

**T.C.
Mersin Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Ana Bilim Dalı**

**DAVID HUME VE JOHN RAWLS'DA ADALET KURAMI:
ADALET KURAMINA TARİHSEL-ŞÜPHECİ YAKLAŞIM İLE SÖZLEŞMECİ
YAKLAŞIM ARASINDA KARŞILAŞTIRMALI BİR ARAŞTIRMA**

Mehmet TÜRKAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mersin, 2012

T.C.
Mersin Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Ana Bilim Dalı

DAVİD HUME VE JOHN RAWLS'DA ADALET KURAMI:
ADALET KURAMINA TARİHSEL-ŞÜPHECİ YAKLAŞIM İLE SÖZLEŞMECİ
YAKLAŞIM ARASINDA KARŞILAŞTIRMALI BİR ARAŞTIRMA

Mehmet TÜRKAN

Danışman
Doç. Dr. Zehragül AŞKIN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mersin, 2012

Tez Onay Sayfası

Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,
Mehmet TÜRKAN tarafından hazırlanan “David Hume ve John Rawls’da Adalet Kuramı: Adalet Kuramına Tarihsel-Şüpheci Yaklaşım ile Sözleşmeci Yaklaşım Arasında Karşılaştırmalı Bir Araştırma” başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından FELSEFE Ana Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başarılı



Başarısız



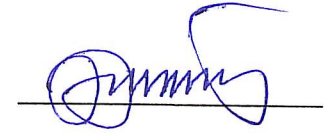
Üye

Prof. Dr. Sara ÇELİK



Üye

Prof. Dr. Yaşar ERJEM



Üye

Doç. Dr. Zehragül AŞKIN
(Danışman)



Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.



ÖNSÖZ

Politik ve etik bir içeriği olan Adalet kavramı siyaset felsefesinin zeminini oluşturan kavramların en temelinde olanıdır. Felsefe tarihine baktığımızda kavram, “toplumsal halde yaşamın zorunlu koşulu olarak” farklı dönemlerde farklı düşünürler tarafından farklı kavram çatıları altında ele alınıp işlenmiş de tür olarak tüm insanlığı içeren doğal hakların olup olmadığı argümanının türevi olarak karşımıza çıkan adaletin doğal bir erdem olup-olmadığı sorusu felsefe tarihinde birbirini dışlayan -doğal haklar fikrini olumlayan (sözleşmeciler yaklaşım) ve olumsuzlayan (sözleşme karşıtı yaklaşım)- iki başat eğilimin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır.

John Rawls’den önce yaşamış olmasına rağmen, yararcılık ilkesini adalet kuramına uygulayan David Hume; adaletin doğal bir erdem olmadığı argümanından hareketle, doğal haklar düşüncesini olumsuzlayan sözleşme karşıtı bir tutum sergilemiştir. Kendisinden bir yüz yıl önce yaşamış Hobbes gibi, insanın tür olarak bencil eğilimlere sahip olduğunu söylemekle birlikte Hobbes ile olan ayrımında toplumsal sözleşme karşıtı kuşkucu bir tavra sahip olan Hume’un görüşleri Rawls’ın çağdaşı Hayek’in siyaset felsefesinde yankısını bulmuştur. Çalışmamızın konusunu oluşturan D. Hume ve J. Rawls’ın adalet sorunsalına yaklaşımları yirminci yüz yıl siyaset felsefesinde bu nedenle çok önemli bir karşılaşmayı temsil etmektedir. Nitekim Hume’dan farklı olarak toplumsal sözleşmeyi olumlayan ve adalet kuramını, insandaki “adalet kapasitesi “ ve “rasyonellik” ilkeleri üzerine inşa eden Rawls kuşku duyulamaz bir şekilde herkes adına adalet ilkelerine ulaşabileceğini iddia etmiştir.

Çalışmamın her aşamasında çok değerli katkılarını ve emeklerini sunan birinci tez danışmanım Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi sayın Doç. Dr. Zehragül Aşkın Hocam’a, konuya beni yönlendirerek değerli eleştirileriyle katkıda bulunan ikinci

tez danışmanım Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi sayın hocam Doç. Dr. Doğan Göçmen'e, Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümünün çok kıymetli öğretim üyelerine ve bana çalışma huzuru sunan sevgili eşim ve çocuklarıma teşekkür ederim.

ÖZET

David Hume Ve John Rawls'da Adalet Kuramı: Adalet Kuramına Tarihsel-Şüpheli Yaklaşım İle Sözleşmeli Yaklaşım Arasında Karşılaştırmalı Bir Araştırma

Tez'in konusunu birbirinden ayrı iki ana çizgide ilerleyen şüpheli yaklaşımın önemli temsilcilerinden D. Hume ile sözleşmeli yaklaşımın çağımız siyaset felsefesinin önde gelen temsilcilerinden biri olan J. Rawls'ın adalet kuramlarının karşılaştırmalı olarak incelenmesi oluşturmaktadır. Siyaset felsefesi içinde yer alan çalışmamız, temel anlayışlarında adalet kavramını birbirine karşıt bir şekilde konumlandıran D. Hume ve J. Rawls üzerinden tartışmayı amaçlamakta ve doğal haklar düşüncesi ile birlikte, sosyal sözleşme düşüncesi, mülkiyetin ve hükümetin kökeni gibi adaletin saç ayaklarını oluşturan kavramları da konu bağlamında ele almaktadır.

Tez, üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümün konusunu D. Hume'un adalet kuramı oluşturmaktadır. D. Hume'a göre, gerek adalet erdemini gerekse doğal haklar düşüncesini a priori bir insan doğası kavramında temellendirmek mümkün değildir. Aksine bizim için doğurduğu faydalı sonuçlardan dolayı adalet ilkeleri olarak nitelendirdiğimiz ilkeler, insanların içinde buldukları sosyo- fiziksel çevreye göre farklılık gösterirler. Tez' de Hume'un adalet kuramına ilişkin temel değerlendirme: yarar temelinde duygu durumları ile açıkladığı sözleşme karşıtı şüpheli bir tutuma sahip olduğudur.

İkinci bölümün konusunu J. Rawls'ın adalet kuramı oluşturmaktadır. Rawls adalet kuramını İmmanuel Kant'tan hareketle en başta yararlılık ilkesini temel alan düşünörlere karşı (ki, bu düşünörlerin başını Hume çeker) geliştirmiştir. Bu nedenle ikinci bölümde, 20. yüzyılda "adalet nedir?" sorusuna dair yürütölen tartışmaların çıkış noktası olan John Rawls'un adalet kuramının yöntemsel soruları ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde ise çağdaş tartışmaları birebir belirleyen 18. yüzyılın büyük adalet kuramcısı David Hume'un adalet kuramı ile J. Rawls'ın adalet kuramı arasında kurulabilecek ortak noktalar ve ayrımlar belirlenerek karşılaştırılmıştır.

Anahtar kelimeler: Sosyal sözleşme, doğal hukuk, doğa hali, ılımlı kıtlık, insanlık sevgisi, erdem, başlangıç durumu, bilgisizlik peçesi, makuliyet, kamusal akıl ve siyasal adalet.

ABSTRACT

The Theory of Justice in David Hume and John Rawls: A Comparative Research between Historical-skeptical Approach with Contracting Approach to Theory of Justice

The subject of the thesis is comparatively to study both D. Hume, one of the important representatives of skeptical approach progressing in two main different lines, and the theories of justice of J. Rawls who is one of the leading representatives of political philosophy in modern times with contracting approach. Our study on/within political philosophy aims the debate over D. Hume and K. Rawls who positioning the concept of justice as opposed to each other in their basic understanding. Moreover, the idea of social contract deals with concepts in context which form the root of justice as well as the of property and governments with the idea of natural rights.

The thesis consists of three sections. The first part is about D. Hume's theory of justice. According to D. Hume, either the virtue of justice or the idea of natural rights is not possible to base on the concept of human nature. On the contrary, the principles that we call as the principles of justice due to their beneficial effects on humanity differ from our socio-physical environment. The basic evaluation of Hume's theory of justice in thesis follows as: benefit has an anti-skeptical attitude towards contract.

The second part is about J. Rawls's theory of justice. Rawls developed his theory based on Immanuel Kant against scholars who supported the principle of beneficence, and Hume is also known as the leading one among the scholars. Therefore, the starting point of the studies that carried out on the question 'What is justice?' in 20. century is based on John Rawls' s theory, and the methodological problems of the theory are discussed in this part.

In third part the common points and differences between the theory of justice of David Hume who is 18. century theorist of justice and points modern debates one by one and J. Rawls' are determined and compared with each other.

Key words: social contract, natural law, natural situation, moderate scarcity, virtue, initial state, the love of humanity, the veil of ignorance, reasonableness, common sense and political justice.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
ÖZET	ii
İÇİNDEKİLER	iii
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM: D. HUME'UN ADALET ANLAYIŞI	13
I. 1. D. Hume'un Ahlak ve Siyaset Felsefesindeki Yeri.....	13
I. 2. D. Hume'da Ahlak ve Siyaset Felsefesinin Epistemolojik Kökeni.....	16
I. 3. Ahlak Felsefesinin Konusu Olarak Adalet.....	22
I. 3. 1. Erdem ve Erdemsizliğin Kökeni.....	22
I. 3. 2. Adalet Erdeminin Doğallığı Problemi	25
I. 3. 3. İnsanlık Sevgisi ve Öz-Sevgi.....	28
I. 3. 4. Ahlak ve Politika İlişkisi	30
I. 4. Siyasetin Konusu Olarak Adalet	31
I. 4. 1. Toplumun Kökeni.....	31
I. 4. 2. Adaletin İlkeleri ve Oyun Kuramı	36
I. 4. 3. Doğal Hukuk Anlayışı ve Sözleşme Kuramının Eleştirisi	40
I. 4. 4. Mülkiyetin ve Hukukun Kökeni	53
I. 4. 5. Mülkiyet Hakkını Belirleyen İlkeler.....	56
I. 4. 5. 1. İşgal/Zaman Aşımı/Artış/Ardışıklık	60
I. 4. 6. Mülkiyet Hakkının Devri ve Yükümlülük-Zor İlişkisi.....	63
I. 4. 7. Hükümetin Kökeni	66
II. BÖLÜM: J. RAWLS'UN ADALET KURAMI	74
II. 1. J. Rawls'ın Siyaset Felsefesindeki Yeri	74

II.2. Hakkaniyet Olarak Adalet.....	78
II.3. Makul Çoğulculuk ve Basit Çoğulculuk	81
II. 4. Hakkaniyet Olarak Adalette Rasyonellik ve Makuliyet Kavramı	83
II. 4. 1. Makuliyet ve Muhakeme Zorlukları	92
II. 4. 2. Makul ve Rasyonel Vatandaşlık.....	93
II. 4. 3. Makul Kapsamlı Doktrinler	94
II. 4 .4. Kamusal Akıl Kavramı.....	95
II. 5. İnşacı Bir Görüş Olarak Hakkaniyet Olarak Adalet	99
II. 6. Siyasal İnşacılık	100
II. 6. 1. Siyasal İnşacılık ve Rasyonel Sezgicilik.....	102
II. 6. 2. Siyasal İnşacılık ve Kant'ın Ahlaki İnşacılığı.....	105
II. 6. 3. Siyasal İnşacılık ve Utilitarizm Eleştirisi.....	106
II. 7. J. Rawls'ta Ahlak Psikolojisi ve Adalet Duygusunun Gelişimi.....	118
II. 7. 1. Ailede Ahlaki Gelişim ve Adalet Hissi.....	119
II. 7. 2. Toplumda Adil Ahlaki İlişkilerin Gelişimi	128
II.8. Siyasal İnşacılıkta Toplum ve Kişi Anlayışı.....	133
II.8. 1. Kişi Anlayışı.....	133
II.8. 2. Kişi Anlayışı ve Pratik Akıl	136
II.8. 3. Siyasal Toplum Fikri.....	137
II.8. 4. Toplumun Kökeni	138
II.8. 5. İyi Düzenlenmiş Toplum ve Karşılıklılık Fikri.....	141
II. 9. J. Rawls'ta Başlangıç Durumu.....	144
II.9. 1. Başlangıç Durumu ve Adaletin İki İlkesi.....	145
II. 9. 2. Orijinal Pozisyon ve Sosyal Sözleşme	150

II. 9. 3. Orijinal pozisyon ve Bilgisizlik Peçesi(The Veil of Ignorance)	156
II. 9. 4. Başlangıç Durumunda Rasyonel Özerklik ve Tam Özerklik	165
II.9. 4. 1. Rasyonel Özerklik	166
II.9. 4. 2. Tam Özerklik	167

III. BÖLÜM: D. HUME ve J. RAWLS'IN ADALET ANLAYIŞLARININ

KARŞILAŞTIRILMASI	170
III. 1. Adaletin Epistemolojik Temeli	170
III. 2. Adalet Erdeminin Kökeni	174
III. 3. Adalet İlkelerinin Kökeni ve İlimli Kıtlık	177
III. 4. Kişi ve Vatandaşlık Anlayışı	181
III. 5. Adalet Problemi Bağlamında İnsanlık Sevgisi ve Egoizm	183
III. 6. Kollektif Eylem Problemi Bağlamında Kamusal Akıl ve Uzak Çıkar	185
III. 7. Adalet Problemi Bağlamında Utilitarizm	186
III. 8. Sözleşme Kuramı ve Doğal Haklar	190
III. 9. Hükümetin ve Mülkiyetin Kökeni	193
III. 10. Toplumun ve Devletin Kökeni	195
SONUÇ	199
KAYNAKÇA	205

GİRİŞ

Bu tezin konusunu, D. Hume ve J. Rawls'ın Adalet kavramına yaklaşımları oluşturmaktadır. Tez'de tarihsel-şüpheci yaklaşımın 18.yüzyıldaki en önemli temsilcisi D.Hume ile sözleşmecî yaklaşımın 20. yüzyıl siyaset felsefesinde ki önde gelen temsilcisi J. Rawls'ın adalet kuramları karşılaştırılmış ve her iki düşünürün adalet kuramlarını hangi kavram çatıları altında konumlandıkları karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Böylece her iki siyaset kuramcısının adalet kuramları arasındaki ortak noktalar ve ayrımlardan hareketle çağdaş siyaset felsefesine yansımaları -gerek kavramın kuramsal temellendirilişine gerekse toplumsal ilişkilerdeki yerini tanımlamaya yönelik yaptıkları büyük katkı- gösterilmiştir. Bu açıdan, Tez'de ele alınan bu iki büyük karşıt gelenekten gelen adalet kuramcısının karşılaştırılmasının, bu alanda yapılan çalışmalara katkı yapacağı düşünülmektedir.

Temelini Sofistlerde bulan yararcılık ilkesini adalet kuramına uygulayan D. Hume, insanın haz ve acı dışında hiçbir doğal duygu durumunun olmadığını ve insanın bütün duygu durumlarının bu iki kökensel duygu temelinde yapay bir biçimde ortaya çıktığını söyleyerek adalet kuramını da bu iki kökensel duygu temelinde açıklamıştır. Oysa D. Hume ile olan ayrımında J. Rawls insanın doğal olarak adalet duygusuna sahip olduğunu kabul etmiş ve “orijinal position” dediği konumda bu duygunun insanı adalete; doğru ilkeleri seçmeye yönlendireceğini söylemiştir. Hume ve Rawls'ın adalet anlayışlarında farklı düşüncelere sahip olmalarının nedeni bilgi kuramsal yönelimleri açısından Hume'un empirist, Rawls'ın ise rasyonalist bir eğilime sahip olmalarında temellenir. Hume, sözleşme fikrini reddederek; insanların, tamamen duyumsanan bir çıkar çerçevesinde uylasımsal olarak adalet ilkelerine ulaştığını kabul ederken, Rawls “düşünen

ben”lerin gerçekleştirdiği bir sosyal sözleşmenin sonucunda adalet ilkelerine ulaşılabacağını iddia etmiştir.

Felsefe tarihinde şimdiden geriye doğru bakışta siyaset felsefesinin temel kavramlarından biri olan adalet sorunsalına ilişkin tartışmaların birbirine karşıt ve birbirine indirgenemeyen -doğal haklar fikrini temele alan sözleşmecî yaklaşım ile doğal haklar ve sosyal sözleşme fikrini reddeden kuşkucu yaklaşımlar- dolayımında gerçekleştiği görülür. Söz konusu iki yaklaşım arasında günümüze kadar süregelen tartışmaların merkezinde ise doğal haklar idesi üstünde yükselen bir sözleşmenin praksis’e uygulanıp- uygulanamayacağı sorusu yer alır. Nitekim doğal haklar idesini, adalet kuramlarının odağına taşıyan düşünürler, doğadaki diğer canlılarla olan ayırımında insanı diğer canlıların üstüne yükselten ussal bir varlık olmasına referansta bulunarak; doğada bulunmayan belirli hak ve özgürlüklerin, insan ussallığının zorunlu bir sonucu olarak insan türüne (doğasına) ait olduğunu düşünmüşler ve temelini insanın ussal bir varlık olmasında bulan adalet erdemini “insanı insan kılan” doğal bir duygu olarak doğal haklar idesinin temelini yerleştirmişlerdir. Bu bağlamda en ilkelinden en karmaşığına tüm toplumlarda toplu halde yaşamının zorunlu koşulu olarak adalet, insanın, “insan varlık tarzında” varolmasında kaynaklanan bir takım doğal haklara sahip olmasının yanı sıra toplumda kimin hangi kriterde ve ölçüde bu haklardan yararlanacağı sorusuna bir yanıt olarak konumlandırılmıştır.

Bu çerçevede, doğal haklara ilişkin bu tartışmanın tarihine baktığımızda; bu konuda ilk ciddi tartışmaların Sofistlerle başladığı, Platon ve Aristoteles ile olgunlaştığı kabul edilmekle birlikte; Sofistlerden önce de Yunan toplumunda siyasete ilişkin tartışmaların belirli bir düzeye eriştiği kabul edilir. Sabine’e göre bu dönemde toplumsal çıkar ve kamusal olaylar Atinalılar’ın ilgisini çekmiş ve yoğun tartışmalara zemin

hazırlamıştır. Yunan toplumunun, bu dönemde yoğun olarak tartıştığı konulardan biri; doğada ve toplumda düzen düzen düşüncesi olmuştur. Doğayı açıklama çabalarında, adalet olarak kavramsallaştırılabilecek uyum veya orantı kavramları temel kavramlar olarak öne çıkarken; benzer bir biçimde Yunanlıların devlet anlayışının temelinde, toplumun bütün üyeleri tarafından paylaşılan uyumlu yaşam düşüncesi yer almıştır. Doğadaki uyum (adalet) düşüncesi ile toplumdaki uyum (adalet) arasındaki paralelliğe vurgu bağlamında Herakleitos “güneş ölçülerini aşamaz... aşarsa Erineliler, adaletin ayak hizmetkarları, onu ihbar ederler” (Sabine a. 1969: 21-22) demiştir.

Toplumsal yaşamın yoğun bir biçimde felsefi düşünüşün konusu olduğu Sofistler’de ise doğa yasalarına benzer toplumsal yasaların aranması çabası anlamsızlaşmış ve toplumsal yasalar giderek, pratik yaşamın gereklilikleri doğrultusunda, her bir durumda değişkenlik gösteren ilkelere dönüşmüştür. Bu yaklaşım Sabine’e göre doğadaki yasalara benzer özellikler gösteren toplumsal yasa düşüncesinden uzaklaşılması ve toplumsal adaletin sosyal gerçekliğin pratik bir erdemi olarak algılanmasıyla sonuçlanmıştır. Sabine’inde vurguladığı gibi sofistler adalet problemini gerçekçi bir yaklaşımla ele almışlardır (Sabine a. 1969: 28). Sofistlerin adalet anlayışı bilgi anlayışları ile de uyum içerisindedir. Çünkü Sofistler, herkes için geçerli, evrensel bir hakikati kabul etmedikleri gibi; pratik yaşam ilişkilerinde de mutlak bir doğrunun olamayacağını öne sürmüşlerdir (Çelik. 2010: 38).

Sofistlerin etkin felsefeciler olduğu 5. Yüzyıldan sonra doğa ve uyulaşım ayrımı iki yönlü bir gelişim göstermiştir. Birinci yaklaşım ahlaki ve dini referans alan ve evrendeki düzenin ussal ve bağışlayıcı olduğu varsayımına dayanan bir görüşken; ikinci yaklaşım ahlaki kayıtsızlığa ve insanlarda zevk ya da güç isteği olarak ortaya çıkan bencil duygulara referansta bulunan ve bu bağlamda adaletin duygusal temeline vurgu yapan

görüştür (Sabine a. 1969: 28). Platon hocası Sokrates gibi sofistlerden farklı olarak adalet için yukarıdaki ilk anlamda; ussal ve yetkinliği apaçık olan bir siyasal temel aramıştır. Platon, erdemi bir bilgi olarak kabul etmiş ve bu çerçevede adalet erdemini ussal düşüncenin konusu olabilecek bir ide olarak konumlandırmıştır. Çünkü Platon'a göre "tümel kavramların yani ideaların gerçek bilgisi biz insanların zihninin derinliklerinde zaten bulunmaktadır" (Çelik. 2010: 38). Böylece adalet idesini en iyi taşıyacakların akıllarını en iyi kullananlar olacağını düşünen Platon'un bu düşüncesinin tasarladığı siyasal sistemde vardığı nokta, pratik anlamda adaleti en iyi uygulayacak olanların, aklın yetkin kullanıcıları olarak filozoflar olduğudur (Sabine. 1969: 37). Platon'un devletinde adalet "bir toplumu bir arada tutan bağ, her biri yeteneklerine ve yetiştirilmesine en uygun olacak yaşama tarzını seçmiş insanların uyumlu birliğidir" (Sabine a. 1969: 50).

Platon'un öğrencisi Aristoteles ise devleti doğada var olan şeyler sınıfına dahil ederek insanın siyasal bir hayvan olduğu düşüncesini felsefeye taşımıştır. Ona göre insanı siyasal bir hayvan (zoon politikon) yapan özellikleri, dil ve anlamlı konuşma yetisidir. Aristoteles, bu yeti sayesinde insanların karşılıklı olarak; yararlı ile zararlı olanı, doğru ile yanlış aktarabildiğini, ve bunun sonucunda bir devleti meydana getirecek ortak dil ve düşünce birliğinin ortaya çıktığını söylemiştir. Ayrıca Aristoteles'e göre insan doğası gereği karşılıklı işbirliği yapma eğilimindedir. Söz konusu bu eğilim Aristoteles'e göre hem devletin oluşumundaki temel eğilim hem de erdem temelidir. Ona göre erdemsiz insan varlıkların en vahşisi ve en adalet bilmeyenidir. Bu bağlamda Aristoteles, adaleti; erdemsiz insanın doğurması olası vahşete karşı bir çözüm anlamında devletin temel direği olarak kabul etmiştir. Bu noktada Aristoteles, adaletin temeline erdem ile bağıntısında hak kavramını yerleştirmektedir. "Siyasal topluluğun temeli haktır ve hak, neyin adaletli olduğuna karar vermenin aracıdır" (Aristoteles. 1993: 10).

Yunan siyaset tarihinde şehir devletlerinin başarısızlığı beraberinde Yunan felsefesinde evrensel bağlayıcılığı olan adalet ilkelerinin tartışılmasını da getirmiş ve Stoacılar bu tartışmanın önemli aktörleri olarak karşımıza çıkmıştır. Stoacılar doğa ve insanın ussal uyumundan hareketle Tanrısallık düşüncesine, buradan da bütün insanların Tanrının çocukları olduğu düşüncesine ulaşmışlardır. Bu bağlamda Stoacılar, tüm insanların kardeş olduğu düşüncesinden, bir dünya devletine ve oradan da Tanrılar ve insanlar üzerinde egemen olan evrensel bir anayasa düşüncesine ulaşmışlardır (Sabine a. 1969: 143-144). Bu anlayışın Roma'daki en önemli iki temsilcisi Cicero ve Seneca'dır. Cicero'nun siyaset felsefesi tarihindeki önemi, Stoacı doğal hukuk öğretisini kendi devrinden dokuzuncu yüzyıla kadar, bütün Batı Avrupa'da tanındığı biçimi ile dile getirmiş olmasıdır (Sabine a. 1969: 157). Seneca, her ne kadar Stoacılık'ta ortaya çıkan insancılığını takip etse de, insanın kötü olduğu düşüncesi onu derinden etkilemiş; günahkarlığın ve ızdırabın evrensel insan nitelikleri olduğunu düşünmüştür. Sabine'e göre bu düşünce, kamu ve siyaset erdemlerini ikinci plana düşürerek; merhamet, sevgi, iyi niyet gibi kişisel erdemleri öne çıkarmıştır (1969: 172)

Hristyanlıkla birlikte, hukuk için metafizik bir kökenin tayini söz konusu olmuş ve böylece Tanrıyı referans almayan bütün siyasal anlayışlar hukuksuzluğun ve kötülüğün merkezi sayılmıştır. Çünkü Hristyanlık anlayışına göre, Tanrının sözü yeryüzüne inmiş evrensel tek hakikat ve adaletin ifadesidir. Bu dönemin en önemli temsilcisi olan Augustinus'a göre, Hristyanlığın egemen olduğu toplum, Tanrı kentine aittir, diğerleri ise dünyasal şehirde yaşamaktadır ve şeytanın her türlü kötülüğünü temsil etmektedir. Ortaçağ Skolastik felsefesinin diğer bir önemli düşünürü olan Aziz Thomas, Aristoteles felsefesinin etkisi altında us ve imanı birleştirmeye çalışmış; doğadaki düzen ile toplumdaki düzenin benzer olduğu düşüncesinden hareketle; doğada olduğu gibi toplumda

da alt üst ilişkisinin egemen olduğunu, üsttekilerin alttakileri yöneterek ve alttakilerin de görevlerini en iyi şekilde yerine getirerek toplumsal uyumun ve adaletin sağlanacağı şeklindeki Aristocu anlayışı takip etmiştir (Sabine a. 1969: 246). Thomas gibi William’da hukukun, hem Tanrının vahy yolu ile açıklanmış olan iradesini, hem doğal usun ilkelerini, hem de uygar ülkelerin adaletleri ile birlikte özel halk guruplarının adaletlerinin pozitif hukukun içine alınması gerektiğini söylemiştir (Sabine a. 1969: 307.) Thomas ve William, adaleti, Hristyanlık öğretisi doğrultusunda açıklamakla birlikte; papalık kurumunu eleştirerek papanın kutsal metinleri doğmalaştırdığını ve Hristyanların haklarını gasp ettiklerini öne sürmüşlerdir

17. yüzyıl, teoloji-felsefe ortaklığının yerini laik yaklaşımlara bıraktığı bir dönemdir. Bu dönemin en önemli düşünürü olan Grotius, Hristyanlık öncesi tabi hukuk geleneğine başvurmuş ve doğal hukuku insanın ‘toplumsallık eğilimi’ dediği tabi özelliği üzerine inşa etmiştir. “Doğa yasası doğru düşüncenin buyruğudur. Bir eylemin rasyonel tabiat ile uyum halinde olup olmamasına göre, ahlaki bakımdan kötü veya zorunlu olduğunu belirleyen doğru düşünmedir; dolayısıyla, böyle bir eylem tabiatın mimarı olan Tanrı tarafından yasaklanmış ya da emredilmiştir” (Sabine b. 1969: 102). Grotius’un burada söz konusu ettiği Tanrısal onay düşüncesi, dinsel onay anlamında olmayıp; Tanrının bile değiştirmeyeceği ‘iki kere iki dört eder’ gibi zorunlu doğa yasalarına işaret etmektedir.

16. yy’da İngiltere ve Fransa’daki siyasi çalkantılar siyaset felsefesinde yeni ütopyacı düşüncelerin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Bu ütopyacı düşünürlerden biri, Platon’un devletinden esinlenerek adaleti işbirlikçi devlet ülküsüne dayandıran ve sosyal sınıfların dengeli işbirliğinde ortaya çıkacak bir durum olarak gören,” Ütopia”nın yazarı

T.Moore'dur (Sabine b. 1969: 114). Yine bu dönemde Campanella 'Güneş Ülkesi' ni ve Bacon' Yeni Atlantis' ütopyelerini yazmıştır.

Bu süreçte, daha sonra Locke'u da etkilemiş olan, bir diğer önemli siyaset felsefecisi Hooker'dır. Kuramını, Püritanların resmi kiliseye itaati reddeden anlayışlarının eleştirisi üzerine kuran Hooker, Thomas'ı takip ederek; ölümsüz yasa, tabii hukuk ve rasyonel bir varlık olarak insanın başvurmak zorunda olduğu usavurma yolları gibi yasa türleri kabul etmiştir (Sabine b. 1969: 117-118). Hooker, insanın temelde rasyonel bir varlık olduğunu ve hukuk kurallarının insanın bu rasyonelliğinin sonucunda ortaya çıktığını söylemiştir.

İngiltere'nin yaşadığı iç çatışma sürecinde ortaya çıkan en önemli siyaset felsefecisi olarak kabul edilen T.Hobbes, Grotius'un doğal hukuk varsayımını kabul etmekle birlikte; Grotius'un doğa yasasını materyalist bir temelde ortaya koymuştur (Sabine b. 1969: 140). Hobbes'a göre insan davranışının temel ilkesi akıl ve arzu yanında kendini koruma ve varlığını sürdürme güdüsüdür. İstikrarlı bir toplum yasasını bu temel güdü üzerinde yükselten Hobbes, buradan Leviathan'a benzettiği güçlü devlet düşüncesine ulaşmıştır. Ona göre akıl, düzenleyici bir güç olarak ortaya çıkarak öngörü sağlar. Öngörü aracılığıyla kendini koruma güdüsünü uyaran insan ise güvenliğini daha etkili ve rasyonel bir biçimde korur (Sabine b. 1969: 140-144). Sabine'inde belirttiği gibi Hobbes'da toplum ve devlet düşüncesi insanın bencil ve yıkıcı yapısının akılla birleşmesinin rasyonel bir sonucudur. Çünkü Hobbes'a göre insanın yıkıcılığının önüne ancak güçlü bir devlet geçebilir.

İngilizlerin en kapsamlı siyaset felsefecilerinden biri olan J.Locke, doğal hukuk düşüncesinin yanında durmuş ve doğal hukuku; bireylerin içkin, geri alınamaz hakları olarak yorumlamıştır. Nitekim mülkiyet hakkını, bu hakların tipik örneği olarak kabul eden

Locke'a göre hükümet ve toplum, insanların doğal haklarını korumak için vardır. Bu noktada Hobbes gibi doğal haklar fikrinin yanında durmakla birlikte Locke, insanın doğal halinin yıkıcılık ve çatışma olduğu düşüncesine karşı çıkarak doğa durumunu "barış, iyi niyet, karşılıklı yardımlaşma ve korunmanın" yürürlükte olduğu bir durum olarak tanımlamıştır. Bununla birlikte Locke'a göre, insanın temel hak ve özgürlüklerinin belirlendiği doğa durumunda eksik olan şey; hak ilkelerini uygulayacak idarecilerin ve yazılı hukuk kurallarının olmamasıdır. Bu bağlamda Locke'un kuramı, tamamen doğa yasasının anlamını açıklama üzerine kuruludur. Siyasal toplum, siyaset-öncesi karşılıklı yardım durumunun temeli olan doğa yasasından doğmaktadır (Sabine b. 1969: 212-213.)

Locke'un doğal hak olarak, en çok üzerinde durduğu mülkiyet hakkıdır. Locke, mülkiyet hakkını, emek kavramı üzerinde konumlandırarak; insanın, emeği geçen şeyler üzerinde doğal bir hakkı olacağını öne sürmüştür. Locke, bir hükümetin temel ödevinin, bu doğal hakkı korumak olduğunu ve diğer doğal hakların da mülkiyet hakkı gibi olduğunu; dolayısıyla, topluma ve hükümete yöneltilmiş karşı konulamaz haklar olduğunu öne sürmüştür. Locke, insanların doğal halde sahip oldukları haklarını, sosyal bir sözleşme ile toplum haline aktardığını ve bir hükümetin meşruiyetinin, ancak bu hakların korunması gerekliliğine dayanabileceğini düşünmüştür (Sabine b. 1969: 214-218).

Siyasal düşünceler tarihi açısından, adalet probleminin Hume'a kadar nasıl anlaşıldığını aktardığımız bu kısa tarihçeden de anlaşılacağı üzere; adaletin ne olduğuna dair verilen yanıtlar kabaca Felsefe tarihinde iki büyük okulun oluşmasına neden olmuştur. Bunlardan biri, Platon 'a kadar izleri sürülebilecek olan "normatif adalet kuramı" geleneğidir. Diğer ise, düşünsel kökleri Sofistlere ve Aristoteles'e kadar takip edilebilecek olan "gerçekçi-betimleyici" adalet kuramıdır.

İlk kuramın çağdaş temsilcisi, John Rawls'tur. Robert Nozik, adalet kuramını doğrudan Rawls'a saldırarak gerçekleştirmesine rağmen ağırlıklı olarak John Locke'a dayanıp düşünsel kaynağını son derece daralttığı için ikinci akımın genel kabul gören çağdaş bir temsilcisi bulunmamaktadır. Bu nedenle J. Rawls ve çağdaşı R.Nozik'den iki yüz yıl önce yaşamış olan ve gerçekçi-betimleyici yaklaşımı kendine has bir tarihsellik ve şüphecilikle birleştiren David Hume, genel anlamda ikinci akımın en önemli modern temsilcilerinden biri olarak görülür.

Hume'un yaşadığı çağ olan onsekizinci yüzyılda ortaya çıkan aydınlanma hareketinde aydınlanmayı temsil eden iki ana akım, rasyonalistler ve sentimentalistler'dir. D. Hume ve A. Smith gibi filozoflar rasyonalizmi reddederek adalet kuramlarının temeline empirist bir yönelimle duyguları yerleştirmiştir. D. Hume'un yirminci yüz yılda siyaset felsefesindeki etkisi Hayek ile devam etmiştir. Hayek, J.Rawls'ında içinde yer aldığı sözleşmecî yaklaşımlara ve bu çerçevede temellendirilen doğal haklar fikrine muhalefet etmiştir. Yirminci yüz yılda başını Hayek'in çektiği Hume'cu çizgi karşısında ortaya çıkan, J. Rawls'ın da mensup olduğu Anglo-Amerikan siyaset felsefesi; Neo-Kantian bir harekettir. "A.Theory of Justice "adlı eserinde Adalet kuramını Kant gibi rasyonalist bir çizgiye ve buna eşlik eden bir terminolojiye dayandıran J. Rawls, doğal haklar düşüncesinin pratik sonuçlar doğuracak Kantçı yorumuna odaklanmıştır.

J. Rawls, 2. Dünya Savaşında tanıklık ettiği trajediye karşı; kendi kuramı olan liberal demokrasiyi bir yanıt olarak ortaya koyarken; liberal demokrasiyi, pratik inanç (Practical Faith) çerçevesinde gerçekleşecek bir sistem olarak görmüştür. Rawls'ın pratik inanç dediği şey; insan doğasının apriori olarak iyi olduğu ve bu bağlamda bir kapasite olarak adalet duygusuna sahip olduğu şeklindeki Kant'çı özellikler taşıyan düşünceye dayanır. Rawls, ancak böylesi bir a priori ön kabul aracılığıyla adil bir topluma geçişin

mümkün olacağını düşünmüştür. Oysa D. Hume, empirist bir yaklaşımla insan doğasının önceden ne iyi ne de kötü olduğunu söylemiştir. İnsan apriori olarak bir adalet duygusuna sahip değildir. Tam tersine adalet duygusunun kıtlık deneyimine bağlı olarak ortaya çıktığını söyleyen Hume, adaletin a priori bir içerime sahip olduğu konusunda septik bir tutuma sahiptir. Kant'ın rasyonalist çizgisini takip etmekle birlikte Rawls'ın sonraları Hume'un adalet kuramının temelini oluşturan duygucu öğretiyeye yaklaştığını iddia eden görüşler de vardır. Rawls'a göre, Kant ve Hume kilise otoritesinin dışında bir bilgi kaynağı tayin etme konusunda benzer bir konuma sahiptirler. Nitekim, Hume ve Kant felsefi yönelim olarak farklı iki gelenekten gelmelerine rağmen her iki düşünür de ahlak ve adalet ilkelerine kişilerin kendi akılları aracılığıyla ulaşabileceklerini söylemişlerdir.

J. Rawls'ın siyasal kaygılarının merkezinde dinsel farklılık ve dinsel farklılıklar zemininde temellendirdiği çatışma olgusu bulunur. Antik dünya dinleri ile günümüzün selametçi dinlerini karşılaştıran Rawls, selametçi dinlerin en önemli ortak özelliğini yayılımcı olmalarında temellendirir. Tek tanrıci dinlerin yayılımcı olmalarında temellenen çatışma olgusunu siyaset felsefesinin öncelikli sorunu olarak işaretleyen Rawls'a göre dini otoriteyi referans alan siyaset kuramları yerini akli referans alan aydınlanmacı rasyonalist kuramlara bırakmalıdır.

Rawls'a göre, çatışma olgusunun diğer saç ayağını ise sosyal adalet sorunsalı bağlamında işaretlediği adaletin dağılımı sorunu oluşturur. Rawls, kendi kuramında bu problemi "eşitsizliklerin zayıf olanların lehine düzenlenmesi" diye tarif ettiği bir formülasyon çerçevesi içerisinde çözümlenmeye çalışır. Bu noktadan Rawls ve Hume'un siyaset felsefesine baktığımızda düzene müdahaleyi öngörmeyen Hume'un Rawls'ın gerisinde kaldığını söyleyebiliriz. Çünkü Hume, daha çok var olan dağılım temelinde; insanların mülklerinin korunması ve devrinin güvence altına alınması kaygısını taşımıştır

ki bu bağlamda düşünceleri muhafazakar bir içerime sahiptir. Hume'un mülkiyetin korunmasını öngören adalet anlayışı; onun liberal bir siyasi düzene yakınlığının göstergesi olarak okunmakla birlikte, insanların mülklerinin korunması ve can güvenliklerini sağlaması durumunda, geleneksel bir otorite biçimi olarak krallığı meşrulaştırıcı düşüncelere de sahip olmasından dolayı Hume, muhafazakar bir düşünür olarak nitelendirilmiştir. Hume ve Rawls'ın politik meselelere bakışlarını belirleyen koşullar da politiktir. Hume'un bir krallıkta Rawls'ın ise; demokrasinin bir değer olarak yükseldiği bir dünyada yaşaması gerçeği; her iki düşünürün politik yönelim ve tutumunu belirlemiştir. Bu açıdan Rawls'ın problemi liberal demokratik bir rejimde adalet çerçevesinde düzenin nasıl sağlanacağı iken; Hume için sorun, düzenin ne olacağından ziyade mevcut düzenin şekli ne olursa olsun, toplumsal düzenin bir şekilde mülkiyetin korunması lehine devam ettirilmesidir.

Yine J. Rawls, toplumdaki kültürel çeşitlilik olgusundan kaynaklanabilecek çatışma olgusunu “rasyonellik” ve “makuliyet” kavramları bağlamında aşmaya çalışırken D. Hume, bilgi kuramı ile uyumlu bir şekilde insanların toplumsal yaşamı sürdürmelerini ve bir hükümete bağlı kalmalarını empirik bir temelde oluşturdukları alışkanlıklarına dayandırır. Öyle ki adalet ilkeleri ona göre, toplumsal yaşamın sürdürülmesinin olanaklı koşulu olan alışkanlıklardan türetilir. Alışkanlıklar, Rawls'ın insanın ahlaki kapasitesinin bir parçası olduğunu iddia ettiği doğal adalet duygusu ile karıştırılmamalıdır. Çünkü Hume'da ne adalet duygusu ne de doğal adalet kavramı a prioridir. Adalet, insan anlığının sonradan ulaştığı yapay bir kavramdır. Burada söylenmek istenen, Hume'un ahlak duygusunu içine düştüğümüz çevreye bağımlı olarak konumlandığıdır.

Rawls'ın felsefesi her ne kadar Kant'çı rasyonalist bir çizgide de olsa; rasyonelliği daha çok orijinal pozisyonda, rasyonel seçim sırasında kendini gösterir.

Bununla birlikte Rawls, ahlak duygusunun gelişimini izah ederken; toplumsal koşullara yaptığı vurgu ile Hume ve A.Smith'in sentimentalist çizgisine yaklaşır ve Kant'tan uzaklaşır. Bu bağlamda temel ahlaki duygulardan biri olarak adaleti “doğal duygu” olarak kabul eder. Fakat Hume gibi gelişim ve şekillenmesini kişilerin içinde yaşadığı çevreye - arkadaşlık ve aile ilişkilerine- bağlar. Çünkü Hume, deneyci bilgi kuramı ile uyumlu bir şekilde çevresel koşullardan bağımsız bir “adalet” kavramını reddetmektedir. O'na göre; adalet kavramımız tamamen içine doğduğumuz çevrede edindiğimiz duygusal deneyimlere bağlı olarak gelişir.

Tez, üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümün konusunu D. Hume'un adalet kuramı oluşturmaktadır. Sözleşmecilerin adalet kuramlarının arka desenini oluşturan adalet erdemi ve doğal haklar düşüncesinin a priori bir zemine dayanmadığını söyleyen Hume, özellikle tüm sözleşmecilerin bir yanından tutunduğu ve a priori olarak temellendirdikleri “bir insan doğası” düşüncesine karşı çıkmıştır. Hume'a göre adalet ilkeleri, insanların içinde buldukları sosyo-fiziksel çevreye göre farklılık gösterirler. Bu nedenle bizim için doğurduğu faydalı sonuçlardan türetilirler.

İkinci bölümün konusunu J. Rawls'ın adalet kuramı oluşturmaktadır. Rawls adalet kuramını İmmanuel Kant'tan hareketle; en başta, Hume gibi yararlılık ilkesini temel alan düşünürlere karşı geliştirmiştir. Bu bağlamda ikinci bölümde, 20. yüzyılda “adalet nedir?” sorusuna dair yürütülen tartışmaların çıkış noktası olan John Rawls'un adalet kuramının yöntemsel soruları ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde ise 20. yüzyıl siyaset felsefesine yaptığı etki ile çağdaş tartışmaları doğrudan etkileyen 18. yüzyılın büyük adalet kuramcısı David Hume'un adalet kuramı ile J. Rawls'ın adalet kuramları, aralarındaki ortak noktalar ve ayrımlar açısından karşılaştırılmıştır.

BÖLÜM I: DAVID HUME'UN ADALET ANLAYIŞI

I. 1. D. Hume'un Ahlak ve Siyaset Felsefesindeki Yeri

Daha çok epistemolojiye yaptığı katkılarıyla bilinen D. Hume, yirminci yüz yılın ortalarında Neo- Kantian bir hareket olan J. Rawls'ın da mensup olduğu Anglo-Amerikan siyaset felsefesinin karşısında Hayek'n çalışmalarını ile yeniden canlandırılmıştır. Hume'un politik yönelimine ilişkin genel tutum onun, klasik liberalizmin temsilcilerinden biri olduğudur. Bununla birlikte Hume'u, muhafazakar, liberal-muhafazakar, muhafazakar-rasyonalist ve faydacı bir düşünür olarak nitelendirenler veya bu nitelendirmelerin tamamının Hume'da kısmi karşılıkları olduğunu söyleyenler de vardır. (Yayla. 2008: 53). Bu konuda Tez'in temel yargısı Hume'un öneminin, yarar temelinde duygu durumları ile açıkladığı sözleşme karşıtı şüpheli bir tutumla liberal teorideki anti-rasyonalist çizgiye katkı yapan bir düşünür olduğu yönündedir. Nitekim Yayla'nın da belirttiği gibi Hume'un politik ahlakın apriori standartlarını reddeden empirist yaklaşımı yirminci yüz yılın (Hayek ve R. Nozick gibi) liberal siyaset felsefecileri üzerinde etkili olmuştur. (Yayla. 2008: 70-71)

Felsefe tarihinde, insana ilişkin genel kabul insanın bir duygu ve akıl varlığı olduğu fakat duyguların da akla tabi olduğudur. Hume, kendisinden önce gelen sofist argümanların izinden yürüyerek akıl karşısında duygulara öncelik vermiştir. Ona göre değer yargıları salt zihnin faaliyeti sonucu ortaya çıkmazlar; istek ve tutkuların kaynaklarıdır (Yayla. 2008: 61). Doğal hukuk anlayışının temelinde empirist bir yönelimle duyguları yerleştiren Hume, empirik bir temelde oluştuğunu savladığı alışkanlıklar aracılığıyla politik toplum ilkelerini açıklamıştır.

Bu bağlam içinde Hume, adalet ilkelerini aklın kendi içkin ilişkileri üzerine keşfedilmiş evrensel kurallar olarak kabul etmez. Hukuk kuralları, insanlar tarafından

bilinçli bir şekilde önceden planlanarak oluşturulmamıştır. Zaman içinde, tedricen, toplumsal tecrübelerle bağlı olarak gelişmiş ve tekrarlamalar yoluyla geçerlilik kazanmıştır. Böyle bir süreç Hume'un, empirist bilgi kuramı ile de uyumludur ki, Hume'un, bu toplum ve hukuk anlayışı klasik liberalizmde "kendiliğinden doğan düzen" olarak nitelendirilmektedir. (Yayla. 2008: 65).

Hume, kendi çağında pek çok düşünür üzerinde etkili olmuş, adalet ve mülkiyet teorisi çağdaşları arasında benimsendiği gibi eleştiriye de maruz kalmıştır İlk grubun en önemli temsilcilerinden biri Hume'un epistemolojik ve ahlaki şüpheciliğinin etkisinde kalmış olan yakın arkadaşı Lord Kames'tir. Hume'un insanın ahlaki kapasitesine ilişkin görüşlerinden etkilenen Kames, bu konuda bir septik olarak kabul edilebilecek olan Hume'dan farklı olarak insanın Tanrı vergisi bir ahlaki kapasiteye sahip olduğunu söylemiş ve özellikle öz-sevgi hayırseverlik, sympathy ve fayda prensiplerini incelemiştir. (Blauchamp. 1997: XXII). Kames, Hume'un adalet teorisi eleştirisini; Hutcheson'dan hareketle, Hutcheson'un toplumda huzur içinde yaşama, sözünü tutma ve diğerlerinin mülklerinden uzak durma eğiliminin açıklaması olan "çoğulcu amaç varsayımına" referansta bulunarak yapmıştır. Kames'in Hume'a karşı iddiası adalet kuramının merkezini oluşturan çoğulcu amaç varsayımının Hume tarafından ihmal edildiği yönündedir. Kames'e göre Hume, Adam Smith'in karakterize ettiği gibi adaleti sadece diğer kişilere şiddet uygulamama, malları koruma ve ya komşularının kötü ününden sakınma gibi durumlara ilişkin kurallar bütünü olarak açıklamış ve bu bağlamda adaleti bu tür olumsuz eylemlerin yapılmaması durumu olarak tanımlamıştır (Moore, James. 118) .

Kames gibi Hume'un çağdaşı olan ve Hume'cu şüpheciliğe derin bir karşıtlık içinde düşüncelerini dile getiren Aberdeen Felsefe Topluluğu'nun kurucusu ve İskoç Presbyterian kilisesinin başı Thomas Reid'dir (Blauchamp. 1997: XXV). Hume'un

teorisinin pasif karakterini eleştiren Reid'a göre adalet Adam Smith'de gerçek ifadesini bulduğu gibi "negatif bir erdemden" fazla bir şeydir (Moore, James. 117). Intellectual merkezin bir analizi olarak da kabul edilen Reidcı argüman, insanların var olan eylem ilkelerinin rasyonel olduğu düşüncesi üzerinde yükselir. Reid'ın Hume'a eleştirisi aklın ve duyguların fonksiyonlarını karıştırdığı yönündedir. Hume ile olan ayrımında Reid, doğru ve yanlış arasındaki kriterin sadece duygu olamayacağını aynı zamanda bu ayrımı bilebileceğimizi de söyler. Bu bağlamda Reid, adaletin ne duygu temelinde yapay sonradan oluşturulmuş bir yapıntı olduğunu ne de kamusal fayda üzerine kurulduğunu söylemektedir. Ona göre İnsanları her hangi bir eyleme yönlendiren motiv ne ahlaktır ne de çıkar güdüsü ile aktüel hale geçmiş faydadır (Blauchamp. 1997: XXVI).

Hume felsefesinin çoğu siyaset kuramcısı tarafından faydacılık olarak nitelendirilmesinin nedeni Hume'un uzun dönemde kurumların prensiplerin ve erdemlerin yanında durmanın faydalı sonuçlar doğuracağına ilişkin düşüncesidir. Yellin'in belirttiği gibi Hume, devlete ve kurumlarına bağlı kalmayı uzun vadede genelin faydasına yönelik bir tutum olarak değerlendirmiştir. Fakat yine de Hume'un fayda kavramı Bentham'daki gibi rasyonel hesaplamanın getirdiği matematiksel bir insafsızlığı içermemektedir (Yellin. 2008: 375-376).

Hume'a diğer bir eleştiri onun empirik bir temelden hareket etmesine rağmen muhafazakar bir düşünür olduğu görüşüdür. Hume'un istikrar, düzen ve otoritenin önemine aşırı vurgu yapması şefkate dayanan tarihten miras bir toplumsal düzen temelinde serbestliğe ve reforma olan meyli onu, liberal, sağduyulu İngiliz muhafazakarlığının temsilcisi olarak nitelendirilmesiyle sonuçlanmıştır (Skirbekk/ Gilje. 1971: 307-308).

Donald Livingston "Humes philosophy of Common Life" (1984) adlı çalışmasında; Hume'un muhafazakarlığını, öncelikle belli bir düşünce kalıbının bir

eleştirisi olarak açıklamaktadır. Ntekim Livingston'a göre Hume'un eleştirisi politikanın içine rasyonalistik metafiziğin girişidir (Yellin. 2008: 376). Livingston'un Hume'un muhafazakarlığı üzerine tespitleri üç noktada toplanır. Birinci olarak; Hume politik düşüncede reform fikrini terk etmiştir, ikinci olarak; irrasyonalist'dir, üçüncü ve son olarak ise; sosyal fayda kavramını politik sisteminin iç değeri olarak konumlandırmıştır (Yellin. 2008: 377).

Hume'u ahlakın temeline duygu durumlarını koyduğu için eleştiren diğer bir çağdaşı Richard Price'dır. Price ile olan ayrımında Hume ile sıkı bir arkadaşlık ilişkisine sahip olan Adam Smith ise 1759 da yayımladığı "The Theory of Moral Sentiments" adlı eserinde Hume'un duygu teorisine dikkat çekerek; ahlaki onaylama ve onaylanmamanın temeline duygu durumlarını yerleştirse de Hume'un yaptığı gibi; ahlaki eylemleri fayda kategorisi temelinde değil hakikat kategorisi temelinde açıklamıştır. Smith, onaylanan şeyin yararlı olduğunu Hume gibi kabul etse de onaylamanın fayda'ya indirgenmesine karşı çıktı. Böylece adalet kuramında pek çok konuda Hume'cu bir perspektife sahip olan A. Smith, faydacılık konusunda Hume'dan uzaklaşmıştır.

I. 2. D. Hume'da Ahlak ve Siyaset Felsefesinin Epistemolojik Kökeni

D.Hume'un adalet ve siyaset anlayışını anlayabilmek için; insanın içinde yaşadığı dünya ile nasıl bir ilişki kurduğu ve bunun sonucunda bilginin nasıl oluştuğunu bilmek bir gerekliliktir. Bu gerekliliği yerine getirmeden, Hume'un adalet anlayışı üzerine söyleyeceğimiz şeyler adeta havada asılı duracak ve sağlam bir zemine oturmayacaktır. Kurumların işleyişinin belirleyici ilkesi olan adalet; siyasetin konusu olmadan önce ahlakın konusudur. Ahlaki bir erdem olarak adaletin kavranması ise erdemin epistemolojik zeminini bilmekle olanaklıdır. Bu nedenle Hume'un adalet kuramı üzerine konuşurken

kimi noktalarda Hume'un bilgi kuramına başvurma gerekliliği bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hume, nicelik ve nitelik açısından aralarında pek çok fark olsa da; benzer olan çok sayıda nesne için aynı isme başvurduğumuzu düşünür. Böylece nesnelere adı ile nesne arasında birebir uyum olmasa da bizde oluşan alışkanlık nedeniyle onları aynı adla biliriz. Hume'un bu yaklaşımı, agnostik bir tutum olarak kabul edilmiştir. (Göçmen. 2009 b: 1-28)

D.Hume'un siyaset felsefesindeki temel amacı doğal haklar fikrinin tutarlı bir temelini olmadığını göstermektir. Hume'a göre, fikirler arasındaki bağlantı bir olayı ispat etmeye yetmeyeceği gibi, olaylar arasında kurulan bağlantı da zorunlu değildir. Çünkü Hume'a göre "İnsanda nedensel bağlar kurma eğilimi vardır ve doğa da bu eğilime uygun (ritmik) bir yapıdadır" (Aşkın. 2002:141).

Hume için ussalcılığın yıkılması doğal haklar fikrinin de yıkılmasıdır. Bu nedenle Hume, öncelikle doğal haklar fikrinin temelinde yer alan üç ussal öğeyi yıkmayı hedeflemiştir. Bunların ilki; dedüksiyon veya asıl anlamda akıl, ikincisi; deneysel ve nedensel bağlantılar üçüncüsü ise; hak, adalet ve faydadan bir değer yükleyerek söz etmektir. Hume, bu üç öğenin birbirinden ayrılması durumunda doğal haklar fikrinin tüm rasyonelliğinin çökeceğini iddia etmiştir.

Bu noktada Hume'un öncelikli hedefi doğal haklar fikrinin bu epistemolojik zeminini ortadan kaldırmaktır. Hume, bunun için doğa bilimlerinin doğada varsaydığı zorunlu bağlantı fikrini çürütmeyi hedefler. "İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme"de Hume, nedensellik kavramının eleştirisi bağlamında metafiziğe saldırısıyla "(...) aklın a priori olarak ve kavramlardan hareket ederek böyle bir bağlantılığı düşünebilmesinin tamamen olanaksız olduğunu karşı çıkılmayacak şekilde kanıtlamıştır" (Kant. 1993: 15).

Dolayısıyla Hume'un gösterdiği gibi neden kavramını bizde uyandıran şey ancak ve ancak deneydir (Aşkın.2002:140). Hume, doğada zorunlu nedenselliği reddederken; zorunluluğun yerine alışkanlık kavramını yerleştirmiş böylece zorunlu yasaların yerine uyuşimsal kabulleri koymuştur (Sabine. 1969: 291-192. 2.CİLT) . Çünkü Hume'a göre "(...) varoluş hakkındaki bütün tanıtılamalarımız neden-etki ilişkisine, neden-etki ilişkisi ise tecrübelerle dayanmaktaydı. Deneysel olarak çıkarılan tüm sonuç çıkarsamalarımızın kökeni "geleceğin geçmişe uygun olacağı" savından hareket etmemizdi. Hume'a göre bütün deneysel sonuçların özeti, bizim benzer görünen şeylerden benzer etkiler beklememizdi" (Aşkın.2002:140-141).

D.Hume, insanın doğuştan hiçbir bilgiye sahip olmadığını tüm bilgilerimizin dış dünyanın izlenimlerine dayandığını kabul eder. İnsan zihni doğuştan herhangi bir bilgiye sahip değildir. Çünkü "Bütün bilgilerimiz dış dünyanın algılarına dayanmaktadır" (Hume. 2009: 20). Hume'un bu düşüncesi doğal haklar fikri açısından son derece önemlidir. Çünkü doğal haklar fikri, güçlü bir biçimde insan aklının doğal olarak adaletin içeriğini oluşturan haklara ulaşacağı varsayımı üzerinde yükselir.

Hume'a göre, insan salt zihinsel süreçleri izleyerek adaletin doğal ilkelerine ulaşamaz. Adalet ilkeleri; empirik bir biçimde, insanın içinde bulunduğu toplumsal ve siyasal koşullara göre ortaya çıkmaktadır. Bu durumda siyasal bir düzene ve onun adalet ilkelerine uyma gerekliliği doğal olarak ortaya çıkmaz. Dolayısıyla Hume, bu gerekliliği doğadan değil, düzen ve ilkelere uymanın getireceği yarardan türetir. "Bireylerin faydasına olan adalet kurallarının iki kaynağı vardır. İlki; ailedeki kurallara aşinalık, ikincisi; aile dışı gözlem ve deneyimler. Diğer bir deyişle Hobbes'cu teorideki gibi kurallar teorik düşünme ile bulunmaz" (Kilinç. 2004: 62).

Hume, ahlak ve siyaseti, doğrudan, deneyci bir bilgi anlayışı üzerine inşa eder. Bu nedenle Hume, öncelikle erdem ve erdemsizliğin epistemolojik kökenini açığa kavuşturmayı dener. Hume, anlıktaki tüm bilgilerin algılara dayandığını; dolayısıyla da ahlakın algı teriminin dışına çıkan herhangi bir eyleme bizi yönltemeyeceğini savlar. Hume, algıların izlenim ve düşünce olmak üzere ikiye ayrıldığını belirttikten sonra; bu noktada, bilgi kuramıyla uyumlu bir biçimde şu soruyu sorar: “Acaba düşüncelerimiz mi yoksa izlenimlerimiz aracılığıyla mı erdem ve erdemsizliği ayırt eder ve bir eylemin kınanabilir ya da övgüye değer olduğunu bildiririz?” (Hume. 1997: 398). Hume, bu soruyu yanıtlamak için felsefeyi teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayırır ve ahlakı ikinci bölüme yerleştirerek ahlakın eylemler ve duygular üzerinde bir etkisi olduğu için us’tan türetilmeyeceği sonucuna varır. O’na göre yalnız başına usun hiçbir zaman böyle bir etkisi yoktur. Çünkü “Ahlak tutkuları uyarır, ve eylemleri üretir ya da önler. Us, bu noktada bütünüyle güçsüzdür” (Hume.1997: 399). Böylece Hume, usun, ‘kendinde etkin’ bir ilke olmadığını, bu nedenle de ahlakın usun tümdengelim yoluyla keşfedilebileceğini kabul etmez. Hume, bu çerçevede “etkin bir ilke edilgin bir ilke üzerine kurulamaz” (Hume. 1997: 399) der.

Hume, bir başka açıdan da, usun ahlakın temeli olmasına itiraz eder. O’na göre us, doğruluğun ve yanlışlığın saptanışdır. Doğruluk ve yanlışlık, olgusal düşünce ilişkileri ya da olgusal varoluş arasındaki, anlaşma ya da anlaşmamadır. Hume, bu saptamadan hareketle, “tutkularımız, istençlerimiz ve eylemlerimiz böyle bir anlaşmaya ya da anlaşmamaya açık değildir” (Hume.1997:400) sonucuna ulaşır. Çünkü ahlakı dışsal olgular üzerine değil, kendi içlerinde tamamlanmış kökensel olgular ve olgusallıklara (Haz ve acı) dayandırır. Hume, bu anlamda tutkularımız, istençlerimiz ve eylemlerimiz arasında dışsal nesnelere karşılaştırıldığında herhangi bir ilişkinin bulunmasının güç olduğunu söyler.

“Bu nedenle; tutku, istenç ve eylemlerimizin; doğru ya da yanlışlıkları ve usa uyumlu ya da uyumsuz olmaları olanaksızdır” (Hume. 1997: 405). Bu argümanından Hume, doğru ve yanlışın kesin ussal ölçüleri için gerekli olan koşulları yerine getirmenin olanaksızlığına vurgu yaparak; evrendeki varlıklar arasında algılanan ilişkilerin, evrensel olarak a priori bilgisine ulaşamayacağımız sonucuna ulaşır (Hume.1997: 406).

Hume, ayrıca insan doğasında hiçbir ilişkinin hiçbir zaman yalnız başına herhangi bir eylem üretemeyeceğinin yanı sıra; deneyim dışında ileri sürebileceğimiz herhangi bir neden- sonuç bağlantısını da reddeder. Çünkü, “ (...) Hume nedenselliği akıl yürütmelerle değil, benzerliğe dayanan tecrübeler ve tecrübelerimizi bize yararlı kılan alışkanlık kavramıyla açıklamıştır” (Aşkın.2002:141). Hume’un da söylediği gibi “evrendeki tüm varlıklar kendilerinde görüldüklerinde, bütünüyle gevşek ve birbirinden bağımsız görünürler. Ancak deneyim yoluyla etkilerini ve bağlantılarını öğreniriz, ve bu etkiyi hiçbir zaman deneyimin ötesine genişletmeyiz” (Hume. 1997: 406).

Hume, ahlakın usun bir nesnesi olmadığını ortaya koyabileceğimizi söylerken; erdem ya da erdemsizliği; tutku, güdü, istenç gibi duygulara dayandırır ve deneysel (dış deney) bir olgu olduklarına vurgu yapar. Hume, erdem in yüreğimizde doğan bir onaylama hissine dayandığını söyleyerek şöyle devam eder; “burada görgül (iç deney) bir olgu vardır, ama bu duygunun nesnesidir, usun değil” (Hume.1997:408). Hume, buradaki ayrımı bilgi kuramında var olan; iç ve dış deney ayrımı üzerinden temellendirir. Burada, Hume’un, us’tan kastettiği deneyden bağımsız bir düşünme değil, deneye dayanarak iş yapan yetidir.

Hume’a göre, eylem algılanırken, doğruluk açısından; ne ahlakidir ne de gayri ahlakidir. Dolayısıyla ahlaki düşüklük, algılayabileceğimiz bir şey değildir. Duygularımızla alakalıdır. İnsanlar, eylemleri ve tavırları ahlaki olarak kötü ve iyi olarak

tecrübe eder; sonra belli şeylerin kesinlikle yapılması ve yapılmaması gerektiğini düşünür. Hume, böylesi ahlaki değerlendirmeler, normlar ve değerlerle ilgili olan her şeyin; doğrudan tecrübe ettiğimiz eylemlerden değil, duygularımızdan türediğini savunur. Örneğin “Paul sarıdır” dersek; Paul’a bakıp bunun doğru olup olmadığını anlayabiliriz. Fakat “Paul ödevini yapmalıdır” dediğimizde bakacağımız bir yer yoktur. Çünkü gerçeklik hakkında değildir (Skirbekk/ Gilje.1971: 304).

Hume; burada, onaylama ve onaylamamanın temeli olan duygular olarak; acı ve haz duygularını kabul eder. Hume için us, iyi ya da kötünün kaynağı da olamaz. “Eylemler övülebilir ya da yerilebilir olabilirler; ama usa uygun ya da usa aykırı olamazlar... ahlaksal ayrımlar -iyi ve kötü- ustan doğmaz” (Hume. 1997: 400). Hume, iyi ve kötü arasındaki ayrımın us tarafından yapılmasının olanaksız olduğunu, us ve yargının bir tutkuyu kışkırtarak ya da yönlendirerek, bir eylemin dolaylı nedeni olabileceğini düşünür. Hume, bu tür yargılarımızın doğru ya da yanlışlığına, erdem ya da erdemsizliğin de eşlik ettiğini kabul etmez. (Hume.1997:400).

Hume, ahlak ve siyasete ilişkin görüşlerini doğrudan, deneysel bir bilgi anlayışı üzerine inşa etmiştir. Erdem ve erdemsizliğin epistemolojik kökenini de bu çerçevede açıklığa kavuşturmayı deneyen Hume, insan anlığındaki tüm bilgilerin algılara dayandığını bu bağlamda ahlakın, algı teriminin dışına çıkan herhangi bir eyleme bizi yöneltemeyeceğini belirtir. Bu nedenle Hume’da, Hobbes’çu teorideki ahlaki kurallar teorik düşünme ile keşfedilemez. Aksine bireylerin çıkarına olan adalet kurallarının iki kaynağı vardır. Bunlardan ilki; ailedeki kurallara aşinalık, ikincisi ise aile dışı gözlem ve deneyimlerdir. (Kilinç. 2004: 62)

I. 3. Ahlak Felsefesinin Konusu Olarak Adalet

I. 3. 1. Erdem ve Erdemsizliğin Kökeni

Hume'un ahlak felsefesi; kimi düşünürlerce, Kant'ın rasyonalist ödev ahlakı ve Hobbes'un dar egoizmi ile karşılaştırıldığında daha etkili bir ahlak modeli olarak kabul edilmiş ve günümüz çağdaş felsefesinde etik alanında Neo-Kantian sezgiciliğin alternatifi olarak sunulmuştur. Özellikle politik felsefede adalet kuramlarına ilişkin çalışmalarda Hume'un adalet kuramının saç ayağını oluşturan ve insan psikolojisinin etkili unsurları olarak işaretlediği ihtiras, duygu ve istekler; ahlaki ve politik normların oluşumunda etkili faktörler olarak ele alınmıştır. Kimi düşünürlerce ise adalet söz konusu olduğunda normlar ve motifler arasındaki içsel bağlantı gevşeyeceğinden; adaletin ahlaki zorunluluğunun onayı üzerinde görülen çatlak, Hume tarafından utilitarizm aracılığıyla doldurulmuştur(Krause. 2004: 628).

Hume'a göre de insanlar için erdemler, yaşadıkları deneyimlerden bağımsız, salt ussal ilişkiler üzerine dayansaydı; kolayca ortak bir ahlaki yaşam benimsenebilirdi. Bu durumda da sosyal düzenin evrensel yükümlülük dayatıcı zorunlu yasalar üzerinden dizayn edilmesi doğal olur ve böylece var olan düzen doğal bir hukuk üzerine dayanmış olurdu. Oysa Hume doğal hukuk düşüncesini kabul etmediği gibi; nedensellik eleştirisi ile hukuk kurallarının zorunluluğu konusunda kuşkucu bir tavır sergilemiştir.

Bilindiği üzere siyasal bir düzenin temel erdemi adalettir. İnsanların hak ve ödevleri adalet erdemi tarafından belirlenir. Bu açıdan bakıldığında "adalet erdeminin" doğal olup olmadığı, doğrudan doğal haklar düşüncesine ilişkindir. Eğer erdem doğal ise adalet erdeminin içeriğini oluşturan temel haklar da doğal olmalıdır. Bu nedenle adalet erdeminin kökeninin temellendirilmesi genel olarak erdem kökeninin soruşturulmasını gerektirir.

Hume'un yanıtı: “erdem ya da erdemsizliğin ne nesnelere ilişkileri üzerine dayandırılabilirliği, ne de us tarafından algılanabilirliği (Hume. 1997: 409). Hume'a göre erdem ve erdemsizlik us ya da düşüncelerin karşılaştırılması yoluyla da keşfedilemez. Çünkü aralarındaki ayrım belli bir izlenim ya da his aracılığıyla. Böylelikle Hume, erdem ve erdemsizliğin kaynağı olarak duygulara işaret etmekle birlikte; bazen, duyguların düşünce ile karıştırılabileceğini de kabul etmiştir. “Ahlak yargılanmaktan çok daha doğru olarak duyumsanır; ama bu duygu genellikle öylesine yumuşak ve incedir ki, birbirleriyle yakın herhangi bir andırımları olan şeyleri, aynı şey diye alma yönündeki ortak alışkanlığımıza göre, onu bir düşünce ile karıştırmaya yatkındır” (Hume. 1997: 409).

Hume, erdem ya da erdemsizliği; seslere, renklere, sıcaklığa ve soğukluğa benzetse de nesnelere nitelikler olarak değil; ahlaktaki algılar olarak işaretler ve söz konusu algıları “haz ve acı” olarak belirler (Hume. 997: 408). “Hiçbir şey kendi haz ya da rahatsızlık hislerimizden daha olgusal olamaz, ya da bizi daha çok ilgilendiremez, ve eğer bunlar erdeme yandaş ve erdemsizliğe karşıt iseler; tutum ve davranışımızın düzenlenmesi için daha çoğu gerekli değildir” (Hume. 1997: 408). Hume, bu saptamasından sonra ahlakın temeli olan duyusal izlenimlerin doğasını ve insanı etkileme biçimlerini ise şöyle açıklamaktadır: “Erdemden doğan izlenimleri hoş olarak ve erdemsizlikten doğanları ise rahatsız edici olarak bildirmemiz gerekir” (Hume, 1997: 409). Hume için, iyi ve kötüyü bilmemizi sağlayan ayırt edici izlenimler, tikel acılar ve hazlardan başka bir şey değildir. Erdem duygusunu taşımak bir karakterin düşünülmesinden tikel bir doyum duymaktan başka bir şey değildir. Hume'un söylediği gibi duygunun kendisi, övgümüzü ve hayranlığımızı oluşturmaktadır (Hume.1997: 410).

Bu noktada Hume, erdem ve erdemsizliğin belirleyicisi olan haz ve acı ile cansız nesnelere gelen haz ve acıyı ayırmaktadır. Bu ayrıma gerekçe olarak Hume,

erdem ve erdemsizliğe yol açan acı ve hazzı, cansız nesnelere gelen acı ve hazzı farklı olarak dört temel tutkudan birinin eşlik etmesini gösterir. Bunlar: Kendini beğenmişlik, kendini küçük görme, sevgi ve nefrettir. Hume, bu durumu, erdem ve erdemsizliğin insan zihni üzerine taşıdığı en dikkate değer etki olarak kabul eder ve cansız nesnelere doğan haz ve acı ile ahlaktan gelen haz ve acının ancak bu şekilde ayırt edilebileceğini belirtir (Hume. 1997: 411).

Hume'un sorusu, iyiyi ve kötüyü ayırt eden acı ve haz duygularının insan anlayışında hangi ilkelerden ve nereden doğduğudur? Soruya Hume tarafından verilen ilk yanıt: "bu duyguların her tikel durumda, bir kökensel nitelik ve birincil bir yapı tarafından üretilmediğidir" (Hume. 1997: 411). Öyleyse iyi ve kötünün belirleyicisi olan genel ilkeler, kökensel olarak insanda var olmadığından doğada aranmalıdır. Bu noktada Hume, iyi ve kötünün belirleyicisi olan ahlak ilkelerinin doğuştanlığını reddederek bakışını doğaya çevirir.

Hume, erdem ve erdemsizlik arasındaki ayrımı açıklamaya çalışırken doğayı mucizelere karşı doğa, alışılmadıklara karşı doğa ve yapay olana karşı doğa olmak üzere üç farklı anlamda ele alır. Birinci anlamda; erdem ve erdemsizlik eşit ölçüde doğal, ikinci anlamda; erdem ve erdemsizlik doğallıktan uzak, üçüncü anlamda ise; erdem ve erdemsizliği eşit ölçüde yapay kabul eder (Hume. 1997: 413).

Hume, böylece, doğal-olma ve doğal-olmama karakterinin, herhangi bir anlamda erdemsizliğin ve erdemın sınırlarını belirlemesinin olanaksız olduğu sonucuna ulaşır. Erdemın, herhangi bir eylem, duygu ya da karakteri bize yalnızca görüş ve düşünüş yoluyla veren haz tarafından, erdemsizliğin ise; acı tarafından verildiğini belirtir (Hume. 1997: 413). Bu noktada Hume, doğada ve düşüncemizde var olmamış, kavranamaz ilişkiler aramaksızın, dürüstlük ve bozukluğun kökenini açık ve seçik bir şekilde

gösterebileceğimizi iddia eder. (Hume. 1997: 413). Çünkü, Hume’da ahlak ilkeleri ne doğadadır, ne kişiler arası ilişkileri nesnel olarak düzenleyen kurallar bütünüdür ne de insan doğasında yer alan kalıtsal doğuştan düşüncelerdir. İnsan zihnindeki ahlaki prensiplerin tek kaynağı haz ve acı duygularıdır. Ahlaki ayrımlar da bu duyguların belli biçimlerine özgü olarak açığa çıkmaktadır.

Burada Hume’un özgün düşüncesi ahlakın gelişimini; haz ve acı temelinde fakat her toplumun öznel gelişimi ile birlikte ele alıp açıklamasıdır. Ahlak sadece psikolojik haz ve acı temelinde değil medeniyetin tarihsel gelişimine paralel bir çizgide gelişir. Kilinç’in de belirttiği gibi Hume’da sanat, bilim, öğrenme, çalışma, yönetim kanunları ve modern şehirlerin gelişimi ahlaki gelişimlere paralel bir şekilde gelişmiştir. (Kilinç. 2004: 124)

I. 3. 2. Adalet Erdeminin Doğallığı Problemi

Hume’da adalet zihnin doğal bir niteliği değildir. Zihinsel bir boyutu olmakla birlikte dış dünyanın hakikatlerine dayanır. Bu nedenle Hume’un adalet kuramının merkezinde dolaylı fayda kavramı bulunur. Adaletin bu şekli küçük topluluklarda doğal hayırseverlikten gelen adaletten oldukça farklıdır. Temel fark bu adaletin yapay olmasıdır. Fakat bu yapaylık gelişi güzel olma anlamına gelmemelidir. Ölçüt, olumlu kıtlık ve hayırseverliktir. Buna karşılık aşırı kıtlık koşullarından doğan fakirlik ve kontrol edilemez bencillikten adalet doğmaz. Adaletin oluşumunu sınırlı hayırseverlik ve orta ölçekli ılımlı kıtlığa dayandıran Hume, büyük bolluğun olduğu bir dünyada mallar üzerinde çatışma olmayacağından mükemmel alturist cömertliği gerektiren bir devlet düşüncesini ortaya çıkaracak koşulların oluşmayacağını söylerken aynı şekilde aşırı kıtlık koşullarında da ahlaksızlığın ve kontrolsüz bir bencilliğin ortaya çıkacağını söyleyerek bu koşullarda adaletin gerçekleşmeyeceğini belirtir (Yellin. 2008: 380-381).

Bu noktada Hume, adalet ilkelerinin apriori ve soyut bir içerime sahip olduğu düşüncesi ile derin bir karşıtlık içinde durur. Adalet, ılımlı kıtlık durumunda varlığını sürdüren kamusal fayda ve ortak çıkar temelinde ortaya çıkar. Nitekim radikal bir kıtlık durumu ortak çıkar duygusunu ortadan kaldıracığından; böyle bir durumda, toplumdaki insanlar adalet ilkeleri tarafından sınırlandırılmayacağı gibi adalet ilkeleri toplum için anlamsızlaşır (Yellin. 2008: 383).

Yine Hume'da adalet; ilahi tanrısal bir içerime sahip olmadığı gibi, içsel belli düşünceler arasındaki bağlantılardan keşfedilen değişmez ve evrensel bir zorunluluk da değildir. Adalet, malların kıtlığına bağlı olarak bencillik ve sınırlı cömertlikten oluşan dış kaynaklı bir gerekliliktir. Sosyal işbirliğin devamı için insan doğasının bu gerçekliğinin sınırlandırılması gerekir. Bu anlamda Hume adalet kurallarını mülkiyetin rızayla devri ve sözlerin tutulması ile sınırlı tutmaktadır (Krause. 2004: 638).

Hume, adaleti, ahlaki erdemlerin bir parçası olarak da görür. Adalet, dürüstlüğün bir biçimidir. Dürüstlüğün birinci formu merkezi otoritenin gelişmediği küçük göçebe toplumlarda görülür. Dürüstlüğün ikinci formu, devletin kurulmasıyla görülen yasal dürüstlüktür (Kilinç. 2004: 63). Erdemin doğal mı? Yoksa Yapay mı? olduğunu tartışan ve erdem yapay olduğu sonucuna ulaşan Hume, erdemi; yapay bir değer olarak görmekle birlikte, insanda yarattığı sonuçlarını doğal görür. Bu doğal sonuçlar; zevk, onay ya da karşıtı acı, reddetme şeklindedir. “Her tür erdem duyumumuz doğal değildir; ama kimi erdemler vardır ki, insanlığın durum ve zorunluluklarından doğan bir beceri veya icat aracılığıyla haz ve onay üretirler” (Hume. 1997: 414).

Hume için, bir eylemin kendi başına ahlaksal değeri yoktur. Bir eylemi ahlaki kılan insanın içsel durumudur. Bunun için kimi eylemleri övdüğümüz zaman, yalnızca onları üreten güdülere bakarız. Çünkü “övgü ve onayımızın en son nesnesi onları üreten

güdüdür (haz ve acı). Tüm erdemli eylemler, değerlerini, erdemli güdülerden türetirler ve yalnızca o güdülerin imleri olarak görülürler” (Hume. 1997: 414). Hume’un, buradan ulaştığı sonuç; herhangi bir eyleme bir değer kazandıran ilk erdem güdüsünün, hiçbir zaman o erdemine eylemine saygı olamayacağı; tersine bir başka güdü ya da ilke olması gerektiğidir. Bu ilke usun konusu değildir, duygunun konusudur. Çünkü erdemine güdüsü hazken, erdemsizliğin güdüsü acıdır.

Hume’un zihnini bu noktada meşgul eden diğer bir soru da herhangi bir eylemin erdeme nasıl dayandırılabiliridir? Hume’un yanıtı: Eylem olgusal olarak erdemli olmalıdır. “Erdem belli bir erdemli güdüden türetilmiş olmalıdır; ve buna göre erdem güdüsü (haz) eylemin erdemine saygıdan önce olmalıdır. Bir eylem, biz onun eylemi için bir saygı duymadan önce erdemli olmalıdır. Belli bir erdem güdüsü o saygıya önsel olmalıdır” (Hume. 1997: 415). Hume’un burada söylemek istediği; bir eyleme saygı duymadan önce, eylemin duygusal düzeyde bizde haz deneyimi yaratması gerekliliğidir. O halde Hume, insanların erdemli eylemlerinin salt saygı temelinde ortaya çıkmış olmasını kabul etmez. Erdeme saygıdan önce erdem güdüsü (haz) eşlik ediyorsa erdeme saygı olabilir. Dolayısıyla bir eylem kökensel güdümüz olan haz duygusu ile ortaya çıkarsa eylemin erdemine saygı duyarız. Hume, bu düşüncelerinden sonra kendi açısından kuşku duyulamaz bir düşünce olarak şunu söylemiştir: ”Hiçbir eylem insan doğasında onu üretmek için o doğanın ahlak duygusundan ayrı belli bir güdü olmadıkça erdemli ya da ahlaksal olarak iyi olamaz” (Hume.1997:415).

Görüldüğü gibi Hume, erdemi yapay bir değer olarak kabul etmektedir. Fakat Hume’un, erdemi yapay olarak kabul etmesi, eylemi önceleyen herhangi bir erdemine olmadığı anlamına gelmez. Tam aksine haz ve acı duyuları temelinde yapay olarak ortaya çıkan, eylemi önceleyen erdemler vardır. Sonuçta “erdem eyleme önseldir”.

Hume'un argümanlarıyla: “bir eylem önceden erdemli olmadıkça, güdüsüne hiçbir zaman saygı duyamayız. Bir erdem güdüsünden ileri gelmediği sürece, hiçbir eylem erdemli olamaz. Öyleyse bir erdem güdüsü ile bir erdeme saygının aynı olması olanaksızdır” (Hume. 1997: 416)

I. 3. 3. İnsanlık Sevgisi ve Öz-Sevgi Bağlamında Adalet

Hume, yukarıda açıklandığı gibi acı ve hazzı kökensel güdüler olarak kabul etmiştir. Haz, bir eylemin erdemine saygının kaynağını oluşturur. Fakat aynı zamanda Hume, erdemli bir eylemi sebatla sürdürmenin salt bu saygı temelinde sağlanamayacağını belirtir. Bu nedenle Hume, türe ve dürüstlük edimlerine, dürüstlük için saygımızdan ayrı bir güdü bulmak gerektiğini düşünür. Tam da bu noktada Hume, kimi düşünürlerin adaletin temeli olarak kabul ettikleri erdemi önceleyen “doğal insanlık sevgisinin” varlığını tartışır. Ona göre; “genel olarak, ileri sürülebilir ki insan anlıklarında kişisel niteliklerinden, hizmetlerden ya da kendimiz ile ilişkiden bağımsız salt bir sevgi olarak insanlık sevgisi diye bir tutku yoktur” (Hume. 1997: 417). Hume'a göre, genel olarak insan ya da insan doğası, hem sevgi hem de nefret nesnesinden başka bir şey değildir (Hume.1997: 418). İnsan doğası her ikisini de eşit bir biçimde barındırdığından; Hume tarafından ‘insanlık sevgisine’ insan doğasında kökensel ve öncelikli bir yer ayrılmamıştır.

Buna karşılık Hume, doğal bir insanlık sevgisinin karşıtı olarak her insanda bir “öz-sevginin” bulunduğunu kabul ederek; insanı, bencil bir varlık olarak tanımlar. Bu toplum halinde yaşamamın temel bir özelliğidir. Bu nedenle Hume, kamu iyiliğini istemeyi ya da insanlığın çıkarlarına saygıyı hukukun kökensel güdüsü olarak kabul etmez. Kişi iyiliğini isteme ya da ilgili yanın çıkarlarına saygı da insanlık sevgisi değildir. (Hume. 1997: 418). Hume için salt ‘insanlık sevgisi’ diye bir sevgi yoktur. Çünkü insanları; kişisel özellikleri, hizmetleri ve bizimle ilişkilerinden dolayı severiz ya da nefret ederiz. İnsanlık

sevgisinin karşısına öz-sevgiyi konumlandıran Hume, insanların barbar halinin belirleyici ahlaki ilkesi olarak hayırseverliği kabul etse de hayırseverliğin aile ve arkadaşlarla sınırlı olduğunu söyleyerek toplumu oluşturan tüm bireylere genişletilemeyeceğini belirtir (Kilinç. 2004: 115). Çünkü ona göre, adalet ve adaletsizlik eşit oranda kıtlık zorunluluğundan doğmuştur. “Adalet kurallarının gözetilmesi hayırseverlikten kaynaklanmaz. Çünkü hayırseverlik olsaydı adalet kuralları gerekli olmazdı” (Denis, Aktaran, Yayla 2008: 64).

Hume, her ne kadar insanı bencil bir varlık olarak tanımlasa da; insanın bu bencilliği kökensel bir yapı değildir; tam aksine kaynakların kısıtlılığından kaynaklanan yapay bir yapıdır. Hume, bu yapının doğrudan kötülüğün ve adaletsizliğin kaynağı olup-olmadığı sorusuna da yanıt arar. Buradan; bencillik ve kişisel çıkarın; dürüstlüğün ve türenin temeli olamayacağı sonucuna ulaşır. “Çünkü kişisel çıkarımız ya da ünümüz için bir kaygı tüm dürüst eylemler için meşru güdüdür dersek; bundan nerede o kaygı sona ererse dürüstlüğün de orada son bulacağı sonucu çıkar. Ama açıktır ki öz-sevgi bizi dürüst eylemlere bağlamak yerine özgürce davrandığı zaman, tüm türesizlik ve şiddetin kaynağıdır” (Hume. 1997: 416). Bunun anlamı şudur; türe ve türesizliğin kaynağı bir eylemin ortaya çıkışındaki seçimdir. Bir eylem ya toplumun uyuşmsal kuralları dahilindedir ya da bu uyuşmsal kuralları çiğnemek şeklindedir. Adalet ve adaletsizlik bu seçimin doğal sonuçlarına ilişkindir. Doğal olarak bir adalet ve adaletsizlik yoktur.

Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz; Hume, her ne kadar, insanı bencil bir varlık olarak tanımlasa da, bencilliği kötülüğün biricik kaynağı olarak kabul etmez. Bencil olmak her zaman kötüyü seçmek değildir. İnsan hem iyiyi hem kötüyü seçebilir. Öz-Sevgi buna engel değildir. Kötüyü seçmek onu haz verici eylemlere götürmeyecektir. İyi ve kötü ayrımı bir duyumsamanın sonucudur. Kötülük öz-sevginin keyfi eylemlere

bağlanmasından kaynaklanır. Hume buradan adalet için belirli bir tarzda varlığını duyuran bir toplum ve insanın bencil varlığının keyfi eylemlere bağlanmasını önleyecek uyuşimsal kurallar fikrine ulaşır.

I. 3. 4. Ahlak ve Politika İlişkisi

Siyaset felsefesi üzerine düşünmek bizi bir çok açıdan ahlak sorunsalı ile karşı karşıya getirir. Bu nedenle düşünce tarihinde pek çok filozof ahlak-politika ilişkisi üzerine düşünceler ortaya koymuştur. Örneğin Aristoteles, mutluluğu; ruhun erdeme uygun bir tür etkinliği olarak kabul eder ve siyasetin amacını, bu ahlaki ide ile bağlantıda ortaya koyarak “yurttaşları nitelikli ve iyi insan kılmaya, insanların iyi eylemlerde bulunması çabası” (Aristoteles. 1997: 14) olarak ortaya koyar.

Hume, bir çok değişen durumda politikanın ahlak ile olan ilişkisi konusunda farklı şeyler söylese de politikayı her zaman bilim olarak ya da bir bilim oluşturma yeteneğinde görme eğilimindedir. Hume, bunun için “politika bir bilime indirgenebilir” adlı makalesinde şunu belirtir: “Yasaların en tikel hükümet biçimlerinin gücü öylesine büyüktür ve bunlar insanların keyif ve tavırlarına öylesine az bağımlıdır ki, kimi zaman onlardan neredeyse matematiksel bilimlerin bize sunabilecekleri herhangi bir sonuç denli genel ve kesin sonuçlar çıkarılabilir” (Hume, Aktaran, Copleston. 1998: 146).

Hume, politika ve ahlakı bir arada ele almakla birlikte; politikayı, ahlaktan ayrı bir alan olarak farkını ortaya koymaya çalışır. “Ahlaksal uslamamalar ya tikel ya da genel olguları ilgilendirir” ve “genel olguları ele alan bilimler politika, doğal felsefe, fizik, kimya....vb’dir ve bunlarla bütün bir nesnel türünün nitelikleri, nedenleri ve etkileri üzerine sorgulamada bulunulur” (Hume, Aktaran,Copleston,1998: 146). Hume, böylece politikayı doğal felsefe ve kimya ile birlikte kümelendirir.

Hume “Kimi Dikkate Değer Alışkanlıklar Üzerine” adlı denemesinde düzensiz ve olağandışı görüngülerin fiziksel dünyada olduğu gibi ahlaksal dünyada da ortaya çıkabileceğini belirtir. Hume, bu düzensizliklerin önceden görülmesinin ve bildirilmesinin olanaksız olduğunu düşünür. Dolayısıyla da matematikte ulaştığımız pekinlik düzeyine politikada ulaşamayacağımızı iddia eder (Copleston. 1998: 147).

Hume, ‘İnceleme’ de ise siyasetin temel erdemi olarak adaleti, öncelikle ahlakın konusu olarak görür. Bu nedenle Hume, adalet kavramını incelemeye girişmeden önce; ahlakın temeli olarak erdem kavramını incelemeye girişir. Hume, adalet kavramının doğru bir bilgisini ortaya koymanın toplumsal barış açısından da önemli olduğunu, çünkü ahlaki her kararın aynı zamanda toplumsal barışla ilgili olduğunu düşünür.

I. 4. Siyaset Felsefesinin Konusu Olarak Adalet

I. 4. 1. Toplumun Kökeni

Hume “Golden Age” adını verdiği insanların ihtiyaç duyduklarından fazlasının doğa tarafından sunulduğu bir çağ kabul eder. İnsanların aile halinde yaşadığı bu çağda adalet mülkiyet ve toplum gereksizdir. Hume’un iddiası, adı geçen bu çağda aile halinde yaşamının bir takım avantajların yanında, bir takım dezavantajları da beraberinde getirdiğidir. Bu dezavantajların ilki; doğadaki diğer canlılar ve insanlarla ilişkilerinde zayıflık, ikincisi; kabiliyet ve ekonomik yeteneklerinde zayıflık, üçüncüsü ve en önemli dezavantaj ise öteki biriyle ilişkilerinde güvensizlik olmuştur ki bu üç eksiklik ancak toplum aracılığıyla giderilebilir (Moore. 2012: 106).

İnsanı tür olarak diğer canlılarla karşılaştırdığında insanda bazı zayıflıklar keşfeden Hume, doğanın insana sayısız zorunluluklar ve gereklilikler yüklerken; bu zayıflıkları tolere edecek araçlar sağlamadığından ve diğer canlılara kıyasla daha acımasız davrandığından söz eder. Bununla birlikte daha sonra Kant’ın “Dünya Yurttaşlığına

Yönelik Evrensel Bir Tarih Tasarımı'nda ” belirttiği gibi diğer canlılar ile olan ayrımında eksik bir donanıma sahip olan insanın eksikliğini toplu halde yaşayışa geçerek kapattığını hatta diğer canlılarla karşılaştırıldığında bir üstünlüğe dönüştürdüğünü belirtir (Copleston. 1998: 147).

Bu bağlamda Hume'a göre insanın birey olarak yaşaması; insan türü açısından üç dezavantajı içerir. Bu üç dezavantaj:

1-Sadece kendi gücüne dayandığı için kayda değer bir iş yapmaya gücü az olma.

2-Herhangi bir tikel sanatta eksikliğe erişememek.

3-Tikel noktaların herhangi bir noktasında küçük bir başarısızlığın doğurduğu yıkım ve sefilliktir.

Hume'a göre toplum, bu üç dezavantajın çözümü için anahtar bir role sahiptir. “Kuvvetlerin birlikteliği yoluyla gücümüz artar, İşlerin paylaşılması yoluyla yeteneğimiz artar, ve karşılıklı yardımlaşma yoluyla talih ve kazalara daha açık oluruz. Bu ek kuvvet, yetenek ve güvenlik yoluyladır ki toplum üstünlük sağlayıcı olur” (Hume. 1997: 420-421).

Toplumun bir diğer kaynağı küçük toplumlar arasındaki çatışmalardır. Çatışma kıt kaynaklar sorunu ile zenginliğin eşitsiz dağılımından doğar. Bu nedenle Hume, hükümetin kaynağını; toplumu oluşturan heterojen yapıdaki insanlar arasındaki çatışmada temellendirir. Hume'a göre insanlar örgütlü bir toplumları olmadığı için veya yazgılarının kötülüğü üzerine düşünüp taşındıkları için bir toplumsal sözleşme çerçevesinde bir araya gelmezler. Toplum sözleşmelerinin, toplumun ve türe egemenliğinin dışında bağlayıcı bir güçlerinin olmadığını söyleyen Hume'a göre, sözleşmeciler tarafından “toplumun yararına” olarak nitelendirilen bireysel isteklerin yönlendirdiği “ortak bir çıkar duygusunun”, toplumu oluşturan bireyler arasında belirtik bir şekilde -söz verilmemiş

olmasına rağmen- bir uyuşma ve anlaşma sağlayacağını belirtir. “Bir kayığın küreklerini çeken iki insan bunu bir anlaşma ya da uyuşma ile yaparlar, birbirlerine hiçbir zaman söz vermemiş olmalarına karşın.... Benzer olarak dillerde hiçbir söz verilmeksizin aşamalı olarak insan uyuşma yoluyla oluşur” (Hume, Aktaran, Copleston. 1998: 147).

Hume'dan yapılan alıntıdan da anlaşılacağı gibi insanlar uyuşma düşüncesine teorik bir şekilde düşünüp taşınarak ulaşmazlar. Toplu halde yaşamının fiziksel koşulları kendiliğinden yazılı olmayan böylesi bir uyuşmaya ortak çıkar paydasında bireyleri yönlendirir. Burada Hume'a karşı sorulması gereken soru: hiçbir zaman birbirlerine söz vermemiş olmalarına karşın ortak bir uyuşma ile toplumun nasıl doğduğudur? Hume'un soruya yanıtı: toplumun aile yoluyla doğduğu şeklindedir.

Toplumun ve hükümetin kökeni konusunda sözleşmecî kuramlara itibar etmeyen Hume, insanların zorunlu olarak bir ailenin içine doğduğunu bu nedenle ailenin, toplumun ilk çekirdeği olarak kabul edilebileceğini belirtir. Bu nedenle Hume, toplumun bir sözleşme ile değil; doğal eğitim ve alışkanlıklar aracılığıyla kendiliğinden oluştuğunu düşünür (Yayla 2008: 67). Sözün yerine insanların uzun dönem çıkarlarının belirlediği bir toplumsal düzen fikrini benimseyen Hume, toplumun bir söz veya sözleşme üzerine kurulmayacağını, çünkü sözlerin kendi başlarına bağlayıcılıklarının olamayacağını iddia eder (Moore, James. 108).

Hume'a göre; gerek hükümetin, gerekse toplumun ilk biçimi olarak aile; “neslini devam ettirme” güdüsü ile koşullanmış ebeveynler ve çocuklar arasındaki ilişkiden oluşur. Daha sonra bu ilişkinin birliğin ilişkisi olması yoluyla daha kalabalık bir toplum modeli oluşturulur. “Bu eşyler arasındaki doğal itkid başka bir şey değildir ki, onları bir araya birleştirir ve ortak döllerini için kaygılarında yeni bir bağ yer alıncaya dek birliklerini korur” (Hume. 1997: 421). Hume'un altını çizdiği doğal itkid doğan kaygı, yeni nesiller

aracılığıyla aktararak; toplumsal birliğin ve hükümetin zeminini oluşturur. “ (...), kısa bir zamanda, çocukların yumuşak anlıkları üzerinde işleyen alışkanlık onları toplumdan kazanabilecekleri üstünlüklere duyarlı kılar ve birleşmelerini önleyen kaba köşeleri ve ters duyguları törpüleyerek onları adım adım toplum içinde şekillendirir” (Hume. 1997: 421).

Bu noktada Hume, liberal düşüncesinin temelini oluşturan özel mülkiyetin korunması düşüncesi ile uyumlu olarak toplu halde yaşamının getirdiği üç ayrı ‘iyi’ türünden bahseder. Kendi sözleri ile bunlar: “Anlığımızın içsel doyumu, bedenimizin dışsal üstünlükleri ile çalışmamız ve talihimiz yoluyla kazandığımız türden iyeliklerden yararlanmadır” (Hume. 1997: 422). Bu iyeliklerin birincisi tam olarak güvence altındadır. Çünkü başkalarının müdahalesine açık değildir. İkinciler bizden zorla koparılsa da, bizi onlardan mahrum bırakana hiçbir üstünlük sağlamaz. Üçüncüsü ise dışardan gelebilecek şiddete açık olmasına rağmen; yine de herhangi bir zarar görmeden ve değişikliğe uğramadan devredilebilir. Hume’a göre, aileden daha geniş bir topluma geçiş öncelikle bu dışsal şeylerin iyeliğini sağlamlaştırma için duyulan gereksinim tarafından ortaya çıkarılmıştır (Hume. 1997: 429). Çünkü ilk iki iyelik kişisel varoluşla ilgilidir. Dolayısıyla ne başkasına devredilmeleri ne de başkasının onlardan yararlanması söz konusu değildir.

Hume’da mülkiyeti koruma zorunluluğu nedeniyle, aileden toplum haline geçişin toplumdan ulus haline geçiş süreciyle tamamlandığını düşünür. Hume için bireyler arası ilişkiler nasılsa uluslar arası ilişkiler de öyledir. Bireylerin çıkarlarını koruma güdüsü ile ulusların çıkarlarını koruma güdüsü arasında bu bağlamda hiçbir fark olmadığını söyleyen Hume, Hobbes’un politik cisim kavramına göndermede bulunarak; farklı bireyler arasında olduğu gibi, farklı uluslar arasında da hem yardımlaşma hem de öz-sevgi duygularının olduğunu belirtir. Örneğin kişiler için söz konusu olan çıkar duygusunun devlet yöneticilerinde de bulunduğunu söyleyen Hume’a göre; yöneticiler

(kendi zamanında prensler) edimsel olarak kendi aralarında anlaşmalar oluşturduklarında, anlaşmaların yerine getirilmesinde bir kazanç tasarlarlar. Bu kazanç beklentisi, onları kendi paylarını yerine getirmeye yöneltir. Böylece anlaşmalara uyma yükümlülüğü temelinde, uluslar arası bir toplum oluşur (Hume. 1997: 485). Bu bağlamda ulusların yardımlaşmaları gibi aynı zamanda bencillik ve hırslarından dolayı geçinemeyip savaştıklarını da düşünen Hume, ulusları, kişilere benzetmekle birlikte her iki ilişki alanında farklı kurallar kümesinin geçerli olduğunu söyleyerek aradaki ayrıma vurgu yapar (Hume. 1997: 485).

Hume'a göre, insanlar deneyim yoluyla, toplum olmaksızın ayakta kalmanın ve dürtülerini bütünüyle serbest bıraktıklarında yaşamı sürdürmenin olanaksız olduğunu bilgisini edinmişlerdir. Bu deneyim, zaman içinde, hızlı bir çabuklukla insanların eylemlerini kısıtlamış ve türe yasaları dediğimiz kurallara uymak için insanlara bir yükümlülük dayatmıştır (Hume. 1997: 485)

“Dünyanın kılıgısı, bize ödevimizin derecelerini öğretmede, şimdiye dek bulunmuş en ince felsefeden çok daha ileri gider ve bu tüm insanları doğal türeyi ve yurttaşlık türesini ilgilendiren bu ahlak kurallarının temelinde ilişkin örtük bir kavramları olduğunu ve bunların yalnızca insan uyulaşımından ve barış ve düzeni sürdürmedeki çıkarımızdan doğduğunu anladıklarının inandırıcı bir tanıtı olarak hizmet edebilir” (Hume. 1997: 486).

Hume, deneyim sonucu, kişiler için yasalara karşı ortaya çıkan yükümlülüğün, benzer bir şekilde, uluslar ve onları yöneten krallıklar içinde ortaya çıktığını düşünür. “Aynı doğal çıkar yükümlülüğü bağımsız krallıklar arasında da yer alır ve aynı ahlaki ortaya çıkarır; öyle ki en bozuk ahlaklı biri bile, gönüllü olarak ve kendi başına, sözünü bozan ve herhangi bir anlaşmayı çiğneyen prensi onaylamayacaktır” (Hume. 1997: 485).

I. 4. 2. Adalet İlkeleri ve Oyun Kuramı

Hume'un iddiası kişilerin kurallara aşına olduğudur. Ebeveynlerin, çocukları arasındaki barışa hizmet etmesi için geliştirdikleri kurallara aşinalık; aileden daha geniş bir topluma geçildiğinde insanlar arası ilişkileri düzenleyen türe kurallarına dönüşür. Söz konusu kurallar "tekrarlanan bir oyun" çerçevesinde bir takım değerli deneyim ve hatalardan türetilirler (Kilinç. 2004: 47).

Adaletin yapay bir erdem olduğu düşüncesini benimseyen Hume, Kames, Smith ve Millar ile benzer bir biçimde, adalet kurallarının ortaya çıkışını, oyunun kurallarının ortaya çıkışına benzer bir şekilde açıklarken, herhangi bir oyundaki gibi kazananlar ve kaybedenlerin yasal sürecin önemli bir parçası olduğunu belirtir (Moore. 2012: 109) .

Matematikte başvurulan bir branş olan oyun teorisi, insanın sosyal davranışlarına etkileşim stratejilerine ve mantıksal çelişkilere matematiğin uygulanmasıdır. Hume bazı toplumlar için adalet ilkelerinin olanaklılığını insanların kurallara uyma alışkanlığına bağlayarak açıklamıştır. Kurallara uyma alışkanlığı, üyelerin karşılıklı olarak kuralların yararının farkında olmalarından gelir. Hume'un kuramında taraflar; dengeli bir ilişkiye göre, bir geleneği takip ederek oyunu oynarlar. Böylesi bir duruma zemin hazırlayan bazı ortak bilgiler vardır. Bunlar; (i) oyunun faydalı yapısı hakkındadır. (ii) tarafların rasyonelliği hakkındadır (iii) oynanan oyundaki dengeli ilişkiler hakkındadır (iv) oyuncuların farklı inançlara sahip oldukları ve farklı oynadıkları hakkındadır. Oyunda oyuncular bireysel stratejiler seçerler ve bağımsızdırlar. Oynanan oyunda ilk görüşmeler mantıksızdır, çünkü oyuncular hangi söz ya da davranışa bağlı kalacaklarını bilmezler. Onlar bir anlaşmaya bağlı kalmanın hiçbir şeyi temsil etmediğine karar verir vermez bazı oyun stratejileri üzerinde karara varırlar. (Bruin. 2005: 197-206)

Hume'un düşüncesinde hayırseverlik doğal bir eylem olduğu için; küçük ölçekli bir toplumda, toplumsal işbirliği sempati tarafından belirlenir. Bunun en güçlü hissedildiği yer ise ailedir. Çünkü ailede birbirine yakın tüm üyeler hayırseverliğin doğrudan yararlı olma gücünü bilirler. Bununla birlikte nüfus artışı ve zenginliğin artışı grup üyeleri arasında hayırseverlik ile birlikte sevginin azalmasına neden olur (Yellin. 2008: 379).

Hume göre, adalet değerinin en önemli parçası, toplum için sağladığı faydadır. Hume, her şeyin bol olduğu, insanların ihtiyacı olan her şeye doğada ulaştığı bir durumda; her türlü erdemın gelişeceğini, fakat adalet erdeminin asla gelişmeyeceğini iddia eder. Çünkü adalet erdeminin bir gereklilikten doğduğunu önemle vurgulayan Hume, böylesi bir durumda adalet erdeminin gerçekleşmeyeceğini şu sözlerle açıklar: “Bu erdem varlığını tamamen insanoğlunun etkileşimindeki ve sosyal durumundaki kullanımının gerekliliğinden türetmektedir” (Hume. 2010: 28). Hume'un da söylediği gibi adalet erdemi toplumdaki düzeni koruyarak mutluluğu ve güvenliği sağlar.

Hume, aşırı bolluk ve yoksunluk durumunda insan yüreğinin eksiksiz bir ılımlılık- insancılık, ya da eksiksiz bir zorbalık-hainlik ile dolu olması durumunda adaletin tamamen faydasız olacağını düşünür. Çünkü Hume, toplumsal adaleti bütün bu aşırılıkların orta noktası olarak görmektedir (Hume. 2010: 30). Hume, adalet erdeminin ve ona bağlı olarak ortaya çıkan adalet ilkelerinin yapay olduğunu temellendirmek için metoforik bir anlatımla doğanın her mevsiminin tamamen ılıman olduğu bir “Altın Çağ” dan şu şekilde söz eder:

“Doğanın ilk döneminde mevsimler o kadar ılımandı ki; insanların soğuğa ve sıcağa karşı tedbir olarak kendilerini kıyafetlerle ve evlerle korumaları için hiçbir gereklilik yoktu. Bu mutlu çağın başlıca üstünlükleri bunlar değildi. Doğada, sadece şiddetli fırtınalar ortadan kalkmış değildi. Fakat günümüzde böyle velveleye neden olan ve böylesine karışıklığa yol açan taşkın fırtınalar da insan yüreği tarafından

bilinmiyordu. Açgözlülük, hırs, zalimlik, bencillik kelimeleri asla duyulmazdı. Candan duygulanım, merhamet, duygudaşlık zihnin halihazırda tanışık olduğu yegane hareketlerdi. Benim ve senin arasındaki titiz ayrımı bile ölümlülerin mutlu ırkıdan uzaklaştırılmış, mülkiyet ve yükümlülüğün, adalet ve adaletsizliğin kati kavramlarını beraberinde götürmüştü” (Hume. 2010: 30-31).

Hume’un da belirttiği gibi bölüşüm problemine malların sınırlı sayıda olması neden olmuş bu durumda bölüşümü düzenleyen kurallara ihtiyaç duyulmuştur. Oysa, sınırsız malların olduğu Altın Çağ’da insanların ne maddi bölüşüm kurallarına ne de malların sınırsız olması durumunda üretim için sosyal işbirliğine ihtiyaç yoktur. Böylesi durumlarda maddi olmayan malları bölüşümle ilgili kurallar olsa da -örneğin çıraklara flüt öğretmek için zamanlamayı sağlayan kurallar gibi - içsel bir kaynağa sahip olan bu mallar (müzik ve edebiyat gibi sanatlar) sınırsızca üretilebilirler. Hume, böylesi bir toplumda her türlü erdemin gelişeceğini fakat adalet erdeminin ve ona bağlı kuralların gelişemeyeceğini söylerken yukarıdaki bölüşüm tarzının da nihayetinde bir hukuk düzeni oluşturduğunu unuttur (Harrison. 1981: 265-266). Nitekim Hume’un “her şeyin bol olduğu bir toplumda, bencillik gibi olumsuz duygulardan uzak durulacağı için kurallara ihtiyaç olmayacağı düşüncesi” en çok eleştiri alan noktalardan biridir. Harrison, Hume’un bu argümanına karşı toplumdaki organizasyonsuzluğu önlemek için kurallara zorunlu olarak ihtiyaç duyulduğunu söylemektedir (Harrison. 1981: 267).

Hume, insan yaşamı için her şeyin bol olduğu durumlarda yemek için uzun zaman harcama, tarımla uğraşma ve seyahat etme gibi şeylerin zorunlu olmadığını; böylesi bir durumda, insanların müzik şiir ve derin düşünme ile uğraşacağını ve sonuçta sohbet neşe ve arkadaşılığın ise insanların eğlenceleri olacağını belirtir. Bu durumda insanlar arasında mülkiyetin eşit olmayan dağılımından kaynaklanan haksızlıklar olmayacağından, insanlar ne mülkiyet kavgası vermek zorunda kalacak ne de adaletsizlik suçu işleyeceklerdir (Blauchamp. 1997: 13).

Hume, adaleti “toplum faydasını arttırmaya ve uygar toplumu desteklemeye açıkça yönelme” (Hume. 2010: 43) olarak tanımlamaktadır. Adaleti bir ikilemden hareketle açıklamaya çalışan Hume’a göre adalet; ya fayda duygusu üzerine düşünmemizden ya da açlık, yaşam sevgisi, evlat sevgisi ve diğer tutkular gibi doğanın benzer faydalı amaçlar için insana yerleştirdiği kökenselel bir içgüdüden ortaya çıkar. Adaletin nesnesi olan mülkiyet kökenselel bir güdü değildir. Bu durumda adalet toplumsal faydaya katkısı bağlamında açıklanabilir (Hume. 2010: 43). “Adalet toplum için yararlıdır ve erdemle bir parçasıdır. Kamusal fayda adaletin tek kökenidir” (Hume, Aktaran, Blauchamp. 1997: 13). Aynı zamanda bütün ahlaki üstünlüklerin en değerlisidir. Kamusal faydalılığı adaletin yanında tüm ahlaki erdemlerin kaynağı olarak işaretleyen Hume; insaniyet, iyilikseverlik, dostluk, yardımseverlik ve diğer sosyal erdemlerin zeminine de kamusal faydalılığı yerleştirir (Hume. 2010: 45-46).

Hume’a göre; insanlığın vahşî dönemine karşılık gelen aile halinde, diğer ailelerle ilişkilerde, öz-sevgi temelinde göçebe bir ahlak söz konusudur. Fakat göçebe ailelerin sahip olduğu kültür ve entelektüel seviye sosyal sözleşme yapacak düzeyde gelişmediğinden; ailedeki bireyler, ailedeki erken eğitim aracılığıyla toplum halinde yaşamının koşulu olan kuralların avantajının ayırdına varmışlardır (Kilinç. 2004: 46). İşte bu farkındalık Hume’u adaleti, bireyler arasında karşılıklı işbirliği beklentisine dayanan bir düzen olarak tanımlamaya götürmüştür. Taraflar, bir sözleşme içine girmemelerine rağmen; işbirliği her bir kişinin çıkarınadır ki bu noktada Hume’un kuramı “mantık oyunları” teorisine karşıdır. (Kilinç. 2004: 49)

Hume, topluma giden süreçte, insanların belirli bir toplumsal sözleşmeye ulaştığı ve böylece toplumun ortaya çıktığı düşüncesini felsefi bir kuruntu olarak kabul etmekte ve tür olarak insanlığa ait “bir doğa hali” düşüncesini redetmektedir. Ona göre,

insanın ilk toplum hali ailedir . “İnsan doğasının böyle kuruluşunun var olmuş olup olmayacağı ya da eğer var olmuşsa, bir durum olarak adlandırılmaya yaraşır olmayı sürdürüp sürdüremeyeceği, haklı olarak kuşku duyulabilir bir noktadır. İnsanlar en azından zorunlu olarak bir aile-toplum içinde doğarlar” (Hume, Aktaran, Copleston. 1998: 149).

I. 4. 3. Doğal Hukuk Anlayışı ve Sözleşme Kuramının Eleştirisi

Siyaset felsefesindeki tartışmaların merkezini oluşturan temel kavramlarından biri de “doğal hukuk” anlayışıdır. İnsanların toplum ve devlet haline geçmeden önce sahip olduğu düşünülen bir “doğa halini” referans alan doğal hukuk, doğa durumu halinde tüm insanların bir takım hak ve özgürlüklere sahip olduğu argümanından hareket eder ve bu bağlamda normatif hukuk da doğal haklar üzerinde yükseltilmeye çalışılır.

Doğal hukuk anlayışını referans alan düşünürlerin bir kısmı diğer canlılar ile olan ayrımında “düşünme yetisine” sahip olan insanın karşılıklı olarak doğal haldeki haklarından vazgeçerek bir sözleşme etrafında birleşip uzlaştıklarını varsaymışlardır. Sözleşmeciler düşünürler “makul ve mantıklı bir varlık olarak insanın ” çıkarının toplum halinde yaşamak olduğu varsayımından hareketle, usun doğal bir dayatması olarak adaletin, ortak bir fayda temelinde ve toplumsal bir sözleşme aracılığıyla mümkün olacağını düşünmüşlerdir.

Sosyal sözleşme idesi, liberal filozofların çoğu için doğal adalet düşüncesinin temelidir. Hume, klasik Liberalizmi pek çok açıdan savunmasına rağmen, klasik liberalizmin doğal haklar idesine karşıt bir tutum takınmış ve geleneksel adalet kuramlarının üstünde yükseldiği sosyal sözleşme idesinin batıl bir inancın ürünü olduğunu söylemiştir. (Krause. 2004: 638) . Yirminci yüzyılda Rawls daha geriye Onyedinci ve onsekizinci yüzyıla gittiğimizde ise Hobbes, Locke , Rousseau ve Kant gibi düşünürler adalet kuramlarını toplumsal sözleşme düşüncesi üzerinde inşa ederken, ahlaki, dini, felsefi

anlayışı ne olursa olsun tüm insanlar için geçerli olabilecek siyasi ve etik bir içeriği olan kuralların varlığından bahsetmişlerdir.

Düşünsel kökleri kendilerine ‘Sophistes’ adı verilen, Grek dünyasının çeşitli kentlerinden gelen ve insanlara öğretmenlik yapan Sofistlere (Çelik. 2010: 36) ve Aristoteles’e kadar takip edilebilecek “gerçekçi-betimleyici” adalet kuramcıları da sözleşmeciler gibi insanların eşit haklara sahip olduğu toplum öncesi bir doğa hali tasarımına tutunmuşlarsa da toplumsal bir sözleşme ile toplum haline geçmenin doğal eşitliği bozduğunu söyleyerek ulaştıkları sonuç açısından sözleşmecilerden ayrılmışlardır.

Sözleşme karşıtları, gerçek anlatımını sofistlerin argümanlarında bulan insanlar arasında “efendi-köle, zengin-fakir, yöneten-yönetilen” gibi yapay ayrımların toplum sözleşmesi ile ortaya çıktığı düşüncesini merkeze alırlar. Sofistlere göre eşitsizlik, toplum halinde yaşamın zorunlu bir sonucudur. Sosyal ve etik bir rölativizm’den hareketle herkesi memnun edecek siyasi bir yapının ve adalet sisteminin olabilirliğinden kuşku duyan sofistler, doğal haklar düşüncesinin toplumsal bir düzenlemede etkisizleşeceğini söyleyerek adaletin içeriğini oluşturan haklar konusunda septik bir tutumun sahibi olmuşlardır.

Doğa durumundaki tüm insanların her şeyi yapmaya hakkı olduğunu söyleyen Hobbes’da ise “(...) hak, yasa tarafından güvence altına alınmış pozitif anlamında değil, yalnızca özel bir yasağın ya da engelin bulunmadığı bir “bağımsızlık ve özgürlük “ olarak tanımlanır “. Bununla birlikte “bu açıkça herkesin gerçekte istediği her şeyi elde ettiği anlamına gelmez. Çünkü onlar kendilerinden daha güçlü olanlar tarafından engellenebilirler” (Hanpsher. 2004:54). Söz konusu engellemeyi insan doğasındaki yıkıcı dürtülere götüren Hobbes, doğadaki hiçbir canlının insan kadar kendi türüne karşı yıkıcı

olmadığının altını çizerek insanlar arasındaki savaş halinin doğal duruma karşılık geldiğini belirtir.

Hobbes'a göre, savaş halinde sahip oldukları hakları koruyup varlıklarını sürdüremeyeceklerinin bilincine vardıkları anda insanlar, doğal haldeki özgürlüklerinden feragat etmek veya bir başkasına aktarmak yoluyla toplumsal bir sözleşmeye yönelirler. Burada Hobbes açısından önemle vurgulanması gereken nokta adaletin tek gerçekleşme koşulunun toplumsal sözleşme olduğudur. Sözleşme, adaletin yerine getirilmesinin zorunlu koşuludur. "Hak bir kez aktarıldıktan sonra verilen sözün tutulmaması adaletsizliktir" (Hanpsher. 2004:56). Bu noktada Hobbes, verilen sözün karşılıklı tutulması için her iki tarafın sözünde durmasını sağlayacak bir gücün varlığının zorunluluğundan bahseder. Çünkü ona göre "sözleşmelerin geçerlilik olanağı, bu geçerliklerini uygulamaya yansıtmaya yeterli üstün bir güç ile başlamalıdır" (Hanpsher. 2004:57). Böylece insanlar, sosyal sözleşme aracılığıyla doğal haklarından vazgeçmek suretiyle, haklarını egemen bir güce devrederler. Çünkü ancak korkulacak bir devletin koruyuculuğunda haklar karşılıklı olarak yasaların güvencesi altına alınmaktadır.

Hobbes'a göre insanların temel duygularından biri olan korku; insanlar arasında barışı sağlamada önemli bir işleve sahiptir. Barışın bozulması korkularını yenen insanların birbirlerinin mülküne göz koyması ile gerçekleşeceğinden Hobbes, bunu önleyecek (insanların korkacağı) güçlü bir garantör yapı olarak devletin varlığını zorunlu kılmaktadır (Hobbes, 1992: 76).

Bu bağlamda Hobbes, insanların korkacağı güçlü bir devletin olmayacağı durumlarda hukuktan söz edilemeyeceğini söylemektedir. Hobbes'un devletinde, insanlar doğalarında var olan bencilliğin doğuracağı çatışma halinin kötü sonuçlarına karşı, karşılıklı bir istekle, güçlü bir otoritenin varlığını kabul etmişlerdir. Bu anlamda

Hobbes'un devlet tasarımı insanlar arasındaki barış ve güvenlik halinin yapay bir güvencesi olarak güç ve yasanın korku ile birleştiği bir iktidar tahakkümüdür.

Hobbes'un sosyal sözleşme ve doğal haklar fikri, Hume'cu perspektiften değerlendirme konusu yapıldığında; en başta göze çarpan noktalardan biri insanın bencilliği meselesidir. Bilindiği gibi felsefe tarihinde düşünürler adalet kuramlarını yapılandırırken doğal haklar düşüncesini bir insan doğası tasarımından hareketle ve doğal haklar düşüncesine yaptıkları referansla açıklamışlardır. Hobbes'un bu noktada insanı bencil bir doğaya sahip varlık "homo hominu lupus" olarak açıklaması egemenin meşrulaştırıldığı bir devlet yönetimiyle sonuçlanmıştır. Hume'un bencillikten anladığı şeyle, Hobbes'un bencillikten anladığı şey aynı değildir. Hobbes, insanın doğa halini bencil bir hal olarak kabul eder. İnsan doğası gereği bencildir. Dolayısıyla insan özsel olarak bencildir. Fakat Hume, insanın bu varsayımlı doğa halini kabul etmez. Çünkü bencillik insana özsel psikolojik bir yapı değildir. Bencillik; kaynakların kısıtlılığı deneyiminden sonra oluşmuş yapay bir psikolojik yapı olarak doğal değildir. Bu bağlamda Hume, Hobbes ile olan ayrımında insan doğasının doğuştan kötü olduğu argümanını kabul etmez. Ona göre insan doğası ne iyi ne de kötüdür. İyi ve kötü ayrımı kökensel güdüler olan haz ve acı temelinde, sonradan ortaya çıkan yapay değerlerdir. İyilik ve kötülük insanın kökensel güdülere değildir. Zoon politikon yerine Zoon naturalis tanımını merkeze alan Hume, deneysel duyumculuğu öne çıkararak insanın iyi ve kötü şeyleri yapma potansiyeline eşit derecede sahip olduğunu düşünmüştür.

Hume açısından Hobbes için bir zorunluluk olan doğa durumu (varsayımlı bir ön kabul olarak) doğanın bolluğu ve bereketi nedeniyle henüz bencilce duyguların gelişmediği bir dönem olarak karşımıza çıkar. Daha da ötesi Hume, sözleşmecî kuramların varsaydığı anlamda "homo naturalis" tanımını yerine "homo socius"u geçirerek insanın ilk

halinin bir toplum hali olduğunu kabul eder. Hume'a göre insanlığın ilk hali ailedir. Nihayetinde aile de bir toplumdur. Bu nedenle 'doğa hali' Hume açısından salt imgesel bir durumdan öteye geçmez.

Hume, sosyal Sözleşme fikri ve insanın rasyonelliği konusunda da Hobbes'la aynı çizgide değildir. Hume'a göre, doğa hali gibi, sosyal sözleşme fikri de tamamen imgesel olarak oluşturulmuş bir referans noktasıdır. Bir duyumcu kuşkucu olan Hume'a göre insanlar toplum haline geçmeye rasyonel bir kararın sonucunda yönelmezler, tamamen duyumsanan bir durumun sonucunda uylaşımsal olarak toplumu oluştururlar.

Hume, Hobbes'un hukukun başlangıcı olarak kabul ettiği doğa halini ret ederken aynı zamanda doğal hukuk düşüncesini de reddeder. Çünkü Hobbes'un varsaydığı imgesel doğa halinde henüz doğanın bereketi ve bolluğu ile karşı karşıya olan insanda bencilce eğilimler, ve mülkiyet duygusu gelişemez. Dolayısıyla hukuk ve hukuksuzluktan da eşit ölçüde söz edilemez. “ (...) doğa durumunda, ya da toplumu önceleyen o imgesel durumda ne türe ne de türesizlik olmadığını ileri sürmüş olmama karşın, gene de böyle bir durumda başkalarının mülkiyetinin çiğnenmesine izin verilebilir olduğunu ileri sürmüyorum. Yalnızca mülkiyet diye bir şey olmadığını ve buna göre türe ve türesizlik diye bir şeyin olmadığını ileri sürüyorum” (Hume.1997:432).

Hume'un bencillikten anladığı şeyle Hobbes'un bencillikten anladığı şey farklı olsa da; hukukun, bencilliği dengelemek için; ulaşılan yapay ilkeler sistemi olarak ortaya çıkmış olduğu konusunda uzlaştıklarını söylemek mümkündür. Bu noktada aralarındaki temel fark; Hume'un sözleşme düşüncesini merkeze alan Hobbes'dan farklı olarak duyumsanan çikara dayanan uylaşımı adalet kuramının merkezine koymasındır.

Hume'un doğal hukuk ve sözleşme kuramına itirazı bağlamında tartışmamız gereken düşünürlerden biri de J.Locke'tur. Locke, sözleşme yanlısı düşüncelere sahip

olması bağlamında Hobbes ile benzer düşüncelere sahip olmakla birlikte, adalet anlayışı açısından Hobbes'tan temel noktalarda ayrılır. Mevcut otoriteyi meşrulaştırmaya çalışan Hobbes ile ayrımında Locke, Hobbes'un bireysel iradeye baskın devlet görüşü yerine bireysel iradeye vurgu yapan bir anlayışa sahiptir. Hobbes'un insan doğasına yüklediği bencillik ve yıkıcılık nitelikleri yanında bu bağlamda açıkladığı sözleşme öncesi duruma ilişkin öne sürdüğü kaos ve çatışmayı da kabul etmeyen Locke, insan doğasının temelde iyi olduğu düşüncesinden hareketle sözleşme öncesi durumu kuralsızlığın hüküm sürdüğü görece kötü olmayan bir dönem olarak düşünmüştür. Ona göre, insanlar belli bir aşamada kendi akıl ve iradeleriyle toplumsal sözleşmeyi gerçekleştirerek hukuksal bir aşamaya geçerler. Hobbes'un güçlü devlet tasarımının karşısına akıl sahibi özgür bir varlık olarak; güçlü bireyi koyan Locke'a göre "insanlar akıllı ve özgür olarak doğar. İnsan özgür iradeye sahiptir" (Aktaran, Evgin. 2010: 100). Bu nedenle kendisini yönetecek doğru kurallara insanlar akıl ve özgür iradeleriyle ulaşabilir ve doğal halde sahip oldukları hakları belli bir aşamada sürdüremeyeceklerini anladıkları anda, sosyal bir sözleşme ile devlet haline geçebilir.

Locke, insanların doğal halde sahip oldukları haklarının güvencesi olarak ortaya çıkan devleti sosyal sözleşme fikrine dayandırır. Sosyal sözleşme ile insanlar başta mülk edinme hakkı olmak üzere mutluluk, güven ve barış içinde yaşamak için bir toplulukta birleşme konusunda anlaşmaya varırken haklarından vazgeçmiş olmazlar. Tam tersine doğal halde sahip oldukları haklarını güvenceye almış olurlar. (Evgin. 2010: 116). Nitekim Locke'da doğal halde eksik olan karşılıklı hakların ihlalini engelleyecek bir otoritenin olmayışı adaleti kurup üretecek devletin varlığını zorunlu kılmıştır.

Locke, adalet kuramının temelini oluşturan mülkiyeti kavramını, doğal haklar bağlamında açıklamaktadır. Ona göre mülkiyet doğal bir haktır. Hobbes ile olan ayrımında

insanları bencil iştah öznesi olarak değil, daha sonra Kant'ta asıl anlamını bulacağımız ödev öznesi olarak tanımlayan Locke'a göre insan özünde hak sahibi bir varlıktır. Yaşamı ikame ettirmek için her hangi bir şeyi sahiplenerek mülk edinme insanın en doğal hakkıdır. Öyle ki, insanların toplumsal sözleşme aracılığıyla sivil topluma geçmelerinin nedeni sahip oldukları mülkleri koruyabilme olgusudur. Bu nedenle Locke'da devlet, doğal bir hak olan mülkiyetin korunması ile yükümlüdür.

Devletin temel ödevinin mülkiyet hakkının korunması olduğu görüşü, Hume tarafından da paylaşılır. Hume, Locke'un mülk edinmede salt emeği temele alan yaklaşımını yetersiz bulsa da hukukun temelini mülk edinme hakkı olduğu yönündeki düşüncelerini paylaşır. Yine Hume'daki insanın ilk halinin bir toplum hali: aile olduğu görüşü Locke'cu temellere sahiptir.

Adalet kuramını sözleşmecî bir yaklaşım temelinde konumlandıran düşünürlerden biri de J.J.Rousseau'dur. Rousseau "Sosyal Sözleşme" adlı eserinde "insan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur" (Rousseau. 1990: 14) sözleri ile sözleşme öncesi dönemi bir mutluluk dönemi olarak tanımlar. Toplu halde yaşamının insan doğasını olumsuz yönde dönüştürecek bir şekilde eğip büktüğünü söyleyen J.J. Rousseau 'ya göre özgür olarak doğan herkes kültürel yapının biçimlendirmesi sonucu köleleşir. Aydınlanma Çağı düşünürü olmasına rağmen Aydınlanma karşıtı düşüncelere sahip olan Rousseau, özellikle Aydınlanmanın usun pozitif yönde ilerlediği argümanından hareketle insanlığın daha ussal, eşit, refah ve mutlu bir topluma doğru evrildiği argümanına karşı çıkar.

Adalet kuramının merkezine özgürlük kavramını yerleştiren Rousseau için özgürlük Hobbes ve Hume'dan farklı bir içerime sahiptir. Özgürlükten anladığı bedensel bir serbestlikten ziyade kişinin kendisinin de sonuna kadar çözümleyemediği istenç

özgürlüğüdür. “Hobbes ve Hume’a göre özgürlük, kişinin yalnızca bedensel olan bir niteliği idi. Onlar istenç özgürlüğünü (ayrı nedenlerle de olsa) söz konusu olmadığını düşündüler. Bedensel olan “hapis ve zincirlenmiş olmayan” herkes özgürdü. Karşı karşıya kaldığımız seçenekler –zorlama, yaşam veya ölüm- bile önemli meseleler değildi; yetiştirilirken ya da geleneklerle bize dayatılan psikolojik engeller ise daha da az konu edinilmekteydi” (Hampsher. 2004: 203). Oysa özgürlüğü insanı insansallaştıran temel bir varlık belirlenimi olarak merkeze alan Rousseau, toplumsallaşmanın; geleneğin aktarımı yoluyla sosyolojik ve psikolojik olarak dayattığı ön kabullerin özgür olma (insansı doğamızı açığa çıkarma) potansiyelimizin üstünü örttüğünü söylemiştir. Bu bağlamda Rousseau’nun politik görüşlerinin odağını “insan özgür doğmuştur: oysa ki her yerde zincire vurulmuştur” argümanında dile gelen doğa durumunu koruyarak insan özgürlüğüne yer açan bir toplumsallaşmanın olanaklı olup olmadığı sorusu ve eğer olanaklıysa nasıl olanaklı olduğunu göstererek yanıtlamak olmuştur.

Hume gibi insanın çevre koşullarına uyumlanabilme yeteneği olduğunu ve söz konusu uyumlanma yeteneğinin deneyimlerle şekillendiğini kabul eden Rousseau, uyumlanma yeteneğinin olumlu-olumsuz uçlarına dikkat çekerek toplumsallaşmanın gerektirdiği değerlerin ne olması gerektiği üzerinde durdu. Bu nedenle “Hangi değerler içinde toplumsallaşmalıyız” (Hampsher.2004:202) sorusu Rousseau’nun toplum sözleşmesine giden yolu biçimlendirdi. “ O, eğer duygu ve deneyimlerimize nasıl egemen olacağımız bize öğretilmemişse, onların kurbanları olabileceğimizi ve eğitim ve ya toplumsallaşma sürecinin içeriğinin de ahlaksal olarak iyicil olduğunun varsayılmayacağını korkutucu bir nitelikte gördü” (Hampsher. 2004: 202) .

Bu bağlamda toplumsallaşmanın getirdiği olumsuz değerler Rousseau’yu geleceğe ilişkin toplum öncesi doğal durumu referans alan bir toplum sözleşmesi kurmaya

yöneltti. Sözleşmeye giden süreci doğal olmayan durumun ortadan kaldırılması süreci olarak okuyan Rousseau, bağımlılığın doğuşu olarak nitelendirdiği insanların bir araya gelmesini nüfusun artışına koşut olarak ihtiyaç ve gereksinmelerin artışına bağladı. Özel mülkiyeti de bu bağlamda açıklayan Rousseau, “ Bir parça arazi çeviren, “bu benim” diyen ve kendisine inanacak kadar saf insanlar bulan ilk kişi(nin) uygar toplumun gerçek kurucusu” olduğunu söyledi (Aktaran, Hampsher. 2004: 217).

İnsanların barış halinde yaşadığı ve “doğal yaşama hali” dediği dönemi mülkiyet ile birlikte eşitsizliğin olmadığı bir dönem olarak nitelendiren Rousseau’ya göre, savaş mülk ilişkilerinden doğmaktaydı. ”Savaşa sebep, insan münasebetleri değil, eşya münasebetleridir” (Rousseau, 1989: 11). Bu noktada Rousseau’nun savaşa ilişkin düşüncelerinde savaşın ne doğal yaşam halinde ne de her şeyin yasa gücüne bağlı olduğu toplum halinde var olmadığı görüşünün Hume’un sözleşme öncesi döneme yönelik açıklamalarıyla benzerlik gösterdiği görülmektedir.

Rousseau, devletin ortaya çıkışını insanların doğal barış hali dediği durumda sürekli kalamamalarına bağlamaktadır. Doğal halin sürdürülememesinin nedeni doğal yaşamın getirmiş olduğu zorluklar ve eşitsiz mülkiyet dağılımı temelinde ortaya çıkan savaşlardır. Rousseau’cu sav: doğanın insan yaşamına uygun hale getirilmesi için çalışmanın dönüştürücü gücüne vurgu yapar. Ona göre, artı değer birikimi ile birlikte mülkiyet olgusuna yol açan bu gücün farkındalığına ulaşılmasıyla eşitlik bozulmuştur.

Rousseau’nun eşitlikten anladığı Toplum Sözleşmesi anlayışının da zeminini oluşturan doğal eşitliktir. Doğuştan özgürlük ve toplumsal boyun eğiş arasındaki paradoksu, Hobbes’a benzer bir biçimde çözümlenmeye çalışan Rousseau, özel mülkiyet ile birlikte oluşan çatışma halinin özgürlüklerini koruyabilmek için insanları aralarında bir güç birliği oluşturmaya zorladığını düşünür. “İnsanın toplum anlaşması ile kaybettiği şey

evvela tabii hürriyetidir; sonra da istediği ve elde edebileceği şeyler üzerindeki hudutsuz bir haktır. Kazandığı şey ise, medeni hürriyetle, elindeki şeylerin sahiplik hakkıdır” (Rousseau.1989: 25). Bu noktada Rousseau, toplum sözleşmesini içinde toplum üyelerinin canını ve malını hem koruyacağı hem de eskisi kadar özgür kalacağı siyasal topluma geçişe ilişkin bir model olarak sunmaktadır.

Rousseau’ya göre siyasal topluma geçişin göstergesi olarak kültür, doğa halinin üstünü örtmesi nedeniyle olumsuz bir içerime sahip olsa da insanlığın kaçınmayacağı bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Aradaki çatışmayı “doğaya geri dönüş” argümanı ile çözmeye çalışan Rousseau’da toplum sözleşmesi, “doğaya dönüş” ile aynı anlamı taşır. Doğaya dönüş kavramı ile Rousseau, ilkel yaşama olan arzuyu değil “toplum içinde doğal ve erdemli yaşam sürmeye duyulan arzuyu” (Gilje, Skirbekk. 328) anlamış ve doğal yaşama halinden toplumsal düzene geçiş de ise içgüdünün yerine adaleti koyarak siyasal toplumun yapılanışına ilişkin önemli bir olguya ev sahipliği yapmıştır. Bu noktada Hume gibi, adalet – adaletsizlik kavram çiftlerini siyasal topluma özgü olduğunu söyleyen Rousseau, Hume ile olan ayrımında adalet kuramını doğal haklar fikri üzerine inşa etmiştir.

Rousseau, siyasal toplum kuramında üst sınıfı oluşturan vatandaşların, bireyselliği övüp ifade ve ticaret özgürlüğünü savunmasını eleştirirken, toplumun aşağı sınıfının en temel değeri olan dayanışma duygusunu önemser. Bunun nedeni, dayanışma olgusunun zemininde insanların kendi kişisel istek ve çıkarlarının ötesinde nesnel bir ortak çıkar olduğunu düşünmesidir. Söz konusu ortak çıkar eşitlik ile birlikte özgürlüğün korunması için zorunludur. Genel çıkarı olumlayan Rousseau, üst sınıf için öngördüğü kişisel çikara hizmet eden rasyonel ve karlı hesaplamalar karşısında alt ve orta sınıf için

bireysel özgürlüğün ve kişisel kariyeri değil; genel çıkara hizmet eden dayanışmanın önemini vurgulamıştır (Gilje, Skirbekk: 329).

Bu bağlamda Hobbes gibi çıplak ve rasyonel öz-çıkarcın toplumu bir arada tutabileceği görüşüne karşı çıkan Rousseau, insanları toplumda bir arada tutan şeyin bireysel çıkarı amaçlayan kısa vadeli hesaplamalar olmadığını söylerken akıl karşısında sağ duyuyu öne çıkarmış ve toplumsal sözleşmenin rasyonel temellendirmeler yerine sağ duyu üzerinde yükseleceğini söylemiştir. Rousseau kendisi de bir aydınlanma çağı düşünürü olmasına karşın aydınlanmacı düşünürlerin akli mitleştiren tutumuna karşı, alçakgönüllü insanların basit ahlaki sezgileri ve derin düşünmeye dayanmayan inançlarının yanında olmuştur.

Rousseau bir başka açıdan da Hobbes'a itiraz eder. Rousseau, Hobbes'un insan eylemlerinde başat duygu olarak kabul ettiği "öz-sevgi"nin karşısına, insanda doğal bir duygu olarak var olduğunu öne sürdüğü "merhamet"i konumlandırır. Merhamet, bireyin kendine karşı duyduğu sevginin faaliyetini yumuşatarak; bütün türün kendini muhafazasına yardım eder. "Bizi acı çektiklerini gördüklerimizin yardımına düşünmeden koşturan bu duygudur" (Rousseau.2004:114)

Burada Rousseau liberalist bireyciliğin önemli bir eleştirisini dile getirmektedir. Siyasal yaşamda üst sınıfın genel eğilimi olan bireyciliğe ve milliyetçiliğe karşı muhafazakar bir tepki geliştiren Rousseau alt ve orta sınıf için esas olanın aile ve yerel cemaatler olduğunu belirtmiştir (Gilje, Skirbekk: 330). Böylelikle hem bireyciliğe hem de kolektivizmin yaptığı birey ve devlet ayırımına karşı çıkan Rousseau, Platon gibi bu ayırımın kendisini eleştirmiştir. Toplum içindeki insanı kendisine referans noktası olarak alan Rousseau, özellikle mülkiyet eşitsizliğini eleştirilerinin merkezine yerleştirmiştir (Gilje, Skirbekk: 330).

Rousseau'ya göre, kesin bir biçimde tanımlanamayacak olan genel irade “halkın gerçek iradesidir”. Bireysel öz-çıkar yerine genelin çıkarını hedefleyen genel iradenin “her zaman için doğru olduğunu” söyleyen Rousseau, kişisel çıkarları peşinde koşan bir takım insanların genel irade dışında bir şey arzulamalarını; onların kendi çıkarları için en iyinin ne olduğunu ya da gerçekten ne istediklerini bilemelerine bağlamaktadır (Gilje, Skirbekk: 331).

Yukarıda kısaca değindiğimiz sözleşmecî kuramları, “doğal haklar” düşüncesi bağlamında eleştiren Hume, sözleşmecilerin bir yanından tutunduğu siyasal yaşama geçiş öncesi bir “doğa durumu”nun olgusal bir karşılığı olmadığını belirtse de adalet kuramını temellendirirken sözleşmecilerin Golden Age olarak nitelendirdikleri dönemi kendisine referans olarak alır. Bu bağlamda insanlığın ilk hali olarak ailenin de bir toplum hali olduğunu söyleyen Hume, sözleşmecî kuramların siyasal yaşama nasıl geçildiğini açıklamak için bir arkhe tip olarak kullandıkları doğa durumunun (doğanın bereketi ve iklimin ılımlılığına işaret ederek) bir savaş ve çatışma hali olduğu görüşüne katılmayarak aç gözlülük, hırs, acımasızlık ve bencilliği insandan uzak; yürekten duygu, şefkat ve duygudaşlığı ise insan anlığının tanışık olduğu biricik durumlar olarak görür (Hume.1997: 427).

Düşünürlerin “Altın Çağ” (Golden Age) olarak nitelendirdiği doğa durumu nüfus yoğunluğunun azlığı nedeniyle her şeyin bolca olduğu; kıtlığın ise olmadığı, benimsenin ayrımı ile birlikte mülkiyetin, türe ve türesizliğin olmadığı bir dönem olarak tasarımlar. Hume'a göre, tarihsel açıdan, insan için adalet problemi, malların kıtlığının insanın bencilliği ile karşılıklı etkileşimi sonucu ortaya çıkmaktadır. Ona göre “Altın Çağ” (Golden Age) adaletin ve adaletsizliğin henüz ortaya çıkmadığı ve herkesin doğanın bereketinden bolca faydalandığı bir çağdır (Kilinç. 2004: 28).

Yine Hume'a göre, insanlığın ilkel hali olarak ilk toplumsal birliğe karşılık gelen aile halinde, öz-sevgi temelinde göçebe bir ahlak söz konusu olsa da insanlar sosyal bir sözleşme yapacak entelektüel bir düzeye sahip değillerdir. Bununla birlikte, ebeveynlerin, çocukları arasındaki barışa hizmet etmesi için geliştirdikleri kurallar ailedeki erken eğitim aracılığıyla çocuklara aktarılır. Böylelikle kurallara aşinalık yanında toplum halinde yaşamının avantajı aileden daha geniş bir topluma geçildiğinde diğer insanlarla ilişkileri düzenleyen kurallar olarak geliştirilir (Kilinç. 2004: 46).

Daha önce değindiğimiz gibi; bazı Hume yorumcuları, insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyip üreten bu kuralların ortaya çıkışını; Hume'un, oyun kurallarının ortaya çıkışına benzer bir biçimde açıkladığını belirtirler. Hume'un düşüncesinde bu kurallar "tekrarlanan bir oyun" çerçevesinde bir takım değerli deneyim ve hatalardan türetilirler. Adaleti de bu bağlamda bireyler arasında karşılıklı işbirliği beklentisi üzerinden okuyan Hume, toplumdaki büyüklüğün ve zenginliğin artışının siyasi bir yapı olmaksızın sosyal işbirliğin çöküşü ile sonuçlanacağını belirtir (Kilinç. 2004: 56-57). Bu sonuç Hume açısından doğal hukuk anlayışının reddi anlamına gelir. Nitekim Hume için hukuk kuralları yapay bir temele sahiptir. "Türe ve türesizlik duygusunun doğadan türemediğini, ama gerçi zorunlu olarak eğitimden ve insan uyuşmalarından olsa da, yapay olarak doğduğunu kabul etmemiz gerekir" (Hume. 1997: 419). Hume'a göre hukuk kuralları aposteriori olsalar da keyfi değildirler. Bu nedenle "(...) onları doğa yasaları olarak adlandırmak uygunsuz bir anlatımdır" (Hume. 1997: 419). Hume, doğa yasası kavramını sözleşmecilerin kullandığı, algılarımızdan bağımsız a priori ussal kurallar anlamında değil; duyumcu bir yaklaşımla algısal bir zeminde temellendirir. Ona göre gerek yurttaşlık hukuku gerekse doğal hukukun kökeni insan uyuşmalarıdır. Bu nedenle sözleşmecilerin yaptıkları gibi yurttaşlık hukukunu doğal hukuka indirgeyerek doğa yasalarında politik

ödevlerimiz için bir temel aramak, erimsiz bir tartışmadan başka bir şey değildir. Çünkü Hume'a göre “ (...) yurttaşlık ödevlerimizin hedefi doğal ödevlerimizin yerine getirilmesi olsa da, yine de her ikisinin yerine getirilmesinin olduğu gibi icadının da içgüdü, öz-çıkarardan başka bir şey değildir” (Hume. 1997: 466-467).

I. 4. 4. Mülkiyetin ve Hukukun Kökeni

Hume'un felsefi yönelimini oluşturan empirist anlayış ve adalet kuramının arka desenini oluşturan sözleşme karşıtlığı, mülkiyete ve hukukun kökenine ilişkin düşüncelerini yapılandırmasında etkili olmuştur. Hume, sözleşmecî yaklaşımlar ile olan ayırımında toplumun ve hukukun a priori olarak salt akıldan türetilen bir sözleşme üzerine değil a posteriori olarak deneyim ile ulaşılan bir uyuşuma dayandığını kabul ederek deneyimden bağımsız, a priori salt akıldan türetilmiş bir doğal hukuk düşüncesini yadsır.

Doğal haklar temelinde açıklanan doğal hukuk düşüncesini olumsuzlayan Hume, sözleşme karşıtı bir tutum sergilemişse de sözleşmecî yaklaşımların hemen hepsinde ortak olan toplumsal eşitsizliğin kökenindeki çatışmanın temel nedeninin mülkiyet olgusu olduğu görüşünü paylaşır. Ona göre de adalet mülkiyete ilişkin bir olgu durumudur. “adaletin kökeni aynı zamanda mülkiyetin de kökenini açıklar”(Hume 329). Hukuk kurallarının temelindeki motif karşılıklı uyuşum temelinde mülkiyeti ve dışsal iyelikleri korumaktır. Hume, uyuşumun temelini ortak çıkar duygusunu götürmektedir. “Dışsal şeylerin (üçüncü iyelik) iyeliği üzerine kararlılık getirebilmek ve herkesi talihi ve çalışması yoluyla kazanabileceğinden barış içinde yararlanmaya bırakmak için; toplumun tüm üyelerince saptanan bir uyuşum yoluyla olmaktan başka hiçbir yolda yapılamaz” (Hume. 1997: 423).

Burada Hume'un söylemek istediği, kişisel çıkarda temellenen sosyal pratiğin adaletin kökenini oluşturduğudur. Nitekim, türe ve türesizlik düşünceleri yanında

mülkiyet, hak ve hükümlülük de başkalarının iyeliklerinden uzak durma konusunda bir uyuşma girilmeden ortaya çıkamazlar.(Hume. 1997: 425). Böylelikle mülkiyetin kökenini ahlakın kökeni gibi sosyal pratiklerin geleneksel kökeni olarak tecrübelerle biçimlenen duygu durumlarına bağlayan Hume, kişisel çıkarı içinde eriten kamu çıkarını bir uyuşum olarak sunmaktadır. “Hiç kimse mülkiyetin ayrımı için ve iyeliğin kararlılığı için uyuşumun tüm koşullar arasında insan toplumunun kuruluşu için en zorunlu koşul olduğundan ve bu kuralı saptamak ve ona uymak için anlaşmadan sonra eksiksiz bir uyum ve uygunluk kurmaya doğru yapılacak çok az Şey kaldığından ya da yapılacak hiçbir Şey kalmadığından Őüphe edemez” (Hume. 1997: 425)

Bu bağlamda Hume’a göre insan bencilliğinin görünümü olan “kazanç” ve insan cömertliğinin görünümü olan “sevgi” insanları bir toplumun yeleri yapmaya yöneltir. Söz konusu yönelimi Hume,“ıkar duygusunu denetleyebilmek için, yn değiştirilmiş ortak yarar duygunun kendisinden başka hiçbir tutku yoktur” (Hume. 1997: 425) Şeklinde açıklar. Doğal tutkulara yön veren ortak yarar, duygu ve itkilerimizi yapay bir yoldan, dürtüsel olandan daha iyi doyurur ki çıkara dayalı uyuşum üzerinde yükselen hukuk kuralları da tam da burada temellenir (Hume. 1997: 449).

Hukukun doğuşu öz çıkara dayalı bir uyuşum ile açıklayan Hume, yukarıda açıkladığımız gibi, insanı her ne kadar bencil bir varlık olarak kabul etse de, bencilliği apriori bir yapı olarak kabul etmez. ağdaşı Hobbes’un “homo homini lupus” Őiarına geri dönmeksizin insanın kendi yararını gözetten bir varlık olmasından hareket eder. Fakat söz konusu gözetme (bencillik) insanın dünya ile olan karşılaşmasından doğan psikolojik bir yapıdır.

Hume’a göre insan doğası, dış dünya algısı olarak nitelendirdiği dünyadaki kaynakların kısıtlılığı ve kıtlılığı izlenimi tarafından inşa edilmiştir. İnsan isteklerine karşı

doğanın sunduğu sınırlı olanaklar insanda bencilce duyguların gelişmesine neden olmuştur. “Doğa tüm istek ve dileklerimizi bol bol karşılamış olsaydı, ne türenin varsaydığı çıkar kıskançlığının bundan böyle hiçbir yeri olamazdı; ne de şimdilerde insanlık arasında geçerli olan o mülkiyet ve iyelik ayrımları ve sınırları için herhangi bir vesile olurdu” (Hume.1997:427). Hume’un da söylediği gibi gerek adalet kavramı gerekse mülkiyet olgusu insan gereksinimleri ile doğanın kısıtlı kaynakları arasındaki gerilimden doğmaktadır. “Herhangi bir şey insanların isteklerinin tümünü doğuracak denli bol olduğu zaman; ki bu durumda mülkiyet ayrımı bütünüyle yiter ve her şey ortak kalır” (Hume. 1997: 428). Oysa Hume’un Golden Age olarak nitelendirdiği herkesin doğal kaynaklardan sınırsızca yararlandığı dönemde bütün toplumsal erdemler gelişirken adalet erdemi ile birlikte mülkiyet ve hukuk da gelişmeden kalmıştır. “Çünkü herkesin elinde gereğinden fazlası varken mallar niçin bölüşsün ki? Mülkiyet ve herhangi bir haksızlık yokken niçin adalet erdemi ortaya çıksın ki? Çünkü bu durumda adalet boş bir hukuka dönüşecektir” (Aktaran, Tuncay. 2009: 430),

Böylelikle Hume, hukukun temelini oluşturan adalet anlayışını düşüncenin ürünü olan izlenimlerden değil, temelini gelenekte bulan yapay izlenimlerden türetirken, yaşam kaynaklarının bol olduğu bir dönemde insanda sınırlı iyilikseverlik ile birlikte türe düşüncesinin de gelişemeyeceğini söyler. Çünkü Hume’a göre, insanlık böylesi bir empati geliştirebilseydi; kendisi için istediğini başkası için de isteyebilseydi; (Hume’un sözleri ile) kendisi için duyduğunu ve yumuşak saygıyı herkes için duymuş olacaktı. Böylece türe ve türesizlik insanlık arasında bilinmeyen kavramlar olarak kalacaktı (Hume.1997:428). Hume’un buradan ulaştığı sonuç; türe duygusunun “düşüncelerimiz üzerine değil ama izlenimlerimiz üzerine kurulu olduğudur” (332,496). Hume, adaletin kökenine ilişkin yapmış olduğu analizlerden hareketle hukukla ilgili şu saptamalarda bulunmaktadır:

1-Hukuk kurallarına ve kamu çıkarına saygıya götüren, insanlığın doğasında yer alan bir iyilikseverlik duygusu yoktur.

2-Türe duygusu us üzerine ya da düşüncelerin belli bağlantı ve ilişkileri üzerinde kurulmamıştır. Bizi türe düşüncesine götüren şey düşünceler arasındaki ilişki değildir. “Türe izlenimlerimiz üzerine kurulmuştur ve bu türe duygusunu doğuran izlenimler insan anlığına doğal değildir, beceriden ve insan uylaşımından doğarlar” (Hume.1997:429).

Hume, insan deneyiminden bağımsız genel geçer türe kuralları olamayacağı argümanından hareketle tüm insanlar için geçerli olacak doğal hukuk kurallarının da olamayacağını belirtir. Bu yapay bir zemine sahip olan hukuk kurallarının insan deneyiminin pratik koşullarına göre değiştiği anlamına gelir. “Bu kurallar öyleyse yapaydır, ve ereklerini dolambaçlı ve dolaylı bir yolda ararlar; ne de onları doğuran çıkar insanların doğal ve yapay olmayan tutkuları yoluyla izlenebilecek bir türdendir” (Hume. 1997: 429).

Bu noktada neden erdem düşüncesinin türeye, erdemsizlik düşüncesini ise türesizliğe bağlandığı sorusu Hume tarafından açıklıkla yanıtlanır. Bizi genel ya da tikel boyutta hukuk kurallarına uymaya götüren güdü “çıkara dayalı saygıdır”. Hume, bu güdüyü, yalnızca toplumun kuruluşunda değil, türenin kuruluşunda da kökensel bir güdü olarak yeterince güçlü ve zorlayıcı bulur.

I. 4. 5. Mülkiyet Hakkını Belirleyen İlkeler

Hume mülkiyeti doğal bir hak olarak kabul etme düşüncesine mesafeli durmasına rağmen bir nesneye emeğin katılmasının mülkiyet hakkını doğurduğu yönündeki Locke’cu düşünceye katılır. Bununla birlikte Locke’dan birey ve nesne arasında kurulan ilişkinin nedensel olduğu görüşünde ayrılır. Locke ile ayrımında Hume, bilgi kuramı ile uyumlu bir şekilde mülkiyet hakkını neden-sonuç ilişkisine eşlik eden çağrışım yasaları ile açıklar “Bir kimse daha önce kimseye ait olmayan bir nesne üzerinde

emek ve becerisini kullanarak bir değişiklik yaptığı vakit, kendisi ile o nesne arasında bir bağlantı kurulmasına yol açmakta, buda doğal olarak insanı mülkiyet diye adlandırılan yeni bir bağlantı aracılığıyla o nesneyi o kimseye bağlamaktadır” (Hume, Aktaran, Yayla. 2008 : 67). Hume’un da söylediği gibi mülkiyetin kökeni, belirli bir insan ile nesneyi sürekli ilişki içinde görme ve daha sonra anlıksal çağrışımlar ile birbirine bağlama yoluyla gerçekleşir. Bu mülkiyet ilişkisinin Hume’da nedensellik ilkesine uygun bir şekilde oluşturulduğu anlamına gelir.

Hume’a göre mülkiyet, nesnenin duyulur niteliklerinde değil, bir nesneye yönelimdeki “nesnenin kullanım değerinde” temellenir. “Mülkiyet belli bir içsel ilişkiden oluşur: eş deyişle, nesnelerin dışsal ilişkilerinin anlık ve eylemler üzerinde taşıdığı belli bir etkiden” (Hume.1997:454). Hume, buna örnek olarak; işgal ya da ilk iyeliği verir ve ilk iyeliği nesnenin mülkiyeti olarak değil, nedeni olarak düşünür.

Mülkiyet hakkının doğuşunu ise Hume, ilk işgal, emek, mülklerin çoğalması ve miras gibi faktörler ile açıklar. Hume’a göre nesne ile kişi arasındaki ilişki nesnenin emek ve ya işgal aracılığıyla sahiplenilmesiyle gerçekleşir. Bunun yanında sahip olunan mülklerin artması (örneğin sahip olunan hayvanların yavrulaması ve ya tarladaki ceviz ağaçlarının çok ürün vermesi gibi) doğrudan mülkiyet hakkını doğurur. “ (...) çünkü çoğalan ürünler, imgelemdeki kökenleriyle ilişkilendirilir ve sahip olunma ilişkisi birinden diğerine geçer. (...) mal sahibinin ölümünde (ise) mülkü ölmüş ebevyn yolu ile çocuğa bağlayan anlık, onları mülkiyet ilişkisiyle birbirine bağlar “ (Hampsher.2004:151).

Hume bu dört faktörü mülkiyet hakkının doğuşunun koşulları olarak işaretlemekle birlikte kendi başınsa mülkiyet hakkının “mülkiyet hakkına saygı” için yeterli olmayacağını belirtir. Ona göre mülkiyet hakkı, “ortak yarar temelinde” mülkiyete

saygının güvence altına alınmasıyla sağlanır. “Mülkiyet hakkını tanımanın ve ona saygı duymanın temelinde fayda vardır” (Hume, Aktaran, Yayla 2008 : 69).

Hume için siyaset felsefesinin odağında yer alan adalet sorunsalı ile ilgili bir diğer soru; “mülkiyeti belirleyen ilkelerin ne olduğu” sorusudur. Soruya verilecek yanıt Hume için toplumda sosyal adaletin tesisi açısından son derece önemlidir. Çünkü çoğu düşünürde soyut düzeyde gelişen adalet ve erdem tartışmaları sonuçta Hume’un mülkiyetin kökenine ilişkin yaptığı açıklamalar çerçevesinde somutlaşmış özellikle sosyal kurumların düzenlenmesinde, mülkiyet olgusunun nasıl temellendirileceği tartışması merkezi bir öneme sahip olmuştur. Öyle ki, insanların toplumsal barışı sağlamak için girdikleri uyuşmanın zeminini “mülkiyeti güvence altına alma” olgusu oluşturmuştur.

Bu bağlamda Hume, aileden daha geniş bir topluma geçişin ayırd edici noktası olarak işaretlediği mülkiyet olgusuna ilişkin iyeliğin kararlılığı, onay yoluyla devredilmesi ve sözlerin yerine getirilmesi olmak üzere üç temel ilke kabul etmektedir. Toplumsal yaşamın sürdürülmesinin zorunlu koşulu olarak bu ilkeler yasalardır. Toplumun barış ve güvenliği bütünüyle bu üç yasaya tam olarak uyulmasına bağlıdır. “ (...) türenin üç temel kuralı, iyeliğin kararlılığı, onay yoluyla devredilmesi ve sözlerin yerine getirilmesi uyrukların olduğu gibi prenslerinde ödevleridir. Aynı çıkar ki her iki durumda da aynı etkiyi yaratır. İyeliğin hiçbir kararlılığının olmadığı yerde sürekli savaş olmalıdır. Mülkiyetin onay yoluyla devredilmediği yerde, hiçbir ticaret olamaz. Sözleşmelerin yerine getirilmediği yerde (ise) ne birleşmeler ne bağlaşımlar olabilir” (Hume.1997:485).

Hume, söz konusu üç ilkeyi tutkular bağlamında açıklarken insan doğasına ait a priori ilkeler olarak konumlandırmaz. Bu doğanın anlığımıza bizi bir dizi eyleme yönlendirecek kökensel ilkeler yerleştirmede anlamına gelir. Bu nedenle Hume, üç ilkenin yapısal oluşumunu izlenimler üzerinden okur ve ne denli zorunlu olsalar da,

bütünüyle yapay olarak oluşturulmuş olduklarını söyleyerek, “ (...) türenin doğal değil ama yapay bir erdem” (Hume. 1997: 453) olduğunu belirtir. Bu bağlamda Hume adaletin “değişmeyen ve herkese kendi hakkını veren bir istenç” olduğu görüşüne katılmaz. Çünkü sözleşmecilerin türeye önsel olarak düşündükleri “hak kavramının” adaletin temel kategorisi olduğu görüşünü paylaşmakla birlikte önsel ve a priori bir içerime sahip olduğunu kabul etmez (Hume. 1997: 453)

Hume, türe, kararlarında, hiçbir zaman nesnelere tikel kişilere uygunluk ya da uygunsuzluğuna bakmaz, ama kendini kapsamlı görüşler yoluyla yönetir (Hume. 1997: 432). Çünkü Hume’a göre, mülkiyetin sürekliliği için genel, esnetilmez kurallar gereklidir. Ayrıca bir arada olma isteği olmadan kurallar anlamsızlaşacağından bu kuralları “toplumdan doğacak üstünlükleri önceden görerek bir arada olma isteği” üzerine inşa eder (Hume.1997:433).

Toplum halinde yaşamının önündeki başlıca engelin aç gözlülük ve bencillik olduğunu düşünen Hume, hukuk kurallarının tam da bu noktada ortaya çıktığını belirtir. Doğal kaynakların kısıtlılığı ve bu kısıtlılıkta temellendirdiği insan bencilliği ve aç gözlülüğünün hukukun olduğu kadar hukuksuzluğun da temelini oluşturduğunu söyleyen Hume, insan psikolojisine içkin olan bu iki ilke olmadan hukukun ve hukuksuzluğunun eşit derece de anlamsızlaşacağını belirtir. Hukukun temel işlevini, de bu bağlamda - bencilliğin neden olduğu bölüşüm kavgalarının önüne geçilmesi- olarak açıklayan Hume, toplumsal barışı sağlamanın bir hukuksal düzen ile mümkün olacağını söylemektedir.

İyeliğin değişmesi için zorunlu olan genel uyuşmadan sonra, çözülmesi gereken son sorun Hume’a göre, mülkiyetin nasıl ayrılacağı ve her bir kişinin şimdi olduğu gibi gelecekte de kendi tikel payına düşen üzerinde mülkiyet hakkını nasıl koruyacağıdır (Hume. 1997: 434)

Bu noktada Hume'un temel kaygısı insanların adalet hislerini tatmin edecek bir hukuk oluşturulurken “mülkiyetin nasıl tanzim edileceği” sorusudur. Doğal halde mülkiyetin olmadığına bir kez daha işaret ederek doğa durumunda “mülkiyetin ona şimdi sahip olana verilmesi” kuralının politik yaşama geçiş ile birlikte bir takım sorunlar yaratacağını söyleyen Hume, toplum kurulduktan sonra mülkiyetin ortaya çıkışını işgal, zaman aşımı, artış ve ardışıklık olmak üzere dört ilkeye bağlamaktadır.

I. 4. 5. 1. İşgal, Zaman Aşımı, Artış ve Ardışıklık

Hume, hukuku bu ilk mülk sahipliğinin olabildiğince sürdürülebilme arzusuna bağlar. Hukuk, ilk mülk sahiplerinin mal varlıklarını koruma ve devam ettirme isteklerinden doğan bir kısıtlamalar sistemidir. Hume, işgal açısından mülkiyet hakkını ise şu şekilde açıklamaktadır. “Bir şeye yalnızca dolaysızca dokunduğumuz zaman değil, ama onun açısından onu kullanma gücünü elimizde bulunduracağımız ve onu şimdiki istek ya da üstünlüğümüze göre devindirebileceğimiz, değiştirebileceğimiz ya da yok edebileceğimiz bir konumda durduğumuz zaman da bir şeyin iyeliğinde olduğumuz söylenir” (Hume. 1997: 436). Bu noktada mülkiyeti, emek kavramı aracılığıyla “kişinin kendi emeğini kattığı şey” olarak tanımlayan görüşlere itiraz eden Hume, insanın emek katmadan sahip olduğu mülklerin varlığından bahseder. Hume bu iddiasını temellendirmek için çayır örneğini verir. İnsanlar önceleri ortak olarak kullandıkları çayırları daha sonra bireysel mülke dönüştürürken bunu bir emek harcamadan gerçekleştirmişlerdir. Dışsal bir şeye sahip olmanın ölçüt-lerinden biri olarak dolaysız iyeliği yeterli gören Hume'a göre bu bağlamda bir deniz kazasında doğrudan ilişki kurduğu küçük bir adaya ilk çıkan kişi adanın sahibi olabilir. Bununla birlikte Britanya adası gibi büyük bir adaya çıktığında mülkiyetini dolaysız iyeliğinden daha öteye genişletemeyeceğinden Britanya'yı mülk edinemez (Hume. 1997: 438)

Hume, mülkiyet ile uzun süreli iyelik arasındaki ilişkiyi zaman aşımını bağlamında tartışır. Mülkiyet zaman tarafından üretilir. Çünkü, “uzun bir zaman süresi boyunca iyelik herhangi bir nesneye bir hak kazandırır”(Hume. 1997: 439). Mülk edinmede zaman pozitif bir rol oynayabileceği gibi mülkün kaybı anlamında negatif bir rol de oynar. Nitekim, “ (...) bir insanın şimdi açık ve pekin olan hakkı, elli yıl sonra bulanık ve kuşkulu görünecektir. Dikkate değer bir zaman süresi onları uzağa koyar, olgusallıklarını yitirirler ve sanki hiçbir zaman var olmamışlar gibi anlık üzerinde etkilerini yitirirler” (Hume.1997:438).

Hume, kimi mülkiyetlerimizin kaynağı olarak ise artışı görmektedir. Hume’un artıştan kastettiği sahip olduğumuz mülklerimiz doğum ve üretim yoluyla artmasıdır. Sahip olunan mülklerde ki niceliksel artışla çoğalma da mülkiyet sınırları içinde yer alır. Hume, bu tür mülkiyeti şöyle açıklar: “Bahçemizin meyveleri, sığırlarımızın yavruları ve kölelerimizin işleri tümü de giderek iyelikten önce bile mülkiyetimiz sayılır” (Hume.1997:439)

Hume, ardışıklık hakkını ebeveyn ya da yakın akrabasının onayı ile (ebeveyn ve yakın akrabalar için) en değerli varsayılan kişiye geçmesidir. Miras, Hume’a göre insanlığın genel çıkarından ötürü çok doğal bir hak olarak görülür. “Belki de bu nedenle bizi ebeveynin ölümünden sonra doğallıkla oğlu düşünmeye ve ona babasının iyeliklerine bir hak yüklemeye yönelten düşüncelerin ilişki ya da çağrışımlardan yardım alırlar” (Hume. 1997: 439).

Hume, aileden topluma geçişin temel nedeni olan mülkiyetin korunması hakkının genel hukuk düşüncesinde olduğu gibi, doğal olmadığını söyler. Mülkiyet üzerindeki hakkın doğal bir erdem olması için insanda kökensel olarak var olan; haz ve acı duyularının uyarılması gerekir. Hume, mülkiyet hak ve yükümlülüğünü belirleyen

toplumsal hukuk kurallarının doğal bir kökeninin olmadığını, çünkü söz konusu hakların doğadan gelemeyecek kadar çok faktörlü olduklarını ve kamu yararına yönelik olduklarından, sonradan oluşturulmuş kurallar olarak yapay olduklarını belirtir (Hume. 1997: 455).

Bununla birlikte Hume her ne kadar hukuk kurallarını yapay olarak oluşturulmuş kurallar olarak işaretlese de bu kuralların temellendikleri zemine psikolojik kökenli doğal bir ilkeyi koyar. Bu ilke “öz-Sevgidir”. Hume’a göre kişilerin öz-sevgisi birbirlerine karşı doğal bir karşıtlık içerir. Söz konusu bu karşıtlık hukuk aracılığıyla bireylerin karşılıklı çıkarını korumak suretiyle kamu yararı gözetilerek düzenlenir (Hume. 1997: 455). Böylece Hume tüm hukuk kurallarının kişilerin öz-sevgide temellenen psikolojik ve ahlaki doğasında temellendirir. “İnsanlar kendilerini belli kurallar yoluyla kısıtlamadıkça toplumda yaşamının olanaksızlığını gördükleri zaman (Öz-Çıkar temeli), ve bu çıkar bir kez tüm insanlığa ortak olarak görüldüğü ve insanlar toplumun barışına eğilimli eylemlerin görüşünden bir haz ve ona aykırı olanlardan bir rahatsızlık duydukları zaman (ahlak temeli)” (Hume. 1997: 458).

Hume hukukun temellerine yönelik yaptığı analizde üzerinde durduğu diğer bir konu evrensel hukuk kurallarının olup-olmadığı sorusudur. Hume’un soruya yanıtı; zihnin kendini genel ve evrensel kurallar yoluyla kısıtlamadığı şeklindedir. İnsan pek çok durumda şimdiki güduları ve eğilimi tarafından belirlendiği için evrensel hukuk kuralları yoktur. Çünkü “her eylem tikel (ve) bireysel bir olay olduğu için, tikel ilkelerden ve kendi içimizdeki dolaysız durumumuzdan “ evrensel genellemelere varamayız. (Hume. 1997: 457).

I. 4. 6. Mülkiyet Hakkının Devri ve Yükümlülük-Zor İlişkisi

Hume, adaletin kişinin bir düşüncesi olmaktan çıkıp, toplumsal düzenlemenin somut bir ilkesi haline gelmesinin temelini özel mülkiyetin korunması olgusunda görür. Dolayısıyla bir toplumun, mülkiyeti koruyamaması ya da uygun bir yolla devrini sağlayamaması durumunda dağılacağını düşünür. Mülkiyet hakkının devri konusunda Hume'un, öncelikli olarak öne çıkardığı mülkiyetin verilen sözler ile olan ilişkisidir. Hume, mülkiyetin devrinin, verilen sözlere bağlı olarak gerçekleştiğini kabul etmekle birlikte, sözleşmeci düşünürler gibi "sözün" tek başına doğal ahlaki bir yükümlülüğe sahip olduğu görüşüne katılmaz. Çünkü "verilen bir söz, insan uyuşmaları onu doğrulamadan önce anlaşılır olmaz ve üstelik anlaşılır olsa bile ona herhangi bir ahlaksal yükümlülük eşlik etmez" (Hume. 1997: 445).

Hume'un burada söylemek istediği sözün ahlaki bir içerime sahip olmaktan çok taraflar arasında söze öncel çıkara dayalı bir uyuşuma dayanması gerekliliğidir. Mülkiyetin devrini de bu bağlamda açıklayan Hume, mülkiyetin devrini de "çıkara dayalı uyuşuma" dayandırır. "Anlığın bir söz tarafından anlatılan edimi herhangi bir şeyi yerine getirmek için bir karar değildir, çünkü karar yalnız başına hiçbir zaman herhangi bir yükümlülük dayatmaz" (Hume. 1997: 445).

Hume' un bu düşüncesi, adalet kuramının epistemolojik yöneliminin zemini ile bir uyumluluk içinde olduğunu gösterir. Bu zemin, sözün karşılığı olan bütün düşünce ve uyuşmalarımızın dış dünyanın izlenimlerinden geldiği düşüncesine dayanır. Bu ise mülkiyetin devri yükümlülüğünün doğal bir ahlaki yükümlülük olmadığı anlamına gelir. "Eğer sözler doğal ve anlaşılır ise, anlığın bu söz veriyorum sözcüklerine eşlik eden belki bir edim olmalıdır ve yükümlülük anlığın bu edim üzerine dayanmalıdır" (Hume. 1997: 445).

Hume için, söz verme, herhangi bir karar, istek ya da istenç ile bağlantısında açıklanamaz. Hume'a göre istenç yalnız başına hiçbir zaman yükümlülük yaratmayacağından kişileri karşılıklı yükümlülüğe neyin zorladığı sorusu önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Eğer söz kendi başına bir yükümlülük doğurmuyorsa (ki Hume'a göre doğurmaz) bu bağlamda yükümlülüğün nasıl temellendirilebileceği türev bir soru olarak önem kazanır. Hume, bu noktada bir kez daha, daha önce ifade ettiği ahlaki temellendirmeye başvurur: “Anlığın herhangi bir eylemi ya da niteliği bize belli bir yolda haz verdiği zaman, onun erdemli olduğunu söyleriz ve onun göz ardı edilmesi ya da yerine getirilmemesi bizi benzer bir yolla rahatsız ettiği zaman, onu yerine getirme yükümlülüğü altında olduğumuzu söyleriz” (Hume. 1997: 446). O halde “yükümlülüğün bir değişimi, duygunun bir değişimini varsayar ve yeni bir yükümlülüğün yaratılması belki bir yeni duygunun yaratılmasını (acı-haz) varsayar” (Hume.1997:446). Hume, buradan yeni bir duygunun yeni bir edimle ortaya çıkabileceğini, duygunun kendi başına doğallıkla anlıkta ortaya çıkan bir edim olmadığını söylemektedir. Hume'a göre, bu duyguya (içsel haz veya acı) daima dış bir edim eşlik eder (Hume.1997:446). Bu nedenle doğal bir şekilde bir sözden herhangi bir yükümlülük doğmayacağı gibi yükümlülükteki değişim de bir duygunun değişimine koşut olarak değişir Bu durumu Hume, duyguların değişiminin istenç'e bağlı olmadığı şeklinde okur. Nitekim erdemin temeli olan zevk ve acı duyguları daima insan edimlerinin anlığımız üzerinde yaptığı etki sonucu yapay bir şekilde ortaya çıkarlar (Hume.1997:447).

Bu bağlamda Hume, insan için ödev olarak kabul edilebilecek eylemlerin; ödev duyusuna dayandırılmayacağını; çünkü bir ödev duyusunun bir ön yükümlülüğü varsaydığını; oysa böylesi bir doğal tutkunun olmadığını düşünür. Hume'un bu öğretisi, Kant'ın ödevi ahlak ilkelerinin temeli olarak kabul eden anlayışının tamamen

karşısındadır. Kant'ta ödev, temelini içimizdeki ahlak yasasında bulan her türlü doğal duyguya öncel aklın a priori bir dayatmasıdır. Oysa Hume, ödev duygusunu insanlığın doğal duygularında zevk ve acı duygusunda a posteriori olarak temellendirmektedir. Bu ödev duygusunun kendinde ahlaki bir yükümlülük taşımadığı aksine doğal duygulanımlar üzerinde temellendiğinden evrensel bir içerimi olamayacağı anlamına gelir (Hume. 1997: 447).

Ahlaka aykırılığı böylesi bir “ödev” kavramı üzerinde yükselten Hume, karşılıklı söze uymanın bir yükümlülük duygusunu beraberinde getireceğini söylese de söz konusu yükümlülüğün a priori bir akıl yasasınca belirlenmediğinin altını çizerek insanın temel duyguları (zevk-acı) tarafından yapay olarak oluşturulduğunu kabul eder. Yapay bir erdem olarak nitelendirdiği sözleşmenin insan uyuşmalarına önsel hiçbir katkısı ve yaptırım gücü olmadığını düşünen Hume için verilen sözler toplumun zorunlulukları ve çıkarları temelinde açıklanabilir (Hume. 1997: 447).

Hume'un toplumsal zorunluluktan anladığı özel mülkiyetin korunması ve devridir. “İyeliğin kararlılığı üzerine doğa yasasının keşfi; daha şimdiden insanları birbirine karşı hoşgörülü mülkiyet ve iyeliğin devredilmesinin keşfi; onları karşılıklı olarak kazanç verici yapmaya başlamıştır” (Hume. 1997: 448). Hume, iyi işlerin karşılıklı işleyişinin sürdürülmesini; insanların “işleyişin sonucunda doğacak kazançtan” paylarını alacaklarını bilme öngörüsüne dayandırır.

Hume toplumda sevilen ve özel bir tanışıklığa sahip olunan kişilere yönelik çikarsız ilişkilerin mümkün olabileceğini söylese de öz-çikara dayalı ilişkileri toplumun başat ilişkisi olarak görür “Sevdiğim ve özel olarak tanışık olduğum kimselere herhangi bir kazanç beklentisi olmaksızın hizmetlerde bulunmayı sürdürebilirim” (Hume.1997:450) . Buradan Hume, verilen sözlerin tutulmasının arkasındaki temel güdünün çikar duygusu

olduğu sonucuna ulaşır. Çünkü sözünde durmamak bir insana güvenilmemesi sonucunu doğurur ki; Hume'a göre bu kişinin zararınadır. Bu bağlamda Hume, en yüksek ahlaki değerler olan doğruluk ve dürüstlüğün bile çıkardan bağımsız olarak düşünülemeyeceğini belirtir. Her türlü ahlaki değer çıkar hissinden sonra gelir. (Hume.1997:450) Hume, bunu şöyle dile getirmektedir . “Daha sonra bir ahlak hissi çıkar ile işbirliği yapar ve insanlık üzerinde yeni bir yükümlülük olur” (Hume. 1997: 450). Bu nedenle Hume'da ahlak ve ahlak kuralları (törellik) toplum tarafından oluşturulmuş bir uydurma kurgu üzerine dayanır.

Hume “sözlerin yerine getirilmesinde temel güdü çıkardır” argümanından hareketle ahlaki değerlerin yalnızca çıkara dayalı ve tamamen yapay kurallar olduğu sonucunu çıkarmaz. Bu sonucu bir söze bağlı kalarak gerçekleştirilen mülkiyetin devrinin güvence altına alınması olgusuna da genişletir. Buradan mülkiyetin devrinin güvence altına alınması için bir sözleşmenin yeterli olmayacağı sonucunu çıkarır.

Bu noktada Hume'da gerek mülkiyetin devrinin gerekse hükümetin kökeninin açıklanmasında yükümlülük-zor ilişkisi açıklanması gereken merkezi bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Hume'a göre, bu noktada sözün gücü yerini ‘zor’un gücüne bırakmalıdır. Hume’un sözleriyle zor; bizi sözümüzü üstlenmeye ve kendimizi bir yükümlülük altında tutmaya yönlendiren korku gibi nesnesi olan güdüsel bir ilkedir. ” (...) zor, umut ya da korku gibi herhangi bir başka güdüden özsel olarak ayrı değildir” (Hume. 1997: 452). Hume’un da söylediği gibi zor, toplumsal adaletin kurulup üretilmesinin yapay fakat zorunlu bir ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

I. 4. 7. Hükümetin Kökeni

Hume göre bütün insanlar barış ve düzeni sağlamak için adaletin gerekliliğinin farkında olsalar da doğalarındaki zayıflıklardan dolayı türün esas yararına olan şey ile

orantısız bir şekilde kendi kısa vadeli çıkarlarının peşinde koşarlar. Böylelikle kendi öz çıkarları peşinde koşarken adalet ilkesini gerçekleştiremezler. Hume insanların doğalarındaki zayıflığı kısa vadeli bireysel çıkarları uzun vadeli fakat türün yararına çıkarlara tercih etmesinde görürken insanları eyleme geçiren temel güdünün “bireysel çıkar olduğunu “ belirtir. Hume’un insan türüne ait tedavisi olmayan bir hastalık olarak nitelendirdiği bu duruma yönelik çözüm önerisi; “(...) adalet yasalarının gözetilmesini bizim en yakın çıkarımız, ihlal edilmesini ise en uzak çıkarımız olarak gören yöneticiler belirlemektir. (çünkü) yönetimler uzlaşım araçlarıdır. Doğamızı değiştirmek için değil, hesaplarımızı değiştirmek için; bizi özgeci yurttaşlar yapmak için değil, uzun dönemli çıkarımızla çakışan acil çıkarlarımızı güvence altına almak için vardılar” (Hampsher. 2004:184) . Yellin’e göre de Hükümet bu hatalı yanılısamayı düzeltmek için ortaya çıkmıştır. (Yellin. 2008: 378)

Hume, nicel olarak küçük toplumlarda toplumsal düzenin ve adaletin sağlanmasında hayırseverlik ve sınırlı cömertlik gibi alışkanlığa dayanan tutumların yeterli olduğunu söyleyerek böylesi küçük topluluklarda bir hükümete gerek olmadığını belirtmiştir. Hume’a göre sempati tarafından belirlenen küçük ölçekli toplumlardan aile bunun en güçlü hissedildiği yerdir. Çünkü birbirine yakın bütün üyeler hayırseverliğin yararlı olma gücünü doğrudan tecrübe ederler. Buna karşılık nicel olarak büyük olan toplumlarda, Hume, toplumun ekonomik ve nüfussal büyümesinin toplum üyeleri arasındaki hayırseverliğin ve sınırlı cömertliğin toplumdaki rolünü zayıflatacağını öne sürmüştür. Nüfusun ve zenginliğin artışı grup üyeleri arasında sevginin azalmasıyla sonuçlanmıştır. Çünkü, Hume’a göre böylesi bir toplumda tamamen gözden kaybolmasa da hayırseverliğin rolü azalmıştır.

Hume, hükümetin kökeni bağlamında toplumsal iş bölümünü açıklarken verdiği kayıkçı örneğinden hareketle toplumsal iş bölümünü toplum üyeleri arasında oluşturulan sözlü bir anlaşmaya değil “alışkanlık” kavramına bağlar . Hume, bir kayıkta kürek çeken iki kişinin hiçbir zaman bir anlaşmaya varmadıklarını fakat yavaş bir süreçle büyüyen bir gereklilik sonucu oluşan alışkanlıkla kayığın küreklerini çektiklerini belirtir. Böylelikle Hume, karşılıklı çıkarların fark edilmesi ile hiçbir sözel anlaşmaya başvurulmadan uyuşmanın kendiliğinden nasıl gerçekleştiğini gösterir.

Hume toplumda sosyal işbirliğinin çöküşüne neden olan iki faktörü büyüklük ve zenginliğin artışı olarak işaretler. Bu iki faktöre eşlik eden insan eğilimlerindeki bozulmanın nedenini ise “niyetlerin belirsizliği “ ile “kısa görüşlülük”tür. Büyüklük ve zenginlik gibi faktörlere eşlik eden bu iki yapısal değişim sosyal müeyyidelerin çöküşü ile birlikte sosyal işbirliğin çökmesi ile sonuçlanır.

Bu noktada Hobbes gibi hükümetin ortaya çıkması olgusu ile çıkarların karşıt çatışması arasındaki içsel ilişkiye vurgu yapan Hume, Hobbes ile olan ayrımında sözlü bir sözleşmeye gerek duyulmadan uyuşmanın nasıl gerçekleşeceğini gösterir. Yine Hobbes gibi insan doğasının anti sosyal temellerine gönderme yapan Hume, Hobbes’tan farklı olarak bunu antropolojik temellere değil psikolojik temellere oturtur ve hükümetin varoluş gerekçesini de bu temel üzerinde yükseltir. Hume’a göre hükümet “kollektif eylem problemini” çözmek için vardır. Bu noktada Leviston ve Wolin’e göre Hume’un hükümetin kökenine ilişkin düşüncelerinin Gauthier’in vurguladığı gibi muhafazakar olmayan fakat sözleşmeci olan bir içerimi vardır. Çünkü, Hume, siyasal meşrutiyetin kökeni olarak sosyal sözleşme fikrini reddetse de devleti yararlı bir kurgu olarak sunmuş ve güç kullanımına dayanan politik zorunluluk yerine sosyal pratiklerin geleneksel kökenine vurgu yapmıştır. “Zaman ve gelenek bütün hükümet biçimlerine meşrutiyet

verir. Bütün hükümet biçimleri ilkin şiddet ve adaletsizlik üzerine kurulur” (Hume, Aktaran, Yellin2008: 385).

Adaletin kökenine ilişkin açıklamalarına koşut bir şekilde hükümetin kökenine ilişkin açıklamalarında da sırtını faydacılığın ilkelerine dayayan Hume, sözleşmecî düşünürlerin doğal bir zorunluluk olarak temellendirdikleri hükümeti bir psikolojizm ile öz-çıkar duygusundan türetir ve bir otoritenin zorlayıcı gücünün meşrutiyetini bu noktada temellendirir (Krause. 2004: 639). Hume, hükümeti adalet ilkelerine uymanın zorlayıcı gücü olarak tanımlarken, adalet ilkelerine her yerde uymayı sağlayacak doğal bir zemin arar.

Hume’a göre bu zemin, insanları birbirlerinin acı ve hazları ile ilişkiye sokan sympathy’dır. Kişilerde uyandırdığı ahlak duygusu ile sympathy, adil eylemler için yeni bir referans noktası oluşturarak adalet ilkelerine ilişkin ahlaki açıklık ve zorunluluk sağlar. Krause göre Hume, buna adaletin “ikinci kuruluşu” (Second foundation) demiştir (2004: 641). Nasıl ki öz-çıkar adaletin kurulmasının ve üretilmesinin orijinal motifi ise kamusal çıkar için de sympathy ahlaki onayın orijinal motifidir. Krause’a göre ikisi arasındaki ayrımda sympathy kapsamı daha dar olmalıdır. Bu noktada Hobbes ve Mandeville”den ayrılan Hume, başkalarının acı ve haz durumlarının bizi etkilemesi olarak tanımladığı sympathy’yi yakın ilişkiler ile sınırlamıştır (Krause. 2004: 641). Hume’un üzerinde durduğu nokta öz çıkara dayalı fayda ile sympathy arasındaki ilişkinin ne olduğudur. Aralarındaki ayrımada sympathy’yi Hume, kamusal çıkarın onay temeline yerleştirmektedir. “Öz-çıkar adalet için ahlaki bir motiftir, sympathy ise kamusal çıkarın onaylanma kaynağıdır” (Hume, Aktaran, Krause. 2004: 643) .

Hume’a göre hiçbir yönetim şekli halkın onay ve rızasına dayanmaz “Fetih ya da gasp, yani açıkçası zor (cebir), eski yönetimleri yıkarak, dünyada kurulmuş hemen

hemen bütün yönetimlerin kökenini oluşturur” (Hume, Aktaran, Tuncay. 2009: 464). Burada Hume’un söylemek istediği, insanları kendi rızalarıyla bir topluma katmanın olanaksız olduğudur. Kişisel çıkarının güdümündeki hiçbir insan siyasal bir varlık olarak topluma kendi rızası ile katılmamıştır. Hume, halkın rızası üzerine değil de; zor üzerine kurulan bir yönetimin nasıl olurda insanlar tarafından benimsendiğini açıklarken; bir alışma sürecine işaret eder. “Yeni bir yönetim her ne yolla olursa olsun kurulunca, insanlar genellikle ona karşı hoşnutsuzluk duyarlar ve herhangi sadakat ahlaki yükümlülük düşüncesiyle değil, daha çok korku ve zorunluluktan itaat ederler” (Aktaran, Tuncay. 2009: 465).

Bu nedenle Hume’a göre yönetime bağlılık, sözleşmeye dayalı bir rıza üzerine oturmaz. Nitekim Hume için politik yetke çoğu kez gasp, ayaklanma ya da fethin sonucudur ve eğer yetke dayanıklı ise, baskıcı ve tiransal değilse, pratikle yönetilenlerin çoğunluğu tarafından yasal olarak kabul edilir ki bu Hume için yeterlidir. Böyle bir otoritenin yasallığını ve haklılığını ince tartışmalar ve “felsefi kurgular” ile ortaya koyma çabasını, Hume, zamanı boşa harcamak olarak görür.

Hume’un kuramının çarpıcı özelliği deneysel verilere gösterdiği özeni ve bilinen olgular tarafından doğrulanmayan felsefi ön savları kabul etme konusunda gösterdiği isteksizliğidir. Bunu özellikle sözleşme kuramı konusunda ortaya koyduğu tutumunda görmek mümkündür. Hume, bu noktada herhangi bir biçimsel sözleşme ya da sözden çok kabileler arası bir savaşta bir önder çevresinde gönüllü olarak toplanan bir kabileyi düşünür. Hume bu noktada sözleşme fikrine biraz ödün vermiş gibi gözükse de, sözleşme kuramlarından pek yararlanmaz. Hume böylesine ussalıcı kuramlar yerine ‘duyumsanan’ çıkar ya da yarar düşüncesini geçirir. Hume’un felsefesi, bu noktada

pozitivist bir özellik gösterir. Çünkü apriori uslamlamadan çok edimsel olana başvurur. (Copleston.1998: 154 -156)

Hume insanların bir araya gelip hükümet kurarken önsel olanın doğa yasaları olduğunu kabul etmekle birlikte doğa yasalarını siyasal toplumun temelindeki uyuşma önsel olarak kabul etmez. İnsanın doğasını yapay bir yolla oluşmuş olan çıkar güdüsünde temellendiren Hume'a göre "çıkarcılık, hükümetin dolaysız kutsanmasıdır" (Hume. 1997: 472). Dolayısıyla çıkar yalnızca hükümetin kökeninde değil aynı zamanda boyun eğmemizin de kaynağındaki güdüdür. Çıkarı hükümetin kökeni olarak gören Hume, türenin yerleştirilmesi ve korunması olgusunu insanlığa sağladığı başlıca yarar olarak görür. Hume, "Hükümetin Kökeni" başlıklı denemesinde konuya şu şekilde açıklık getirmektedir:

"Bir ailede doğmuş olarak insan zorunluluktan, doğal eğilimden ve alışkanlıktan toplumu sürdürmeye itilir. Aynı yaratık, daha öte ilerlemesinde, türeyi uygulayabilmek için politik toplumu kurmaya girişir, çünkü türe olmaksızın aralarında hiçbir barış, hiçbir güvenlik ve karşılıklı ilişki olamaz. Öyleyse hükümetimizin tüm geniş aygıtına en sonunda türenin paylaşılmasından başka bir hedefi ya da amacı olmayan bir şey olarak bakmalıyız" (Hume, Aktaran, Copleston. 1998: 149).

Alıntıdan da anlaşılacağı gibi hükümet, gerek kısa gerekse uzun vadeli çıkarlarımızı güvence altına almak böylelikle sosyal işbirliğini güçlendirmek için dışsal bir otorite olarak yapay bir şekilde oluşturulmuştur.

Hume, insanın bencil doğasının değiştirilemeyeceğini fakat insanların uzak çıkarlarını yakın çıkarlarına tercih etmelerinin yine karşılıklı çıkar zemininde sağlanabileceğini düşünmüştür. Hukukun uygulanması aracılığıyla karşılıklı ve karşıt çıkarlar güvence altına alınır. Böylelikle Hume'a göre insanlar kendilerinin olduğu gibi başkalarının zayıflık ve tutkularına da bir güvenlik kazandırır. Bu noktada Hume, hükümetin zorlayıcı iyilikseverlik olduğunu düşünür. "Hükümet iyiliksever etkisini çok ötelere genişletir, ve insanları karşılıklı çıkarları için yaptıkları uyuşumlarda korumakla

yetinmeyerek, sık sık onları böyle uyuşumlarda bulunma yükümlülüğü altına getirir ve belli bir ortak erek ya da amaçta bir anlaşma yoluyla kendi kazançlarını aramaya zorlar” (Hume.1997:462).

Hume, hükümeti yararlı ve kimi durumlarda zorunlu bir varlık olarak görmekte birlikte nüfusu küçük olan toplumların varlığını, devlet olmadan da sürdürebileceğini söylerken “İnceleme”de hükümet olmadığında insanların toplumsal birliğe yeteneksiz olduklarını söyleyen düşünürleri eleştirir (Hume.1997:463). Hume hükümet olmadan insanların toplum halinde yaşayabileceğine örnek olarak Amerikan kabilelerini gösterir. Amerikan kabilelerinde şefin gölgemsi yetkesinin sadece savaş zamanlarında ortaya çıktığını; komşu kabilelerle savaş bittiğinde şefin yetkisinin sona erdiğini ve kabile üyelerinin şefe boyun eğmediğini belirtir (Hume. 1997: 464) Bu bağlamda Hume, sözleşmecilerin hükümetin kökünde gördüğü ‘sözleşmenin” yapay olarak türenin yürütülmesinde hükümetin zorunluluğunun algılanmasından sonra ortaya çıktığını söylerken ne hükümetin kökensel temellendirilişin ne de ilk boyun eğme yükümlülüğünün kaynağı olarak görülmemesi olgusuna vurgu yapar. Ona göre toplum zorunlu olarak bir devletin varlığını gerektirmediği gibi toplumlar varlıklarını hükümet olmadan da sürdürebilirler. “Kimi felsefecilerle birlikte insanların hükümet olmaksızın topluma bütünüyle yeteneksiz olduklarını düşünmekten öylesine uzağım ki, hükümetin ilk başlangıçlarının aynı toplumun insanları arasındaki değil ama değişik toplumların insanları arasındaki kavgalardan doğduğunu ileri sürüyorum” (Hume.1997:463).

Kilinç’a göre de Hume’da iki kabile toplumunu bir araya getiren şey sosyal işbirliğinden ziyade, yabancı kabilelere karşı savunmadır (2004: 53). Dolayısıyla hükümetin kökeni bireyler arasındaki çelişki değil; kabileler arasındaki çelişkide aranmalıdır. Zenginliğin artışı ile aynı toplumda meydana gelen sorunlar kıtlık olduğunda

yerini farklı toplumların saldırısına karşı girişilen savaşa bırakır. Hume'a göre öykünün devamında savaş esnasında seçilen lider bir lider seçmenin avantajlı olduğu düşüncesi ile savaş sonrasına aktarılır ve barış ve adaletin sağlanması mümkün olur. Böylece Hume açık bir sözleşmeye gereksinim duymadan bir siyasal topluma geçişin yararlarının tecrübelerle nasıl ortaya çıktığını bize gösterir.

Bu bağlamda Hume, hükümetin kökeni sorununda toplumsal birliğin zemini olarak kökensel bir sözleşmeye başvuran düşünürlerin çabasını usa uygun bir ilke belirleme çabası olarak kurgusal bulur. Oysa Hume'a göre insanları doğal özgürlüklerinden vazgeçmeye yönelten temel "düşmanlarından korunma ve güvenli halde yaşama" ruh haline eşlik eden "duyumsanan yararlılık" duygusudur (Hume. 1997: 471). Nitekim bu bağlamda Hume'un açıkladığı diğer bir gereklilik, bir topluma karşı dış savaşın hükümet olmaksızın iç savaş üretecek olmasıdır. Bir dış savaşta insanlar için en dikkate değer nokta yaşam ve beden tehlikede olmasıdır. Hume, böylesi bir durumda savaştan önceki dingin durumda geçerli olan kuralların ortadan kalkacağını ve yeni kuralların kendisini göstereceğini söylerken savaş esnasında ortaya çıkan geçici bir hükümetin, insanlara bir hükümete sahip olmanın üstünlüklerini öğrettiğini düşünür (Hume.1997:463-464). Sonuçta Hume, hükümetin kökeninin bir sözleşme temelinde kurulmuş olduğunun kabul edilmesine yönelik olgusal hiçbir inanılır kanıtın bulunmadığını söylerken hükümetin kökenini ortak duygu ve çıkarların yarara dönük deneyiminin giderek artan bir farkındalık yoluyla kavranışı sonucunda oluşun temel bir teamüle dayandırır. Böylece Hume, sözleşme düşüncesini savunanların dayandıkları ilkeleri yanlış bulmamakla birlikte; ulaştıkları sonuçları haklı bulur. Ona göre sözleşme bütünüyle insan uyuşmalarından doğmakla birlikte söz konusu uyuşım özgeciliğe değil, öz çıkara dayanır ve öz çıkara dayalı uyuşım sosyal pratiklerin tecrübeye dayanan güncel deneyimlerinden türetilir.

II. BÖLÜM: J. RAWLS'IN ADALET KURAMI

II. 1. J. Rawls'ın Siyaset Felseesindeki Yeri

Gerçekçi-betimleyici yaklaşımı kendine has bir tarihsellik ve şüphecilikle birleştiren Dawid Hume, adalet kuramını, sözleşmecî kuramların eleştirisi bağlamında; tarihsel gerçekçilik üzerinde inşa etmiştir. Hume ile olan ayrımında Rawls ise adalet kuramını Kant'a yapmış olduğu referansla yararlılık ilkesini temel alan şüphecilere karşı konumlandırmış ve bu noktada çağdaş siyaset felsefesinde “adalet nedir?” sorusuna dair yürütülen tartışmaların çıkış noktasını oluşturmuştur.

Çağdaş Siyaset Felsefesinin önde gelen düşünürlerinden biri olan Rawls (1921-2002) içinde yaşadığı çağın iki büyük dünya savaşı ile sonuçlanan trajik öyküsüne tanıklık ederken adil bir liberal demokrasinin olanaklılığını sorgulamıştır. Bunda Weitmann'ın da belirttiği gibi yaşamının çocukluğa denk gelen döneminde proteston liberalizm penceresinden dünyaya bakmasının payı büyüktür (Weitman. 2009: 113-114) . Kendi kuramını içinde yaşadığı çağın siyasal yapılanmasının insanlık idesinin uzağına düşen çarpık sonuçlarına bir yanıt olarak sunan Rawls, içinde yaşadığı demokrasinin iç problemlerine işaret ederek, -modern liberal demokrasi çerçevesinde- liberal demokrasinin temel kurumlarının düzenlenmesini amaçlayan bir adalet kuramı geliştirmiştir. Bu noktada Rawls, adalet kuramını yaşanan sosyo-ekonomik ve politik koşullara çözüm üreten en uygun kuram olarak nitelendirmiştir. Rawls, “Bir Adalet Teorisi” adlı eserinde, tarihsel olarak, anayasal bir hükümetin temel eksikliğini “politik özgürlüğün adil değerini temin etmek” olgusunda temellendiğini söyleyerek adalet kuramını bu sorunun çözümüne yönelik konumlandırmıştır.

Rawls'ın adalet kuramının arka desenini oluşturan motif şiddet ve yıkımdır. Söz konusu şiddetin görünümü olarak Nasyonal Sosyalist Parti'nin (NSP) düşünsel

kökenlerine ve pratikte akıl tutulmasına yol açan sonuçlarına odaklanan Rawls, Nazi Avrupasında Hitlerin uygulamalarına işaret ederek; böylesi kötü deneyimlerin insanlık tarafından yaşanmaması için liberal demokrasiyi Kantçı bir bağlamda “pratik inanç” (practical faith) çerçevesinde gerçekleşecek bir çözüm yolu olarak sunmuştur. Bu bağlamda Rawls, politik liberal yönelimine sosyalist ve Marxist bir başlangıç noktası yerine Kantçı çizgide neo liberal bir başlangıç noktası almıştır. Rawls’ın çağdaşları tarafından Rawls’a yöneltilen eleştirilerin merkezini de buna koşut olarak adalet kuramının demokrasiye sosyal eşitlik açısından nasıl bir katkı sunacağı sorusu oluşturmuştur.

John Raws, Avrupa tarihinde kökleri 18. Yüzyıla kadar yayılmış aydınlanmacı hareketin takipçisi olan bir düşündürdür. 18. Yüzyıla “Aydınlanma Çağı” ya da “Aklın Çağı” da (Age of Reason) denmektedir. Doğan Göçmen’in ifadesiyle “enlightenment, sanki yürünen uzun veya kısa ama karanlık bir yolun engebelerinin ve dolambaçlarının görülebilmesi için ışıklandırma eylemiymiş gibi bir duygu uyandırıyor” (Göçmen. 2009 c: 1-7). Üçyüz yıllık Rönesans ve Reformasyon olarak adlandırılan toplumsal yenilenme hareketinin doruk noktası olan aydınlanmacılık, sadece Avrupa tarihi açısından değil, aynı zamanda insanlık tarihi açısından da son derece önemlidir (Göçmen. 2012: 1-3). İmanın yerine akli tesis etmek isteyen aydınlanmacılığa göre akıl, toplumsal bireysel özgürlüğü ve inanç özgürlüğünü sağlayacak ve garanti edecek tek kurumdur. (Göçmen. 2012: 1-3).

“Aydınlanmacılık, tarih ve toplumun yazgıcılık ve kadercilikten, bazı “seçkin” kişilerin yaptığı ve yönettiği olgular olarak gösterilmesinden kurtarılıp bilimsel temellere oturtulmaya başlandığı; Hegel’in deyimiyle her şeyin tersine çevrildiği ve Hume’un deyimiyle her şeyin geleceği hakkında aklın mahkemesi önünde karar verildiği çağdır. Başlangıcında burjuva toplumunun açan bir felsefe olarak ortaya çıkan Aydınlanmacılık;

Marx'tan sonra, "insanlığın kurtuluşuna giden yolda son basamaktan bir önceki basamak" (Göçmen. 2009 a: 1-6) olarak tanımlamıştır.

Bilindiği gibi 18. yy'ın aydınlanma hareketinde iki ana akım rasyonalistler ve sentimentalistler'dir. D. Hume ve A. Smith sentimentalist aydınlanmayı temsil ederken, Kant tek başına rasyonalist aydınlanmanın önde gelen savunucusudur. Aydınlanmacı gelenek içinde yer alan ve Kant'ın "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Tarih Tasarımı"nda açtığı yol üzerinde yürüyen Rawls'ın "A Theory of justice" da ki amacı eşitliği merkeze alan bir toplumun temel yapısı içinde vatandaşların tümünü kapsayacak genel geçer ve zorunlu ilkelere ulaşmaktır. Frazer'in belirttiği gibi daha sonra kuramına rasyonalist öğeler yanında sentimentalist öğeler de taşımıştır (Frazer. 2007: 759). Nitekim 20 yy'ın ikinci yarısı içinde yer alan ahlaki ve politik eğilim neo-Kantian'dir. Bu dönemde Anglo-American politik felsefesi Rawls'un liderliği altında toplanırken, Jürgen Habermas eleştirel teorinin başını çekmiştir. Lawrence Kohlberg ise deneysel alanın yasallaşmış görünümü olarak ahlak psikolojisini kurmuştur. Adı geçen üç çağdaş düşünür adalet kuramlarını farklı kavram çatıları altında yapılandırsalar da üçünün de ortak noktası Kant'ın kategorik imperatifinde ifadesini bulan ahlak yasasına bir yanından tutunmuş olmalarıdır.

J. Rawls'ın temel kaygısı çok kültürlü günümüz dünyasının sorunlarını çözecek bir adalet anlayışı geliştirmektir. Amacını gerçekleştirmek için farklı değerlere sahip bireylerin ortak bir ahlaki norm etrafında şekillenecek bir kamusal hayatı benimsemeyebilecekleri varsayımını adalet kuramının merkezine yerleştiren Rawls, kültürler arası çatışma olgusunun zeminine din olgusunu yerleştirmiştir. Dinin Antik- Orta ve Yeni Çağ'daki görünümleri üzerinden günümüzdeki anlamlarına ve her çağda siyaset ile olan içsel ilişkisine odaklanan Rawls tek tanrılı selametçi dinlerin yayılımcı totaliter

eğilimlerine karşı, adalet kuramının hayata geçeceği siyasal liberalizmi, bu eğilimi ortadan kaldıran ‘makul’ bir sistem olarak sunmuştur (Rawls. 2007: 12).

Bireyin siyasal ve sosyal haklarını her şeyin üstünde tutan Liberal meşruiyetin temel ilkesi, bireylerin hayatlarına yol gösterecek değerleri kendi başlarına seçebilecekleri argümanına dayanır. Rawls, siyasal liberalizmin dayandığı siyasal süreci özgür seçime en büyük tehdit olarak gördüğü selametsiz dinlere karşı kilisede gerçekleşen reformlarla başlatır. Ona göre reform’dan sonra kilise, insanlar üzerinde mutlak bir otorite olmaktan çıkmış akıllı rehber edinen aydınlanmacı felsefenin doğuşunun temelleri oluşturmuştur. Bu anlamda, Rawls için de Aydınlanma’nın tarihsel açıdan anlamı, dinsel ön kabullere dayanan geleneğin yerini insan usunun kullanımını temele alan modern düşünceye bırakmasıdır.

Modern düşünce, kilise otoritesinden bağımsız akıl yetilerini kullanma olanağına sahip sıradan insanın bile ulaşabileceği bir bilgi kaynağı tayin etmiştir. Bu bilgi kaynağı tüm sözleşmecilerde olduğu gibi Rawls için de ussal insan doğasıdır. Geleneğin usun üstünü örten dinsel otoritesine karşı usun kullanımına dayanan laik dünya görüşünün yanında duran Rawls, insanca yaşamının koşullarının zeminini oluşturmada önemli bir role sahip” nasıl davranmamız gerektiği bilgisinin” kilisenin binlerce yıl iddia ettiği gibi ruhban sınıfına değil usunu kullanan herkese açık olduğunu söylemiştir. Burada Rawls’ın iddiası ahlaki eylemlerimizin dışarıdan bir ilke (Tanrı, devlet) ile değil, ahlak yasasını içeren akıl adını verdiği içsel ahlaki bir yeti aracılığıyla ortaya çıktığıdır. Çünkü Rawls’a göre doğamız nasıl gerekiyorsa öyle davranmamız gerektiğini sağlayacak ilkelere sahiptir (Rawls. 2007: 13)

II. 2. Hakkaniyet Olarak Adalet

Felsefesini, ahlaki anlamda Kantçı inşacılık olarak nitelendirerek Hume'un faydacı ahlak anlayışının karşısında "Hakkaniyet Olarak Adalet" kuramını konumlandıran Rawls'ın amacı geleneksel toplumsal sözleşme doktrinini genelleştirip daha yüksek bir soyutluk düzeyine ulaştırmaktadır. Bu çerçevede Rawls, 'Bir Adalet Teorisi'nde, Locke, Rousseau, Kant gibi toplumsal sözleşmeyi temel alan düşünürlerin izinden yürüyerek faydacı yaklaşımlara karşı demokratik bir toplumun temeli olabilecek normatif-ahlaki bir temel oluşturmaya çalışır. Rawls, "Siyasal Liberalizm" adlı kitabında soyut felsefi ve ahlaki doktrinlerle siyasal alan arasında bir takım farklılıklara dikkat çekse de toplumsal sözleşme geleneği ile ahlak ve siyaset felsefesi arasında genel olarak bir ayırım gözetmez (Rawls. 2007: 3).

Rawls'ın adalet kuramını oluştururken hareket noktası "iyi hayat" kavramı olmuştur. Burada Rawls kavramın içeriksel anlamından hareketle yeryüzünde çok sayıda 'iyi hayat' anlayışının bulunmasının yol açtığı anlam çatışmalarından hareket eder. Çatışma, herhangi bir "iyi hayat anlayışı" üzerinde ısrarla durmaktan kaynaklanır. Bu bağlamda diğer Liberal düşünürler gibi Rawls, farklı inançları ve ahlak anlayışlarını benimseyen bireylerin bir arada yaşamasının olanağını oluşturacak iyi hayat anlayışına ilişkin "asgari ahlak fikri"ni geliştirmeye çalışmıştır. Siyasal liberalizmin siyasal ahlaki idealine ancak bireylerin ortak sözlü bir uyuşumunu ile ulaşılabilir. Diğer bir deyişle, siyasal ahlak, toplumda benimsenen farklı ahlak anlayışlarının garantörlüğünü üstlenen bir üst ahlak olarak bir arada yaşama idealinin temelini oluşturur.

Rawls, siyasal liberalizmde bir arada yaşama ideali geliştiren tarafların doktrinlerini, makul kapsamlı doktrinler olarak adlandırır ve bu noktada birbirinden

farklılaşmış vatandaşlar arasında eşitliğe dayanan adil ve istikrarlı bir dayanışma sistemi geliştirebilmek için için üç koşul öne sürer. Bunlar:

1-Toplumun temel yapısı siyasal bir adalet kavramı ile düzenlemelidir.

2-Bu siyasal kavram makul kapsamlı doktrinler arasındaki örtüşen görüş birliğine konu olmalıdır.

3-Anayasal esaslar ve temel adalet sorunları söz konusu olduğunda kamusal tartışmalar bu siyasal adalet kavramına uygun olarak yapılmalıdır (Rawls. 2007: X, XI).

Rawls, bu temel koşullar çerçevesinde, siyasal adalete ilişkin belirlediği iki temel sorunun aşılmasıyla demokrasilerdeki çeşitlilik ve çoğulculuk sorununun makul bir çözüme kavuşacağını savunur. Bu sorunlardan ilki; “vatandaşlar arasındaki toplumsal işbirliğinin adil kurallarını belirleyecek en uygun adalet anlayışı nedir?” sorusudur. İkincisi; demokratik bir toplumun siyasal kültüründe yer alan muhalif ve uyuşmaz dinsel, felsefi ve ahlaki doktrinler çoğunluğuna daırdır. Bu noktada Rawls’ın zihnini meşgul eden soru: “Özgür kurumların kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkan makul çoğulculuk çerçevesinde hoşgörünün zemini neyin oluşturacağı?” sorusudur (Rawls.2007: 50). Rawls, bu iki temel problemin “Hakkaniyet Olarak Adalet” anlayışı çerçevesinde özgürlük ve eşitliğin gerçekleşmesine olanak tanınması ile çözülebileceğini düşünür. Eşitlik ve özgürlüğünün gerçekleşmesi için; Rawls’ın kabul ettiği, iki temel adalet ilkesi ise şunlardır:

a) Herkesin tamamıyla yeterli temel haklar ve özgürlükler düzenine sahip olmak konusunda eşit hakkı bulunmaktadır ve bu düzen herkes için aynıdır; bu düzende, eşit siyasal özgürlüklerin, ama sadece bu özgürlüklerin, değerleri eşit olarak sağlanır.

b) Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler şu iki şartı karşılamalıdır: Birincisi, eşitsizlikler herkese adil bir fırsat eşitliği altında açık olan konumlara ve makamlara bağlanmalıdır ve ikincisi, bu eşitsizlikler toplumun en dezavantajlı üyelerinin en çok yararına olacak şekilde olmalıdır. (Rawls. 2007: 51)

Rawls'ta, bu ilkeler, liberal bir siyasal adaletin içeriğini temsil etmektedir. Bu içerik belli başlı üç özellik tarafından sağlanır. Bunlar: 1-Belli temel hak ve fırsatların belirlenmesi, 2-Bu hak, özgürlük ve fırsatlara ve özgürlükle de genel fayda ve mükemmeli iddialara öncelik verilmesi, 3-Vatandaşlara, sahip oldukları, özgürlük ve fırsatları etkin olarak kullanmalarını sağlayacak, her duruma uygun araçların sağlanması şeklindedir. (Rawls. 2007: 52) Rawls, yukarıdaki iki ilke ve üç özelliğin birlikte ele alındığında liberalizmin eşitlikçi biçimini ifade ettiğini düşünür.

Rawls, Hakkaniyet Olarak Adaletin pratik amacını; “vatandaşlar tarafından, üzerinde düşünülmüş, bilgiye dayanan ve istenen bir siyasal anlaşmaya temel olarak, bir siyasal adalet anlayışı ortaya atmak” olarak belirlemiştir (Rawls. 2007: 55). Rawls'a göre, bu adalet anlayışı vatandaşların ortak ve kamusal siyasal aklını temsil eder. Fakat Rawls, böyle bir ortak akla ulaşmak için, adalet anlayışının; mümkün olduğunca, vatandaşlarca benimsenen ve birbirleriyle uyuşmayan ve bağdaşmayan felsefi ve dinsel doktrinlerden bağımsız olması gerektiğini düşünür.

Rawls, kapsamlı ahlaki ve felsefi doktrinlerin genelde vatandaşların tümü tarafından onaylanamayacağını, onaylansa bile toplumun inanç temelini oluşturmayacağını düşünür ve buradan şu sonuca ulaşır: “Öyleyse siyasal liberalizm, makul dinsel, felsefi ve ahlaki doktrinlerin örtüşen görüş birliği tarafından desteklenebileceği umduğumuz ve toplumu düzenleyecek bir siyasal adalet anlayışı arayışı içindedir” (Rawls. 2007: 55). Böylece Rawls, makul doktrinlerin desteğinin kazanılmasıyla, felsefi dinsel ve ahlaki doktrinler açısından birbirinden farklılaşmış vatandaşlara adil ve istikrarlı bir toplumu devam ettirebilmeleri için gerekli zemini sağladığını düşünür (Rawls. 2007: 55).

II. 3. Makul Çoğulculuk ve Basit Çoğulculuk

Rawls'a göre, siyasal liberalizm; siyasette genel doğru üzerinde ısrar etmenin, demokrat vatandaşlık ve meşru hukuk kavramı ile bağdaşmadığı düşüncesindedir. (Rawls, 2006: 150) Çünkü günümüz dünyası toplumlarının temel özelliği, düşünsel ve vicdani çeşitlilik olgusuna dayanmalarındır. Bu toplumlar çoğulcu toplumlardır olup; farklı inanç, dünya görüşü, ahlak anlayışlarını benimseyen insanları bünyesinde barındırır. Rawls, bu çoğulcu toplumlar iki soruyu hayati önemde görür. Bunlar:

1- Toplumun siyasal ve hukuki yapısı toplum içinde var olan inanç ya da düşün sistemlerinden “hangisinin” adalet anlayışını “neden” almalıdır?

2- Toplum içinde farklı inanç ve düşünce sistemlerini benimseyen gruplar arasında; toplumun siyasal ve hukuki yapısının esas aldığı adalet anlayışının geçerliliği konusunda bir itilaf çıktığında, bu itilaf, tarafların hiçbirinin hakkını yemeden; ama toplumsal barışı zedelemeyen, adil bir şekilde nasıl çözülebilir?

Rawls, bu soruları yanıtlarken genelde iki bildik model öne çıkar. İlk model, siyasal gücün toplumsal hak doğurduğu varsayımına dayanır. Kısaca buna “adalet güçlü olana göredir” şeklinde ifade edilebilir. İkinci model ise; hakkın güç doğurduğu varsayımına dayanan, somut ifadesini temel hak ve özgürlüklerde bulan demokratik anlayıştır. Rawls, kendi anlayışını ikinci model çerçevesinde ortaya koyar. (Özbank. 2009: 16-17)

Rawls; günümüz dünyasının temel problemlerinden biri olan kültürel çeşitliliğin bir arada yaşama koşullarını, ortaya koymaya çalışırken ve bu kültürel çeşitliliği yorumlarken basit çoğulculuk ve makul çoğulculuk kavramlarına başvurur. Rawls, makul doktrinlere sahip, toplumdaki farklı kesimlerin oluşturduğu çoğulculuğu; makul çoğulculuk olarak adlandırır ve kuramının dayandığı makul çoğulculuk anlayışını, kendi

liberal anlayışını diğer liberal anlayışlardan ayıran temel bir anlayış olarak kabul eder. Rawls, böylece, geleneksel çoğulculuk anlayışını aşmaya çalışarak; ‘basit çoğulculuk’ kavramının yerine, ‘makul çoğulculuk’ kavramını koyar.

Rawls; çoğulculuğu, “birbirleri ile uyuşmayan ve gelecekte de insanların tümü tarafından üzerinde bir uzlaşma ile belirlenmeyen, makul, kapsamlı doktrinlerin oluşturduğu çoğulculuk” (Rawls. 2007: 4) olarak nitelendirir ve makul çoğulculuğu oluşturan makul tarafların, barış ve adalet içinde bir arada yaşayabileceği, en iyi düzen olarak siyasal liberalizmi görür. (Rawls. 2007: 5).

Rawls, hristiyanlığın etkisini yitirdiğini, artık seküler bir doktrininin bulunması gerektiği şeklindeki liberal anlayışı kabul etmez. Rawls, basit çoğulculuk yerine kabul ettiği makul çoğulculuktan birinin ya da birkaçının dinsel olduğunu söyler. Rawls’ın, makuliyet anlayışı buna izin vermiştir. (Rawls. 2007: 6) Rawls, ‘makul çoğulculuk’taki çoğulculuktan “makul kapsamlı doktrinlerden” birinin diğerlerine göre çok sayıda birey tarafından kabul edilmesini kasteder. Makul çoğulculuk, kamusal bir akla sahiptir, kendini makul kamusal bir gerekçelendirme çerçevesinde ortaya koyar. Rawls’ta, kamusal olmayan, özel olan demek değildir; kamusal akli temsil etmeyen ve bu çerçevede temellendirilemeyendir. Rawls’a göre, kamusal akıl, bu makul kapsamlı doktrinler karşısında tarafsız olmalıdır. Rawls, siyasal liberalizmi, bu makul kapsamlı doktrinler üzerine kurar. Siyasal liberalizm bu doktrinleri eleştirmeyen ya da inkar etmeyen ve buna bağlı olarak da herhangi bir ahlaki yargıyı eleştirmeyen. Dolayısıyla hangi ahlaki yargıların “doğru” olduğu, siyasal liberalizmi ilgilendirmez. Çünkü Rawls’a göre “siyasal liberalizm, siyasal adalet anlayışını doğru sunmak yerine “makul” olarak sunar” (Rawls. 2007: 7).

Rawls’un temel sorularından biri de: “Makul dini, felsefi ve ahlaki doktrinlerin etkisiyle ciddi biçimde farklılaşmış özgür ve eşit vatandaşların oluşturduğu bir toplumun

adalet ve istikrar içerisinde uzun süren varlığını sürdürmesi mümkün olabilir mi?” (Rawls. 2007: 23) sorusudur. Rawls, bu soru çerçevesinde ortaya çıkan temel problemlerden biri olarak; dindar vatandaşların kendi ideal ve değerleriyle liberal demokratik bir anlayışı kabul edip edemeyecekleridir. Rawls; bu durumu şöyle ifade eder: “Siyasal liberalizmin derdi, anayasal bir demokratik düzen çerçevesinde, dinsel ve din dışı, liberal ve liberal olmayan, makul doktrinler topluluğunun bir iradeyle onaylayacağı ve böylelikle içinde özgür yaşayıp erdemlerini kavrayabileceği bir siyasal adalet anlayışı geliştirmektir” (Rawls. 2007: 24). Rawls, böyle bir düzene egemen olan adalet anlayışına “Hakkaniyet Olarak Adalet” adını verir ve Hakkaniyet Olarak Adalet’in hakim olduğu toplum varsayımının ütopya olmadığını; gerçekleşmesinin mümkün olduğunu düşünür. Çünkü Rawls’a göre; tabiat kanunları ve insan psikolojisinin ilkeleri, iyi düzenlenmiş toplumun fertleri olarak yetişmiş vatandaşlara, siyasal ve toplumsal kurumlarını nesiller boyu sürdüreceği bir adalet hissi sağlamıştır. (Rawls. 2007: 25)

Rawls, toplumda makul doktrinlere sahip farklı tarafların olmasını, makul çoğulculuk olarak adlandırır ve klasik çoğulcu anlayışlardan ayırır. Rawls’a göre, ikisi arasındaki belirleyici farkı anlamak için, hakkaniyet olarak adaleti etkileyip etkilemediği sonucuna bakmak gerekir. (Rawls. 2007: 110)

II. 4. Hakkaniyet Olarak Adalette Rasyonellik ve Makuliyet Kavramı

Rawls, makul çoğulculuk gerçeğiyle yüzleşmek, temel anayasal sorunlar üzerinde anlaşmak için, temel kurum ve kamusal politikaların bütün vatandaşlar için haklı olarak görülmesi gerektiğini düşünür. Hakkaniyet olarak adalette, bilgisizlik peçesinin ardında, toplumun ve insan psikolojisinin genel bilgilerine sahip makul tarafların sahip olduğu kamusal akıl sayesinde, çeşitli dinler ve felsefi doktrinler ortaya çıkar. Rawls, bu açıdan makul adalet ilkelerinin ortaya çıkışının, ancak vatandaşların ortak akli ile mümkün

olduğunu; aksi taktirde politik kavrayışımız için meşruiyet temeli sağlayamayacağını savunur. (Kelly. 2003: 89- 92)

Başta da belirttiğimiz gibi, Rawls için temel problem, aynı toplumun farklı dini ve ahlaki ve felsefi anlayışa sahip insanların bir arada yaşamasının imkanını ortaya koyacak bir adalet anlayışının nasıl olacağıdır. Rawls, bu çerçevede bazı temel sorular sorar. Bu sorular: “Özgür ve eşit sayılan vatandaşlar arasındaki toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli kurallarını belirleyecek en uygun adalet anlayışı nedir?” sorusu ile “özgür kurumların kaçınılmaz sonucu olarak ortaya çıkan makul çoğulculuk ışığında hoşgörünün zemini ne olabilir?” sorusudur. Rawls, bu iki soruyu birleştirerek de şu soruyu sorar: “Makul dini, felsefi ve ahlaki doktrinlerin etkisiyle ciddi biçimde bölünmüş, özgür ve eşit vatandaşların oluşturduğu bir toplumun, adalet ve istikrar içerisinde uzun süre varlığını sürdürmesi nasıl mümkün olabilir?” Rawls, bu sorulara verilecek cevabın çerçevesini şu şekilde çizer: “Böyle bir toplumun temel yapısı, en azından bu toplumun vatandaşları tarafından benimsenen makul kapsamlı doktrinlerin örtüşen görüş birliğinin odağında bulunan bir siyasal adalet anlayışıyla etkin olarak düzenlenmelidir” (Rawls. 2007: 91). Rawls; bu cevapta yer alan makul ve rasyonel ve örtüşen görüş birliği için, son derece önemli olanın “makul kapsamlı doktrin” fikri olduğunu söyler.

Rawls, Hakkaniyet Olarak Adalet doktrininin; toplumun temel yapısına uygulanan siyasal adalete dönüşmesi için, adalet doktrininin siyasal bir kurgusunun gerekli olduğunu ve böylesi bir adalet anlayışının, ahlaki bir anlayışa dönüşmesi için, kendine ait normatif ve ahlaki bir ideali içermesi gerektiğini düşünür. Rawls’a göre, böyle bir ideal, makul vatandaşların varlığını gerektirir. Rawls, bu kapsamda makul vatandaş şöyle tanımlar: “Makul vatandaş; nesiller boyu süren bir toplumsal dayanışma sistemi içerisinde birbirlerini eşit ve özgür gören, adil toplumsal dayanışma şartları öneren, bu şartlar

doğrultusunda kendi çıkarları aleyhine de olsa hareket etmeye hazır vatandaştır” (Rawls. 2007: 27).

Rawls’a göre, vatandaşların kabul ettiği dinsel olan ya da olmayan kapsamlı doktrinler arasında, ortadan kaldırılamayacak ve aşkın unsurlar içeren bir takım farklar mevcuttur. Bu çerçevede Rawls, zihnini meşgul eden “öyleyse hangi idealler ve ilkeler çerçevesinde, vatandaşlar nihai siyasal iktidarın kullanımını paylaşacaklardır ki aynı zamanda aldıkları siyasi kararları, makul biçimde birbirlerine meşru olarak kabul ettirebilsinler?” sorusu çerçevesinde, makul ve meşru kararın ölçüsünü şöyle açıklar: “Siyasal gücü kullanımınız, ancak siyasal eylemlerimizi açıklayan nedenlerin diğer vatandaşlar tarafından meşru bulunacağına samimiyetle inanmamız halinde doğru olacaktır” (Rawls. 2007: 29).

Rawls, bu noktada, diğer tarafları ilgilendiren bir siyasal eylemin meşruiyetini; eylemi yapanın eylem hakkındaki inancına bırakmaktadır. Oysa bir eylem diğerlerini ilgilendir-mektedir. Bu nedenle eylemin değerinin eylemi yapanın inancıyla meşruluk kazanacağı kuşkuludur. Oysa diğerlerinin aynasında eylemin nasıl yansıdığı daha önemlidir. Çünkü; aksi durum, bir eylemi diğerlerine dayatmak olur. Bu açıdan bakıldığında, Rawls’ın bu düşüncesinin, siyasal özgürlük açısından problemli görüldüğünü belirtmekte yarar vardır.

Rawls, toplumsal birlik sorununu ortaya çıkaracak; makul ve rasyonel olmayan, kapsamlı çılgın doktrinlerin de toplumda var olabileceğinin farkındadır. O’na göre, bu durumda yapılması gereken; bu çılgın doktrinleri zapt ederek, adaleti tehdit etmelerinin önüne geçmektir. (Rawls. 2007: 4) Rawls, bu düşüncesi ile vatandaşlara karşı güç kullanmanın meşruiyet zeminini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Rawls, kendi adalet anlayışını siyasal inşacılık olarak adlandırır ve siyasal inşacılığın alanını, siyasal olanı tarif eden siyasal değerlerle sınırlar ve ahlaki değerlerin genel bir anlatımı olarak görmez. Bu bağlamda siyasal inşacılık; anayasal bir demokrasinin siyasal değerleri, toplumun makul ve rasyonel, eşit ve özgür vatandaşlar arasında hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olduğu yolundaki temel düşünceye dayanır. (Rawls. 2007: 164).

Rawls, siyasal inşacılıkta ortaya çıkan “makul” dediği adalet anlayışını, pratik aklın ilkeleri üzerine inşa eder. Rawls’ın inşacı anlayışına göre; bir adalet anlayışı, pratik aklın doğru olarak ifade edilmiş ilke ve anlayışlarına göre doğru olarak inşa edildiğinde; adalet anlayışı anayasal bir rejim için makul olmuş olur. Aynı zamanda Rawls, bir anlayışın, siyasal amaçlar açısından kamusal bir gerekçelendirme temeli için; makul doktrinlerin, örtüşen görüş birliğinin odağında yer almasını yeterli görmekle birlikte; makul doktrinlerin örtüşen görüş birliğini her zaman olanaklı görmez. O’na göre; bir çok tarihsel şartlar altında, makul doktrinlerin örtüşen görüş birliği; makul olmayan ve hatta rasyonel olmayan kapsamlı doktrinler sebebiyle mümkün olmayabilir. (Rawls: 2007: 165)

Rawls, toplumdaki bütün makul kapsamlı doktrinler arasında örtüşen bir görüş birliğinin oluştuğunu farz ettiğimizde; J.Cohen’in ifade ettiği şu şartların ortaya çıkacağını söyler.

a. Siyasal anlayışa dayanan nedenlere başvurduklarında, vatandaşlar, sadece kamusal olarak makul görülen nedenlere değil; aynı zamanda herkesin kendi kapsamlı görüşü açısından doğru ahlaki nedenler olarak gördükleri nedenlere başvurmuş olurlar.

b. Siyasal anlayışı temel siyasal meselelerde; kamusal aklın temeli olarak kabul edip, doğrunun sadece bir parçasına-siyasal anlayış tarafından ifade edilen parçasına-başvuran vatandaşlar, sadece diğerlerinin siyasal güçlerini tanımış olmazlar. Aynı zamanda

birbirlerinin kapsamlı görüşlerinin, bunların yanlış olduğunu düşünseler de makul olduğunu teslim etmiş olurlar.

b. Diğerlerinin görüşlerini makul olarak kabul ettiklerinde; vatandaşlar, aynı zamanda kendi kapsamlı görüşlerinde ısrar etmelerinin, başkaları tarafından basitçe kendi inançlarında ısrar ettikleri gibi görüneceğini kabul etmiş olurlar. Bunun nedeni, kişilerin, diğerlerinin kapsamlı doktrinini makul görseler de bunların tümünü doğru olarak göremeyecekleri ve doğru inançları yanlış olanlardan ayıracak ortak kamusal bir temel bulunmamasıdır. (Rawls: 2007: 166)

Rawls; siyasal yapıyı, çok sayıda makul kapsamlı doktrin üzerine inşa ederken; topluma egemen olan siyasal anlayışın doğruluk kontrolü için; tek bir doktrinin, her zaman doğru yargıları onaylamasını yeterli görür. “Dolayısıyla, görüş birliğinde yer alan doktrinlerden herhangi birinin doğruluğu; bütün makul doktrinlerin doğru siyasal anlayışı sonuç vereceğini, bu doğru doktrin tarafından belirtilen doğru nedenlere dayanmasa bile güvence altına almış olur” (Rawls: 2007: 167). Rawls, bu doktrinlerin her ne kadar doğru nedenlere dayanmasalar bile; hepsinin makul bir siyasal adalet anlayışına başvurduğunu; bu yüzden kişilerin, bu doktrinlerin sadece makul olduğunu değil, aynı zamanda ahlaki olarak da doğru ya da makul olduğunu kabul ettiğini savunur. Bu durumda kişilerin nihai doğruluk ölçüsü ne olursa olsun; makul örtüşen görüş birliğindeki herkes, siyasal anlayışı kabul edilir bulur.

Rawls, makulluk içerisinde kalmayı sonuçları açısından faydalı bulur ve faydasını, bir çok makul doktrine karşı tek bir doğru kapsamlı doktrinin bulunması olarak açıklar. Rawls’a göre; makul çoğulculuğun, özgür kurumlar altındaki kamusal kültürün daimi bir özelliği olduğunu kabul ettiğimizde, anayasal bir rejimin kamusal bir gerekçelendirme temeli için makuliyet fikri, ahlaki doğru fikrinden daha uygun olur. Rawls, siyasal bir anlayışı, makuliyet üzerine değil de doğruluk üzerine kurmanın, son derece sakıncalı olduğunu ve bunun toplumda hizipçiliği körükleyeceğini düşünür. Rawls, bu kaygısını “siyasal bir anlayışı doğru olarak öne sürmek ve bu nedenle onu kamusal aklın tek uygun temeli olarak almak, dışlayıcı ve hatta hizipçi bir yaklaşımdır. Ve büyük

ihtimalle siyasal ayrıcalıkları körükleyecektir” (Rawls. 2007: 168) şeklinde dile getirir. Böylece Rawls, her bir doktrinin doğrularını kendine bırakır ve makuliyeti örtüşen görüş birliğinin temeline yerleştirir. Çünkü kendi anlayışı olan siyasal inşacılık; makul doktrinlerin, ahlaki yargılarının doğruluğu ve geçerliliği konusundaki dinsel, felsefi görüşleri eleştirmez. Böylece Rawls, siyasal inşacılıkta doğruluk standardını makuliyetle sınırlandırır ve siyasal amaçları açısından, bunun ötesine geçmez. (Rawls. 2007: 166)

Rawls; insan aklının, insanın içinde yaşadığı çevrenin etkisinden ve önyargılardan kurtarıldığı zaman-bu başlangıç durumunda bilgisizlik peçesine (the veil of ignorance) karşılık gelmektedir-ahlaki eylemlerle ilgili olarak adil ilke ve kararlara ulaşacağını düşünür. İnsanın kendisi ile ilgili olan özel bilgilerden sıyrılması durumunda; adaletin temel ilkeleri ile karşı karşıya gelme imkanı doğacaktır. Rawls, adalet teorisinin temeline aldığı bu ilke ve kararların en nihayetinde akıl tarafından belirlendiğini düşünür. Çünkü insan tamamen rasyonel bir varlıktır ve adalet hissi kapasitesine doğal olarak sahiptir. Bu nedenle Rawls’ın adalet kuramının, epistemolojik açıdan rasyonalist bir temele sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Rawls, varsayımı boyunca, orijinal pozisyondaki kişileri, rasyonel yaşam planlarına sahip, fakat bu planın detaylarını, özel amaç ve çıkarların bir hesabını bilmeyenler olarak tasarlar. (Rawls. 2005: 145) Bu durumda ‘nasıl olurda onlar en avantajlı olan adalet kavramına nasıl karar verebilirler?’ sorusunu Rawls’a sormamız gerekir. Rawls’ın buna yanıtı, tarafların bilgisizlik peçesinin ardına çekildikleri zaman mümkün olabileceğini şeklindedir. Çünkü Rawls, orijinal pozisyon noktasında tarafları, rasyonel olarak kabul eder ve onların daha geniş bir paylaşımı istediği varsayar. “Onlar genelde bilir ki özgürlüklerini korumaya, fırsatlarını genişletmeye çabalamalıdır ve her ne olursa olsun bu amaçlarını ilerletmek anlamındadır” (Rawls. 2005: 143). Bu yüzden

taraflar, özel amaçları için bilgidan mahrum edilmelerine rağmen, yeteri kadar bir dizi alternatif bilgiye sahiptir. Bu bilgiler; iyi teorisi, ahlak psikolojisinin genel hakikatleri gibi bilgilerdir. Rawls, bu gibi bilgilerin ışığında tarafların, sıradan bir duyum içinde, rasyonel bir karar oluşturabileceğini savunur ve rasyonel bir kişinin, ona açık seçenekler arasında tutarlı tercihlere sahip olduğu düşünür ve bu tutarlılık çerçevesinde kişilerin, tercihlerini daha az memnuniyet verici olandan daha çok memnuniyet verici olana, başarı şansı çok olandan başarı şansı az olana doğru sıraladığını savunur. (Rawls. 2005: 143).

Rawls'a göre; düşmanlık, herkesi kötüye götüren bir eğilimdir ve rasyonel kişilerin bir özelliği olarak; onların düşmanlıktan acı çekmemelerini gösterir. Rawls bu durumu şöyle betimler:

“Çünkü bu histe kolektif dezavantajlar vardır. Bu hissin yokluğunda ancak insanlar; kendi etkin yaşam planlarına sahip olabilirler. Diğerleri daha az sahip olsun diye; kendileri için bir kaybetmeyi kabule hazır değildirler. Diğerlerinin daha geniş bilgi ve algıya temel sosyal fayda kataloğuna sahip olması onu hüznendirmez. Bu kendileri ve diğerleri arasındaki fark belli bir sınırı aşmadıkça doğrudur. Taraflar düşmanlık uyandıran belli sorular tarafından hareket ettirilemezler. Aynı zamanda onlar aşağılama ve utanma gibi hislere sahip değildirler” (Rawls. 2005: 144).

Rawls, orijinal pozisyon hakkında, bu yaklaşımın kabul edilemeyecek kadar gerçekdışı olduğu itirazının gelebileceğinin farkında olarak; kati bir şekilde “insanlar kesinlikle bu hislerle çelişirler” (Rawls. 2005: 144) diye düşünür. Dolayısıyla Rawls, Hobbes'a karşıt bir biçimde, insan doğasının iyi olduğunu ve kişisel egoizminin esiri olmadığını savunur. Rawls, orijinal pozisyondaki kişilerin; bir değerinin çıkarını dikkate almadığı varsayımının bizi, Hakkaniyet Olarak Adaletin egoist bir teori olduğu düşüncesine götürmemesi gerektiğini düşünür. Hakkaniyet Olarak Adalet egoizm değildir. Her günkü pratik yaşamaları içinde insanlar egoist davranabilir ve diğerlerini sömürebilirler. Çünkü insanlar, kendi bireysel pratik işleri içinde durumunun bilgisine

sahiptir. Fakat orijinal pozisyon teorik bir varsayımdır ve kişiler kendi özel konumunun bilgisine sahip değildir. Bu nedenle egoistçe bir tercihte bulunma şansına sahip değildir. Kişiler; bu ahlaki noktanın yorumlaması olarak, gönüllü bir şekilde bazı sınırlamaları kabul ederler. Buradan çıkan sonuç olarak Rawls, orijinal pozisyonda belli ilkeler üzerinde bir anlaşmaya varan insanların; yardımsever olduklarını ve egoist oldukları yorumu yanlış olduğu sonucunu elde eder. (Rawls. 2005: 148)

Rawls, tarafların sahip oldukları etik prensiplerin ve adalet kavramının bir kişinin özel algılamasına değil de genel bir içeriğe sahip olmasını; tarafların rasyonel olmasına ve orijinal pozisyondaki konumlanma biçimine dayandırır. Bu rasyonellik ve konumlanma biçimi aynı zamanda ırkçı ve ayrımcı prensipleri de seçmemenin temelini oluşturur. Çünkü Rawls'a göre, bu pozisyondaki kişiler açısından ırkçı ve ayrımcı doktrinlerin, sadece adil olmayan prensiplere sahip olduğu görülmez, aynı zamanda irrasyonel oldukları ve bu nedenle ahlaki bir kavramsallaştırmanı konusu olamayacakları ve geleneksel adalet kavramının listesinde yer alamayacaklarının görüleceğini savunur. (Rawls. 2005: 149). Rawls, böylece makuliyeti, adil bir siyasal sistemin başlangıcına yerleştirir ve adil bir işbirliği sistemi olarak toplum fikrinin bir ögesi olarak görür. Aynı zamanda işbirliğinin şartlarının herkesin kabul edeceği şekilde, makul olması ise karşılıklık fikrinin bir parçasıdır. Rawls, karşılıklık fikrini; genel fayda (fedakarlık) ile kişisel fayda (bencillik) arasındaki bir fikir olarak düşünür. Bu anlamda makuliyet, ne fedakarlık ne de bencilliktir. Ne başkalarının çıkarlarına ne de kendi çıkar ve duygularına göre hareket etmektir. (Rawls. 2007: 93)

Rawls; rasyonellik kavramını, kendine özgü çıkar ve amaçlara ulaşma yolunda kanaat ve müzakere yeteneklerine sahip tek ve bütün bir özne anlamında kullanır. Rasyonellik amaç ve çıkarların nasıl onaylandığı ve bunlar arasındaki önceliğin nasıl tayin

edildiği ile ilgilidir. Bu Rawls'ın, rasyonel özneleri sadece kendi çıkarlarını düşünen varlıklar olarak gördüğü anlamına gelmez. Çünkü burada söz konusu edilen çıkarlar, her zaman kendilerine fayda getiren çıkarlar değildir. Rawls, buna örnek olarak rasyonel öznenin bir diğer özneye duyduğu sevgi ile vatan ve doğa sevgisini verir. (Rawls. 2007: 94)

Rawls, Makuliyet ve rasyonellik arasında bir takım farklar görür. Rasyonellik ve makuliyet arasındaki temel fark olarak, makuliyetin altında tamamen ahlaki bir hassasiyetin olmasını, rasyonelliğin altında tamamen bir ahlaki hassasiyetin olmamasını; rasyonelliğin, ahlakın sadece adil toplumsal işbirliği ile ilgili yanını temsil etmesini görür. Bu anlamda Rawls'a göre, makuliyet ve rasyonellik; birbirinden ayrı ve bağımsız iki temel düşüncedir. Makuliyet, rasyonellikten elde edilemez. Fakat adil işbirliği fikri içerisinde makuliyet ve rasyonellik birbirlerini tamamlayan düşüncelerdir. Her ikisi; kendilerine özgü ahlaki yetenekleri, sırasıyla adalet hissi kapasitesine ve iyi anlayışı kapasitesine bağlar. Bu anlamda ne makuliyet ne de rasyonellik birbirleri olmadan ayakta duramazlar. Çünkü “sadece makul öznelerin adil işbirliği içerisinde elde etmeye çalışacakları amaçları olamaz ve sadece rasyonel öznelerin ise adalet hissi yoktur” (Rawls. 2007: 95).

Rawls; makuliyet ve rasyonellik arasındaki temel farklardan biri olarak da kamusalı görür. Rawls için, makuliyet kamusal rasyonellik değildir. Rawls, makuliyetin bizi diğerlerinin kamusal dünyasına götürdüğünü ve bu sayede iş birliğinin adil şartlarının ortaya çıktığını düşünür. Çünkü; makuliyet, diğerlerine güvenme üzerine dayanır. Güvensizlik ise kamusal dünyayı ortadan kaldırır ve kişileri büyük ölçüde rasyonelle baş başa bırakır. Makul toplumda herkes rasyonel amaçlara sahiptir ve herkes başkalarının makul olarak kabul edebileceği adil şartlar öne sürmeye hazırdır. Rasyonellik, makuliyetin egemen olduğu bir toplumda varlığını sürdürebilir. Bu makul toplum, sıradan

insani dünyamızın bir parçasıdır. Rawls'ın deyişiyle bu toplum “ne bir azizler toplumdur. Ne de ben merkezli kişilerden oluşan bir toplumdur” (Rawls. 2007: 97).

II. 4. 1. Makuliyet ve Muhakeme Zorlukları

Rawls; tarafların ideal bir anlaşma noktası olarak orijinal pozisyonda, makul tercihlerde bulunacağını varsaymakla birlikte; muhakeme güçlerinden kaynaklanan birtakım muhakeme zorluklarının olabileceğini kabul eder. Rawls, bu zorlukların makuliyetin iki temel boyutundan kaynaklanabileceğini düşünür. Rawls'a göre, muhakeme zorluklarının ortaya çıktığı makuliyetin iki temel boyutu şunlardır:

1-Makuliyetin birinci temel boyutu, başkalarının da aynı şekilde hareket ettiğini düşünerek adil işbirliği şartları önermektir.

2- İkinci temel boyut ise muhakemenin önündeki zorlukları tanımak ve kamusal akıl üstündeki etkilerini kabul etmektir. (Rawls. 2007: 98)

Rawls, insanların dar çıkarlarına göre düşünmesinin veya çoğu zaman rasyonel ve çok zeki olmamalarının ve mantıksal yanılsamaların muhakeme gücümüzü zayıflatarak; kamusal aklın ortaya çıkışını zorlaştırdığını ve buna bağlı olarak da insanlar arasında anlaşmazlıkların ortaya çıktığını söyler. Fakat Rawls, bu anlaşmazlığın “makul anlaşmazlık” olması gerektiğini düşünür. Makul anlaşmazlık; “özgür ve eşit vatandaşlar olabilecek kadar ahlaki yeteneklerini gerçekleştirmiş ve işbirliğinin adil şartlarına uymaya, ve toplumun tamamıyla işbirliğine giren üyelerinden biri olmak için sürekli bir arzu taşıyan kişiler arasında” (Rawls. 2007: 99) olandır. Makul anlaşmazlık bu şekilde tanımlanan kişiler arasındaki anlaşmazlıktır.

Rawls, makul kişiler arasında ortaya çıkan anlaşmazlıkları siyasal yaşamın akışına aykırı bulmaz. “Makul kişiler arasında ortaya çıkan makul anlaşmazlığın nedenleri-

muhakeme zorlukları- siyasal hayatın sıradan akışı içerisinde, akıl ve yargı gücümüzü doğru kullanırken dahi ortaya çıkan kazalardır” (Rawls. 2007: 99).Burada Rawls’ın bu düşüncelerinin, akla karşı şüphelerin doğuşuna zemin hazırlayarak; daha üst, baskıcı bir aklın inşasına doğru bir eğilimin ortaya çıkmasına yol açabilme anlamında eleştirilmiş olduğunu belirtmemizde yararlı olacaktır.

II. 4. 2. Makul ve Rasyonel Vatandaşlık

Rawls, orijinal pozisyonda sosyal bir sözleşme ile anlaşmaya varan makul ve rasyonel tarafların oluşturduğu bir toplumun üyelerinin de makul ve rasyonel olacağını düşünür ve bu makul ve rasyonel vatandaşlık anlayışını bazı temel unsurlar üzerine inşa eder. Bu makul ve rasyonel vatandaşlık anlayışının temel öğeleri şunlardır:

- a) İki ahlaki yetenek; adalet hissi ve iyi anlayışı kapasitesi.
- b) Zihinsel yargı, düşünme ve çıkarım yetenekleri.
- c) Herhangi bir anda, makul kapsamlı bir öğreti tarafından yorumlanmış belli bir iyi anlayışına sahip olma.
- d) Vatandaşların, toplumun hayat boyu işbirliğine girecek üyeleri olmasını sağlayan gerekli kapasite ve kabiliyetlere sahip olması.

Rawls, yukarıdaki makul ve rasyonel ahlakilik anlayışının parçası olabilecek dört unsur daha sayar. Bunlar:

- a) Vatandaşlar başkalarına makul işbirliği şartları önermeye ve başkalarının bu türden önerilerine uymaya hazırdırlar.
- b) Muhakeme zorluklarını tanırlar ve sadece makul kapsamlı doktrinleri benimserler.
- c) Vatandaşlar, toplumun sadece normal işbirliğine giren üyeleri değildir; aynı zamanda buna isteklidirler ve böyle bilinmek isterler.

d) Makul bir ahlak psikolojisine sahiptirler. (Rawls. 2007: 100-101)

II. 4. 3. Makul Kapsamlı Doktrinler

Rawls, makul kişilerin sahip olduğu doktrinleri makul kapsamlı doktrinler olarak tanımlar ve makul doktrinleri; “bilinen değerleri, birbiriyle uyumlu hale getirip anlaşılır bir dünya görüşü çerçevesinde organize eder ve niteler” (Rawls. 2007: 110) şeklinde ifade eder. Bu makul makul doktrinler, kuramsal aklın bir kullanımının sonucu olarak ortaya çıkarlar ve genel olarak ortak değerleri benimserler. Bu doktrinler arasındaki fark; her bir kuramın, belli değerlere öncelik vermesidir. Rawls, ayrıca makul kişi ve makul doktrin ilişkisini açıklarken; makul kişilerin tamamının makul doktrinleri benimsemeyebileceğini düşünür ve bu çelişkinin sebebi olarak da, daha önce değindiğimiz muhakeme zorluklarını görür.

Rawls, makul doktrinleri benimseyenlerin siyasal ahlak açısından bazı temel tutumlara sahip olduğunu düşünür. Rawls’a göre; makul doktrin sahipleri, diğer makul doktrinleri tanır ve onlara baskı yapmayı düşünmezler, din ve vicdan hürriyetini benimserler. Ayrıca makul kişi veya herhangi bir grup; anayasal esaslar ve adaletin temel meseleleri söz konusu olduğunda, polis gücünü kendi kapsamlı doktrini lehine kullanma fikrinde de değildirler. (Rawls. 2007: 110)

Rawls ayrıca, makul olmayı epistemolojik bir düşünce olarak görmez, kamusal akıl fikrini içine alan siyasal demokratik vatandaşlık idealinin bir parçası olarak görür. Rawls; makul doktrinlerin örtüşen görüş birliğinin mümkün olabilmesi için temel tutumun, şüphecilikten kaçınmak olduğunu savunur ve muhakeme zorluklarının bunun bir gerekçesi olamayacağını düşünür.

II. 4. 4. Kamusal Akıl Kavramı

Rawls'a göre, kamusal akıl, tüzel bir yapı olarak devlet gücünün onaylanarak diğerleri üzerinde kurallar empoze etmenin ve eşit vatandaşlık idealinin uygun düşünme yolu olarak; kamusal akıl ve toplumda vatandaşlara fırsat eşitliği vermenin temelini oluşturur. Çünkü; kamusal akıl üzerine dayanmayan bir toplumun vatandaşları, fırsat eşitliğine sahip olamazlar. (Kelly. 2003: 89- 92)

Rawls; demokratik bir rejimde ortaya çıkan, rejime ve makul kararlara bağlılıkla ilgili kuşkuları yanıtlamaya çalışırken; vatandaşları özgür ve eşit olarak makul kavramın çerçevesinde adil işbirliği koşullarını tanımaya hazır olduklarını ve çıkarlarını kaybetme pahasına olsa bile, bu adil işbirliğini sürdürmeye kararlı olarak görür. Rawls'a göre, bu makullüğün bir gereğidir ve aynı zamanda karşılıklılık ilkesi gereği bu koşullar, adil işbirliğinin en makul koşullarını oluşturur. Rawls'a göre, bu koşulları öne sürenler, baskı altında olmadıkları gibi bir hile ile de karşı karşıya değildirler. Aynı zamanda daha düşük siyasal ve toplumsal konumda da değildirler. Vatandaşlar hangi siyasal adalet anlayışının makul olduğuna karar veremeseler bile, tamamının biraz da olsa makul olduğunu kabul ederler. Bu nedenle hükümet yetkilileri anayasa kamusal akla dayandıklarında ve bütün makul vatandaşlar kendilerini kamusal akla dayanan yasa koyucuların yerine koyduklarında; çoğunluğun görüşünü yansıtan bir yasal düzenleme meşru olur. Bu nedenle Rawls'a göre, bu yasa her birey tarafından makul görülme bile; siyasal ve ahlaki kişiler olarak vatandaşlara uyma zorunluluğu getirir. (Rawls, 2006: 149)

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Rawls, kamusal akıldaki önemli kriterlerden biri olarak 'karşılıklılık' ilkesini görür. Kamusal akıl yürütmede bulunan hükümet yetkilileri; bu kriterden hareket ettiklerinde ve vatandaşlar da bunu desteklediğinde, kurumlar bu kriter tarafından belirlenmiş olur. Rawls, bu konuda önemli bir saptamada

bulunarak ‘karşılıklılık’ kriterinin, vatandaşlara temel hak ve özgürlüklerinin verilmesi durumunda gerçekleşeceğini; aksi takdirde çiğnenmiş olacağını düşünür.(Rawls, 2006: 150)

Rawls, bir vatandaşın kamusal akıl çerçevesinde düşünmesini; vatandaşın kendisinin, en uygun siyasal adalet anlayışı olduğuna inanması ve diğerlerinin, özgür ve eşit yurttaşlar olarak onaylayabilecekleri siyasal anlayışları yansıtan bir kavram dahilinde düşünmesi olarak görür. (Geçit. 2011: 139) Rawls, kamusal akıl kavramını çoğulculuk anlayışı bağlamında ele alarak, kamusal akıl kavramının çok sayıda adalet anlayışını içerdiğini; tersten okumayla, bir çok kamusal aklın olduğuna hükmeder. Rawls hakkaniyet olarak bunlardan sadece biri olarak görür. Rawls, kamusal aklı seküler akıl veya seküler değerlerden farklı olarak görür. Seküler akıl, din dışı kapsamlı doktrin biçiminde görür. Rawls, bu doktrinlerin kamusal aklın amaçlarının gerçekleşmesinde, bir yarar sağlamayacak kadar geniş çaplı olduklarını düşünür. (Geçit, 2011: 140)

Rawls, kamusal akıl yürütmenin temel özelliklerinden biri olarak, bu akıl yürütmenin tümüyle siyasal bir süreç içinde ortaya çıkmasını görür. Rawls, kamusal siyasal kavramların bir bütünlüğe sahip olmasını görür. Bu aynı zamanda bir gerekliliktir. Rawls, bu gerekliliği şöyle dile getirir: “Her kavramının ilkeleri standartları ve idealleri, bunların yanı sıra sorgulama kurallarını açıklaması ve kavramın belirlediği değerlerin kendi başlarına anayasal esaslar ve temel adalet konularındaki soruların hiç olmazsa tümüne yakınına makul yanıtlar verecek biçimde birleşmeleri gerekir” (Rawls. 2006: 157).

Rawls, kamusal akıl düşüncesini “iyi düzenlenmiş anayasal demokratik bir toplum anlayışına” ait bir kavram olarak görür. Kamusal akıl hem biçim hem içerik açısından demokrasi fikrine aittir. Kamusal aklın gerekliliği, demokratik toplumdaki makul çoğulculuk olgusu üzerinde ortaya çıkar. Bu gereklilik, uzlaşmaz kapsamlı doktrinlere sahip vatandaşların bir arada yaşamasının imkanının yaratılmasıdır. Bu kapsamlı

doktrinlere sahip vatandaşların bir arada yaşamasının olanaklarına dair öneriler makul olmak zorundadır. Bu makul olma zorunluluğu, kamusal bir aklın gerekliliğini ortaya çıkarır. Rawls, kamusal akıl düşüncesinin niteliğini şu şekilde açıklar: “Kamusal akıl düşüncesinin esası, dinsel ya da din dışı kapsamlı doktrinleri, bu doktrinler kamusal akıl ve demokratik yönetimle çelişmedikçe; eleştirmemek, karşı çıkmamaktır. Burada aranan tek koşul, makul bir doktrinin anayasal demokratik bir rejimi ve bu rejimin getirdiği meşru yasaları kabul etmesidir” (Rawls, 2006:144).

Rawls, kamusal akıl düşüncesini; anayasal demokratik bir hükümette, gerek hükümet vatandaş ilişkisini; gerek vatandaş vatandaş ilişkisini belirleyen ahlaki ve siyasi değerler toplamı olarak ele alır. (Rawls, 2006:144) Rawls; kamusal akıl çerçevesinde, bu ilişkiler üzerine yapılacak incelemede ulaşılabilecek ilişki kalıbı olarak “karşılıklılık” fikrini görür. Bu ilişki biçimi, demokratik bir rejime aittir. Bu anlamda, demokrasiye karşı çıkmayı “karşılıklılık” ilişkisini dolayısıyla bunu ortaya çıkaran kamusal akli reddetmek olarak görür. (Rawls, 2006:144)

Rawls, kamusal akıl düşüncesinin birbirinden ayrılmaz biçimde birkaç yönünün olduğunu; bunlardan birini, dikkate almamanın kamusal akıl düşüncesinin inandırıcılığını yitirmesine yol açacağını düşünür. Rawls, bu özellikleri şu şekilde sıralar:

“(1) İlgili olduğu temel siyasi sorunlar, (2) ilgili olduğu kişiler, (3) makul siyasi adalet kavramları, (4) bu kavramların demokratik bir halka ait meşru yasaları oluşturacak zorlayıcı normların tartışılmasında kullanılması ve (5) vatandaşların kendi adalet anlayışlarından gelen ilkelerin karşılıklılık kriterini karşılayıp karşılamadığını kontrol etmesi” (Rawls. 2006: 145).

Rawls, kamusal akıl düşüncesinin kamusal özelliğini üç açıdan ele alır: “Birincisi; özgür ve eşit vatandaşların akli olması, ikincisi; konusunu siyasi adalet sorunları ile ilgili olarak kamu yararını dikkate alması, ve üçüncüsü; doğası ve içeriği açısından kamusal olmasıdır” (Rawls, 2006:145).

Rawls, kamusal akıl düşüncesinin tüm siyasal tartışmalarda geçerli olmadığını; sadece “kamusal siyasal forum” dediği konumda ele alınan sorunlarda geçerli olduğunu söyler. Rawls, bu forumun üç bölüme ayırır. “Bunlar yargıçların verdikleri kararlardaki söylemler, hükümet üyelerinin söylemleri ve milletvekili adayları olan kişilerin siyasal demeçlerindeki söylemleri” (Geçit. 2011:137) dir.

Rawls, kamusal akıl düşüncesinden farklı olarak bir de “kamusal akıl ideali” kabul eder. Bu ideal, yasa koyucuların, yargıçların, icra makamlarının ve diğer devlet yetkilileri ve milletvekillerinin kamusal akla uygun davranması ve siyasal anlayışlarını halka makul buldukları bir siyasal adalet anlayışına dayandırdıklarında gerçekleşmiş olur. Rawls, bu idealin gerçekleşmesinde vatandaşların rolünün önemini göz ardı etmez. Rawls, bu rolü “vatandaşların kendilerini ideal yasa koyucular olarak görmeleri ve kamusal akıl çığneyen hükümet yetkililerini ve milletvekili adaylarını reddetmekle sağlam ve yaygın bir tutum göstermeleri” (Rawls, 2006:148) şeklinde ifade eder.

Rawls, yukarıda dile getirdiğimiz kamusal akıl düşüncesinin üçüncü, dördüncü ve beşinci özelliklerini dikkate alarak; kamusal akıl düşüncesini, anayasal bir demokrasideki demokratik vatandaşlık anlayışına dayandırır. Rawls, bu vatandaşlık ilişkisinde iki temel özellik görür. Birincisi; vatandaşların doğumla girip, ölümle çıktığı toplumla olan ilişkileri: ikinci özellik ise; özgür ve eşit vatandaşlar olarak toplu halde kullandıkları siyasal güç ilişkisidir. (Rawls, 2006:148)

Bu vatandaşlık ilişkileri akla bir takım soruları ve beraberinde demokratik bir sistemde adalete bağlılıkla ilgili bir takım kuşkular getirir. Bunların ilki; demokratik bir rejimde adaletin tehdit altına girdiği durumlarda, vatandaşların rejimin yapısına ve rejimin koyduğu kural ve yasalara uymaları nasıl sağlanabilir? İkincisi ise; vatandaşların sahip

oldukları eşit siyasal gücü kullanırken aldıkları siyasal kararların makuliyetini, hangi ideal ve ilkelere göre izah edecekleri sorusudur. (Rawls, 2006:148)

Rawls'ın kamusal akıl kavramı, pek çok felsefeci tarafından sorunlu bulunmuştur. Mesela Shaefer, Rawls'un sisteminin demokratik açıdan bakıldığında kamusal akıl kavramının vatandaşları üzerinde zorlayıcı etkisi nedeniyle sorunlu olduğunu düşünür. Aynı zamanda politik tartışmaların 'makuliyet' çerçevesi ile sınırlandırılması da sorunlu bulur. (Colvert. 2007: 369-373) Ayrıca Shaefer; Rawls'ın sunduğu politik modelin, ütopya olduğunu düşünür ve iyi düzenlenmiş makul toplumun, bir hayal olduğunu ileri sürmüştür. (Colvert. 2007: 369-373)

II. 5. İnşacı Bir Görüş Olarak Hakkaniyet Olarak Adalet

Rawls; çağımızın farklı inanç, dünya görüşü, kültür, yaşam beklentileri gibi hususlarda farklılaşmış siyasal toplulukların; nasıl olur da adil bir sistem içerisinde, bir arada yaşayabileceğinin kuramsal ve pratik bir çalışmasını ortaya koymaya çalışır. J. Rawls, bunu yaparken kendisine kadar gelmiş olan adalet kuramlarının bir eleştirisini yapar. Rawls'ın eleştirilerinin merkezinde faydacı yaklaşımlar olmakla birlikte; Perfectionizm ve kimi açılardan kuramını dayandırdığı Kantçı anlayışı da eleştiriden geçirir ve kendi kuramıyla farklarını ortaya koyar. Rawls, bu adalet kuramlarıyla, kendi kuramı arasındaki temel fark olarak; kendi kuramının inşacı bir özellikte olmasını görür.

Rawls, kendi adalet anlayışı olan Hakkaniyet Olarak Adaletin inşa sürecini üç temel soru etrafında ortaya koyar. Rawls'ın bu sorulara yanıtı aynı zamanda yöntemini ortaya koyma amacını da taşır.

İlk soru: Siyasal inşacılıkta, inşa edilen nedir? Sorusudur. Rawls'un buna cevabı: "Siyasal adalet anlayışının içeriği" şeklindedir. Rawls, bu içeriği; hakkaniyet

olarak adalette, başlangıç durumunda temsil ettikleri kişilerin çıkarlarını korumaya çalışan tarafların seçtiği adalet ilkeleri olarak dile getirir. (Rawls. 2007: 143)

İkinci soru: Yöntemsel bir temsil aracı olan “Başlangıç Durumu”nun kendisi de inşa edilmiş midir?” sorusudur. Rawls’ın bu soruya cevabı: “Toplumun, makul ve rasyonel, özgür ve eşit vatandaşlar arasında hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olduğu yolundaki temel düşüncesine; sonra, böyle bir toplumun temel yapısını düzenleyecek kamusal adalet ilkelerini seçecek rasyonel temsilciler olan taraflara, makul şartlar yükleyen bir yöntemi ortaya koyarız” (Rawls. 2007: 144) şeklindedir. Rawls, buradaki amacını, bu yöntem içerisinde siyasal adaletin ilke ve standartlarına uygulanacak makuliyet ve rasyonellik kriterlerini ifade etmek olarak dile getirir. Rawls’a göre, başlangıç durumunda, bunu doğru olarak yaptığımızda vatandaşlar arasındaki siyasal ilişkileri düzenleyen adalet ilkeleri ortaya çıkacaktır. Rawls’ın bu düşüncelerinden anladığımız, başlangıç durumunun kendisinin inşa edilmemiş olduğudur.

Hakkaniyet Olarak Adaletin kendisi inşa edilmemiş olsa da bir inşa yöntemini içermektedir. Bu inşa yöntemi, başlangıç durumundaki tarafların; temelde makul ve rasyonelliği üzerine kurulmuştur, fakat makuliyet ve rasyonelliğin kendisi inşa edilmiş değildir. Bunlar; insanın, bilgisizlik peçesinin ardında kendini gösterecek özsel nitelikleridir. Dolayısıyla Rawls, adaletin siyasal inşa sürecini, insanın bu temel özelliklerinin kendini göstereceği varsayımına dayandırır.

Üçüncü soru: Vatandaşlık ve iyi düzenlenmiş toplum anlayışlarının inşacı bir yöntem içerisinde kullanılmaları, ne anlama gelmektedir? sorusudur. Rawls’un bu soruya cevabı; “anlamın, yöntemin şeklinin ve ayrıntılı özelliklerinin, kendine temel olan bu anlayışlardan çıkarılması” (Rawls. 2007: 144) şeklindedir. Rawls; bütün bunları, insanın iki temel ahlaki yeteneğine dayandırır: Adalet hissi ve iyi anlayışı kapasitesi. Rawls, bu iki

ahlaki yeteneğin, bilgisizlik peçesinin ardındaki tarafları, kişisel çıkar ilkelerini değil; genel adalet ilkelerini tercihe götüreceğini düşünür.

Rawls, vatandaşların hem makul hem rasyonel olduğunu; fakat başlangıç durumunda, yapay kişiler olarak sadece rasyonel olduklarını kabul eder. Rawls, vatandaşların, başlangıç durumunda; siyasal adalete uygun bir iyi anlayışına sahip olmalarını; tarafların rasyonelliğiyle açıklayarak iyi anlayışı ve rasyonelliği birbirine bağlamıştır. Adalet hissini ise; makul, simetrik bir konumlanma ve bilgisizlik peçesi ile sınırlandırmıştır. (Rawls. 2007: 144).

Rawls; siyasal inşacılıkla, başlangıç durumunda bir sözleşme ile adaletin içeriğinin belirlendiği bir süreci kasteder, fakat bu başlangıç durumundaki her şeyin inşa edilmiş olduğu anlamına gelmez. İnşanın başladığı noktada, önceden verili bazı bilgiler vardır. Rawls, bu durumu şöyle dile getirir:

“Her şey inşa edilmiş değildir; başlamak için, bir takım maddelere ihtiyacımız vardır. Daha açıkçası, sadece siyasal hak ve adaletin içeriğini belirten önemli ilkeler inşa edilir. Yöntemin kendisi, toplum ve kişilik hakkındaki temel anlayışlar, pratik aklın ilkeleri ve siyasal adaletin kamusal rolü, başlangıç noktaları ele alınarak ortaya korur” (Rawls. 2007: 145).

Rawls’a göre, başlangıç durumunda, taraflar temsil ettikleri kişilere karşı sahip oldukları ilişki haricinde başka menfaatlere sahip değildir ve adalet ilkelerini birincil değerler bağlamında değerlendirirler. Bu nedenle taraflar, temsil ettikleri kişilerin ahlaki yeteneklerini geliştirmeye ve uygulamaya ve her ne ise, kendi iyi anlayışlarını belirleyecek şartları güvence altına almaya ilişkin; üst-düzey menfaatlerle ilgilenirler. Rawls, bu menfaatlerin makul ve rasyonel kişilerin ihtiyaçlarını ifade ettiği için, tarafların amaçları egoistçe değil, uygun ve yerinde olduğunu düşünür. Rawls; üst düzey menfaatleri, ahlaki yeteneklerimizi geliştirmek olarak ortaya koyar. Rawls’ın deyişiyle “hakkaniyet olarak adalette, kendi ahlaki yeteneğimizi geliştirmek ve uygulamak üst-düzey menfaatlerimizden

biridir; bu menfaat kişilerin eşit ve özgür sayıldığı siyasal anlayışın bir parçasıdır” (Rawls. 2007: 147).

II. 6. Siyasal İnşacılık

Rawls’ın, temel problemi başta da belirttiğimiz gibi; “makul, fakat uyuşmaz dini, felsefi ve ahlaki doktrinlerce derinden farklılaşmış özgür ve eşit vatandaşların, uzun süre devam edecek istikrarlı ve adil bir topluma sahip olmaları nasıl mümkün olabilir?” sorusudur. Rawls, böyle bir toplumun ortaya çıkışını, bir siyasal inşa süreci olarak görür. Siyasal adaletin ilkeleri, makul şartlara tabi rasyonel kişilerin (veya temsilcilerinin) toplumun temel yapısını düzenleyecek ilkeleri belirlediği bir inşa işlemi sonucunda ortaya çıkar. Rawls; bu inşa işleminden pratik aklın gerekli ilke ve kavramlarını; gerektiği gibi ifade eden bir süreçten doğan ilkelerin, makul olmasını anlar. O’na göre; bu ilkelerin desteklediği yargılar da makuldur. (Rawls. 2007: 8)

Rawls; siyasal inşacılığı, belirli bir düşünsel dengeye ulaşılmasının bir sonucu olarak ortaya çıkan siyasal anlayışın yapım ve içeriği hakkında bir görüş olarak kabul eder. Bu denge, başlangıç durumunda vatandaşları temsil eden taraflar arasında ortaya çıkar. Siyasal inşacılıkta, taraflar makul şartlar altında hareket eden rasyonel özneler olup; toplumun temel yapısını düzenleyecek kamusal adalet ilkelerini seçerler. (Rawls. 2007: 131)

Rawls’ın en derin araştırmalarının, utilitarizme dair hoşnutsuzluk üzerine olduğunu düşünülür. Fakat kimi felsefeciler, Rawls’un en önemli karşılaşmasının sezgicilikle olduğunu düşünür. Her ne olursa olsun Rawls’un, bu iki anlayışla da bir hesaplaşma içinde olduğunu söyleyebiliriz. (Weitman. 2009: 114)

II. 6. 1. Siyasal İnşacılık ve Rasyonel Sezgicilik

Rawls, kendi anlayışının diğer kuramlardan farklı olarak; inşacı bir siyasal süreç olarak görür. Rawls, bunu yaparken eleştirilerin odak noktasına klasik utilitarizmi koymakla birlikte; kuramının ahlaki temelini oluşturan Kant'ı ve Rasyonel Sezgiciliği de inşacı süreç açısından eleştiriye tabi tutar ve kendi anlayışı ile farklarını ortaya koymaya çalışır.

Rawls, öncelikle rasyonel sezgiciliği ele alarak; rasyonel sezgiciliği siyasal inşacılıktan ayıran başlıca dört özellik kabul eder.

1-Rawls'a göre, siyasal inşacılıkta; rasyonel özneler, vatandaşların temsilcileri olarak ve makul şartlar altında, toplumun temel yapısını düzenleyecek ilkeleri seçerler. Rasyonel sezgicilikte ise bu ilkeler, zihin ve aklın faaliyetlerinden bağımsız olarak; ahlaki değer bütünüünün bir parçası olarak var olurlar ve ahlaki ilke ve kanaatlerin doğruluğu buna bağlıdır. (Rawls. 2007: 131)

2- Rawls, kendi anlayışı olan siyasal inşacılıkta, inşa işleminin kuramsal akla değil; pratik akla dayandığını söyler. “Pratik akıl nesnelerin belli bir anlayışa göre üretilmesine ilişkin; kuramsal akıl bu nesnelerin bilgisiyle ilgilidir” (Rawls. 2007: 131). Rawls, bu ayrımı Kant'tan ödünç alır. Rasyonel sezgiciliğe göre ise ahlaki ilkeler, kuramsal akıl tarafından bilinir. Daha da ötesi “Ahlaki değerler düzeninin Tanrı'nın aklında var olduğu ve ilahi iradeyi yönlendirdiği iddia edilir” (Rawls. 2007: 133).

3-Rawls'a göre, siyasal inşacılık, kişileri bir nesilden diğerine devam eden hakkaniyetli bir toplumsal işbirliği sistemi olarak siyasal topluma ait olarak algılar ve kişilerin bir toplumsal işbirliği fikri; iki ahlaki yeteneğine dayanır: Adalet hissi ve iyi anlayışı kapasitesi. (Rawls. 2007: 135) Rawls, rasyonel sezgiciliğin kişiyi “bilen özne olarak ‘ben’ fikrinden daha fazlasına ihtiyaç duymayan bir varlık olarak tasarladığını

düşünür. Bilen özne, ahlaki ilk ilkelere sezgiyle ulaşır. Daha sonra ise bu ilkeleri bilmek; bizde, doğal olarak onlar adına hareket etme sonucunu doğurur. Bu nedenle, bir adalet hissi ve iyi anlayışına ihtiyaç yoktur. (Rawls. 2007: 133-134)

4- Rawls'a göre, siyasal inşacılık bir makulluk fikrini ortaya atar ve bunu çeşitli öznelere anlayış ve ilkelere, yargı ve zeminlere, kişi ve kurumlara uygular ve her durumda söz konusu öznenin makul olup-olmadığını ölçecek kriterleri de ortaya koyar. Rasyonel sezgicilik ise gerçeği, geleneksel anlamda, yani ahlaki yargıları bağımsız ahlaki değerler düzenine ilişkin ve ona uygun olarak doğru olarak algılar. (Rawls. 2007: 135)

Rawls; siyasal inşacılık ile rasyonel sezgicilik ilişkisi konusunda, bu dört maddeye ek bir takım değerlendirmeler yapar. Rawls, siyasal inşacılığın makul kapsamlı doktrinleri reddetmediğini ve bu çerçevede rasyonel sezgiciliğe de karşı olmadığını söyler. Ona göre; siyasal inşacılık pratik aklın ilkelerince, siyasal adaletin belli ilkeleri tarafından ifade edilen değerlere doğru bir hareketi temsil etmektedir. (Rawls. 2007: 137)

Aynı zamanda Rawls, hakkaniyet olarak adaleti; makul çoğulculuk olgusu ışığında, vatandaşların, kutsal bir metin ya da bir kuram üzerinde uzlaşamayan taraflar gerçeğine dayandırır. Taraflar, ahlaki değerler düzeni konusunda ve bazılarının doğal hukuk olarak gördüğü şeyin gereklerinde de anlaşmazlar. Rawls; böylece, Hakkaniyet Olarak Adalet'te, önceden verili bir doğal hukuku kabul etmez. Adalet ilkeleri inşa sürecinde makuiyet pransibi çerçevesinde, bir sözleşmenin konusudurlar. Bu çerçevede Rawls, adalet ilkelerinin ortaya çıkışını şu şekilde dile getirir: "Bu durumda, işbirliğinin adil kurallarını belirlemek üzere, özgür ve eşit vatandaşların temsilcilerinin adil olarak konumlandırıldıkları bir durumda, üzerinde anlaştıkları adalet ilkelerinin kabul edilmesi gibi inşacı bir görüşü benimseriz. Bu görüşün temeli, kamusal siyasal kültürün temel düşüncelerine, vatandaşların ortak ilkelerine ve pratik aklın amaçlarına dayanır" (Rawls. 2007: 138).

Rawls, vatandaşların sahip oldukları farklılıklar göz önüne alındığında; vatandaşların özgür ve eşit olarak, başkalarının da kabul edebileceği şartlar altında yaşamasının, siyasal inşacılık süreci sonucunda ulaşılabilecek bir siyasal düzen dışında imkanının olmadığını düşünür. (Rawls. 2007: 139) Çünkü Rawls, vatandaşların ancak siyasal inşacı bir anlayışı onaylayarak genel olarak herkesin kabul edebileceği ilkelere ulaşabileceğini düşünür. (Rawls. 2007: 138)

II. 6. 2 . Siyasal İnşacılık ve Kant'ın Ahlaki İnşacılığı

Rawls'ın felsefesinin ana karakteri, her ne kadar Kantçı özellikler taşısa da; kendi anlayışının, Kant'ın ahlaki inşacılığını aşarak politik bir karaktere büründüğünü düşünür. Rawls, bu anlamda kendi anlayışı olan siyasal inşacılık ile Kant'ın ahlaki inşacılığı arasında bir takım farklar ortaya koyar. Rawls, Kant'ın ahlaki inşacılığı ile hakkaniyet olarak adaletin siyasal inşacılığı arasında dört temel farkın olduğunu düşünür.

1- Rawls'a göre, Kant'ın ahlaki inşacılığı; özerklik idealinin belirleyici olduğu kapsamlı bir görüş olarak; hakkaniyet olarak adaletin içinde yer aldığı siyasal bir anlayışı onaylar ve örtüşen görüş birliğinin içinde yer alır, fakat bu durum siyasal gerekçelendirmeye kamusal bir temel sağlayamaz.

2- Rawls'a göre, siyasal bir görüş; siyasal değerler düzenini, uygun kişi ve toplum anlayışlarıyla beraber pratik aklın ilkelerine dayanarak temsil ettiğinde özerk sayılır. Bu nedenle siyasal ve ahlaki düzenin, pratik aklın ilkelerine göre oluşturulması gerekir. Rawls, buna "kurucu özerklik" adını verir ve O'na göre, rasyonel sezgicilikten farklı olarak; kurucu özerklik; bağımsız değerler düzeninin, kendi kendisini oluşturduğunu kabul etmez; aksine pratik aklın, gerçek ve ideal düzeydeki faaliyeti sonucu oluştuğunu savunur. Rawls, Kant'ın anlayışını kurucu özerklik olarak adlandırır ve siyasal liberalizmin, Kant'ın kurucu özerkliği reddettiğini savunur, fakat bunun Kant'ın ahlaki

inşacılığının, siyasal inşacılığı onaylamayacağı anlamına gelmediğini; Kant'ın ahlaki inşacılığının, siyasal inşacılığı onaylayabileceğini savunur. Siyasal inşacılık, Kant'ın pratik akıl ilkelerinin pratik akıl tarafından şekillenen ahlaki bilince dayandığı yolundaki görüşünü ise kabul eder.

3-Rawls'a göre; Kant'ın görüşünde, temel kişi ve toplum anlayışlarının temeli kendi aşkın idealizmidir. Hakkaniyet olarak adalet; belli temel siyasal düşünceleri kurucu düşünceler olarak kullanır, fakat aşkın idealizm ve benzeri metafizik doktrinlerin bu kuruluş ve beyanda rolünün olmadığını savunur.

4-Rawls'a göre, Hakkaniyet olarak adalet; özgürce makul bir anlaşmaya varmak ve böylece kapsamlı doktrinlerin örtüşen görüş birliğinin desteğini alarak istikrarlı bir siyasal anlayışı geliştirmeyi amaçlarken; makul çoğulculuk olgusu ışığında, siyasal adalet meseleleri konusunda, kamusal bir gerekçelendirme zemini arar. Fakat Rawls'a göre, Kant; felsefeyi, makul bir inancı savunmak üzere bir savunma aracı olarak kullanmıştır. Rawls, Kant'ın bu anlayışını; "aklın doğrulanması, felsefi düşüncenin başlangıcı olması gereken sıradan insan aklının düşünce ve pratiğine bağlanmıştır. Bu düşünce ve pratik kendisiyle çelişmediği müddetçe, başka savunmaya gerek yoktur" (Rawls. 2007: 140-141) şeklinde ifade eder.

II. 6. 3. Siyasal İnşacılık ve Utilitarizm Eleştirisi

Daha önce de dile getirdiğimiz gibi Rawls'ın felsefesi Kantçı bir çizgiyi takip eder. Felsefesinin Kantçı özelliği, makul ve rasyonel kişi tasarımı ve utilitarizm eleştirisinde daha açık biçimde kendini gösterir. Rawls, kişisel çıkar deneyiminden arınmış, genel maximlere ulaşmaya çalışırken Kant'tan ödünç aldığı pratik akıl kavramına başvurarak; pratik aklın herkes adına, nesnel yasalara ulaşacağı koşullar tasarlar. Rawls, bilgisizlik peçesinin ardında kurulmuş olan orijinal pozisyondaki kişileri; kendi öznel

çıkarlarının peşinden koşan değil, herkesin çıkarını koruyan adalet ilkelerine ulaşacağı fikri; Kant'ın nesnel dediği “pratik yasa” fikri ile uyumludur. Kant, ‘Pratik Aklın Eleştirisi’nde söz konusu nesnel ya da pratik yasayı şu şekilde ifade eder: “Taşındıkları koşul, özne tarafından yalnız kendi istemesi için geçerli görüldüğünde, öznelirler ya da maksimlerdir; bu koşul, nesnel yani her akıl sahibi varlığın istemesi için geçerli olarak tanındığında ise, nesnelirler ya da pratik yasalardır” (Kant. 1999: 21). Kant, bu düşüncesinden hareketle; empirik temelde ortaya çıkan pratik ilkelerin, pratik yasalar olamayacağı sonucunu elde eder. Çünkü bu ilkeler “arzulama yetisinin bir nesnesini (içeriğini), istemeyi belirleyen neden” (Kant. 1999: 23) lerdir. Kant, bu bağlamda öznenin bir nesne ile arzulama yetisi sayesinde kurduğu ilişkiyi ‘haz duyma’ olarak kabul eder. Haz ve acıyı duyumsama temelinde ortaya çıkan ilke, bu yetiye sahip özne için bir maxim olabilir, fakat apriori zorunluluğa sahip; nesnel, pratik yasalar olamazlar.

Rawls, bu Kantçı çizgiden hareketle utilitarizme şiddetli bir karşıtlık içinde durur ve Kant gibi, kişisel deneyimlerden hareketle herkes adına pratik yasaların ortaya konamayacağı kabulüne ulaşır. Buradan da kişisel deneyim ve çıkarların etkisinin nötralize edildiği, apriori adalet hissi kapasitesine sahip kişilerin herkes adına, adalet ilkeleri üzerine bir sözleşmeye vardığı, bilgisizlik peçesinin ardındaki orijinal pozisyon varsayımını ortaya koyar. Burada Kant'ın “öyle eyle ki, senin istemenin maximi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin (Kant. 1999: 35) şeklindeki pratik aklın temel yasasını akılda tutarak; Rawls'ın bu yaklaşımı, felsefesinin Kantçı karakteri ile uyumlu bir biçimde, bilgisizlik peçesinin ardında, nesnel zorunluluk kazandırma çabası olarak yorumlanabilir.

Rawls'ın temel eseri olan A Theory of Justice'in temel amacını; J.Bentham'dan beri siyaset felsefesine egemen olan faydacı görüşe karşı bir adaleti

kavramsallaştırılması için tutarlı bir zemin ortaya koymak olarak ifade eder. (**Gorowitz**, 1981: 267-281) Rawls, adaleti; sosyal kuramların ilk erdemi olarak betimlenmiş ve hangi adalet ilkelerinin savunulabilir olduğunu ortaya koymaya çalışır. Rawls bunu yaparken; Hobbes, Locke, Rousseau gibi toplumsal sözleşme geleneği ve Kant'ın ussalcılığına dayanmıştır. (**Gorowitz**, 1981: 267-281)

Rawls, Bir Adalet Teorisi'nde amacının faydacılığın tüm farklı versiyonlarına karşı bir adalet teorisi ortaya koymak olduğunu; çünkü farklı utilitarizm biçimleri olsa da utilitarizmin bütün biçimlerinde temelde aynı kaldığını ve sözleşme fikri ile zıtlık içerdiğine inandığını söyler. Rawls, hakkaniyet olarak adaleti; utilitarizmin yanında, perfectionism ve utilitarianizm'le karşılaştırarak farklarını ortaya koymaya çalışır. Rawls, bunu yaparken temel fikrinin sosyal hakların düzenlenmesi olduğunu, bunun için sosyal kuramların düzenlenirken “bireysel mülkiyet üzerine memnuniyetin en büyük dengesini başarmak üzerine dayanması” (Rawls. 2005: 22) gerektiğini düşünür. Rawls, bu bağlamda toplumu; gelecekte kaybettiklerimize karşı gelecekte kazanacaklarımız arasında tam olarak bir denge sunması gerektiğini ve bu yüzden toplum farklı bireyler arasındaki memnuniyetlerin ve memnuniyetsizliklerin bir dengesi olabileceğini savunur. (Rawls. 2005: 24)

Rawls'a göre, adaletin en rasyonel kavramsallaştırılması olarak utilitarizmi görür ve utilitarizmde; her bir insan gerçekliğinin, belli özgürlüklere karşı kazandıkları ve kaybettikleri dengesine dayandığını; aynı zamanda insanların, gelecekteki daha büyük çıkarlar adına kendi kendini kurban edebildiğini savunur. Oysa Rawls; bir kişinin eylemleri, diğerlerini etkilemediği sürece, kendi en büyük iyisini başarmak için; mümkün olduğu kadar, rasyonel olarak ilerlemesinin uygun olduğunu düşünür. Bu noktada sorun, hangi tür eylemlerin rasyonel olduğudur. Rawls'a göre utilitarizmde, insanların ilişkisi için

prensip seçimi, bir insan için seçilen prensibin topluma genişlemesi olarak yorumlanabilir. Rawls, bu bağlamda utilitarizmde rasyonelliğin bazı şeylerin maximizasyonu olarak yorumlanabileceğini düşünür. (Rawls. 2005: 24)

Rawls, her bir kişinin iyi-olma halinin farklı olduğunu, yaşamlarının farklı dönemlerinde tecrübe edilen farklı memnuniyetler dizisinden oluşturulduğunu; bu yüzden toplumun iyi olma halinin, bireylerinin çoğunun isteklerinin yerine getirilmesinden inşa edilmesi gerektiğini düşünür. Birey için amaç, mümkün olduğu kadar kendi zenginliğini ilerletmek olduğu için; toplum için prensip, üyelerinin isteklerinden ulaşılan, makul bir sisteminin gerçekleşmesi için; grubun zenginliğinin mümkün olduğu kadar ilerletilmesidir. (Rawls. 2005: 23-24)

Rawls, utilitarizmin, hakkaniyet olarak adaletten bir diğer farkı olarak da utilitarizmin teleolojik bir özellikte olmasını görür. Oysa Rawls, hakkaniyet olarak adaletin teleolojik bir teoriden farkını ortaya koymaya çalışır. Rawls, teleolojik teorilerin iyi ve hakikati ayırdığını bunun kendi kuramı açısından bir problem olduğunu düşünür. Rawls'a göre, etik'in temel kavramı iyi ve hakikattir. Kişinin ahlaki değerleri bunlardan türetilir. Bir etik teorisinin yapısı bu iki temel nosyonun bağlantı ve tanımları tarafından genişçe belirlenir. (Rawls. 2005: 24) Rawls; etik açıdan, bu iki kavram arasındaki ilişkinin, en basit yolla teleolojik teoriler tarafından ele alındığını düşünür. Bu teorilerde 'iyi', 'doğru'dan bağımsız olarak tanımlanır. Daha sonra iyinin maximize edilmesi olarak "doğru" tanımlanır. (Rawls. 2005: 24)

Rawls, teleolojik bir teoride, 'iyinin' 'doğru'dan bağımsız tanımlanmasını son derece problemlili görür. (Rawls. 2005: 25) Çünkü Rawls'a göre iyi, insanın eylemlerinde doğruluk olarak dağılım göstermelidir. Çünkü eylemde dağılım olarak kendisini göstermeyen şey "iyi" değildir. Rawls, bu durumu şöyle dile getirir: "Halbuki iyilik

dağıtılsa aynı zamanda iyilik sayılır, belki daha yüksek bir düzen ve teori için bizi ‘en iyi’yi üretmeye yönlendirir’ (Rawls. 2005: 25). Rawls, burada klasik teoriyi aştığını iddia ederek, sezgisel anlamlardan biri olarak hak kavramının altındaki yanlış olarak, dağılım problemini ve bu yüzden teorinin eksikliği olarak iyinin bağımsız tanımını gördüğünü söyler. (Rawls. 2005: 25)

Rawls; utilitarizmin yanında, perfectionizm, hedonizm, eudaimonizm....gibi anlayışları da teleolojik doktrinler olarak görür. Rawls’a göre, teleolojik doktrinler iyi kavramının nasıl özelleştirildiğine bağlı olarak farklılaşırlar. Çeşitli kültür biçimlerinde, insanın üstünlüğünün gerçekleşmesi olarak alınırsa perfectionizm denilen şeye sahip oluruz. (Rawls, bu fikrin örnekleri olarak Aristo ve Nietzsche’yi işaret eder.) İyi zevk olarak tanımlanırsa hedonizm, mutluluk olarak tanımlanırsa eudaimonizm olur. Rawls, iyiyi arzuların tatmini olarak tanımlamayı klasik utilitarizm olarak anlar. Fakat rasyonel isteklerin tatminini, bir adalet yorumu sunmaya olanak verdiği için, daha doğru bulur. Çünkü bireylerin rasyonel isteklerinin en büyük tatmini, hangi çerçevede olursa olsun sosyal işbirliği ile var olur. (Rawls. 2005: 25)

Rawls’a göre, sosyal sözleşme doktrini adaletin ilkeleri hakkında kanaatlerimizin kabulüken; bir bütün olarak utilitarizm, ilkeleri bir sosyal fayda illüzyonu olarak inceleyerek ortaya koyar. Rawls’a göre, hakkaniyet olarak adalet ile utilitarizm arasındaki bir diğer zıtlık olarak; bir sosyal sözleşme görüşü olan hakkaniyet olarak adalette, sosyal prensiplerin seçimi ve böylesi adalet prensipleri, orijinal bir anlaşmanın nesnesi olarak kendi kendileriyle, utilitarizmde bir kişi için seçilen prensiplerin topluma basit bir genişlemesi olarak ortaya çıkmasını görür. (Rawls. 2005: 28)

Rawls, utilitarizmde ilkelerin; bir kişi için seçilenin topluma genişletilmesi olduğunu, bu yüzden insanların işbirliğini düzenlemeleri gerektiğini sanmak için bir

nedenin olmadığını düşünür. Utilitarizmde insan kişilikleri farklı olduğu için, insan toplulukları farklı sistemlere ayrılır. Seçim, her zaman bireyseldir ve sosyal seçimin prensiplerini beklemememiz gerekir. Rawls, bu nedenle orijinal pozisyonda sosyal işbirliği kavramını tanımlamak için utilitarizmin ilkelerini seçmemek gerektiğini düşünür. (Rawls. 2005: 29)

Rawls; herhangi bir şekilde, sosyal sözleşme noktasında, bağımsız izleyiciler tarafından, arzuların sisteminin inşa edilmesi için; rasyonel sağduyu prensiplerini genişleterek, sürekli bir sosyal öngörü ilkesinin seçimine ulaşamayacağımızı düşünür. Rawls, bunu gerçekleştirmek için; hem bireysel farklılık ve çoğulculuğu hem de adaletin temeli olarak bunları dikkate almamak gerektiğini söyleyerek eleştirir. Rawls, ayrıca utilitarizmin bireysel seçimi toplumsal seçimin önüne koyduğunu; fakat bireysel seçim için, topluma başvurarak çelişkiye düştüğünü düşünür. (Rawls. 2005: 29)

Rawls, utilitarizmi kişi özgürlüğü açısından da problemlili görür. Utilitarizmde kişi kendi ön yargısını ilerletmek için diğerlerine daha az özgürlük öngörür. Oysa hakkaniyet olarak adalet, çoğunlukla özel bir hedef bilmeksizin(ideolojik olmama); kişiler, eşit bir özgürlük kabul ederler. (Rawls. 2005: 30)

Rawls, Hakkaniyet Olarak Adalette, iyinin üzerine hakların önceliğini merkezi bir özellik olarak görür. Bir bütün olarak temel yapının düzenlenmesinde belli kriterler empoze eder; ki bu düzenlemeler adaletin iki temel ilkesine karşı bir tutum ve eğilimden üretilme yönünde olmamalıdır. Bu nedenle başlangıç durumuna, insan karakterinin bir formu olan moral değerler ve iyi olan şeyler gibi, belli başlangıç sınırları yerleştirilir. (Rawls. 2005: 32)

Rawls, utilitarizminin temel özelliklerinden biri olarak; adil bir toplumda, ahlaki karakteri şekillendiren şey olarak; insan yaşamında tesadüf ve doğal gerçekliğe çok

güvenmesi olarak görür. Oysa Hakkaniyet Olarak Adaletin ahlaki düşüncesi; etik teorinin ilk prensiplerine, daha derin gömülmüştür. Bu, faydacılıkla karşılaştırılırsa doğal haklar düşüncesinin bir özelliğidir. (Rawls. 2005: 32)

Rawls, utilitarizme getirdiği bu eleştirilerde klasik doktrini zihinde tuttuğunu belirtir. Bu doktrinler Bentham, Sidwlaek ile Edgeworth ve Pigou'nun ekonomik faydacılığıdır. (Rawls. 2005: 32) Rawls, Hume'un ahlak anlayışını da bu bağlamda ele alır ve Hume'un utilitarizme dair söylediklerini güçlü bulmaz; daha çok Locke'un sosyal sözleşme kuramının argümanlarını önemser. Rawls'a göre, Hume, utilitarizmini kurarken; temele bağlılık ve sadakat prensiplerini koyar ve sosyal bir sözleşmeden doğan politik zorunluluk temelinden hiçbir şey elde etmez. Hume'da, sadakat ve bağlılık prensipleri, bu prensiplere genel saygı duyulmazsa, sosyal düzenin sürdürülmesinin imkansız olması duyumundaki faydadan türetilir. (Rawls. 2005: 33) "Hume, utilitarizmin kurucu ilkesi olarak, kanun ve hükümete uymanın uzun vadede getireceği avantajları varsayar" (Rawls. 2005: 33). Böylece Hume, kurumlardan memnuniyeti, uzun dönemde herkesin çıkarını ifade etmesinde bulur. Rawls, bunu, Hume'un; faydacılığı, ortak iyinin bazı formlarıyla aynı olarak gördüğü şeklinde yorumlar. Rawls'a göre; Hume, Locke'un doktrinini, utilitarizmin doğrudan yanında yer almaya gereksiz bir ayak sürüme olarak görür. Bütün bunlar faydacılık anlamında görülebilecek, toplumsal ihtiyaç ve genel çıkarlardır. (Rawls. 2005: 32)

Rawls'a göre, utilitarizm temel ilkesi tatmin etmedir; fakat bu ilke herkesin yararını temin etmez. Üstelik sosyal bir sisteme bağlılık, bütünün daha büyük bir iyiliğin hatırına bazı avantajlarından vazgeçmeyi talep edebilir. Bu anlamda utilitarizmin ahlak anlayışında sempati ve hayırseverlik merkezi bir yere sahiptir. Sempati ve hayırseverlik yaygın bir anlayış olmazsa ahlak kavramı dengesizlik tehdidine girer. Oysa hakkaniyet

olarak adalette ilkeleri sosyal sistemin temel yapısına uygulanır ve yaşam beklentilerini belirlerler. Rawls, bu açıdan da utilitarizmi problemlili görür. Bunun inedenle “utilitarizmin prensiplerinin talep ettiği şey öncelikle bu beklentilerin kurban edilmesidir. Yaşamımızın bütün dönemlerinde, daha düşük beklentiler için yeterli bir neden olarak; diğerlerinin daha büyük avantajlarını kabul ederiz. Bu kesinlikle ölçüsüz bir taleptir” (Rawls. 2005: 177) der.

Rawls’a göre, adaletin iki prensibi istendiği zaman, her bir kişinin özgürlüğü güvenceye alınır. Bu ilkeler, herkesin çıkarına olan sosyal işbirliği sisteminin ilkeleridir. Sosyal işbirliği sisteminin ve ilkelerin kabulü adaletin iki temel ilkesi ile açıklanabilir. Böyle bir toplum herkesin kendi iyisini tasdik eder. Oysa utilitarizmin prensipleri istenildiği zaman, herkesin çıkarı güvence altına alınamaz. Sosyal işbirliği sistemine bağlılık daha büyük bir iyiliğin hatırına bazı avantajları terk etmeyi gerektirir. Adaletin prensipleri sosyal sistemin temel yapısına uygulanır ve yaşam beklentilerini belirler. Bu yüzden utilitarizmin prensiplerinin sunduğu şey; bu önceliklerin kesinlikle kurban edilmesidir. Yaşamımızın bütün dönemlerinde, daha büyük avantajlarını kabul ederek daha düşük beklentilere yeterli neden olarak kabul ederiz. (Rawls. 2005:177-178)

Rawls’a göre, orijinal pozisyon noktasından utilitarizme bakılırsa; prensiplerinin akıldışılığı açıkça görülür. Dolayısıyla orijinal pozisyon noktasında utilitarizmin prensipleri reddedilir; karşılıklı avantajın ilkeleri üzerine, sosyal düzeni dizayn eden fikirler edinilir. Bunun sebebi kişilerin duygusal bağlar ve sevgiyle hareket etmelerinden dolayı, bir diğerini kendi çıkarlarına kurban etmeyi asla düşünmemeleridir. Dahası; iki prensibin kamusal onayı, kişinin öz saygısına daha büyük destek verir. Çünkü insanlar için rasyonel olan, kendi öz saygılarını güvenceye almaktır. Öz-saygı, normalde diğerinin saygısına dayanır. Çünkü çabamızın onlar tarafından onore edildiğini

hissetmezsek; hedeflerimizin değerini arttırmaya olan inancını sürdürmek bizim için imkansız değilse de zordur. Bu nedenle taraflar eylemlerinin zemini olarak karşılıklı saygıyı, karşılıklı bir ödev olarak kabul ederler. (Rawls. 2005: 178)

Rawls, bizi diğerlerine saygıya götüreceğ olanın; kendine saygı olduğunu düşünür. “Kendine saygı diğerlerine saygıya; kendini aşığılama diğerlerini aşığılamaya yol açar” (Rawls. 2005: 179). O halde; adalet kavramının özelliklerinden biri, insanların birbirine saygısıdır. Bu yolla onlar; kendilerinin değerli olduğu hissini güvenceye alırlar. Adaletin prensipleri işlendiği zaman insanların öz saygısı ve karşılıklı çıkarları korunmuş olur. Öz-saygının ifadesi, karşılıklı avantajlar için eşitsizliklerin düzenlenmesi, olası sömürülerden sakınılması, sosyal bir çevre içinde eşit özgürlüktür. Bu yolla, rasyonel kişiler, öz-saygılarını teminat altına alırlar. (Rawls. 2005: 180)

Rawls, sosyal sözleşmeden her zaman bilgisizlik peçesinin ardında tarafların adaletin prensiplerini seçmesini kasteder. Taraflar, öz-saygı içinde karşılıklı çıkarlarını korumak isterler. Orijinal pozisyonda ulaşılan adaletin iki prensibi bu amacı başarmak içindir. Bu pozisyonda insanlar eşit ahlaki taraflardır ve kişiler, iddialarını korumak için, rasyonel olarak dizayn edilmez prensipler kabul ederler. (Rawls. 2005: 180)

Rawls’a göre; utilitarizm, kişileri, kendi amaçları olanlar olarak dikkate almaz, taraflar herhangi bir olayda ahlak psikolojisinin genel hakikatlerini dikkate alır. Rawls’a göre, bu durumda, diğerlerinin hatırına daha az yaşam beklentisini kabul ettiğimiz zaman; amaçladığımız başarıların değeri duygumuzun zayıflaması ve öz-saygıyı kaybetme deneyimi muhakkak olur. Rawls, bu durumda herkesin ödevlerini sürdürmesini sağlayacak kültürel değerlerin ve belli bir dinin sunulmasını gereksiz bulur. Çünkü “utilitarizm, herkesin avantajına olmayan, eşitsiz düzenlemeleri diğerlerine sunarak öz saygılarını

zayıflatacaktır ve utilitarian bir kamuda insanların kendi değerlerini güvenceye almaları daha zor olacaktır” (Rawls. 2005: 181).

Rawls, utilitarian’ların böyle bir probleme “maximum ortalama fayda” kavramını ortaya atarak cevaplama girişimini de ayrıca çürütmeye girişir. Rawls faydacıların, herkese eşit özgürlük ve ortalama faydanın yüksekliğinin onaylanmasının insanın öz-saygısı için gerekli olduğu düşüncesinin geçerliliğinin, toplumsal işleyişin her aşamasında savunulama-yacığını düşünür. Rawls, bu noktada gerekli olanın kamusal koşullara bakışı kaybetmemek olduğunu düşünür. Burada gerekli olan ortalama faydanın maximizesi için; bizim bu konuda utilitarizmin prensiplerinin kısıtlanmasını kamusal olarak kabul etmek ve toplumun temel tüzüğü olarak takip etmektir. Yapılamayacak şey, utilitarian olmayan adalet ilkelerini kabul ederek; ortalama faydanın maximizasyonudur. Rawls’ın bu noktada asıl derdi, öz-saygının korunmasıdır. öz-saygı olmadan, karşılıklı çıkar korunamayacağı gibi adil bir toplumsal düzen var olamaz. Rawls, her ne olursa olsun, kamusal olarak utilitarian prensiplerin kabul edilmesinin öz-saygının bir kısmını kaybetmeyi gerektirdiğini, bu dezavantajın kaçınılmaz olduğunu düşünür. (Rawls. 2005: 181)

Rawls, utilitarian prensiplerin geçersizliğini ortaya koymak için başlangıç durumundaki orijinal pozisyona başvurur. Klasik faydacılık ile adaletin iki prensibini karşılaştırır. Rawls, bu pozisyonda seçilen adaletin iki ilkesi için faydacı ilkeler denilemeyeceğini söyler. Rawls, bu noktada öncelikle şu saptamayı yapar: “Taraflar orijinal pozisyonda, ortalama faydanın maximizasyonu lehindeki klasik ilkeleri reddederler. Çünkü onlar, kendi çıkarlarını ilerletme ile ilgilenirler. Toplam memnuniyeti maximize etme isteğine sahip değildirler” (Rawls. 2005: 185). Rawls, bunun için “Orijinal pozisyonda kişiler mükemmel bir özgeciliğe sahip olurlarsa ancak klasik utilitarizmin

ilkelerini benimseyebilirler” (Rawls. 2005: 188) der. Böylece orijinal pozisyonda tarafların bencil olmadığı, ama özgeci de olmadıklarını bilgisizlik peçesinin ardında rasyonel kişiler olarak adaletin ilkelerini seçeceklerini düşünür. Bu nedenle kişilerin, utilitarizmin genel ilkelerine varmasının şartı olacağını düşünür.

Rawls’a göre, klasik faydacı doktrin mükemmel alturist bir etik olarak görür ve klasik utilitarizmin bu durumunu orijinal pozisyon açısından şartı bir zıtlık olarak görür. Rawls, böylece, utilitarizmin fikirlerinin altında kompleks bir farklılığın olduğunu göstermeye çalışır. Sonuç olarak Rawls, klasik utilitarizmin temel çelişmesine işaretler, onu; “perfect altruism” olarak adlandırılır. Rawls’a göre, perfect altruismde sanılır ki; herkesin karar vermede yaptığı şey, herkesin başkası için, bir şeyleri yapmayı istemesidir. Kişi böyle bir seçim yaparken başkasının da kendisi için, bir şeyler yapmasını bekler ki; bu Rawls’a göre imkansızdır. (Rawls. 2005: 189) Oysa tarafların bazen aynı çıkarları vardır ve onlar çelişirler.

Rawls’a göre; bazı filozoflar utilitarizmin ilkelerini kabul ederken; tarafsız, içtenlikli izleyici fikrinin, tarafsızlığın doğru yorumu olduğuna inandılar. Rawls, bunun en iyi örneklerinden biri olarak Hume’u görür. Rawls’a göre Hume, ahlaki yargılarımızın birleşiminden oluşturulan bir perspektif sundu ve getirdiği bu bağlantı içinde düşündü. Rawls, Hume’un aksine, ahlaki yargılar üzerine hareket eden tarafların; tarafsız bir şekilde, adalet ilkelerine ulaşamayacağını düşünür. Rawls, böylece tarafsızlığın ancak hakkaniyet olarak adaletin çizdiği çerçeve içinde olanaklı olabileceğini düşünür. Rawls, kendini başkasının yerine koyarak tarafsızlığın sağlanamayacağını ve bu bunun üzerine adaletin inşa edilemeyeceğini, adil bir düzenin oluşumuna gidecek yolun tarafların eşit, orijinal pozisyonda öncelikle bir adalet kavramını seçmelerinden geçtiğini düşünür. Rawls, bu

noktada utilitarizmin en büyük hatası olarak “tarafsızlık kişisel olmamadır” (Rawls. 2005: 190) düşüncesini görür.

Rawls, genelin faydasını istemenin imkansızlığından hareket ederek; utilitarizmin faydacılığına karşı; insan sevgisinden kaynaklanan yardımseverliği koyar. O’na göre, tarafların karşılıklı çıkarımsızlığı, hakkaniyet olarak adaletin çerçevesi içinde, insan sevgisinin ve hayırseverliğin mantıklı bir yorumuna engel değildir.

Rawls, adaletin iki prensibi ve ortalama faydacılık arasındaki rasyonel seçeneklerin hakkaniyet Olarak Adaletin geliştirilmesinde merkezi öneme sahip olduğunu düşünür. Orijinal pozisyonda adaletin ilk prensibi eşit dağılımdır. Bu prensibi herkes için bekleyebileceğimiz açıktır. Bu yüzden taraflar inşa sürecine, gelir ve zenginliğin eşit dağılımının yanında, fırsat eşitliğini içine alma ve herkes için eşit özgürlüğü kuran bir prensiple başlar. (Rawls. 2005: 158)

Orijinal pozisyonda, tarafların; genel ekonomik ve psikolojik hakikatler üzerine bilgi sahibi olduğu varsayılır, seçilen prensipler bu hakikatlerle ilgilidir. Bu nedenle kimsenin bu prensiplere itirazı olamaz. Sıklıkla karşı çıkılan, bu genel hakikatlere uymayan düşünceler ve bunlara dayanan uygulamalardır. Rawls için bunun en iyi örneklerinden biri, utilitarizmin kölelik ve serfliğe izin verebilmesi; diğer insanların özgürlüklerinin ihlal edilme zeminini yaratmasıdır. Çünkü Rawls; kendi başına fayda ilkesinin, bu tür durumlarla çelişmediğini; bizatihi haklılaştırdığını düşünür. Rawls; aynı zamanda, utilitaristlerin belli standartlarda varsayımlar oluşturarak eşitlik ve özgürlük iddiaları için bir temeli aramalarını ve bu yüzden marjinal faydanın azaltılması durumunda, kişilerin fayda kavramının benzer işlevlere sahip olacağı varsayımını eleştirir. (Rawls. 2005:158-159)

Rawls; adaletin birincil ilkeleri üzerine bir anlaşmada, ahlaki şartların yanında, genel hakikatlerin gerekli olduğunu savunur. Başlangıç durumunun temelini oluşturan sözleşme teorisi; bu ahlaki koşulları, başlangıçtaki sözleşme durumunun tanımlama biçiminden alır. Bir adalet teorisinde, bir adalet kavramına ulaşılmada, bu iki faktör arasında bir işbölümü vardır. Oysa utilitarizmin karakteristik özelliği; genel hakikatlerden gelen kanıtları bir tarafa bırakmadır. Toplum ve insan doğasını yöneten kanunlara itiraz eder, düşüncemizin yargılarına bir saldırı durumu ortaya koyar. Hakkaniyet olarak adalet; buna zıt olarak, ilk prensiplerin içine daha doğrudan, sıradan anlama olarak adalet fikrini yerleştirir. (Rawls. 2005: 160)

II. 7. J.Rawls'ta Ahlak Psikolojisi ve Adalet Duygusunun Gelişimi

Rawls'ta tartışmamız gereken temel problemlerden biri insanda apiori varoluşa sahip olan adalet hissinin toplumsal süreçte içindeki gelişim sürecidir. Rawls; bu duygunun, zamanla, belli bir yaşın üstündeki insanlarda ortaya çıktığını ve normal bir sosyal çevrede gelişerek ve mantıkla desteklendiğini düşünür. Bu gelişimin iki temel aşaması, aile ve toplumdur. Adalet hissi ve ahlak duygusu ve adalet hissi; bu iki sosyal halka içinde gelişir.

Rawls'ın kuramı rasyonel seçim kavramı ile tamamen rasyonalist bir görüntü vermekle birlikte; bu görüntünün altında sentimentalist bir boyutta saklıdır. Rawls, rasyonellik kavramına orijinal pozisyonda taraflar adalet ilkelerini seçerken başvurur; fakat toplumsal yaşam içinde ahlaki gelişimi izah ederken Kant'tan uzaklaşarak daha çok A.Smith ve Hume'a doğru yaklaşır. Rawls, yine de ahlaki gelişimin bir resminin Kant'tan türetilmesinde ısrar eder. Fakat Rawls, adalet hissini ilkin aile ve arkadaşlık ilişkilerinde gelişen bir duygu olarak kabul ederek bu konuda sentimentalist bir açıklamaya başvurur. (Frazer. 2007: 766-767)

Rawls, adalet hissinin “dünyamızın kazara çevresinden bağımsızlığına işaret eder görmesine karşın; her bir insanın ilişkilerinde “doğal duygu” olarak devam ettiğini de kabul eder. Rawls, ahlaki gelişimin ortaya konulmasında Kant’a dayandığı kadar Hume ve Smith’e dayanır. Çünkü Rawls’a göre ahlak duygumuz, insanların belli duygusal deneyimlerinden ayrılamaz. Bu anlamda Rawls adaletin gelişiminde başlangıç durumunda, bilgisizlik peçesinin ardındaki rasyonel seçimin yanında belirli bir sosyal çevrede gelişen duygusal deneyimlerin önemine de işaret eder. (Frazer. 2007: 767-768) Bu bağlamda Rawls’ın ulaştığı sonuçlardan biri, ahlak duygumuzun günlük duygularımızla yalın bağıdır. Çünkü “ahlaki hisleri insan yaşamının normal bir özelliğidir” (Frazer. 2007: 768),

II. 7. 1. Ailede Ahlaki Gelişim ve Adalet Hissi

Rawls’a göre; hak ve adalet prensipleri, herhangi bir diğer teori de ahlaki erdemleri tanımlamada kullanılabilir. Erdemler duygudur, ailelerin mizaç ve eğilimlerinin daha yüksek arzular düzeniyle düzenlenmesiyle ilişkilidir. (Rawls. 2005: 190)

Rawls, erdemlerin ortaya çıktığı psikolojik zemin olarak “öz-saygı” ve “utanma” yı görür. Öz-saygı tarafların anlamlı bir yaşam planı elde etmelerine imkan sağlar. Fakat Rawls’ın bu fikri kimi siyaset felsefecileri tarafından eleştirilmiştir. Shafer bunlardan biridir. Shafer, bu iki duygunun da ahlaki anlamda sağlam bir temel oluşturmasının problemlili olduğunu savunmuştur. (Colvert. 2007: 369-373)

Rawls’a göre, adalet hissi toplumun daha genç üyeleri tarafından büyürken kademeli olarak edinilir. Kuşakların başarısı ve çocukların gerekli ahlaki tutumları öğrenmesi insanın yaşam koşullarından biridir. O halde insanın ahlaki gelişiminin ilk aşamasının gerçekleştiği yer ailedir. (Rawls. 2005: 462) İyi düzenlenmiş bir toplumun temel yapısı bazı aile formlarını içerir. Çocuklar, bu aile formları içerisinde ahlaki gelişim

gösterir ve otorite kavramı ile ilk defa ailede karşılaşır. Çocuklar, aile içinde anne babalarının otoritelerinin meşruluğunu ilkin kabullenmeyebilirler, ve bazen anne babalarının emir ve öğütlerine uymayabilir, meydan okuyabilirler. Rawls bunu çocukların, anne babalarının öğütlerini geçersiz bulmalarına bağlamaz. Bunun hem bilme hem anlama eksikliğinden meydana geldiğini düşünür. Çocuk, yaşam süreci içinde anne baba otoritesine bağlılığı daha sonra edinir. Rawls, böylece bir otoriteye bağlılığın kökeni olarak aile deneyimine işaret eder. (Rawls. 2005: 463)

Rawls, ahlak duygusunun gelişiminin aileden başlayarak topluma yayılan bir süreç olarak yorumlar ve ahlak duygumuzun, dünyamızın kazara çevresinden göreliliğine de işaret eder. Bu bağımsızlığın anlamı; orijinal pozisyonun tanımlarıyla belirlenmiştir. Bu anlamda, çevreden bağımsız olma, Kantçı bir yorumdur. Çünkü Kant'a göre; insanın içinde bulunduğu koşullardan bağımsız, zorunlu ahlaki ödevleri vardır.

Rawls, ahlaki gelişimin ilk evresini, arkadaşlık hissi ve karşılıklı dürüstlük bağları üzerine kurulu olan ailede görür. Rawls, ahlaki gelişimin ilk evresi olan ailede, iki temel hissin etkili olduğunu ve bu hislerin doğal olduğunu düşünür. Bunlar; arkadaşlık hissi ve karşılıklı dürüstlüktür. Rawls, bu iki doğal erdemin çiğnenmesi durumunda, bizi psikolojik olarak zorlayıcı bir his olarak; doğal bağlar üzerinde gelişen, suçluluk hissini ortaya çıkacağını düşünür. Ortaya çıkan suçluluk hissini büyüklüğü, yapılan hatanın büyüklüğüne bağlıdır.

Rawls'a göre; Toplumsal yasaların esinlendiği köken bu histir ve kişilerin böylesi bir suçluluk hissinden acı çekmemesi için; dürüstlüğü çiğnenmesi ve arkadaşlığa ihanet gibi şeylerin yasaklanması gerekir. Bu özel birey ve grup bağlarının bozulması bu hissin daha yoğun yaşanmasına yol açar. Doğal ödev ve zorunluluklara karşı olan

hilekarlık ve vefasızlık her zaman hatadır. Fakat onlar her zaman eşit hatalar değildir. (Rawls. 2005: 475)

Rawls, bu noktada Őu sorunun cevabını soruŐurtmaya koyulur: ‘‘Ahlak ilkelerine etkin bir biŐiminde bağlılığımızın deđiŐebilmesi nasıl mŐmkŐn olabilmektedir?’’ Rawls, Hakkaniyet Olarak Adalet őrerŐevesinde bu soruya birkaç cevabının verilebileceğini sŐyler. Bu cevaplardan biri, ‘‘adalet hissinin ve hayırseverliğin; insan sevgisi ile devam ettiğidir’’ (Rawls. 2005: 476). Rawls, bŐylece, doğal bir insanlık sevgisinin varlığına da iŐaret ederek; bu doğal duyguların, bilgisizlik peŐesinin ardında varlığını sŐrdŐren ve bilinen hisler olarak kabul eder. BŐylece adalet hissi ile hayırseverliğin varlığını sŐrdŐrmesini, doğal insanlık sevgisi ūzerine inŐa eder. Rawls, bu durumu ŐŐyle dile getirir: ‘‘Orijinal pozisyonda kiŐiler bilgisizlik peŐesinin ardında bilmemenin nedenini bilmezler. Fakat aynı durumda, adalet hissi insan sevgisi ile devam eder. Bir insan, diğerlerine karŐı sevgisini kaybettiği zaman, hayırseverlik duygusunu da kaybeder’’ (Rawls. 2005: 476). Bu anlamda Rawls, Hakkaniyet Olarak Adaleti, doğal bir yolda adalet hissinin yorumlayabilen tek doktrin olarak gŐrőr.

Rawls, suŐluluk hissine eŐlik eden; ahlaki duygularla karıŐtırılmaması gereken, baŐka hisler de kabul eder. Bunlar: Korku ve endiŐe, suŐluluktur. nkŐ Rawls’a gŐre; endiŐe ve korkunun rahatsızlığı, bazen suŐluluk hissi ile karıŐır. O’na gŐre endiŐe ve korku hiŐ de doğal hisler değildir. Hatta nevrotik bir fenomen olarak suŐluluk hissi, diğer standart durumlardan sapma suŐluluk hissi olarak kabul edilen ve normlardan ayrılıŐın ūzel bir biŐiminin aŐıklaması olan basitŐe endiŐe ve korkular değildir. Onlar her zaman bŐylesi durumlarda, diğer suŐluluk hisleri ile ilgiyi aŐıđa karacak daha derin araŐtırmaların konusudur. (Rawls. 2005: 481)

Rawls'ta suçluluk hissi ahlak prensiplerine uymamanın sonucu, kişide gelişen bir histir. Rawls, adalet prensiplerine uymamanın psikolojik zemini olarak bu hissi görür. Adalet hissini, ahlaki hissini devamı olarak görme eğiliminde olan Rawls; bu noktada, suçluluk hissi ile utanma hissini karıştırmamak gerektiğini düşünür. Rawls'ın deyişiyle “suçluluk hissi ve utanma açıklamada farklı prensiplere sahiptirler ve diğer kişiler içinde farklı tutumlara katılmamıza öncülük ederler. Genelde kızgınlık ve öfkede hak kavramına başvurulur. Oysa utanma, hor görme ve alay etmede iyilik kavramına ve bunlar ödev ve zorunluluk hisleri ve uygun gurur ve birinin kendi değerinin açık bir şekilde genişlemesine işaret ederler” (Rawls. 2005: 484).

Rawls'a göre; suçluluk hissi ve utanma aynı zamanda, farklı bir kurulumla sahiptirler ve ayrı yollardan gelirler. Aynı zamanda kendilerine özgü bir psikolojik temele sahiptirler. Rawls, bu duygular arasındaki ayrımın şu şekilde yapılabileceğini düşünür: “Suçluluk, yenilenmeye izin veren affedicilik ve özürle rahatlatılır. Oysa utanma; hayranlık duyulan bir kişinin yenilenen güveniyle iyileştirilebilir” (Rawls. 2005: 484).

Rawls, kızgınlık ve öfkenin de adalet hissi ile ilişkili olarak ortaya çıktığını düşünür. Kızgınlık ve öfke, ilkin kendimize yapılan hatalar olarak düşündüğümüz şeyler tarafından uyandırılırlar, ikincisi ise; diğerlerine karşı yapılan hatalarla ilgilidir. Fakat suçluluk ve utanma hisleri arasındaki zıtlık, farklı ahlaki açıları arasındaki ayrımla ortaya konabilir. İhlali utanma hissi uyandırılabilir. Benzer bir şekilde, bir hata, her zaman başkalarına zarar verir ve hakları ihlal ederse her zaman suçluluğa neden olur. (Rawls. 2005: 484)

Rawls'ın, ahlakın psikolojik yapısı üzerine yaptığı bu analizlerden şu sonuca ulaşıyoruz: Hak ve adaletin psikolojik temeli öncelikle suçluluk hissi bağlamında

aranmalıdır. Yaptığımız bir eylem, bizde suçluluk hissi uyandırıyor; bu eylem, aynı zamanda adil olmayan bir eylemdir.

Rawls, bu tartışmanın sonunda ayrıca iki temel noktaya vurgu yapar. İlki; özel ahlaki tutumlar, duyum ve davranışın ayırt edici göstergeleri ile tanımlanamaz, ikinci nokta; ahlaki tutumlar, özel ahlaki erdemlerin kabulünü içerir ve bu erdemleri tanımlayan ilkeler, hislerin karşılığını açıklamakta kullanır. Farklı duyguları açıklayan yargılar, açıklamada dile getirilen standartlar tarafından birbirinden ayırt edilir. (Rawls. 2005: 485)

Rawls'ın, bu konuda problem edindiği sorulardan birisi de doğal tutumlar ile ahlak arasındaki ilişkinin açığa çıkarılmasıdır. Rawls, adalet hissinin gelişimini bu açıdan da yakalamaya çalışır. Rawls'a göre; çocukların doğal tutumları sevgi ve dürüstlüktür. Bunlar doğal tutumlardır. Onların ifade ettiği buyruklar çiğnendiği zaman suçluluk hissi ortaya çıkar. Bu ahlak hislerinin yoksunluğu; bu doğal bağların eksikliğinin delilidir. Benzer bir şekilde ahlaki ilişkilerin çerçevesi içinde, doğal dostluk (arkadaşlık) tutumları ve karşılıklı dürüstlük, gruplar tarafından dikkate alınan ödev ve suçluluk hissini verir. Bu hissin yokluğu bu ilişkilerin yokluğu anlamına gelir. (Rawls. 2005: 486) Rawls, toplumdaki insanların duygularının hiyerarşik sıralamasında öncelikli duygu olarak sevgiyi görür. Bu nedenle insanlardan biri diğerini yaraladığında vicdan azabı ve suçluluk duyarız, hakları inkar edildiğinde kızgınlık duyarız. Bunlar sevgi ile psikolojik olarak uyum içindedir. Sevgi, bazen kendini kederde bazen de öfkede kendini ifade eder. (Rawls. 2005: 487)

Rawls'a göre; kendi doktrininin temel özelliklerinden biri, ahlak hislerinin, insan yaşamının doğal bir özelliği olmasıdır. Kişiler, karşılıklı dürüstlük ve dostluk bağlarının olmaması ve bencillik dışında, adalet ödeviyle uyumlu olmayan eylemlere karşı; kızgınlık ve öfke duygularını hissetme yeteneğindedir. Biz, ahlaki kişiler olarak kızgınlık

ve öfkelenmeye sahibiz ve bu hisler, adalet hissinin varlığına işaret eder. Bu nedenle hak ve adalet prensiplerinin kabulüne referans olarak önceden varsayılırlar. Çünkü; bir kişi, adalet hissi olmaksızın, birinin adil olmayan eylemlerine kızamaz. Rawls'a göre, egoizm insanlardaki bu zemini ortadan kaldırır. İki egoistten biri diğerini yanıltırsa, bu durumdan şikayet edecek bir zemine sahip olamazlar. Çünkü Rawls'a göre; onlar adalet prensiplerini de kabul etmezler. Aynı zamanda, orijinal pozisyon noktasında, makul olabilecek herhangi bir kavrama ya da ödevlerini ihlal ettikleri için; suçluluk hissinden gelen bir yasaklama deneyimine sahip değildirler. Egoistler, diğerlerine dostça davranma ve dostluğun sınırlarını dikkate alma isteklerini reddederler. Fakat bazen egoistlerin çıkarları, dostluğun etkili bağları ile çelişmeyebilir. Bu nedenle gerçek dostluk ile görünürde dostluk arasında ve haksızlıktan kaynaklanan kızgınlık ile iyi niyete dayanmayan kızgınlık arasında ayırım yapmak zor olabilir. (Rawls. 2005: 488) .

Rawls'a göre; birinin, insanlık fikrinin altında adalet hissi eksikliği, temel tutum ve kapasite eksikliğini içerir. Birinin kendisini değersiz hissetmeksizin, bu sorumluluktan kurtulması mümkün değildir. Bu sorumluluk; sevgi ve dürüstlük, dostluk ve muhabbet ve insanlığın genel çıkarlarına hizmetten gelen gelenek ve kurumlara kendini adamasının bedelidir. Sorumluluk insanlığın yüksek amaç ve ilkelerini taşıdığı için; onlar arasında, adalet problemi, ihtiras ve şeytana uyma olmadıkça bu sorumluluk fark edilecektir. Rawls'a göre; bu sorumluluğun eksik olması; yüksek ideal ve amaçlarının eksikliği, utanma ve küçük düşmeyi içine alır. Çünkü; insanlık fikrinin parçası olanlar ancak utanır ve küçük düştüğünü söyler. Birinin adalet fikrinin eksikliği ve dolayısıyla suça eğilimlilik belli tutum ve kapasite eksikliği, adalet diktesi olarak eylemler için bir neden olarak alınamaz. Bu ahlaki tutumlar insanlığımızın bir parçasıdır ve bu tutumlara hak ve adalet prensiplerini açıklamada başvurulur. (Rawls. 2005: 488-489)

Rawls, sağlıklı bir ahlaki gelişimin temeli olarak makuliyeti görür. Makuliyet; etik kavramının altında gerekli bir koşuldur ve bu yüzden doğamıza uygun ahlak duyguları; orijinal pozisyonda razı olunabilen prensipler tarafından belirlenir. Bu prensipler, ahlak eğitimini düzenlerler ve ahlaki onay ve onaylamamanın ifadesidirler; aynı zamanda onlar kurumların dizaynını belirleyicidirler. (Rawls. 2005: 490)

Rawls, aile içindeki sosyal bağların temeli olarak sevgiyi görür. Rawls, sosyal bağların temeli olan sevginin kökenini şöyle açıklar: “Genelde diğerlerine sevgi, sevmenin sadece onların amaç ve isteklerini gerçekleştirmesinden gelmez; aynı zamanda kendi kişiliklerinin değeri hissini onaylamalarından gelir” (Rawls. 2005: 464). Ebeveynlerin çocuk sevgisi; çocukların onlara dönük sevgisinde bir artışa yol açar. Fakat çocukların sevgisi rasyonel bir anlama sahip değildir. Onların sevgisi başlangıçta kendi amaçlarına ulaşmak anlamında bir sevgi değildir.

Rawls’a göre, psikolojide çocuk sevgisini analiz etmenin daha ileri pek çok yolu vardır. Çocukların, ebeveynlerin doğrudan etkisiyle, duygularının dönüşümü açık yolla açıklanabilir ve çocuk sevgisi pek çok dille fark edilebilir. Bu fark etme, çocuğun bir kişi olarak değerinin temin edilmesi ve niyetlerini açığa vuran deliller temelinde gerçekleşir. Bu dönemde çocuklar, ebeveynlerin dürüstlüğünden gelen güvenli bir çevreye sahip olur ve yeteneklerini olgunlaştırma şansı yakalar. Derece derece yeteneklerinin gelişimiyle öz saygılarının onaylanması gerçekleşir. Bütün bu süreç çocuğun ebeveynlerinin etkisiyle gelişmesidir. Çocuk onlara kendinin değerli olduğu hissiyle, dünyasında devam ettirdiği zevk ve başarıyla bağlanır. (Rawls. 2005: 464)

Çocuklar, ebeveynlerin emirlerini rasyonel bir temelde reddedecek durumda değildirler. Onlar ebeveynlerine güvenir ve severlerse onların emir ve kararlarını kabul edeceklerdir ve aynı zamanda onlara benzeme çabasında olacaklardır. Aksi takdirde isyan

edeceklerdir. (Rawls. 2005: 464) Fakat ebeveynlerden sevgi ve güven hissettiklerinde, bir suçluluk hissedeceklerdir. Bu hissin olmayışı, sevgi ve güven eksikliğine işaret eder. Ebeveynlerinin isteklerine itaatsizlik, öncelikle onlarda suçluluk hissi yaratır. Ebeveynlerinin emirlerine onların sevgi ve güvenlerini kaybetme korkusuyla karşı çıkmaları zordur. (Rawls. 2005: 465)

Rawls'a göre; bunların ışığında ahlaki gelişim için şunlar söylenebilir: **İlkin;** ebeveynler çocuklarını sevmeli ve onları hayran olunacak varlıklar olarak görmeli; çünkü bu durumda çocuklar kendini değerli bulma hissi geliştirirler. **İkincisi;** çocuklar kendilerini açıkça ifade etmeliler ve anlaşılır kurallar, çocukların anlayabileceği düzeye uyarlanmalıdır. Anlaşılabilme ek olarak ebeveynlerin bu buyrukların nedenlerini ortaya koymaları gerekir. Bunlar çocukların emirlere ve yasaklara uyma eğilimini güçlendirir ve ileriki zamanlarda kabule götürür. (Rawls. 2005: 465)

Çocukların ahlaki kabülleri ilkindir, çünkü bu kabullerin çoğu ahlaki emirlerin bir koleksiyonudur. Bu nedenle hak ve adaleti geniş bir ufuk içinde anlayamazlar. Fakat bu durumda bile; ahlaki kabullerinde ortak bazı özellikler görülebilir. Sevilen ve güvenilen tipik bir otorite olan bir kişi vardır, ya da en azından değerli bir konumda kabul edilen ve ahlaki kurallarının takibini görev alan biridir. Burada yüceltilen değerler; otorite olan kişiye itaat, alçakgönüllülük ve sadakattir. (Rawls. 2005: 465)

Rawls; ailede, ahlak psikolojisi için üç kanun kabul eder.

İlk Kanun: Aile kurumu tam olarak adildir. Anne babanın çocuklarını sevmesi ve bunu onlara bakarak göstermesi ; bunun sonucunda çocukların bunu fark etmesiyle oluşur.

İkinci Kanun: Kişinin, ilk kanunla uyum içinde ilişkiler edinerek fark ettiği hislerini takip etme kapasitesidir. Ve onlara verilir ki; sosyal bir düzen adildir ve bütün

kamu tarafından adil olarak bilinir. Ondan sonra bu kişi dürüstçe ve dostça hislerle bağlar geliştirir. Kişilerin diğerlerine böylesi bir niyetle geliştirdiği ilişkiler ödev ve zorunlulukların açık bir genişlemesiyle olur. (Rawls. 2005: 490)

Üçüncü Kanun: ilk iki kanun ve uyum içinde ilişki kalıpları tarafından kişinin hislerini takip etme kapasitesi verilir ve aynı zamanda toplumsal kurumlar adildir ve adil olma bütün kamu tarafından bilinir. Ondan sonra kişi adalet hissi ile uyumlu olmayı edinir. Artık sosyal düzenlemelerin yararlarına dikkatini verir. (Rawls. 2005: 491)

Rawls, bu üç kanunu sadece ilişkilerin ve ilişkileri pekiştirmenin ilkeleri olarak görmez; bu ilkeler aynı zamanda belirli bir temsiliyete sahiptirler. Çünkü bu ilkeler diğer kişilerin iyiliğimiz için eylemlerinin niyetinden doğan aktif sevme duygusu ve arkadaşlığın ve adalet hissimizin bir ifadesidir. Bu nedenle Rawls; iyi algımızın, onlar tarafından nasıl etkilendiğimize göre; kişisel ve kurumsal ilişkiler edindiğimizi düşünür. (Rawls. 2005: 494)

Rawls, ahlaki ilişkilerde temel eğilim olarak “karşılıklılık” (saygı ve dostluk) fikrini bulur. Çünkü “insanlık arasında sevgiye karşı nefret hakkaniyete karşı rahatsızlık hiç var olmamıştır ya da evrim sürecinde de yakında gözden kaybolmamıştır. Kişiler adalet hissini doğal sevginin bir genişlemesi olarak anlar” (Rawls. 2005: 496). Rawls, böylece, felsefi bir doğru olarak kabul etmese bile; adalet kavramını, ahlak bilincinin açıklanmasında temel bir noktaya yerleştirir.

Rawls, ahlak psikolojisinin bu kanunlarının (eğilimlerin) en çarpıcı özelliği olarak adil olan kurumların kurulmasına işaret eden formülasyonlarını görür. Rawls’ın bu noktada cevap aradığı soru “nasıl olur da, bu ilkeler aynı kaldığı halde farklı kurumların kurulmasına yol açmaktadır?” sorusudur. Rawls’ın buna cevabı; bu ilkelerin farklı bir şekilde kavramsallaştırılmasıdır. Ahlak psikolojisinin ilkeleri; farklı kavramlar kullanıldığı

zaman, bu prensiplerin farklı sonuçlanmasına yol açar. Çünkü adalet, sadece psikolojik teorinin bir parçası değildir; aynı zamanda diğer psikolojik gelişim süreçlerinin bir parçasıdır. Rawls, ahlak bilim kavrayışımızı, öğrenilmiş ahlak kavramımızla sınırlandırır ve buradan da adaletin ahlakiliğin doğasınının aynı zamanda, Linguistik bir boyutunun da olduğunu ortaya koyar. Rawls, bunu şöyle dile getirir: “Olası görünen, ahlak bilim kavrayışımızın; öğrenilmiş olan ahlak kavramımızı aşamayacağıdır. Benzer bir şekilde, nasıl anladığımız öğrendiğimiz dilimizin, semantik ve gramatik yapısı hakkında bildiğimiz şeyler tarafından sınırlandırılır. Tam olarak psikolinguistik Linguistiğe bağlıdır, bu yüzden ahlak bilim teorisi, ahlakiliğin doğasının ortaya konulmasına bağlıdır” (Rawls. 2005: 491).

II. 7. 2. Toplumda Adil Ahlaki İlişkilerin Gelişimi

Rawls, adil bir toplumu bir ütopya olarak görmez; gerçek bir imkan olarak görür ve bunu insan doğasının düşmanca olmaktan ziyade “ahlaki” bir yapıda olmasına dayandırır. Rawls, bunu adalete ilişkin ‘pratik inanç’ın temeli için yeterli görür ve bu olanağı, ne insan motivasyonu hakkındaki olanak dışı iddialara (unreal possibility) ne de gereksiz eylem ve kahramanlıklar üzerine dayandırır. Rawls, adil toplumun ortaya çıkışını, insanın makul ve mantıklı olması ve kurumların eğitici etkisine dayandırır. (Weitman. 2009: 119)

Rawls, bu bağlam içinde, kişilerin ahlaki gelişiminin ikinci safhasının aileden sonra toplumsal ahlaki ilişkiler sonucu oluştuğunu savunur. Ahlaki ilişkiler öncelikle ailede başlar ve bütün bir milletle ilişkilerine kadar genişler. Bu ilişkilerde her bir üye belli hak ve ödevlere sahiptir. Bu ilişkilerde çocuklar öncelikle iyi bir öğrenci, olgunlaştıkça iyi bir komşu, iyi bir eş olur. Böylece çocukken öğrenilen iyi kavramı sonraki yaşama uyarlanarak genişletilir. Bu ilişkiler ardışık bir şekilde yaşamımız boyunca devam eder. Bu

ardışık ideallerin bileşimi daha büyük bir entelektüel düşünme ve daha iyi bir ahlaki ayırımın gelişimini gerektirir. (Rawls. 2005: 466- 467)

Rawls'a göre, her bir kişi diğerlerinden oldukça farklı ideallere sahiptir ve sosyal sistem bir bütün olarak bu ideallere hizmet eden işbirliği sistemi olarak kabul edilir. Bireyler bu sistem içinde zamanla entelektüel yeteneklerinin artışı ile birlikte, diğerlerinin bizimle aynı perspektife sahip olmadıklarını ve var olan görüşlerin farkını fark ederler. (Rawls. 2005: 468) Rawls bunu şöyle ifade eder: “Bilmeliyiz ki bizler sadece onlarla düşüncede farklı bakmıyoruz; aynı zamanda farklı istek ve amaçlara, farklı plan ve motivasyonlara sahibiz” (Rawls. 2005: 469).

Rawls, adil bir toplumun oluşumunda en temel ilkelerden biri olarak “karşılıklık” ilkesini görür. Bu ilkeye göre herkes, diğerlerinin benzer hareket ettiğine inanır. Rawls, iyi düzenlenmiş bir toplumda bu eğilim içinde hareket eden insanların ancak; bu konudaki batıl inançlarla hesaplaşabileceğini düşünür. (Weitman. 2009: 118)

Rawls'a göre; diğerlerinin arzu ve isteklerini, inanç ve görüşlerinin kesin özelliklerini tanımlayarak; onların niyet ve motivasyonlarını, eylemlerini anlayabiliriz. O'na göre; bu temel unsurları anlayamazsak kendimizi bir diğerinin yerine koyamayız ve onların konumunda yapabileceğimiz şeyleri bulup ortaya koyamayız. Bir diğerinin durumunu anlama bu yolla gerçekleşebilir. Rawls, böylece empatiyi ahlaki ilişkilerde temel bir form olarak kabul etmektedir. Rawls'a göre, çocuklar bunu başarıyla yapamaz. Çünkü onların bunu yapacak kadar anlama yeteneği gelişmemiştir. Çocuklar diğerlerinin niyetini, inançlarını, hislerini ve davranışlarını yorumlayacak kadar uzmanlaşmamıştır. Üstelik onlar kendilerini diğerlerinin yerine koyamayacak kadar cahildirler. (Rawls. 2005: 469)

Rawls, toplumda ahlaki ilişkilerimizi belirleyen üç psikolojik kanun kabul eder.

İlk Psikolojik Kanun: “Eylemlerimizi düzenleyen bir sosyal işbirliği sistemi içinde adil kurallar üzerine, arkadaşlık bağları ve karşılıklı dürüstlük eğilimi gelişir. Bu durum onları güvende tutar” (Rawls. 2005: 470). Bu sosyal ilişkiler içinde psikolojik kanunlar çerçe-vesinde insanların birbirlerine karşı güven ve dürüstlük hissi ile birlikte arkadaşlık hissi gelişir ve bunun üzerine yaşamlarını sürdürebilecekleri zorunluluk ve ödevleri geliştirirler. Bu prensip ilk psikolojik kanundur.

Rawls, bireylerin daha uzun bir zaman periyodunda bir grupta ilişkilerini sürdürmelerinin bir sosyal işbirliği sistemi içinde olabileceğini ve ideal statülerinin bu şekilde devam edeceğini düşünür. Bu yüzden onların arasında gelişen arkadaşlık ve dürüstlük eğilimi adil kurallar üzerine kurulmuş olan, eylemleri düzenleyici sosyal işbirliği sistemine bağlanırlarsa kendilerini daha güvenli bir çerçe-ve içinde tutarlar. Kişiler, bu bağları kendi tarafları ile kurmakta başarılı olamadıkları zaman suçluluk hissine kapılırlar. Bu suçluluk hissine sahip olmaksızın bireyler ne diğerlerinin üzerine yığılan sorumluluktan rahatsız olurlar ne de hileleriyle güvenliği ihlal etmekten rahatsız olurlar. Bu hislerin getirdiği kısıtlamalar, çocukların ebeveynlerine karşı doğal tutumlar geliştirmesine yol açar. Bu doğru ilişkiler arasında güven ve arkadaşlık gelişir. Ahlaki hisler her bir durumda bu doğal hisler ahlaki kişilere tekabül eder: Bu hislerin eksikliği bu tutumların yoksunluğunu açığa vurur. (Rawls. 2005: 470)

İkinci psikolojik kanun:

Bütün üyeler ilişkilerin düzenlenmesini adil olarak kabul ettiği dolayısıyla düzenlemeler üyelerin yararınadır. Ve onların her biri üyelerin payına düşecek avantajlara sahip olacaktır. Bu kabul arkadaşlık ve dostluk hislerinin uyanışına tekabül ettiği-dir.

Rawls'a göre; bir çeşit dengeye ulaşılan kadar, zamanı gelince, herkesin karşılıklı olarak bir diğerinin payını güçlendirme etkisi yapacak avantajları; diğerine yönlendirme aktiviteleri gösterilir. Rawls, bu noktada bireysel farkları kabul eder. Bu nedenle her bir kişinin ilişkilerinin ahlaki bir örnek olarak dikkate alınamayacağını düşünür. O'na göre; kişiler çeşitli şekillerde hayranlık duyarlar ve ideallerini yüksek bir düzeye karşılık gelecek şekilde sergilerler. Rawls, bunun sebebi olarak bireylerin yetenek ve becerilerine, karakterin erdemleri ve mizaca işaret eder. Bu kişiler arasında çeşitli adil ilişki kurallarına sahip kişiler; çekici ve hayranlık uyandırıcı olabilir ve bu ideal kişilerin fark edilerek benimsenmeleri olasıdır. (Rawls. 2005: 470)

Rawls'a göre, kişilerin her biri diğerine eşit arkadaşlar olarak, herkesin avantajına olacak bir toplumsal işbirliği sistemine birlikte katılırlar ve genel bir adalet ilkesi tarafından yönetilirler. Rawls'a göre; bu ahlakiliğin içeriği; işbirliği erdemleri tarafından karakterize edilir. Bunlar; adalet ve hakkaniyet, vefa ve dürüstlük, entegrasyon ve tarafsızlıktır. Tipik kötülükler ise; açgözlülük ve adaletsizlik, dürüst olmama ve yalan söyleme, önyargı ve eğilimlerdir. İlişkiler sırasında, bunlar, bir tarafta suçluluk hissi uyandırırken; diğerleri üzerinde, güvenme ve kızgınlık uyandırır. (Rawls. 2005: 472)

Adalet prensiplerinin belli bir anlamına sahip bazı insanlar, eşit vatandaşlık idealinin bir parçası olarak ahlaki ilişkilerin daha kompleks bir formuna katılırlar. Onlar pek çok özel bireylerle ve toplumlarla ilişkiler geliştirirler. Ve çeşitli pozisyonlarda başvuracakları çeşitli ahlaki standartları takip etmeye isteklidirler ve bunlar sosyal onaylama olarak ortaya çıkarlar. Onlar hedef ve amaçlar için kabul edilebilir bir kazançla ilgilidirler. Adalet kavramının bireysel anlamı arkadaşlık bağları ve diğerleriyle ortak hislerden gelir ve daha genişçe toplumun onayı ile ilgilidir. (Rawls. 2005: 472)

Üçüncü psikolojik kanun: Üçüncü psikolojik kanun, iki psikolojik kanun süreciyle uyumlu olarak ortaya çıkar ve bu kanun ilkin sevgi ve dürüst tutumlar ve arkadaşlık hissi ile karşılıklı güvenin ifadesidir. Adalet hissi kendini iki yolla gösterir. İlkin; adil kurumların kabulünde kişilere öncülük eder. Vatandaşlar, bu kurumların getirdiği düzenlemelerin devamından yanadır ve ödev ve zorunlulukları onurlu bir şekilde yapmadığı zaman suçluluk hissi duyarlar. İkincisi; vatandaşların bu hissi, bir bütün olarak herkesin, özel, ortak bir hisse sahip olmasından gelmez; kamusal adalet ilkelerinin kabulünden gelir. Çünkü; “her vatandaş bazı vatandaşların arkadaşıdır, herkesin arkadaşı olan bir vatandaş yoktur” (Rawls. 2005: 473).

Rawls’a göre, adalet hissi, adil kurumların kurulması için vatandaşlara çalışma isteği verir. Çünkü vatandaşlar adil düzenlemeleri geliştirmeyi doğal bir davranış olarak ister. Vatandaşlar adalet hissine karşı hareket ettiğinde, adalet ilkelerine işaret olarak suçluluk hissini açığa vurmuş olur. Bu hissetme, başat duygular ve suç ilişkisinden oldukça farklı bir biçimde ortaya çıkar ve ahlaki gelişimin tamamlanmasında rol oynar. Böylece kişiler ilk kez güçlü bir duyum içinde suçluluk hissini tecrübe eder. Aynı şekilde bu his, diğer ahlaki duyguların da kanıtıdır. (Rawls. 2005: 474) Rawls’a göre, çocukluk döneminde, bir ahlak ideali fikri ve motivasyon ve niyet ilişkisi anlaşılabilir. Bu yüzden içselleştirilen bir suçluluk hissi de var olamaz. Çünkü ahlakilik ilişkilerinde; ahlaki hissetme, özel bireyler ve toplumlarda temelde arkadaşlık ve dürüstlük bağlarına bağlıdır. Vatandaşlar, adalet prensiplerinin içeriğini tam olarak anlamayla; vatandaş olarak bireysel rollerini toplumlarıyla ve özel kişilerle ilişkiler yüzünden daha genişçe ilkeler üzerine hareket ederek oynarlar. Ahlak prensiplerinin kabul edilmesi, yalnızca özel birey ve grupların onaylanması ve iyi olmayla bağlantılı değildir, aynı zamanda seçilebilecek

olasılıkları dikkate almaları bir hak kavramı tarafından şekillendirilir. (Rawls. 2005: 474-475)

Rawls, aynı zamanda ahlak psikolojisi ile insan doğası bilimine dayanmayan, hakkaniyet olarak adaletin siyasal anlayışından elde edilen bir ahlak psikolojisini keşfeder. Rawls, bununla belli bir siyasal kişilik anlayışını ve vatandaşlık idealini ifade eden kavram ve ilkeleri düşünür. Rawls için temel problem, bu kavram ve ilkelerin bizim tarafımızdan öğrenilip öğrenilmeyeceği, kavranıp kavranamayacağıdır. Çünkü Rawls, adalet ilkelerinin insanlar tarafından kavranabilir olmasını adalet ilkelerinin pratiğe dökülmesi açısından temel şartlardan biri olarak görür. (Rawls. 2005: 129)

Sonuç olarak Rawls'a göre, adil bir toplumun üyeleri "adalet hissine" sahiptir. Bu his kişilerin normal psikolojik ve ahlaki gelişimlerinin sonucu olarak ortaya çıkacak bir kapasitedir. Adil bir toplumda, üyeler, adil eylemleri gönüllü olarak sürdürme eğilimindedir. Bunun karşıtı bir durum, sosyal işbirliğinin bozulması ve düzen için ağır cezalara güvenmek gibi bir sonucu doğurur. (Weitman. 2009: 118)

II. 8. Siyasal İnşacılıkta Toplum ve Kişi Anlayışı

II. 8. 1. Kişi Anlayışı

Rawls, Hakkaniyet Olarak Adalet anlayışı; toplumun nesiller boyunca devam eden hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olarak kabul eder ve bu anlayışa uygun bir kişi fikri benimser. Ayrıca Rawls, antik çağlardan bu yana, topluma yüklenen bu pozitif anlamlardan hareketle kişiyi tanımlamak gerektiğini ifade eder. Çünkü Rawls'a göre, antik dünyadan başlayarak günümüze kadar kişi; toplumsal hayata katılan veya bu hayatta bu role sahip ve böylelikle çeşitli hakları gerçekleştiren görevlere de saygı duyan bir birey olarak anlaşmıştır. Birey toplumun normal ve tamamen işbirliği yapan üyesi olarak anlaşmıştır. (Rawls. 2005: 63)

Rawls, demokratik düşünce geleneğine dayanarak kişiye bakarak; vatandaşları özgür ve eşit olarak görmek gerektiğini savunur. Burada, Rawls'ın eşitlik ve özgürlüğün temeli olarak kastettiği şey;, kişilerin sahip oldukları iki ahlaki yetenek (adalet hissi ve iyi anlayışı konusundaki kapasiteleri) ile akıl yetenekleri dolayısıyla özgür olduğudur. (Rawls. 2005: 63) Rawls, kişilere adalet hissi kapasitesi ve iyi anlayışı kapasitesi atfetmesinin argümanı olarak; onların, hakkaniyetli işbirliği sistemine tümüyle katılabilmelerini gösterir. Rawls, burada sözkonusu ettiği adalet hissi ve iyilik anlayışı kapasitesini şöyle tanımlar: “Adalet hissi; toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli şartlarını belirleyen, kamusal adalet anlayışını anlayabilme, uygulayabilme ve o doğrultuda hareket edebilme kapasitesidir. İyilik anlayışı kapasitesi; kişinin rasyonel menfaat ya da iyiliğini belirleme, değiştirme ve rasyonel olarak takip edebilme kapasitesidir” (Rawls. 2005: 64).

Rawls, başlangıç durumu fikri ve tarafların tarifinin metafizik bir kişi doktrinini andırabileceğinin farkındadır. Bunun için siyasal kişi anlayışını iyice belirginleştirmeye çalışır. Rawls, kişi kavramı ile siyasal bir varlığı keşfeder ve kişi anlayışını belirginleştirmek için; kişilerin, üç açıdan kendini özgür olarak algılamalarını incelemek gerektiğini düşünür. (Rawls. 2005: 73)

Birincisi; “vatandaşlar, hem kendilerini hem de birbirlerini bir iyi anlayışına sahip olmayı sağlayacak ahlaki yeteneğe sahip olarak gördüklerinden özgürdürler. Özgür kişiler olarak vatandaşlar; kendi kişiliklerinin nihai amaçlar ile belli bir anlayıştan bağımsız ya da bununla ilgili olmaksızın görme hakkına sahiptirler” (Rawls. 2005: 74). Rawls; buna örnek olarak, vatandaşların bir dinden diğerine geçseler ya da herhangi bir düşünceyi benimsemekten vazgeçseler de, siyasal adaletin meseleleri açısından eski sahip oldukları kişiliği korurlar ve özgür kişiler olarak sahip oldukları kamusal kimlik anlayışları zaman içinde meydana gelen değişikliklerden etkilenmemesini verir. (Rawls. 2005: 74)

İkincisi; “vatandaşlar kendilerini geçerli iddiaların doğrulayıcı kaynakları olarak gördüklerinden özgürdürler. Yani, kendilerini daha iyi anlayışlarını öne çıkarmak için, kendi kurumları üzerinde iddiada bulunma hakkına sahip olarak görürler” (Rawls. 2005: 76). Rawls, vatandaşların kendilerini özgür görmelerinden bahsederken onların kendilerinin demokratik bir toplumda siyasal adalet meseleleri gündeme geldiğinde nasıl özgür gördüklerini tarif eder. Rawls, bu durumu açıklamak için köle örneğini verir. Kölelerin özgür olmadıkları için borç ve sorumluluğa sahip olmadıklarını dile getirir. (Rawls. 2005: 76)

Rawls’a göre; vatandaşların özgür olarak görüldüğü üçüncü nokta; vatandaşların kendi amaçları doğrultusunda sorumluluk alabilmeleri ve bunun çeşitli iddiaların değerlendirilmesinde nasıl etkili olduğu ile ilgilidir. Rawls, verili olarak arka planda bulunan adil kavramlar ve herkesin belli birincil değerlere sahip olduğu dikkate alındığında; vatandaşların amaçlarını ve emellerini bunlar için ne sağlayabilecekleri konusunda makul beklentileri ışığında değiştirebilme özgürlüğüne sahip olduğunu düşünür. (Rawls. 2005: 77-78)

Rawls, bu düşüncenin siyasal bir adalet düşüncesi olması durumunda; vatandaşların hayat boyu bu işbirliğine katılan ve sorumluluklar alan kişiler olmasının söz konusu olacağını düşünür. Vatandaşlar, kendi amaçlarını makul olarak yapacaklarını umdukları katkının karşılığında; makul olarak sahip olmayı bekledikleri imkânlar doğrultusunda düzeltip değiştirebilirler. Aynı zamanda amaçlar için sorumluluk düşüncesi, kamusal siyasal kültürde mevcuttur ve bu kültürün pratiğinde ayırt edilebilir. Rawls’ın, siyasal kişi anlayışı bu düşünciyi ifade eder ve adil bir işbirliği sistemi olarak toplum düşüncesine uydurur” (Rawls. 2005: 78).

Rawls, özgürlüğe dair yukarıda anlatılanları şöyle özetler: “Kişiler, gerekli derecede iki ahlaki kişilik yeteneğine, yani adalet hissine ve iyi anlayışına sahip olma kapasitelerine sahip olmalarından ötürü özgür ve eşit kişilerdir” (Rawls. 2005: 78). Bu iki kapasite; işbirliği düşüncesinin iki ana unsuruna, işbirliğinin hakkaniyetli şartları düşüncesi ve her katılmanın rasyonel avantajı düşüncesine dayanır.

II. 8. 2. Kişi Anlayışı ve Pratik Akıl

Rawls, Kant’ın pratik akla (makul olan) duyduğu güvenden yola çıkar. Fakat Rawls, Kant’tan farklı olarak gerekçelendirme sorununa el atarak; düşünsel ve vicdani çeşitlilik, istikrar gibi Kant’ın açmaza düştüğü problemleri çözmeye çalışır. Rawls, Kantçı çözümün insanlığın deneme ve yanılma süreci sonunda felsefecilerin “pratik akla” ulaşacağı öngörüsünden hareket ettiğini; pratik aklı, tikel bir özellik değil; tüm insanlığa ait bir özellik olarak gördüğünü öne sürer. Rawls’a göre; Kant, bu düşüncesiyle insanların karşılaştıkları pratik sorulara nesnel ve zorunlu yanıtların verilebileceğini inanır. Bu bağlamda Rawls, “A.Theory of Justice” adlı eserini yayınladığında klasik anlamda Kantçı bir düşünürdür ve pratik akla inancı tamdır. (Özbank. 2009: 15-20)

Rawls, siyasal inşacılığın, pratik aklın; uygun toplum ve kişi anlayışlarını ve adalet ilkelerinin kamusal rolü ile birleştirerek işlediğini, fakat bunun yeterli olmadığını, siyasal inşacılığın, sadece pratik akıldan işlemediğini; toplum ve kişi anlayışlarını yansıtan bir yöntem gerektirdiğini düşünür. (Rawls. 2007: 147) Rawls; buradan hareketle, siyasal inşacılığın, pratik aklın ilkeleri ile toplum ve kişi anlayışlarının birbirini tamamladığını savunur. “Pratik aklın ilkeleri makul ve rasyonel kişilerin düşünce ve yargılarında ifade edilir ve onlar tarafından toplumsal ve siyasal pratiklerde uygulanır. Bu ilkeler kendi kendilerine uygulanmazlar onları başka kişilerle ilgili niyetler ve hareketlerimizi belirlerken kullanırız” (Rawls. 2007: 148). Rawls, bu durumda, toplum ve kişi anlayışlarını

“pratik akıl anlayışları” olarak adlandırabileceğimizi söyler. Çünkü bu anlayışlar, düşünen öznelerle işaret ederler ve pratik aklın ilkelerine ilişkin problem ve meselelerin bağlamının ne olduğunu belirler. (Rawls. 2007: 148)

Rawls, bu düşüncelerden hareketle pratik aklın iki boyutuna işaret eder. İlki; pratik akıl yürütme ve yargıda bulunmanın ilkeleri, ikincisi; eylemleri bu ilkeler ışığında şekillenen gerçek ya da tüzel kişiler. Rawls’ın, toplum ve kişi anlayışı, düşünen öznelerle işaret eder ve düşünen özneler genel bir takım özelliklere sahiptirler ve bu özellikler pratik aklın ilkeleriyle kullanılırlar. Rawls için, bu noktada sorun kişilerin pratik aklı uygulamak için hangi özelliklere sahip olması gerektiğidir. Rawls, bu çerçevede iki ilke belirler. Bunlar:

1-Kişiler iki ahlaki yeteneğe sahip olmalıdır. (Adalet hissi ve iyi anlayışı kapasitesi)

2-Kişiler belirli bir ‘iyi anlayışına’ sahip olmalıdır.

Rawls, bu ilkelerin bir kişide var olmalarını ise “makul ve rasyonel” olmalarına bağlar. Rawls açısından; makul ve rasyonel olmak, aynı zamanda; kişilerin adalet hissi ve iyi anlayışı kapasitesine sahip olduğu anlamına gelir. (Rawls. 2007: 148)

II. 8. 3. Siyasal Toplum Fikri

Rawls için toplum, merkezi otoritenin verdiği emirlerle eşgüdüm halindeki faaliyetlerde değil; kamusal kuralların yol gösterdiği faaliyet ve işbirliği çerçevesinde kişilerin kendileri için uygun gördüğü yöntemleri uyguladığı bir yapıdır. Siyasal toplum, hayatın bütün amaçları için yeterli işbirliğinin nesiller boyu sürdüğü bir yapıdır. Rawls’ta, bu düşüncesini uygun, yerinde ya da doğru eylem düşüncesini önüne koyan, pratik akıl düşüncesi üzerine inşa eder. (Rawls. 2007: 149) Böylece Rawls, bu temel toplum fikri taslağında eksik olan; üyelerin, kendi eylemlerine yol gösterecek kurallara ve yöntemlere

zemin sağlayacak bir “doğruluk ve iyilik” anlayışının Hakkaniyet Olarak Adalette; pratik akıl ilkelerinin, siyasal toplum ve kişi anlayışı ile beraber kullanılmasıyla inşa edilmiş olduğunu öne sürer. Rawls, bu durumu, toplumun üyelerinin gerekli derecede sahip oldukları iki ahlaki yetenekten dolayı; eşit ve özgür sayılan vatandaşlar olarak görüldüğü özel bir durum olarak görür. (Rawls. 2007: 148) Böylece Rawls, burada genel ahlaki bir özneye değil, inşacı anlayışın temeli olan eşit ve özgür vatandaşa işaret eder. Rawls; bu anlamda, kendi anlayışı dışında var olan toplumlara, kapsamlı adalet anlayışına sahip olarak görür, fakat onların inşacı adalet anlayışına sahip olmadığını düşünür. (Rawls. 2007: 149)

Rawls, buradan toplum ve kişi anlayışı ve adaletin kamusal ilkelerinin, pratik akıl düşünceleri olduğu; pratik aklın meselelerinin ve sorularının bu bağlamda ortaya çıktığını düşünür (Rawls. 2007: 149).

II. 8. 4. Toplumun Kökeni

Rawls’ın düşüncesinde hak ve adalet problemleri toplumsal işbirliğinin sonucu ortaya çıkmıştır. Çünkü toplumsal işbirliğinin olmadığı durumda, herkes kendi çabasıyla yardım almadan elde ettiği şey üzerinde mutlak hak sahibidir ve hiç kimse bu kişiye karşı bir adalet talebinde bulunamaz. Fakat toplumsal işbirliği sistemi içerisinde sahip olunan şeyler üzerinde kişinin ne kadar yetkili olduğu konusunda belirsizlikler ortaya çıkmıştır. Bu durum beraberinde adaletle ilişkin teorilerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. (Nozick, 2006: 244)

Rawls, toplumun kökenini, insanların tek başına yaşamasının zorlukları ile baş edememesi ve zorlayıcı koşulların sonucunda insanların bir araya gelmesine ve bir işbirliği sistemi geliştirmelerine bağlar. Çıkarların dağılımı ile ilgili sorunlar toplumda ortaya çıkar. Çünkü insanlar, dağılımda daha büyük parçaya sahip olmaya diğerlerine daha az pay

vermeye eğilimlidirler. Bu nedenle insanlar arasında uygun dağılımı belirleyen prensipler üzerinde bir anlaşmaya varmaya ihtiyaç doğar. Adaletin rolünü tanımlayan bu gerekliliktir. Rawls, mülkiyet üzerindeki çıkar çatışmalarının başlamasını da toplumun ortaya çıkışına bağlar. (Rawls. 2005: 126).

Rawls'a göre, insanların toplum halinde yaşaması insana getirdiği bir takım avantajlardandır. Kurallar, katılanların iyiliği için tasarlanmış bir işbirliğini öngörür. Fakat toplum, her ne kadar ortak avantajlar için bir işbirliği sistemi olsa bile içinde bir takım çatışmaları barındırır. İnsanların toplumsal işbirliği, herkesin tek başına yaşaması halinde sahip olacağından daha iyi bir yaşama sahip olmasına imkan sağlar. Bununla birlikte toplumda bir çıkar çatışması vardır. Çünkü insanların topluma katılması ile elde edilen menfaatlerin başkası ile paylaşılması zorunluluğu vardır. Bu paylaşımları sırasında insanlar, amaçları açısından daha küçük yerine daha büyük parçayı tercih ederler. Bu durum çatışmanın kaçınılmaz sebebidir. Bu çatışmayı ortadan kaldırmak ve bir anlaşmayı ortaya çıkarmak için bir ilkeler setine ihtiyaç vardır. Bu ilkeler setine sosyal adalet ilkeleri denir. Bu ilkeler toplumun temel kurumlarındaki hak ve görevleri tanzim ederler. Böylece toplumsal işbirliğinin menfaat ve yükümlülüklerinin doğru bir dağılımına karşılık verirler. (Nozick, 2006: 241-242)

Rawls, toplumla ortaya çıkan bu bölüşüm koşullarını iki türe böler. İlk; insanların yaptığı mümkün ve gerekli işbirliğinin objektif bir çerçevesi var. Bu yüzden insanlar belirli bir zamanda belirli bir coğrafi bölgede bir arada yaşarlar. Bölüşümün subjektif çerçevesini oluşturan ikinci çerçeveye göre; bireyler fiziksel ve mental güç olarak kabaca benzerdirler ve hiç kimse bu karşılaştırmada geriye kalanlar üzerinde başat değildir. (Rawls. 2005: 126) Aynı zamanda; saldırılara karşı zayıflar ve diğerlerinin güç birliği tarafından bloke edilen kişisel bir plana sahiptirler. (Rawls. 2005: 127)

Rawls'ın toplum varsayımında doğal ve diğer kaynaklar o kadar bol değildir ve fazladan dağılımın olduğu bir işbirliği şeması da bulunmamaktadır. Fakat o kadar sert koşullar da yoktur. Bireyler karşılıklı avantaj düşüncesi içinde hareket ederler ve karşılıklı avantajlarına olan düzenlemeleri öngörürler ve isteklerini gerçekleştirmeye çalışırlar. (Rawls. 2005: 127) Rawls'a göre, bu subjektif çerçeve, kişilerin birlikte çalışması olan, işbirliğinin açısını ortaya koyar. Bu yüzden bu taraflar kabaca benzer ihtiyaç ve ilgileri çeşitli yollarla tamamlamaya çalışırlar ve onlar arasında mümkün olduğu kadar karşılıklı işbirliği vardır.

Rawls, kişilerin benzer ihtiyaç ve ilgilere sahip olduğunu kabul etmekle birlikte; onları yine de kendi yaşam planlarına sahip olarak da kabul eder. Bu planlar ve iyi kavramları, kişilerin farklı amaç ve hedeflere sahip olmalarına yol açar ve doğal ve sosyal kaynakların elde edilmesi üzerinde çelişen iddiaları oluşturur. Rawls, adaletin çerçevesini bu bağlam üzerine oturtmaya çalışır. (Rawls. 2005: 127) Rawls, adaletin istekler dengesinde ortaya çıkan bu çerçevesini “ılımlı kıtlık” olarak nitelendirir. O'na göre, adaletin çerçevesi ‘ılımlı kıtlık’ durumunda insanların her birinin diğerinin payına ilgisizlik içinde olması ile elde edilebilir. İnsanların bedensel olarak yaralanma tehdidi altında olmaması adalet erdeminin ortaya çıkması için fırsat sunar, aksi takdirde adalet erdemi var olamaz. (Rawls. 2005: 128)

Rawls; aynı zamanda, insanların; bilgi, düşünme ve yargılama eksikliğinden acı çektiklerini düşünür. İnsanların mantık güçlerini, bilgilerini, hafızalarını ve her zaman sınırlı olan dikkatlerini tamamlaması gerekir. Rawls; insanların yargılama güçlerinin bozulmasının sebepleri olarak; endişe, önyargı ve ahlaki kusurları görür. İnsanların yargılama güçleri endişe ve önyargı tarafından bozulmuş olabilir ve korkunun işgali altında

olabilir. Bazıları ahlaki kusurlardan, bencillikten ve ilgisizlikten gelebilir. Fakat en geniş düzeyde onlar insanın doğal durumunun basit bir parçasıdır. (Rawls. 2005: 127)

Rawls, toplumdaki insanların genel çıkarlar ve benzerliklerinin sonucu olarak bir araya gelip toplumu oluşturmakla birlikte bireysel farklarını koruduğunu düşünür. Bu bireyciliğin bir sonucu olarak onlar, sadece farklı yaşam planlarına sahip olmazlar; aynı zamanda felsefi inanç, politik ve dini farklara da sahiptirler.

II. 8. 5. İyi Düzenlenmiş Toplum ve Karşılıklılık Fikri

Rawls, hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olarak toplum düşüncesini iki alt fikir etrafında geliştirir: 1-Vatandaşların özgür eşit kişiler olduğu fikri, 2-Kamusal siyasi bir adalet anlayışı. Rawls, bu iki temel fikirden hareketle iyi düzenlenmiş bir toplumun üç şeye işaret ettiğini söyler. Bunlar:

1-Herkesin aynı adalet ilkelerini kabul ettiğini bildiği bir toplum.

2-Bu toplumun temel yapısının bu ilkelere uygun geldiği kamusal olarak bilinir ya da bunun böyle olduğuna iyi bir sebeple inanılır.

3-Bu toplumun vatandaşları normal olarak etkin bir adalet hissine sahiptirler ve bu sebeple adil olarak gördükleri toplumun bu temel kurumlarına uygun hareket ederler. (Rawls. 2005: 79)

Rawls; iyi düzenlenmiş bir toplumun, demokratik bir toplum olduğunu ve demokratik toplumun siyasi kültürünü üç genel olgunun şekillendirdiğini düşünür. (Rawls. 2005: 80)

1-Modern demokratik toplumda kapsamlı dinsel, felsefi ve ahlaki öğretiler çeşitliliği vardır. Basit çoğulculukla karıştırılmaması gereken, makul çoğulculuk olgusu egemendir. Bu makul kapsamlı doktrinler; özgür kurumlar çerçevesinde özgür pratik aklın işlemesinden ortaya çıkarlar. (Rawls. 2005: 80-81)

2-İkinci genel ve yukarıdakiyle ilişkili olgu, belli bir kapsamlı dinsel, felsefi ve ahlaki doktrinler üzerinde ortak ve sürekli bir mutabakatın; ancak baskıcı siyasi gücün

kullanımıyla mümkün olacaktır. Rawls bunu “siyasal toplumu tek bir kapsamlı doktrini benimseyen bir topluluk olarak düşündüğümüzde siyasal gücün baskıcı kullanımı o toplum için gerekli olur” (Rawls. 2005: 81) şeklinde ifade eder. Rawls, aynı durumun dinsel olsun ya da olmasın her tür kapsamlı felsefi ve ahlaki doktrin için de geçerli olduğunu; dolayısıyla, bütün doktrinlerin bir devlet gücünün desteğini gerektirdiğini savunur. Rawls, bu olguyu “baskı olgusu” olarak adlandırır. (Rawls. 2005: 81-82)

3-Birbirleriyle çatışan doktrinlere, inançlara ve düşman toplumsal sınıflara bölünmemiş sürekli ve güvenli bir demokratik rejimin, siyasal olarak aktif vatandaşların en azından ağırlıklı bir çoğunluğu tarafından desteklenmesi gerektiğidir. (Rawls. 2005: 82)

Rawls, bütün vatandaşlarca benimsenen tek bir makul dinsel, felsefi ya da ahlaki bir doktrin olmayacağını; bu nedenle iyi düzenlenmiş bir toplumda benimsenen adalet anlayışının siyasal alan ve onun değerleriyle sınırlı olması gerektiğini savunur. Rawls’a göre; iyi düzenlenmiş toplum düşüncesi bu çerçevede değerlendirilmelidir. (Rawls. 2005: 82)

Rawls, vatandaşların her ne kadar aynı kapsamlı doktrini benimsemeyeceğini kabul etse de; aynı kamusal adaleti benimseyebileceğini düşünür. “Vatandaşların aynı kapsamlı doktrini benimsemesi beklenemez, vatandaşların aynı kamusal adaleti benimsemesi öngörülebilir” (Rawls. 2005: 83). Ayrıca, Rawls, iyi düzenlenmiş bir toplumda, örtüşen görüş birliği ile günlük hayattaki görüş birliğini ile karıştırmama konusunda da uyarıda bulunur. Rawls için bu noktada anayasal rejimi destekleyenler ya da destekleyebilecek olanlar için temel sorun; kendi kapsamlı doktrinleriyle aşırı derecede çekişmeyen bir anayasal anlayışı onaylayabilecek bir adalet anlayışı konusunda bir görüş birliğinin varlığı meselesidir. Bu adalet anlayışı; belli bir kapsamlı doktrini öngörmeyen, kendi başına duran bir siyasal adalet anlayışıdır. (Rawls. 2005: 83)

Bu bağlamda hakkaniyet olarak adalet fikri, nesilden nesile süren hakkaniyetli bir işbirliğinin neticesi olan topluma işaret eder. Rawls, bu düşüncüyü, demokratik kültürün içkin düşüncesi olarak görür. Böylesi bir demokratik kültür içinde yetişmiş vatandaşlar; siyasal mesele ve tartışmalarda, toplumu sabit bir doğal düzen olarak ya da dinsel veya aristokratik değerlerin meşru kıldığı bir kurumsal hiyerarşi olarak da görmezler. (Rawls. 2005: 60)

Rawls, bu çerçevede toplumsal işbirliği düşüncesini üç temel ögeye dayandırır.

Bunlar:

A-İşbirliği salt eş güdümlü toplumsal faaliyetlerden, mesela bir merkezi otorite tarafından verilen emirlerle koordine edilmiş faaliyetlerden farklıdır. İşbirliği, işbirliği yapanların kabul ettiği ve uyumlu şekilde davranışlarını düzenlediğini düşündüğü kamusal olarak tanınan kurallar ve prosedürlerle belirlenir.

B-İşbirliği hakkaniyetli işbirliği kuralları içerir: Bunlar her katılımcının makul olarak, diğerlerinin de aynı şekilde kabul ettiğini varsayarak, kabul ettiği kurallardır. Hakkaniyetli İşbirliği kuralları bir karşılıklılık düşüncesine işaret eder: İşbirliğine giren ve kural ve prosedürlerin gerektirdiği şeyleri yerine getiren herkes uygun bir karşılaştırma kriteri ışığında maksada uygun olarak fayda görmelidir. Siyasal adalet anlayışı hakkaniyetli işbirliğinin şartlarını belirler. Bu adaletin esas konusu toplumun temel yapısı olduğundan, bu şartlar ana kurumlar içerisindeki temel hak ve görevleri belirten ve arka plandaki adaleti zaman içerisinde düzenleyen ilkeler şeklinde ifade edilir ki herkesin çabasıyla ortaya çıkan faydalar kuşaktan kuşağa adil olarak dağıtılsın ve paylaşılsın.

C-Toplumsal işbirliği düşüncesi her katılımcının rasyonel avantajı ya da değeri fikrini de içerir. Değer fikri işbirliğine giren bireylerin, ailelerin veya birliklerin ve hatta halkların hükümetlerinin, kendi perspektiflerinden ulaşmaya çalıştıkları şeylere işaret eder. (Rawls. 2007: 61)

Rawls'ın, karşılıklılık fikri, fedakârlığa yönelik tarafsızlık düşüncesi ile herkesin şimdiki ve gelecekteki durumuna göre faydalandığı karşılıklı avantaj düşüncesi arasında yer alır. (Rawls. 2005: 61) Rawls, karşılıklılığı, hakkaniyet olarak adalet içerisinde, toplumsal dünyayı düzenleyen adalet ilkeleri tarafından ifade edilen ilişki biçimi olarak görür ve buradan da kamusal siyasal adalet anlayışı tarafından belirlenen, iyi düzenlenmiş toplumdaki vatandaşlar arasında ilişki fikrine ulaşır. (Rawls. 2005: 62)

Rawls, karşılıklılık fikrini, karşılıklı avantaj fikrinden farklı olarak görür. Bu karşılıklılık fikri, mülkiyetin eşitsiz dağıtıldığı bir toplumdaki insanlar arasında işlemez. Çünkü Rawls'a göre "iyi düzenlenmiş toplumun özgür ve eşit vatandaşları arasında bir karşılıklılık fikri gelişebilir" (Rawls. 2005: 62).

II. 9. J. Rawls'ta Başlangıç Durumu

Başlangıç durumu, varsayımlı koşullar altında toplumun temel yapısına şekil verecek adaletin iki ilkesinin seçildiği yapay durumdur. Rawls; başlangıç durumu fikrini, özgür ve eşit vatandaşlar arasında süregelen ve adil bir işbirliği sistemi olan toplumun temel yapısına uygun bir adalet anlayışı geliştirmek için, en iyi yol olarak görür. Rawls, başlangıç durumunu fikrinin bizi bazı tehlikelerle de karşı karşıya getirebileceğini düşünür. Bu tehlikelerin başında, düşünen-benin metafizik bir kişi gibi görülmesi en temel olanıdır. Rawls'a göre, bu durum, kişilerin doğasının arazi yanlarından bağımsız görülmesinin sonucudur. Oysa Rawls başlangıç durumu ile böylesi metafizik kişiliği kastetmez. Başlangıç durumunda akıl yürütme benlik hakkındaki metafizik bir yaklaşıma dayanmaz; tam aksine, eşit ve özgür kişiler olarak, temel hak ve özgürlüklerimizin nasıl olacağına dair, somut bir hedefe dönük olarak gelişir. (Rawls. 2007: 71-72).

Rawls, başlangıç durumunda, tarafları temsil eden kişileri; Hakkaniyet Olarak Adaletin amacı açısından, yapay kişiler olarak kabul eder. Kişiler, aynı zamanda rasyonel olarak tasarlanmıştır. "Rasyonel temsilciler olarak, adalet ilkeleri üzerinde anlaşıp; işbirliğinin adil şartlarını belirleyen taraflar, başlangıç durumuna aittir. Bu durum hakkaniyet olarak adalet üzerinde çalışan sen-ben tarafından oluşturulur. Dolayısıyla tarafların doğasının ne olacağı bize bağlıdır. Onlar, sadece bizim temsil aracımızı kullanan yapay yaratıklardır" (Rawls. 2007: 72).

Rawls, başlangıç durumunda, tarafları bir adalet kavramı ortaya koyma konusunda; tarafsız kişiler olarak kabul etmiş, fakat Rawls'ın bu düşüncesi pek çok siyaset felsefecisi tarafından eleştiriye uğramıştır. Bunlardan biri de Shaefer'dır. Shaefer, adalet kavramının, politik anlamda varsayılan tarafsızlığının bir mit olduğunu düşünür ve böyle bir şeyin pratikte gerçekleşmesinin imkansızlığına işaret eder. Çünkü O'na göre adalet teorisi, adalet kavramımızdan kesinlikle bağımsız ve önce olamaz. (Colvert. 2007: 369-373)

II. 9. 1. Başlangıç Durumu ve Adaletin İki İlkesi

Rawls, başlangıç durumunda adaletin iki ilkesini, faydacı yaklaşımlara karşıt olarak ortaya koymuştur. Başlangıç durumunda adaletin bu iki ilkesinin seçilmesi faydacılığın yenilgisi anlamına gelir. Rawls, orijinal pozisyondaki rasyonel görüşmecilerin, faydacılığı da göz önüne alacağını, fakat onu yadsıyacaklarını düşünür. Çünkü Rawls'a göre faydacılık, toplumsal refah adına toplumun bazı üyelerinin baskı altında tutulması tehdidini içermektedir ve bu nedenle özgün konumdaki kişiler, herhangi bir kişinin baskı altında olmasına yol açacak ilkeleri seçmeyeceklerdir. (Gorowitz, 1981: 267-281) Rawls, Başlangıç Durumunda, tarafların Orijinal Pozisyonda seçebileceği ve karşılıklı bir sözleşmenin konusu olabilecek; adaletin iki ilkesini kabul eder ve orijinal pozisyonda tarafların faydacılığı değil, adaletin iki ilkesini seçeceğini düşünür. Söz konusu adaletin iki ilkesi şunlardır:

1- Her bir kişi eşit hak ve diğer özgürlüklerle uyumlu en geniş temel özgürlüklere sahiptir.

2- Hem sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin, hem herkesin avantajına olan makul beklentileri hem de herkese açık işlerin ve konumların düzenlenmesidir.

(Rawls. 2005: 60)

Rawls'ın; orijinal pozisyondaki rasyonel görüşmecilerin, adaletin iki ilkesini seçeceği; faydacılığın ilkelerini seçmeyeceği düşüncesi pek çok felsefeci tarafından kuşkuyla karşılanmıştır. Bunlardan biri de Shaefer'dir. Shaefer gibilerine göre, tarafların böyle bir sonuca ulaşmalarının aleyhinde siyaset felsefesi tarihinin gösterdiği; sosyal eşitliğin ve bireysel hakların korunması konusunda ciddi anlaşmazlıklar var. Bu nedenle zenginliğin yeniden dağılımı konusunda Rawls'un sunduğu soyut çerçevenin, kendisinin yaşadığı Amerikan politik sistemini eksik analiz ettiğini düşünmüşlerdir. (Colvert. 2007: 369-373)

Rawls'ın adalet anlayışının temelinde yer alan adaletin iki temel ilkesi üzerine pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan birini Thomas Pogge yapmıştır. Rawls'ın, adaletin iki ilkesini doğrudan utilitarizme karşıt olarak ele almasını; Pogge, Rawls'ın bu savunmayı orijinal pozisyona başvurarak prensiplerin yargılanması için bize değerlendirme kriterleri vermeye çalışması olarak yorumlar. (Pogge. 2007: 594-596)

Adaletin birinci ilkesi özgürlüğe ilişkindir. Çünkü Rawls'a göre taraflar, özgürlüğün ençoklaştırılmasında direneceklerdir. İkinci ilke ise toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin düzenlenmesi ile ilgilidir. Bu ilke en az ayrıcalıklı olanlara en çok fayda sağlayacak şekilde eşitsizliklerin düzenlenmesini öngörür. (Gorowitz, 1981: 267-281) Rawls, adaletin bu iki prensibini bütün tarafların avantajına olarak düşünür. Çünkü taraflar, bu iki ilke ile sadece temel haklarını korumazlar; aynı zamanda kötü sonuçlara karşı kendilerini güvenceye alırlar. Rawls, adaletin bu iki ilkesini toplumun temel yapısını oluşturan, öncelikli prensipler olarak görür. Bu ilkeler, hak ve ödevler ile sosyal ve ekonomik avantajların dağılımını düzenler. (Rawls. 2005: 61)

Rawls; adaletin birinci ilkesinin, vatandaşların, ifade özgürlüğü, inanç özgürlüğü, toplantı özgürlüğü... gibi haklarını karşıladığını; ikinci ilkenin ise gelir ve

zenginliğin otorite ve görevlerin dağılımını düzenlediğini düşünür. Rawls, gelir ve zenginlik dağıtılırken eşit olmak gerekmediğini; fakat “herkesin avantajına” bir dağılımın olması gerektiğini savunur. Ayrıca Rawls, otorite ve yönetim görevlerinin “herkese açık” olması gerektiğini söyler. Gelir ve zenginliğin dağılımı ile hiyerarşik otorite; hem eşit vatandaş özgürlükleriyle hem de fırsat eşitliğiyle tutarlı olmalıdır. Adalet teorisi, bu iki ilkenin sosyal süreç içindeki rolünün gözlenmesiyle ortaya çıkacaktır. (Rawls. 2005: 61)

Rawls, bütün sosyal değerlerin- özgürlük ve fırsat eşitliği, gelir ve zenginlik, temel öz saygı- herhangi bir eşitsiz dağılım olmazsa ancak adilce dağıtılabileceğini ve bu değerlerin tamamının her bir kişinin avantajına olabileceğini savunur. (Rawls. 2005: 61). Rawls, bu durumda adaletsizliğin, herkesin yararına olmayan bir eşitsizlik olarak tanımlanabileceğini; fakat bunun, kavramı, oldukça belirsiz ve yoruma açık olmaktan yine de kurtaramayacağını düşünür. (Rawls. 2005: 62)

Rawls, kişi özgürlüğünü toplumsal düzenlemeler içinde ortaya çıkan bir form olarak görür. Her ne olursa olsun, özgür olan insanların hak ve ödevleri büyük toplumsal kurumlar tarafından belirlenir. “Özgürlük belli bir sosyal kalıptır” (Rawls. 2005: 63). Özgürlüğü belirleyen ilk prensip; kısa, belli basit kurallardır ve bu kurallar, en temel özgürlükleri tanımlayarak; herkese eşit uygulama ve herkes için özgürlük istemeyle uyumlu, en geniş özgürlüklere izin vereceğini savunur. (Rawls. 2005: 64) Ayrıca Rawls, özgürlüğü belirleyen ikinci prensibi; uygulamada bireylerin tuttukları pozisyon ve temsil ettiği iyi olma beklentisinin belirlediğini düşünür. Bu beklenti sosyal pozisyondan gelen yaşam beklentisine işaret eder. Rawls’a göre; kişinin temsil ettiği beklentiler, genelde, temel yapı boyunca hak ve ödevlerin dağılımına bağlıdır. Bunlar değiştiği zaman, beklentiler de değişir. Ayrıca Rawls, bu beklentilerin, diğer pozisyonlardaki insanların

temsil ettiği beklentilerin artışı ya da azalışındaki gelişimle bağlantılı olduğunu düşünür. (Rawls. 2005: 64)

Rawls, adaletin iki ilkesinin içerdiği eşitliğin pozitif formülasyonunun birtakım problemler içerebileceğini düşünür. Bu bağlamda Rawls, ‘formal adalet’in, önemli türden adaletsizlikler içerebileceğini düşünür.. Örneğin Rawls’a göre; bir kurumu meydana getiren temel prensiplerin insanlara eşit muameleyi öngörmesi ilkelerin adil olduğu anlamına gelmez. Kurumlar eşit idam edebilir fakat adil olmazlar. Rawls, bu idam örneği ile adaletin salt bir biçim olmaktan ziyade aynı zamanda bir içerik sorunu olduğunu ortaya koymaktadır. (Rawls. 2005: 59)

Rawls, iki türlü mal kabul eder. Rasyonel bir yaşam planına sahip herkesin kullanımına açık mallar ile zeka ve hayal, sağlık ve zindelik gibi mallar. İlk mallar doğrudan kontrol edilebilirler, fakat ikinci mallar doğrudan kontrol edilemezler. Varsayımlı bir başlangıç durumu düzenlemelerinde herkesin sosyal önceliği malların eşit dağılımıdır; herkese benzer hak ve ödevlerin, gelir ve zenginliğin paylaşımıdır. (Rawls. 2005: 63)

Zenginliklerin bölüşümünde, eşitliği temele alan dağıtmacı kuramlar ve eşitsizliğin adil dağılımını temele alan, demokratik müzakereci süreçleri kabul edenler vardır. Bu kategorik ayırmda Rawls, demokratik müzakereci bir süreci benimser. Dağıtmacı kuramlar eşitlik ilkesini temele alır. Oysa Rawls, “eşitsizliklerin toplumdaki en kötü durumdakilerin konumunu yükseltmeye yarıyorsa mazur görülebileceğini, eşitsizlikler olmazsa kötü durumdakilerin konumunun daha da kötüleşeceği” (Aktaran, Nozick, 2006: 247) savını öne sürer. Rawls bu düşüncesiyle, eşitsizliğe, herkesin eşit düzeyde iyi yapabildiği pozisyonları doğurmak için ihtiyaç duyulduğunu ifade etmiştir.

Rawls'çı eşitlikçilik; zenginliğin yeniden dağılımında, klasik doğal haklar fikrinin yerine, aile gibi geleneksel sosyal kurumların ve güçlü programların müdahalesi konusunda kuşkuludur. Rawls, bu konuda, geleneksel bir Amerikan fikri olan yukarı doğru sosyal hareketlilik, fırsat eşitliğinin peşinden gider. Rawlsçı eşitlik; sadece, etkili sosyal konumların herkese açık olmasını savunmaz aynı zamanda, herkesin başlangıç durumunda 'adil' eşit bir şansa sahip olmasını öngörür. Rawls'a göre, özgürlük ilkesi açısından eşitliği sağlayan taraflar metaların bölüşümü meselesine döneceklerdir. Rawls, kendisinden önceki bazı felsefecilerin de saptadığı gibi, bölüşüm problemi kıtlık bağlamında ortaya çıkmıştır. Eğer dünyadaki metalar herkesin dilediği kadar elde edebileceği miktarda olmasaydı böyle bir bölüşüm problemi ortaya çıkmayacaktı. Bu bağlamda Rawls, adaletin birincil işlem alanı olarak metanın bölüşümünü görür. Rawls, meta kavramı ile kişinin makul olarak sahip olmak isteyeceği; zenginlik, sosyal konum, fırsat, beceri, serbestlik, kendine saygı gibi şeyleri kasteder. Bunların nasıl bölüşüldüğü, yasalar dizgesinde yansımaları bulan adalet ilkelerine göre olmaktadır. (Gorowitz, 1981: 267-281)

Rawls'un adalet kuramı açısından önemli noktalardan biri, ahlak psikolojisi açısından bakıldığında 'kendine- saygı' dır. Rawls, kendine- saygıyı birincil metalar arasında gösterir. Çünkü Rawls, adil bir toplumda kendine saygının esası olarak; temel hak ve özgürlüklerin kamusal olarak onaylanmış bir bölüşümünü görür. (Gorowitz, 1981: 275)

Rawls, adaletin birinci ilkesini toplumsal kurumların ve kuruluşların mutlak zorunluluk olarak görür. İkinci ilke ise en az ayrıcalıklı olanın yararına olduğu sürece eşitsizliğe onay vermektir. Farklılık ilkesi, en az avantajlı olanların yararına olduğu müddetçe eşitsizliklere izin verir. Rawls, böylece farklılık ilkesine uyan bir takım eşitsizliklere adalet teorisinde müsaade etmektedir. (Gorowitz, 1981: 276) Bu anlamda Rawls, uzlaşmaz bir eşitlikçi değildir. Faydacılar gibi toplumsal iyiliğin en çoklaştırılması

amacıyla değil, en az ayrıcalıklı olanları kötü durumdan çıkaracak ayrıcalıklara (eşitsizlik) izin vermektir yanadır. Dolayısıyla Rawls, ekonomik ve toplumsal ayrıcalıkların her ne pahasına olursa olsun eşit bölüşümü taraftarı değildir. Çünkü Rawls'ın eşitlikten anladığı; daha çok, bireyin özerkliği ve değerine ilişkin bir eşitliktir. Rawls'ın eşitlik anlayışı, serbest girişimci bir ekonominin keskin bireyciliğine ters düştüğü gibi; toplumsal rafahı çoklaştırma adına birey özerkliğinin zayıfladığı, denetimin fazla olduğu komünist ve sosyalist devlete de ters düşer. (Gorowitz, 1981: 278)

Rawls, üretimin eşit pay edilmesinden çok; eşitsizliklerin ilgili herkesin avantajına olacak şekilde düzenlenmesini adalet kuramının merkezine yerleştirir. Böylece daha eşit, fakat daha az üretken olmanın dezavantajlarını ortadan kaldırmaya ve herkesin 'eşit paydan' daha fazlasına sahip olmasını hedefler. (Schmidtz, 2010: 246) Rawls'ın buradaki hedefi ile ulaşmak istediği nokta "eşitsizliklerin en az avantajlı olanlara en fazla avantaj sağlayacak şekilde tertip edilmesidir" (Schmidtz, 2010: 246). Dawid Schmidtz'e göre; Rawls, burada en az avantajlı kavramı ile bir kişiye değil, bir sınıfa işaret etmektedir. Bu sınıf toplumun en düşük gelirli kesimlerinden oluşur, fakat bu en düşük gelirliler, merhametin ve hayırseverliğin nesnesi değildirler veya bahtsız ve talihsiz kişiler de değildirler; karşılıklılık alacaklısı olan kişilerdir. (Schmidtz, 2010: 247)

II. 9. 2. Orijinal Pozisyon ve Sosyal Sözleşme

Rawls'ın; salt kurgusal, yapay bir durum olarak tasarladığı orijinal pozisyonda; taraflar bir adalet hissine sahip olmaya yetenekli olarak varsayılır ve aynı zamanda taraflar arasında bu hakikat, kamusal bir bilgi olarak vardır. Bu bilgi, orijinal pozisyonda yapılacak bir anlaşmanın da yönünü tayin eder. Rawls, insanların genel psikolojik yapıları nedeniyle farklı adalet kavramlarını tercih edebileceklerini; fakat bu farklı tercihlerin onların ortak bir adalet kavramına ulaşamayacakları anlamına gelmediğini düşünür. Rawls'a göre; adalet

kuramında taraflar, ahlak psikolojisinin genel hakikatlerini içeren, ortaya konulan her şeyi hesaba alan, saf formal his(duyum) içinde bir adalet kapasitesine sahiptir ve taraflar nihayet bundan dolayı seçilecek prensiplere bağlanacaklarını düşünür. Çünkü Rawls, onların rasyonel olduklarını ve tutamayacakları bir anlaşmaya girmeyeceklerini düşünür. (Rawls. 2005: 144)

Adaletin iki ilkesinin orijinal pozisyonda seçilmesi sırasında, taraflar sosyal teorinin ve insan psikolojisinin genel bilgilerine sahiptirler ve adil bir politik adalet kavramı ortaya koymaları gerektiğinin bilincindedir. Bu nedenle makul örtüşen görüş birliği ve kamusal bir gerekçelendirme temeline yoğunlaşırlar. Etkili adalet ilkeleri üzerinde bir anlaşma ve kamusal bir gerekçelendirme temeli için; kamusal bir soruşturmanın rehberliğinde politik soruların tartışılmasında ortaya konulan bilgiler vardır. Bu tartışmaların sonucunda, taraflar iki temel noktada bir sonuca varmaya çalışırlar. İlki; temel yapı için politik adaletin prensipleri üzerinde bir anlaşma, ikincisi; makul adalet prensipleri üzerinde bir anlaşmadır. (Kelly. 2003: 89- 92)

Siyaset felsefecileri genellikle, Rawls'ın anlayışını; sosyal sözleşme geleneğinin bir genişlemesi ve devamı olan soyut bir yaklaşım olarak ele almasını, Shaefer gibi Amerikalı bazı felsefeciler itiraz eder ve Rawls'un sözleşme yaklaşımı ile geleneksel sözleşme yaklaşımın farklı olduğunu düşünürler. Shaefer, geleneksel sosyal sözleşme yaklaşımının insan doğasının belirli bir sınırlı anlaması içinde, empirik bir zeminde olduğunu oysa; Rawls'ın, sosyal sözleşme yaklaşımının; insan doğasının sezgisel olarak bulunan, soyut, zorlayıcı eşitlik ilkelerine dayandığını düşünür. (Colvert. 2007: 369-373)

Kişiler makul ve mantıklıdır. Dolayısıyla Rawls, adalet kuramını mantıklı (makul) bir kişi anlayışı üzerine oturtur ve adalet ilkelerini, makul bir grup insanın bir araya gelip anlaşmaya varmaları ile ortaya çıkan kurallar olarak görür.

Rawls'ın mantık kullanarak ve kişinin herkese aynı şekilde uygulayabileceği türden bir ilkeyi belirlemeye çalışması, Kantçı yorum tarzı olarak kabul edilebilir. Bu tutum, Kant'çı yöntemi ve bu yöntemin sonucunda ulaşılan kesin buyruk (kategorik imperatif) kavramına benzemektedir. Kant için kategorik imperatif kişinin ussal ve özgür doğasına uygun bir ilkedir. Dolayısıyla herkese uygulanabilir. Fakat Kant, bu noktada inandırıcı bir ilke ortaya koymamakla eleştirilmiştir. Rawls, kendi kuramında Kant'a getirilen bu temel eleştiriyi aşmaya çalışmıştır. (Gorowitz, 1981: 277)

Özgün konumdaki koşullar, Apriori değildir. Felsefi düşünüşün sonunda ulaşılan koşullardır. Sadece bir adalet kurumunun oluşturulmasında makul bir temel oluşturulmaktadır. Rawls'ın, özgün konum kavramı özgür ve ussal varlıkların neyi seçeceğini gösteren bir tartışma zeminidir. Kant için ise ahlak ilkelerini veren saf akıldır. Rawls için ise adalet ilkeleri insan psikolojisine, toplumsal etkileşime ilişkin bilgilerle; ılımlı kıtlık ve çekişen iddialar olgusunun ışığı altında gerçekleşen bir tartışmadan ortaya çıkar. Böylece Rawls, Kant'ın saf ussalcılığından ayrılır; fakat felsefesinin temel özelliği Kantçı tonda olmaya devam eder. (Gorowitz, 1981: 276-277)

Rawls, orijinal pozisyondaki tarafların herkes için ikna edici bir özgürlüğü garanti eden bir prensibi seçeceklerini varsayar. Orijinal pozisyonda taraflar karşılıklı empathy içindedir ve bu pozisyonda değerlere saygı, sezgisel anlamada önemli bir yer işgal eder. Rawls, bunu “mutual respect is shown” (karşılıklı saygı gösterilir) şeklinde ifade eder. Bu, diğerlerinin perspektifinden onların durumunu görme isteğini içerir ve bu nedenle ahlaki bir kişi olarak diğerlerine saygı, onların durduğu noktadan, onların çıkarlarını ve amaçlarını anlamaya çalışmaktır. (Frazer. 2007: 765) Rawls, orijinal pozisyonu Kantçı değerleri yerleştirmekle birlikte tarafların birbirine karşı tutumları daha çok duygusal bir problem olarak görür. Bu anlamda Rawls, orijinal pozisyonda adaletin

ilkelerini değerlendirmek için gerekli empatik motivasyona sahip olmamız gerektiği düşünür. Rawls, bu motivasyonu, her günkü motivasyondan ayırarak; orijinal pozisyondaki motivasyonun günlük yaşamdaki motivasyondan farkını “adalet hissine karşılık gelme” olarak ifade eder. (Frazer. 2007: 766)

Rawls’a göre taraflar; orijinal pozisyonda vatandaşların, iyi anlayışlarını takip etmeleri ve kendilerini özgür ve eşit kılacak ahlaki yeteneklerini kullanmaları için, gerekli siyasal ve toplumsal şartları güvence altına almaya çalışırlar. Rawls, Orijinal pozisyondaki bu amacı “tarafların amacı, temsil ettikleri vatandaşların tam bir kişi olmalarını ve ahlaki yeteneklerini tam olarak geliştirmelerini ve kullanmalarını ve oluşturacakları belirli bir iyi anlayışını takip etmelerini sağlayacak adalet ilkeleri konusunda anlaşmaya varmaktır” (Rawls. 2007: 119) şeklinde ifade eder.

Rawls, bu bağlamda hakkaniyet olarak adaletin, sosyal sözleşme zemininde daha genişçe temellendirebileceğini ve adaletin iki prensibi için uygun zeminin “sözleşme fikri” olduğunu düşünür. Çünkü Rawls’ın adalet kuramına göre; orijinal pozisyondaki taraflar, kişi yaşamını yönlendirecek bütün ilkeleri seçerler. Bu açıdan sağlıklı bir seçim için gerekli olan, onur sahibi olmaktır. Aksi takdirde insanlar iyi bir inançla davranamazlar ve çevreleri ile yapacakları anlaşmaya sıkı bir şekilde bağlı kalamazlar. Oysa taraflar böyle bir anlaşmayı tutabileceklerinden emin olmak isterler. Çünkü adil olmayan bir düzende, insanlar bu pozisyonlarını herhangi bir yolla sürdürebilme şansına sahip değildirler. (Rawls. 2005:175- 176)

Rawls’ın adalet kavramı ile hesaplaşmasının temelinde, demokratik bir toplum için en iyi ahlaki yaklaşımının ne olacağı sorusu yer almaktadır. Rawls, böylesi bir ahlaki temel arayışında öncelikle faydacı yaklaşımlarla bir hesaplaşmaya girişmesi söz konusudur. Bu nedenle Hume ve Adam Smith ile Bentham ve Mill’i eleştirir. Rawls, bu

faydacı yaklaşımların dar bir ahlaki çerçeve oluşturduklarını, bu nedenle çoğulcu demokratik bir düzenin temellendirilmesi için yetersiz yaklaşımlar olduğunu düşünür.

Rawls, “Bir Adalet Teorisinde” amacının demokratik bir düzenin temeli olarak kabul edilebilecek olan Locke, Rousseau ve Kant gibi filozofların geleneksel sosyal sözleşme fikirlerinin daha açık bir fikrini ortaya koyduğunu iddia eder. Rawls, ulaştığı sonuçları çok özgün bulmaz; daha çok Kantçı özellikle olduğunu düşünür. (Rawls. 2005: VII, VIII)

Rawls, geleneksel sözleşme yaklaşımların bir takım sınırlılıklar taşıdığını bu nedenle daha yüksek bir soyutlama düzeyi yakalamak gerektiğini düşünür. Rawls, “Hakkaniyet Olarak Adaleti” ortaya koymak için; faydacı ve sezgici adalet anlayışları arasındaki zıtlık ve benzerlikleri ortaya koymak gerektiğini ve böylece uzun felsefe geleneğinde başat durumda olan doktrinlere alternatif bir adalet anlayışı ortaya koyabileceğini düşünür.

Bu bağlamda Rawls, Hakkaniyet Olarak Adaleti, hem bir düşünce sistemi hem de sosyal kurumların ilk erdemi olarak görür. Dolayısıyla Rawls’ın adalet kavramını tartışması, salt teorik bir tartışmadan çok, sosyal kuramlarda gerçekleşecek bir adalet anlayışının pratik kaygısını taşır. Rawls; burada, adaleti salt pratik bir ilke olarak, sosyal kurumlara ait olarak görmemektedir; aynı zamanda düşünce ile ulaşılabilecek bir hakikat olarak da görmektedir. Böylece faydacı ahlakın göreceli ve kaygan olduğunu düşündüğü adalet zeminine karşı, adalete sağlam bir zemin oluşturmaya çalışmaktadır. Bu çaba pratik ilişki ve konumumuzdan bağımsız ilkeler kabul eden Kant’ın ahlak anlayışının, kuramda, etkinliğinin açıkça görülmesine bizi götürmektedir. Bundan şunu anlıyoruz ki; Rawls’ın başlangıç durumundaki temel kaygısı, sözleşmeye varan insanların, başlangıçta da adil bir konumda olmalarıdır. Rawls, adil olmayan bir başlangıç durumu üzerine siyasal bir

adaletin inşa edilemeyeceğinin farkındadır. Rawls, hakkaniyet olarak adaletin özelliklerinden biri olarak da başlangıç durumunda karşılıklı bir çıkarlılık halinde olmalarını görür. Fakat gerçekte onlar, belli tür çıkarılarda egoisttirler. Fakat onların her birisi, bir diğerinin çıkarını almamaya tasarlanmıştır. (Rawls. 2005: 17)

Rawls, Hakkaniyet Olarak Adaleti sözleşmenin bir örneği olarak görür. Sözleşme belli bir toplum ve hükümet biçimi vermez. Sözleşme terminolojisinin değeri; rasyonel kişiler tarafından seçilen prensipler için, ikna edilebilir adalet prensipleri fikrini taşımasıdır ve bu kavramsallaştırma yoluyla adaletin açıklanabilmesidir. Sözleşme teorisi, adaletin en önemli parçası olarak; sadece adalet için değil, bütün erdemler için bir prensipler sistemini içeren az ya da çok, bir etik sistemi seçmeye kadar genişletilebileceği düşüncesi ile Rawls, adaleti ahlakın bir parçası olarak tasarlamıştır. (Rawls. 2005: 17)

Rawls'a göre; başlangıç durumu düşüncesi; hangi adalet anlayışının uygun olduğunu bilme isteğine bağlı olarak ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda Rawls, kendi kuramı açısından “sosyal sözleşme” fikrini; uygun bir başlangıç durumu fikri olarak görmüştür. Rawls, sözleşme düşüncesinin niçin uygun düşünme olduğunu şöyle açıklar açıklar:

“Toplumsal işbirliğinin adil şartları, o işbirliğine girenler yani o toplumda doğmuş ve hayatlarını sürdürmekte olan özgür ve eşit vatandaşlar tarafından kabul edilir. Ancak bunların arasındaki anlaşmaya, diğer herhangi geçerli bir anlaşmada olduğu gibi uygun şartlar içerisinde var olmalıdır. Özellikle, bu şartlar özgür ve eşit kişiler için adilane olmak ve bazı kişilere diğerlerinden daha fazla pazarlık gücü vermemelidir. Ayrıca güç kullanımı, baskı ve tehdit, aldatma ve sahtecilik de önlenmelidir” (Rawls. 2007: 69).

Rawls, toplumsal olsun ya da olmasın bir sözleşme düşüncesini kullanan her siyasal adalet düşüncesinin karşı karşıya olduğu bir takım zorluklar olduğunu düşünür. Zorluk şudur: “Özgür ve adil kişiler arasında adil bir anlaşmanın sağlanabileceği, kapsayıcı arka planın çerçevesinin bütün özelliklerinden ve davranışlarından soyutlanmış ve aynı

zamanda bunlar tarafından saptırılmamış bir bakış açısı bulmak durumundayız” (Rawls. 2007: 69).

Rawls, sosyal süreçlerin adil olmasının temel koşulu olarak; temel yapının, adil olarak kurulmasını görür. Çünkü hiç kimsenin, doğal ve sosyal rastlantıların avantajlarından ve tarihsel birikimlerden yararlanmadığı adil ve özgür koşullarda ancak, taraflar arasında bir anlaşma sağlanabilir. Rawls’ın bu fikirleri pek çok siyaset felsefecisi tarafından eleştiriye uğramıştır. Bunların başında Humecu siyaset felsefesinin 20. yy’daki temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Hayek gelmektedir. Hayek, bu başlangıç durumu koşullarına itiraz ederek; böyle koşulların bulunduğu bir reel bireyler dünyasının varlığı imkansız olduğunu öne sürmüştür. (Aktaş. 2001: 24)

II. 9. 3. Orijinal pozisyon ve Bilgisizlik Peçesi (The Veil of Ignorance)

Bilgisizlik peçesi, adalet ilkelerinin seçilmesinde, tarafların; doğal şansın getirdikleri ya da sosyal çevrenin tesadüfleriyle avantajlı ve dezavantajlı olmamasıdır. Hakkaniyet olarak adaletle orijinal konum, geleneksel, sosyal sözleşme teorisinde eşitliğe uymanın doğasını belirtir. Rawls, orijinal konumu gerçek tarihsel bir durum olarak düşünmez. Orijinal pozisyon, belli bir adalet kavramına öncülük etmesi için karakterize edilen bir durumdur. Rawls’a göre;, orijinal konumda, hiç kimse, toplumdaki konumunun, sınıfsal konum ve statüsünü, doğal varlığın verdiği şansı ve yeteneklerini, zihinsel gücünü bilmez. Adalet ilkelerinin ne olacağı, bilgisizlik peçesinin arkasında çözülür. Bu nedenle tüm taraflar, aynı durumda olduğu için hiç kimse adalet ilkelerini kendi özel koşullarına göre dizayn edemez ve herkesin birbiriyle ilişkisi simetriktir; bu başlangıç durumunda ahlaki kişiler olarak bireyler arasındaki ilişki adildir. (Rawls. 2005: 12) Rawls, bilgisizlik peçesinin temelini oluşturan ana fikir olarak “herhangi birinin ilkeleri sadece kendi

avantajına kullanılmasına ve tasarlamasına engel olmak” (Aktaran, Nozick, 2006: 264) olarak ortaya koyar.

John Rawls, hakkaniyet olarak adaletin inşa sürecinin başlangıç durumunda tarafların konumlanma biçimini, orijinal pozisyon olarak adlandırır. Rawls, bu pozisyonu tarafların simetrik konumda ve bilgisizlik peçesinin ardında durduğu bir konumlanma biçimi olarak tasarlar. Bu konumlanma biçimi, adildir; çünkü adil bir siyasal ve toplumsal düzen ancak tarafların adil konumlandığı bir başlangıçla olabilir. Başlangıç durumunda, hiç kimse, prensiplerin seçiminde avantaj ve dezavantaja sahip değildir. Bu nedenle prensipler genellikle kabul edilebilir ve mantıklı görünür. Başlangıç durumundaki orijinal pozisyon adalete ulaşmayı sağlayan bir pozisyonudur ve bu pozisyonun temel özelliği, kişilerin rasyonel özellikte tasarlanması ve ortaya çıkan seçimin de rasyonel olmasıdır. (Rawls. 2005. 18)

Rawls’ın adalet kuramında başlangıç durumunda bilgisizlik peçesinin ardına yerleştirilen tarafların temsilcileri olan kişiler gerçek değil “yapay” dır. Rawls’un, bu noktada temel problemi; “bilgisizlik peçesinin ardında tercih yapan tarafların diğer alternatifler arasından, temsil ettikleri kişilerin belirli menfaatlerini koruyacak, daha iyi düzenlenmiş belli ilkeler üzerinde nasıl anlaşmaya varmaktadırlar?” (Rawls. 2007: 118) sorusudur. Rawls’a göre, başlangıç durumundaki taraflar; temel hak ve özgürlükler, seyahat özgürlüğü, iş seçimi özgürlüğü, gelir, zenginlik ve öz-saygının toplumsal zeminde korunması gibi birincil değerlerin korunması temelinde hareket ederler. Rawls, böylece anlaşmanın temelini “birincil değerler” fikrini koyar. Bilgisizlik peçesi ile de birincil değerlerin korunmasını ve bir adalet anlayışına engel olabilecek ön kabulleri ortadan kaldırmak ister. Bilgisizlik peçesi, insanın sosyal ve ahlaki hafızasının tamamen perdelenmediği bir başlangıç durumu formudur. (Rawls. 2007: 118) Rawls; bilgisizlik

peçesinin arkasında görüşen, karşılıklı çıkarırsızlık ilişkisi içindeki rasyonel tarafları, varsayımlı olarak düşünmüş ve böylesi bir varsayımsal durumu farklı ahlaki ve politik görüşteki insanların eşitliği için güçlü bir sistem olarak öne sürmüştür. (Colvert. 2007: 369-373)

Rawls'a göre, orijinal pozisyonda seçilen prensipler, kendi özel eğilim ve isteklerimizin gerçekleşmesine imkan vermelidir; fakat kabul ettiğimiz ilkeler kendi iyi kavramımızdan etkilenmemelidir. Çünkü adalet ilkelerinin sabit bir noktadan ortaya çıkması başarı şansını düşürür. Bu nedenle Rawls, başlangıç durumunda insanların sosyal çevrenin getirdiği şartlardan, bağımsız düşünmeleri gerektiğini; aksi takdirde, adalet ilkeleri üzerinde bir anlaşmanın ortaya çıkmayacağını düşünür. Örneğin bir insan, zengin ya da fakir olduğunu bilirse kendi çıkarları açısından ilkeleri reddeder. Bu nedenle başlangıç durumunda kendi isteğiyle bilgilerinin kısıtlamasını kabul eder; aksi durumda kişi, anlaşma yoluna ön yargılarla girer ki; bu adalet ilkeleri üzerinde anlaşmayı imkansız kılar. Bunun için başlangıç durumunda anlaşmanın 'bilgisizlik perdesi'nin ardında olması gerekir. Bu pozisyonda herkes eşittir. Herkes, süreç içinde prensiplerin seçiminde aynı haklara sahiptir; herkes kabul edilmesi için, mantıklı kabullere sahip olabilir ve teklifler sunabilir. Herkes, eşit şartlarda temsil edilir ve kendi iyi kavramına sahip olabilen ahlaki kişilerdir ve adalet hissi sahiptir. Bilgisizlik peçesi ile doğanın ve toplumun getirdiği avantaj ya da dezavantajları hiç kimse bilmediği zaman, eşit olarak ilgilerini ilerletme ile ilgili olan rasyonel kişiler olarak bu şartlarda, adalet prensiplerini belirleyebilirler. (Rawls: 2005: 119)

Sosyal sözleşmede hiç kimse istediği her şeyi elde edemeyebilir. Çünkü diğer kişilerin var oluşu bunu önler. Fakat her ne olursa olsun herhangi bir kişi için en iyisi, ileride herkesin katılabileceği bir iyi kavramını ortaya koymaktır. Böylesi bir iyi kavramı

üzerinde birleşmede başarısızlık durumunda; bir otoritenin varlığı kaçınılmaz olacaktır. Çünkü insanlar, egoizmin değişik formları nedeniyle bunu reddedebilir ve asla böyle bir anlaşmaya varamayabilirler. (Rawls: 2005: 119-120) Fakat Rawls, insan doğasının kesinlikle egoistçe duygulara sahip olmadığını; kaynakların kıtlığını bağlı olarak ortaya çıktığını varsaymış ve bu egoist olmama özelliğinin ancak kendisini “bilgisizlik peçesi”nin ardında gösterebileceğini savunmuştur. (Frazer. 2007: 766)

Rawls; başlangıç durumundaki orijinal pozisyonu, tarafların adil olan herhangi bir anlaşmaya vardıkları bir statü olarak tanımlar. Bu pozisyonda taraflar ahlaki kişiler olarak eşit temsil edilir. Bu yüzden Rawls, hakkaniyet olarak adaletin, başlangıç durumunda saf adalet süreci düşüncesi olarak kullanılabileceğini savunur. Bu durumda ‘orijinal pozisyon’ saf varsayımsal bir durumdur. (Rawls: 2005: 120) Böylece Rawls, başlangıç durumunun tarihi bir gerçekliğe karşılık gelmediğini sadece adaletin ilkelerini anlamak için araçsallık anlamı taşıdığını düşünür. Kişilerin her biri bilgisizlik peçesinin ardında sadece toplumun ve insan psikolojisi hakkında genel bilgilere sahiptirler. Kişiler sempati ve kıskançlık sahibi değildir. Kim olduklarını, kişisel özelliklerinin neler olduğunu veya geldikleri sosyal bağları bilmezler. Bilgisizlik peçesinin amacı görüşmeye katılanların kendi özel çıkarlarını başkalarının çıkarı pahasına korumaya çalışmalarına engel olmaktır. Bilgisizlik peçesini örtünmüş kişiler ussal düşünmeciler olup tarafsızdırlar. Rawls, kişilerin bu konumunu özgün konum olarak kabul eder. Özgün konumdaki görüşmeciler adalet ilkelerinin birini veya tümünü göz önüne almakta özgürdürler. (Gorowitz, 1981: 267-281)

Rawls’ın adalet kavramı için, başlangıç durumu koşulları hayatidir. Çünkü bir adalet teorisi, bir sözleşme ile ortaya çıkar ve sözleşmenin ortaya çıktığı koşullar adalet anlayışının nasıl olacağını belirler. Rawls, bu nedenle makul düşünen bütün insanların bir arada adil bir yaşam sürdürebilmenin temeli olarak: sözleşmeye varan insanların sözleşme

anında içinde buldukları koşulların adil olmasında arar. Rawls, bu nedenle taraflar için başlangıç durumunda “orijinal pozition” varsayımını ortaya koyar. Rawls, başlangıç durumunun insanların varacakları bir sözleşme ile adaleti sağlayacak bir düzen fikrinde karar kılmaları için, adaletin daha önce ortaya koyduğumuz iki ilkesini tarafların başlangıç durumunda seçmesi gerektiğini düşünür. Rawls, geleneksel adaletin kuramlarını bu açıdan değerlendirir ve kendi adalet kurumunun üstünlüğünü ortaya koymaya çalışır. Rawls, adaletin iki ilkesinden hareketle kuramını ortaya koymaya çalışırken; utilitarizm ve perfectionizm ile kendi kuramının farklarını ortaya koymaya çalışır. (Rawls: 2005: 122-123)

Rawls, adalet teorisinin temelinde sezginin yer aldığını, orijinal pozisyondaki her bir kişinin kararının farklı düşüncelerin bir dengesi üzerine ortaya çıktığını ve bu çeşitli düşüncelerin dengesinde ortaya çıkan kararın sezgisel bir kökene sahip olduğunu düşünür. (Rawls: 2005: 124) Bu bağlamda orijinal pozisyondaki kişiler, adaletin çerçevesini elde ettiğini bilir ve bu nedenle bu pozisyondaki taraflar kendi iyi kavramlarını olabildiğince iletmeye çabalarlar ve bu girişimlerinde birbirlerini önceki ahlaki bağlarıyla sınırlamazlar. (Rawls: 2005: 128)

Rawls, orijinal pozisyonda adaletin çerçevesine engel bir durum olarak, tarafların kendi atalarına ve yakın çevrelerinin menfaatlerine karşı bir ödev ve zorunluluk hissetmeyi görür. Onların ailelerinin temsilcileri olarak adaletin uygulanacağı çerçeveye çıkarları karşı olabilir. Fakat Rawls, orijinal pozisyonda; her bir kişinin ailelerin temsilcileri olarak düşünmenin gerekli olmadığını; her birinin sonraki kuşakların iyi olma halini dikkate alması gerektiğini düşünür. (Rawls: 2005: 128) Rawls, adalet teorisine giden yolda karşılaşılan böylesi bir problemin “bilgisizlik peçesi” altında aşılabileceğini düşünür.

Rawls, uzun dönem planları yapan tarafları ‘rasyonel’ olarak kabul eder. Bu pozisyonda kişiler, amaç ve ilgilerini belirleyen bu planları yaparken bencil ve egoist olarak varsayılmazlar. Kişilerin nihai amaçları; zenginlik, konum ve etkili olma ve sosyal prestij mükafatı olursa iyi kavramları egoistçe olur. Fakat taraflar, bilgisizlik peçesinin arkasına çekildikleri zaman duygusal ve etkili bağlara sahip olduklarını bulurlar ve diğerlerinin amaçlarına katıldıklarını görürler ve diğerlerinin çıkarlarını ilerletmek isterler. (Rawls. 2005: 129) Rawls’a göre, adalet erdemi bu çerçevede kendini gösterebilir. Orijinal pozisyondaki herkes, adaletin bu çerçevesini bilir ve orijinal pozisyonda sunulan seçeneklerde bazı kısıtlamalar vardır. Bu kısıtlamalar sayesinde seçenekler egoizmin bir formu olmazlar. Hakkaniyetli olarak adalet, egoizme karşı bir reflekstir. Egoizm bir anlaşmazlık noktasıdır. (Rawls. 2005: 136)

Rawls, adalet kavramını doğal bir duygunun genişlemesi olarak da kabul etmez. Rawls için adalet kavramı orijinal pozisyonda tarafların farkında oldukları koşullar ve geniş paylaşımlarının birleşimi anlamındadır. Rawls, karşılıklı çıkarlılık duygusu ile birbirine bağlanan tarafları, çıkarlarını diğerlerine feda edenler olarak görmez. Bu açıdan azizlerin ve kahramanların durumunu en trajik durum olarak görür. Rawls’ın adaleti, çıkarların yarıştığı pratik bir erdemdir. (Rawls. 2005: 129)

Toplumun temel yapısı içerisindeki temel toplumsal işbirliği durumunda, vatandaşların makul ve rasyonel durumundaki temsilcileri makul olarak, yani adil ve simetrik olarak herhangi birinin diğerine göre daha fazla pazarlık gücüne sahip olmadığı bir şekilde konumlandırılmalıdır. Bu durum, bilgisizlik peçesi sayesinde mümkün olur. Rawls; bu pozisyonu, adil bir anlaşmaya varmak için, adil bir sürecin kurulması olarak görür. Bu adalet teorisinin temeli olarak; saf adalet fikrini kullanmadır. İnsanların doğal ve sosyal çevreyi, kendi yararına sömürme eğilim ve olasılığını ortadan kaldırmaktır. Bunu

yapmak için taraflar bilgisizlik peçesinin arkasında durmalıdırlar ve çeşitli alternatiflerin kendi özel durumlarını nasıl etkilediğini bilmemelidirler ve geneli dikkate alan bir temel üzerinde prensipleri değerlendirmek zorundadırlar. (Rawls. 2005: 136-137) Rawls, bu durumu şöyle dile getirir:

Orijinal pozisyonda, taraflar, belli türden özel gerçekleri bilmezler. Hiç kimse toplumdaki yerini, sınıfsal konumunu, veya sosyal statüsünü ne de doğal mülk ve yeteneklerin dağılımındaki şansını, zeka ve gücünü ve... bunun gibi bilmez. Aynı zamanda, hiç kimse; iyi kavramlarını, özel rasyonel yaşam planlarını ya da özel psikolojik özelliklerini, iyimser ya da karamsar olma riski, nefret gibi şeyleri bilmez. Daha da fazlası hiç kimse özel toplumsal çevresini de bilmez. Bunlar ekonomik ya da politik durumları ya da kültür ve medeniyet düzeyleri ve sahip oldukları başarıları bilmezler. Orijinal pozisyondaki kişiler, ait oldukları kuşak hakkında da bilgiye sahip değildirler. Bununla birlikte onlar insan toplulukları hakkında genel hakikatleri bilirler. (Rawls, bununla sosyal örgütlenmenin temelini ve insan psikolojisinin kanunlarını anlar. (Rawls. 2005: 137)

Rawls; orijinal pozisyonda, tarafların, etkili sosyal adalet ilkelerini; her ne olursa olsun, genel hakikatleri bildiklerini varsayar. Genel bilgiler üzerinde bir sınırlama söz konusu değildir. Bunlar genel kanun ve teorilerdir. Çünkü adalet kavramı, sosyal işbirliği sisteminin karakteristiğini ayarlamalı. (Rawls. 2005: 138) Bilgisizlik peçesinin ardında adalet ilkelerinin seçimi; kör bir seçim değildir. Tam aksine; bu pozisyonda, taraflar çevrelerinin özel olmayan; tam bir bilgisine sahiptirler ve bir diğeri için yardımseverlik kaygısı ile hareket ederler. Orijinal pozisyonda, “taraflar, bütün genel bilgilere sahiptirler. Genel hakikatler onlara kapalı değildir” (Rawls. 2005: 142).

Orijinal pozisyonda, bilgisizlik peçesi, toplantının gerekli koşulunu sağlar. Rawls, bilgisizlik peçesi fikrinin irrasyonel olduğu şeklinde karşı çıkılabileceğinin farkındadır. Bu nedenle prensiplerin tamamen elde var olan bilgilerin ışığı altında seçilmesi gerektiğini düşünür. Orijinal pozisyonda bilgisizlik peçesinin arkasındaki hiç

kimse, ne toplumda sahip olduğu konumunu ne de doğal varlıklarını bilir ve bu yüzden hiç kimse, orijinal pozisyonda prensipleri kendi avantajına düzenleyemez. (Rawls. 2005: 139)

Rawls'a göre, orijinal pozisyonda kısıtlanması gereken bilgilerden biri de soyun korunması düşüncesidir. Rawls, orijinal pozisyondaki kişilerin bu fikirde olmaları durumunda rasyonel davranamayacağını, kendilerini atalarına feda edebileceğini düşünür. Bu durumda adil bir anlaşmaya varılamaz ve kendi kuşaklarının lehine olmayan karar alabileceklerini varsayar. Rawls, orijinal pozisyonda yer alan tarafların, çağdaş olduklarını; böyle tutum içinde olacaklarını ve soylarını korumak gibi bir ödevle karşı karşıya olmadıklarını düşünür. Taraflar bu durumdan etkilenirse bilgisizlik peçesinin ardında ulaşılmak istenen bilgilere güvenle ulaşamaz. (Rawls. 2005: 140)

Orijinal pozisyonda bilgisizlik peçesinin ardında kendi ile ilgili özel bilgilere sahip değildir. Bu nedenle her ne olursa olsun; bu geçici pozisyonda, her biri herkes için seçmeye zorlanır. Orijinal pozisyonda bilgisizlik peçesi, özel bir adalet kavramının seçiminin ortak bir imkanını oluşturur. Rawls, buradaki seçimi, klasik utilitarizmin seçiminden ayırır. Rawls; utilitarizmdeki seçimin, bir kişinin çıkarına olan özel seçimin, tüm insanlara genelleştirilmesi olarak görür. Oysa Rawls, orijinal pozisyonda bilgisizlik peçesi sayesinde taraflara, kendileriyle ilgili özel bilgilere sahip olmama konumunu verir. Bu sayede insanlar özel bir çıkarı değil genel çıkarı tercihe zorlanmış olurlar. (Rawls. 2005: 141)

Rawls, bilgisizlik peçesini; başlangıç durumunda, toplumsal dünyanın şartlarının etkilerinden uzakta, özgür ve eşit kişiler arasında, siyasal adaletin ilkeleri üzerine yapılacak adil bir anlaşmanın; her toplumun arka plan kurumlarında; toplumsal, tarihsel ve doğal yönelimlerin bir birikimi olarak kaçınılmaz biçimde ortaya çıkan pazarlık avantajlarının yokluğunu gerektirmesi olarak görür. (Rawls. 2005: 68)

Rawls; tarafların, adil şartlarda; özgür ve eşit vatandaşların temsilcileri sayılmaları için, simetrik yerleştirilmeleri gerektiğini düşünür. Rawls, simetrik yerleştirilme ile bir adalet anlayışı önermemiz ve bunun kabul edilmesi için, sahip olduğumuz konum; felsefi ve ahlaki doktrinlerin başlangıç durumu için engel olmaktan çıkarılmasını kast eder. Çünkü “bu kanaati başlangıç durumuna aksettirdiğimizde, tarafların temsil ettikleri toplumsal konumu ya da belli bir kapsamlı doktrini bilmemeleri gerekir” (Rawls. 2007: 69). Rawls, aynı tutumun, kişilerin ırk, etnik yapı, güç, cinsiyet ve zeka gibi doğal yapıları konusunda da gösterilmesi gerektiğini düşünür. Rawls bilgi üzerindeki, kısıtlamaları, bilgisizlik peçesinin arkasında olmak olarak isimlendirir. Rawls, bilgisizlik peçesinin, mecazi bir anlamının olduğunu, dolayısıyla başlangıç durumu için, sadece bir temsil aracı olduğunu düşünür. (Rawls. 2007: 69) Rawls bu şekilde kurgulanmış başlangıç durumunun ancak; kabul edilebilir bir adalet anlayışına bizi götürebileceğini düşünür.

Rawls, bilgisizlik peçesinin ardındaki başlangıç durumunun, özgürlük ve eşitlik üzerindeki kısıtlamaları ortadan kaldıran ve üzerinde anlaşmaya varılacak adalet anlayışını tam olarak ortaya çıkaracak bir durum olarak görür. Rawls için, başlangıç durumu, genellik seviyeleri ne olursa olsun, bizim düşünülmüş kanaatlerimizi birbirleriyle karşılaştıran bir aracı düşünme rolü oynar. (Rawls. 2007: 70-71)

Rawls, başlangıç durumundaki tarafları, toplumdaki vatandaşların rasyonel özerk temsilcileri olarak tanımlar. Taraflar birbirine göre simetrik olarak konumlandırılmıştır ve bu anlamda eşittir. Bilgisizlik peçesi, tarafların temsil ettikleri kişilerin toplumsal konumlarını veya iyi anlayışlarını veya tecrübe edilen yetenek ve psikolojik eğilimlerini ve birçok başka şeyi, bilmemesi anlamına gelir. Tarafların, bu konumda, ahlak ve siyaset felsefesi gelenekleri tarafından sağlanan alternatifler listesinden

adalet ilkelerini seçmeleri beklenir. Belli ilkeler üzerinde, tarafların anlaşması ile bu ilkeler ve başlangıç durumunun temsil ettiği kişi anlayışı arasında bağlantı kurulur. Böylece toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli kuralları belirlenmiş olur. (Rawls. 2007: 333)

II. 9. 4. Başlangıç Durumunda Rasyonel Özerklik ve Tam Özerklik

Rawls için temel problemlerden biri de; tarafların, başlangıç durumundaki şartları ve yaptıkları müzakerelerde vatandaşların kendilerini eşit ve özgür düşünmelerinin yansıma biçimlerini ortaya koymaktır. (Rawls. 2007: 115) Rawls'a göre; başlangıç durumunda, vatandaşlar kendilerini üç açıdan özgür görürler. Birincisi; bir iyi anlayışını oluşturmaya, değiştirmeye ve rasyonel olarak takip etmeye yarar ahlaki yetenek açısından, ikincisi; geçerli iddiaların doğrulayıcı kaynakları olmak açısından, üçüncüsü; kendi amaçları doğrultusunda sorumluluklar almak açısından. Bu yönlerden özgür olmak; vatandaşları, hem rasyonel olarak hem de tam olarak özerk kılar.

Rawls'ın adalet kuramında; başlangıç durumu, makuliyet kapasitesi ve rasyonellik kapasitesi, ahlaki kişiliğin iki yeteneğine karşılık gelir. Taraflar temsil ettikleri kişilerin, bilebildikleri kadar iyi anlayışları ve böyle bir anlayışı oluşturma, düzeltme ve rasyonel olarak izleme kapasitesine göre en iyi olduklarını düşündükleri ilkeler üzerinde anlaşılır. Rawls, makuliyet veya kişilerin adalet hissi kapasitesinin, başlangıç durumunda tarafların toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli koşullarını inceleme kapasitesi olarak ifade eder. Rawls, bu kapasiteyi özerklik kavramı ile ifade eder. (Rawls. 2007: 334).

Rawls; hakkaniyet olarak adalet anlayışına uyan vatandaşların, tam özerklikte hareket etmiş olacağını savunur ve tam özerklikle rasyonel özerklik arasındaki farkı ortaya koymaya çalışır: "Rasyonel özerklik sadece rasyonellik kapasitemizden ve herhangi bir zamanda sahip olduğumuz belirli iyi anlayışından hareket etmemiz anlamına gelir. Tam özerklik, rasyonellik kapasitesi yanında iyi anlayışımızı toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli

koşullarına yani adalet ilkelerine göre ortaya koyma kapasitesini içerir” (Rawls. 2007: 334).

II. 9. 4. 1. Rasyonel Özerklik

Rawls, rasyonel özerkliği, kişilerin zihinsel ve ahlaki yeteneklerine dayandırır. Rasyonel özerklik, kişilerin bir iyi anlayışını oluşturma, değiştirme ve takip etme ve bu yönde müzakereye girme doğrultusunda ahlaki yeteneklerini kullanmalarında kendini gösterir. Ayrıca diğerleriyle anlaşmaya girme kapasitesinde de kendini gösterir. (Rawls. 2007: 115)

Rasyonel özerklik, tarafların, kendilerine sunulan alternatif listelerden adil ilkeleri seçmelerine ve başlangıç durumunda özgür ve eşit vatandaşlara dönük adalet ilkelerinin ortaya çıkmasına olanak sağlar. Rawls, rasyonel özerklikten ahlaki özerkliği anlar. Rasyonel özerklik, özgürlüğün bir bölümüdür ve tam özerklikten farklıdır. (Rawls. 2007: 117)

Başlangıç durumunda, müzakere sürecinde, taraflar iki şekilde rasyonel bir özerkliğe sahiptir. Rasyonel özerkliğin birinci şekli; müzakereye giren tarafların kendilerini daha önce var olan bir takım doğruluk ve adalet ilkelerine uygulamak ya da buna bağlı kalmak durumunda hissetmemesidir; ikinci şekli ise müzakerelerde kendini gösteren üst düzey menfaatlerde kendini gösterir. İnsanın iki ahlaki boyutu vardır ve ahlaki yeteneklerini yeteri düzeyde geliştirmeyen bir kimse hayat boyu normal ve tam işbirliğine giren bir kimse olamaz. (Rawls. 2007: 116)

Rawls, başlangıç durumunda rasyonel temsilcilerin, iki açıdan rasyonel olarak özerkliğini kabul eder. Birincisi, tarafların müzakerelerinde önceden var olan doğruluk ve adalet kuralını uygulamaları ve bunlara uygun hareket etmeleri gerekmez. İkincisi, eldeki alternatiflerden birini (adalet ilkeleri) seçerken bilgi üzerindeki sınırlamaların izin verdiği

ölçüde sadece temsil ettikleri kişilerin faydasına çalışırlar. Rawls, bilgisizlik peçesinin sınırları göz önüne alındığında, tarafların temsil ettikleri kişilerin faydasını tespit etmesinin ve böylelikle bunların lehine rasyonel bir anlaşma yapmasının mümkün olmayabileceğinden hareketle; birincil değerler fikrini gündeme getirir.

Birincil değerler; kişilerin kendi belirli anlayışlarını izlemeleri ve iki ahlaki yeteneği geliştirip kullanmaları için, gerekli toplumsal koşulları ve her amaca uygun araçların ne olduğu sorularak ortaya konmasıdır. Rawls, kuram'da beş tür birincil değer kabul eder. Bunlar şöyledir:

a. Temel özgürlükler (ifade özgürlüğü, vicdan özgürlüğü, vb.): Bu özgürlükler, iki ahlaki yeteneğin gelişimi ve tam ve bilinçli olarak kullanımı için gerekli kurumsal arka plan şartlarıdır (özellikle ileride s 8'de, "iki temel durum" diye adlandırılacak durumlar); bu özgürlükler aynı zamanda (adaletin sınırları içerisinde) geniş bir belirli iyi anlayışları yelpazesinin korunması için kaçınılmazdır.

b. Seyahat özgürlüğü ve çeşitli fırsatlar arasından özgür meslek seçimi: Bu fırsatlar değişik nihai amaçların izlenmesi ve istediğimizde bunları düzeltme ve değiştirme kararımıza güç sağlar.

c. Sorumluluk taşıyan makam ve konumlara ilişkin güç ve yetkiler: Bunlar kişinin değişik kendi kendini yönetme ve toplumsal kapasitelerine kapsam sağlar.

d. Kabaca her amaca uygun araçlar olarak anlaşılan (ve değişim değeri taşıyan) gelir ve varlık: Geniş bir amaç yelpazesinin, bunlar ne olursa olsun; doğrudan ve dolaylı olarak gerçekleştirilmesi için gelir ve varlık gerekir.

e. Öz-saygının toplumsal temelleri: Bu temeller, temel kurumların, vatandaşların kişi olarak kendileri hakkında canlı bir değer duygusuna sahip olmaları; ahlaki yeteneklerini geliştirip kullanabilmeleri ve amaç ve hedeflerini özgüvenle ileri sürmeleri için gerekli özellikleridir. (Rawls. 2007: 335)

II. 9. 4. 2. Tam Özerklik

Tam özerklik, ahlaki değil siyasaldır ve tarafların değil; iyi düzenlenmiş bir toplumun kamusal hayatında vatandaşların tam olarak özerkliğidir. (Rawls. 2007: 120)

Özerkliğin bu biçiminde "Vatandaşlar, etkin adalet kişileri doğrultusunda, siyasal hayatlarında bu adalet ilkelerini tam olarak tanıyıp bilinçli olarak uygulamaya koyarak tam özerkliğe kavuşurlar. Dolayısıyla, tam özerklik, vatandaşlar eşit ve özgür olarak temsil edildikleri durumda birbirlerine önerecekleri işbirliğinin hakkaniyetli koşullarına uygun olarak hareket ettiklerinde gerçekleşmiş olur." (Rawls. 2007: 120)

Rawls, her ne kadar başlangıç durumundaki ahlaki özerklik ile tam özerkliği ayırsa da; tam özerkliğin başlangıç durumuna yansıtıldığını düşünür. “Vatandaşların tam özerkliği, vatandaşlar, adil olarak konumlandıkları durumda birbirine önerecekleri işbirliğinin hakkaniyetli koşullarını belirleyen kamusal adalet ilkelerine uygun olarak hareket ettiklerinde ifade edilmiş olacağından; tam özerklik, başlangıç durumunun kuruluşuna yansıtılır. (Rawls. 2007: 121)

Rawls, başlangıç durumunun adil olduğunu ve bu adil olma halinin vatandaşların “iki ahlaki yeteneğe ve kendilerini toplumun normal ve tam olarak işbirliği içindeki üyeleri kılan diğer kapasitelere sahip olmalarından dolayı eşit olma” (Rawls. 2007: 122) haline dayandığını düşünür. Hakkaniyet Olarak Adalette, başlangıç durumunun adil olmasına engel olabilecek bütün unsurlar “bilgisizlik peçesinin” ardına yerleştirilir. Bu faktörler toplumsal konum, doğuştan gelen özellikler, tarihsel kazalar ve kişilerin iyi anlayışlarıdır. (Rawls. 2007: 122) Rawls’a göre; bilgisizlik peçesi, bütün yönlerden eşit olanların eşit ve özgür-vatandaşları-başlangıç durumunda, eşit olarak temsil edildiği adil noktayı ortaya çıkarır. (Rawls. 2007: 122) “Başlangıç durumunda herkes eşit olarak temsil edilir. Ve bu şekilde herkes kamusal adalet ilkelerinin güvencelerinden eşit olarak yararlanır.

Rawls’ın, bu noktada problem ettiği şey; başlangıç durumu aracılığıyla; özgür, eşit, rasyonel ve makul vatandaşlık anlayışına dayanan; toplumun temel kurumlarına yönelik adalet ilke standartlarının nasıl ortaya çıkacağıdır. (Rawls. 2007: 126) Rawls, bunu insanın sahip olduğu arzuların genel bir ayırımına başvurarak izah etmeye çalışır. Rawls, insanların sahip olduğu arzuları nesne bağımlı ve ilke bağımlı olmak üzere ikiye ayırır. Nesne bağımlı arzular, gelenekler tarafından şekillendirilir. Rasyonel davranan, davranışları pratik akıl tarafından şekillenen, “kişi olma” arzusu; “ilke bağımlı” arzular

doğrultusunda hareket etmeyi gerektirir. Rawls; ilke bağımlı arzu, anlayış bağımlı arzu kavramlarını, Hume karşıtı bir karakterde ortaya koyar. Rawls, Hume'un insanları salt nesne bağımlı bir varlık olarak insanı tasarladığını düşünür. (Rawls. 2007: 127)

Sonuç olarak Rawls, kendi kuramını temellendirmek açısından iki tür özerkliğin karıştırılmaması gerekliliğini ortaya koyar. Rasyonel özerklik ahlaki bir idealdir, tam özerklik ise; siyasal bir idealdir ve iyi düzenlenmiş bir toplum idealine aittir. Rasyonel otonomi, hiçbir şekilde, başlı başına bir ideal değildir; sadece başlangıç durumunda rasyonel düşüncesini temsil etmek için kullanılır. (Rawls. 2007: 73) Rawls, hakkaniyet olarak adaletin, siyasal özerkliği onayladığını; fakat ahlaki özerkliğin sahip olacağı etkinin tespitinin, vatandaşların kendi kapsamlı doktrinlerine bırakıldığını söyler. (Rawls. 2007: 120)

III. BÖLÜM: D. HUME ve J. RAWLS'IN ADALET ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

III. 1. Adaletin Epistemolojik Temeli

Genel anlamda Liberal teoride rasyonalist ve anti- rasyonalist olmak üzere iki çizgi bulunur. Hume, anti-rasyonalist Rawls ise rasyonalist çizgiye katkı yapmıştır. 20. yy'da Hume'un çizgisini devam ettiren Hayek, dikkatlerin yeniden Hume'un siyaset kuramına çevrilmesine yol açmıştır. Hayek ile ayrımında Rawls ise Hume'un politik felsefesinin merkezini oluşturan duygucu öğretiyeye yaklaşırsa da Kant'ın rasyonalist çizgisini devam ettirmiştir.

Hume'a kadar olan batılı düşünürlerin ortak noktaları akli duyguların önünde tutmalarıdır. Rasyonalist çizgiye göre değer yargıları, salt zihnin faaliyeti sonucu ortaya çıkarlar. Oysa Hume'da değer yargıları ne zihnin ürünüdürler ne de dedüktif olarak salt zihinden türetilbilirler. Bu bağlamda adalet kuramını temellendiren Hume'a göre hukuk kuralları salt zihnin faaliyeti sonucu ortaya çıkmadığı gibi aklın kendi içkin ilişkileri üzerine dayandırılarak da keşfedilemez. Akla karşı duyguları öne çıkaran Hume, faydacı bir ahlak anlayışından hareket ederek hukuk kurallarını eylemde ortaya çıkan ve az ya da çok süreklilik arz eden ilkeler üzerinde kurmuştur.

Politik yaklaşımları açısından Hume ve Rawls'ı karşılaştırdığımızda Hume ile olan ayrımında Rawls, içinde bulunduğu çağa ilişkin kötü deneyimlerin insanlık tarafından bir daha yaşanmaması amacıyla yönelik insan deneyimlerini aşan bir üst aklın ortaya koyacağı maximleri temellendirme çabası içinde olmuştur. İnsanlığın gidişatına "bir üst akli" referans alan ilkelerin penceresinden bakan Rawls, çoğulcu toplumlarda bozulan adalet dengesine müdahaleyi öngörür. Böylece liberal bir demokraside sosyal adaletin ve

barışın yeniden tesis edilebileceğini düşünür. Bu açıdan bakıldığında, Rawls'a göre; Hume'un muhafazakar bir tutum içinde olduğu söylenebilir.

Rawls, Hume gibi eylemde ortaya çıkan gerçeklikten hareket etmez. Hukukun ortaya çıkış koşullarını gerçeklikten kopararak; varsayımlı bir başlangıç durumu idealize eder ve hukuku bu varsayımlı başlangıç noktasının üstüne inşa eder. Bu nedenle Rawls, kendi siyasal anlayışını inşacı bir anlayış olarak adlandırmıştır. Bu noktada Rawls ile karşılaştırıldığında Hume'un siyasal anlayışı inşacı bir içerim taşımaz; daha çok düzen fikrinin uzun sürede kişi için ortaya çıkaracağı faydaya vurgu yaparak var olan düzen için meşruiyet zeminini soruşturur.

Hume, hukuk kurallarının tedricen, toplumsal tecrübelerle bağlı olarak ortaya çıktığını kabul eder. Bu kabul, Hume'un felsefesinin empirist karakteri ile de uyumludur. Oysa Rawls, rasyonel ve makul kişi anlayışından ve adaletin ilkelerini tayin ederken; kişilerin bütün özel deneyimlerini geride bıraktığı bir başlangıç durumu düşüncesinden hareket eder. Ona göre başlangıç durumu, kişilerin rasyonelliğinin kendisini tam olarak gösterdiği durumdur.

Hume'un siyaset felsefesindeki amacı doğal haklar düşüncesinin tutarlı bir temelini olmadığını göstermektir. Bu nedenle Hume, düşünceler ve olaylar arasındaki bağlantı probleminin kritiğini yapmış ve düşünceler arasındaki neden-sonuç ilişkisinin zorunlu olmadığı sonucuna varmıştır. Hume'un düşünsel yöneliminin hedefi sözleşmecilerin usalcılığını yıkarak "doğal haklar düşüncesinin" dayandığı temeli ortadan kaldırmaktır. Bu bağlamda nedensellik ilkesi (zorunlu bağlantı düşüncesi) yerine gündelik tecrübelerle dayandırdığı alışkanlık kavramını yerleştiren Hume, zorunlu yasaların yerine öz-çıkara dayalı uyuşmayı geçirmiştir .

Hume'un doğal hukuk konusunda ortaya koyduğu bu düşünceler, empirist bilgi anlayışı ile uyumludur. Hume'a göre, insan zihni doğuştan hiçbir bilgiye sahip değildir. Tüm bilgiler sonradan deneyimle elde edilir. Bu bağlamda adalet kurallarını tamamen algıdan türeten Hume, adalet ilkelerine uyma gerekliliğini, ilkelere uymanın getireceği yarara dayandırır. Bireylerin faydasına olan kuralların iki kaynağı vardır. İlki; ailedeki kurallara aşinalık, ikincisi; aile dışı gözlem ve deneyimlerdir. Hume'un empirist tutumu karşısında rasyonalist bir tutum geliştiren Rawls ise insan deneyimlerini göz ardı ederek - bilgisizlik peçesi düşüncesi ile bunu sağlar- başlangıç durumunda kişilerin, (deneyden bağımsız bir düşüncenin zorlamasıyla) adalet ilkeleri üzerine bir anlaşmaya varacaklarını belirtir.

Aklın "kendinde bir ilke" olarak ele alınmasına karşıt bir tutum geliştiren Hume, ahlak ilkelerinin us'dan tümdengelimsel olarak keşfedilebileceği argümanını reddeder. Çünkü Hume, usun edilgin bir ilke olduğunu ve etkin bir ilkenin edilgin bir ilke üzerine kurulamayacağını düşünür. Oysa Rawls, insanın doğal bir ahlak duygusuna sahip olduğunu ve diğer ahlaki duyguların bu doğal ahlak duygusuyla bağlantı içinde ortaya çıktığını savunur. Algısal olmayan hiçbir bilgiyi kabul etmeyen Hume ile ayrımında Rawls, ahlakiliğin, insanın doğal bir özelliği olduğu kabulüne ulaşır.

Hume, ahlak alanında ussal bir temellendirmeye itiraz ederken; göz önünde bulundurduğu "genel onay"dır. Genel onay, anlaşma ya da anlaşmama şeklinde olup doğruluğun ve yanlışlığın ifadesidir. Oysa Hume, ahlakın böyle saptanışının olanaklı olmadığını, ahlakın sadece kökensel duygular olan haz ve acıdan türediğini belirtir. Bu nedenle bir eylemin usa uygun ya da usa uygun olmaması (doğru-yanlış) söz konusu değildir. Bir eylem ya haz ya da acı vericidir. İyi ve kötünün saptanışı bu yolla gerçekleşir. Kant'çı bir tutum sergileyen Rawls ise iyi bir eylemin, aynı zamanda doğru bir eylem

olması gerektiğine vurgu yapmıştır . Kant gibi pratik akıl kavramından yola çıkan Rawls için, de iyi ve kötü, haz ve acının ötesinde bir belirlenime sahiptir.

Rawls, iyi ve kötünün belirlenişinde akla başvurmakla birlikte, kendi yaklaşımını diğer rasyonalist yaklaşımlardan ayırır. Rawls, özellikle rasyonel sezgiciliği göz önünde tutarak kendi kuramının diğer rasyonalist kuramlardan farkını, “ iyi kavramını” metafizik bir kökene dayandırmamasında görür. İyinin metafizik bir kökene dayandırılması, iyinin ve doğrunun birbirinden ayrılması anlamına gelir ki; bu, Rawls’ın karşı çıktığı bir yaklaşımdır. Bu noktada Hume ve Rawls, adalet kuramları açısından farklı bir felsefi yönelime sahip olsalar da “iyi’nin metafizik belirlenmesine karşı olma” açısından aynı tutuma sahiptirler.

Hume’a göre, algılanan bir eylem doğruluk açısından ne ahlakidir ne de gayri ahlakidir. Çünkü ahlakilik duygularımızla ilişkilidir. Duygu ise doğru ya da yanlışın değil acı ve hazzın algısıdır. Rawls ise bir eylemin ahlakiliğinin, kuşkuya yer bırakmayacak şekilde bir değerlendirmesinin olanaklı olduğunu düşünür. Rawls, bu düşüncesini adalet hissi ve iyi anlayışı kapasitesine sahip, rasyonel ve makul kişi anlayışı üzerinde temellendirir.

Hume’a göre ahlaksal iyi ve kötü ayrımı, herhangi bir isim ya da karakterin görülmesinden kaynaklanan haz ve acı üzerine dayanır. Bu nedenle Hume için bir eylemin erdemi ya da erdemsizliği de buradan doğmaktadır. Hume’un, erdemleri ussal bir belirlemenin konusu olmaktan çıkarması; insanların ortak ahlaki yaşamı kolayca benimsemeyecekleri anlamına gelir. Bunun anlamı sosyal düzenin yükümlülük dayatıcı zorunlu yasalar üzerinden dizayn edilemeyeceği ve doğal bir hukukun olamayacağıdır. Rawls ise; yükümlülük dayatıcı, insan eylemleri üzerinde zorunlu buyruk olabilecek ilkelerin peşinden gitmiştir. Rawls, kişiye doğal bir adalet hissi ve iyi anlayışı kapasitesi

atfederek ahlak ilkelerine doğal, zorunlu bir köken tayin etmeye çalışır. Fakat Hume çerçevesinden bakıldığında; bunun gerçek bir karşılığı yoktur.

III. 2. Adalet Erdeminin Kökeni

Rawls, aile ve arkadaşlık ilişkileri içinde, ahlaki erdemlerin türediği temel duygular olarak öz-saygı ve utanmayı görür. Bu iki temel duygu ahlaki erdemlerin kaynağını oluşturur. Hume'un, insanda doğal olarak var olan böylesi duyguların varlığını reddedeceğini varsaymak yanlış bir yaklaşım olmaz. Çünkü Hume, deneyden bağımsız duygular ve ahlaki kavramlar kabul etmez. Hume, bunun yerine kökensel güdüler olarak; haz ve acı duygularını kabul eder ve bütün diğer duygularımızı, bunların üzerine inşa eder.

Rawls, Hume gibi aileyi politik toplumun öncesindeki toplum olarak kabul etmiştir. Bu noktada Rawls, politik toplumun inşasındaki temel husus olan bir otoriteye bağlı olmanın, ilkin anne baba otoritesine bağlılık şeklinde geliştiğini; politik toplumun kuruluşu ile de devlete bağlılık şekline dönüştüğünü savunur. Rawls'ın bu düşüncesinin, Hume'un "alışkanlık" dediği süreç ile benzerlik gösterdiği söylenebilir. Bu düşünce Rawls'ın siyaset felsefesine hakim olan rasyonalist havanın aksine empirist özellikler taşımaktadır ki tam da bu noktada Rawls, Hume'un düşüncesine yaklaşmaktadır. Yine de bu argüman, Rawls'ın siyaset felsefesine egemen olan rasyonalist anlayışı dönüşüme uğratacak bir güce sahip değildir. Çünkü Rawls'da adalet hissi kapasitesine sahip, rasyonel seçimde bulunan kişi anlayışı sürecin aktif öznesidir.

Rawls, adalet ilkelerine etkin bir biçimde bağlılığın doğal insanlık sevgisi ile devam ettiğini düşünür. Ahlaki bir erdem olan adalet hissine ve yardımseverliğe bağlılık, insan sevgisi ile devam eder. Oysa Hume, yukarıda da dile getirdiğimiz gibi doğal bir insanlık sevgisini kabul etmez. Ona göre bütün duygularımız yapaydır ve kökensel güdüler olan haz ve acı temelinde gelişirler. Daha da ötesi Hume, insanlık sevgisi diye bir

duygunun eylemlerimizin temelinde olmadığını; temel duygunun öz-sevgi ve çıkar olduğunu ve bu duygunun kaynakların kısıtlılığının sonucunda yapay bir biçimde ortaya çıktığını düşünür. Buna karşılık Rawls, adalet duygusunun yapay değil; doğal olduğunu iddia etmiştir.

Rawls, hak ve adaletin temelini suçluluk hissinde görür. O'na göre, eğer bir eylem bizde suçluluk hissi uyandırıyor ise bu onun, adil olmayan bir erdem olduğu anlamına gelir. Rawls, bu düşüncesi ile insanda eylemlerin adalet açısından değerlendirildiği bir merkeze vicdana işaret etmektedir. Rawls, doğal adalet duygusunun işareti olan suçluluk hissinin çocuklukta kendini gösterdiğini belirterek çocuklukta doğal tutumların (sevgi ve dürüstlüğü) adalet hissi ile birlikte ortaya çıktığını düşünür. Bu duygular, insanda vicdan azabı ve suçluluk hissinin yaratır. Rawls'ın söz konusu ettiği bu hisler, doğal hislerdir. Hume, bu hislerin varlığına itiraz etmez; fakat doğal olduklarını da kabul etmez. Çünkü Ona göre, kökensel güdüler olan haz ve acı dışında her türlü duygumuz yapay bir zemine sahiptir.

Rawls, insanın adalet duygusunun insan doğasının bir özelliği olduğunu kabul etmekle birlikte, bu ahlaki özelliğin aynı zamanda pratik bir inanç olduğunu düşünür ve pratik inancı insanın makul ve mantıklı olmasına dayandırır. Bu açıdan Hume'a baktığımızda; Hume'un, insan doğası için apriori bir ahlakilik özelliği kabul etmediği görülür. Fakat bu Hume'un , Rawls'tan tamamen ayrı bir noktada durduğu anlamına gelmez. Hume'un, ahlaki bir özellik olarak adalet duygusunun, belirli bir maddi ve sosyal çevrenin koşulları altında belirlendiği hususunda; Rawls'la aynı noktada durduğu söylenebilir.

J. Rawls, kuramında başlangıç durumu düşüncesinin içine Kantçı değerleri yerleştirmekle birlikte; tarafların birbirine karşı tutumlarını, duygusal bir temelde ele alır.

Bu duygusal temel, empathy'dir. Bu duygusal motivasyonun, gündelik motivasyondan farkı, adalet hissine karşılık gelmesidir. Bu açıdan Rawls'ın, Hume'un sentimentalist kuramına yaklaştığı söylenebilir. Fakat adalet hissini, doğal bir insan duygusu olduğu düşüncesi Hume'un deneyci anlayışına, aykırı bir kabuldür. Hume, bu türden doğal bir duygunun varlığını kabul etmediği gibi ona göre adalet duygusu, insanın içinde bulunduğu koşulların (ılımlı kıtlık durumu) ortaya çıkardığı bir duygudur. Çünkü daha önce ifade ettiğimiz gibi acı ve haz dışındaki bütün duygular, zihnin belirli türden deneyimlerinin sonucu olarak; haz ve acı temelinde sonradan oluşurlar. Rawls da adalet ilkelerinin ortaya çıkışını ılımlı kıtlık durumuna dayandırır. Fakat Hume'dan farklı olarak ılımlı kıtlık durumunu adalet hissini kaynağı olarak görmez. Çünkü adalet hissi, doğal bir duygudur. Rawls, ılımlı kıtlık durumunu doğal bir duygu olarak adalet hissini varlığını sürdürmesinin koşulu olarak görür.

Rawls'ın temel kaygısı; demokratik bir toplum için, en iyi ahlaki yaklaşımın ne olacağıdır. Rawls; bu çerçevede Hume, A.Smith, Benthan ve Mill gibi filozofların faydacı yaklaşımlarını eleştirir. Rawls, bu faydacı yaklaşımları demokratik bir toplumun ahlaki temeli için yetersiz bulur. Rawls, A.Theory of Justice'de, demokratik bir düzenin temeli olarak; Locke, Rousseau ve Kant gibi filozofların sosyal sözleşme fikirlerini takip eder. Rawls, kendi kuramını daha çok Kantçı özellikte görür. Rawls'ın ulaştığı bu Kantçı sonuçlar dikkate alındığında; felsefesinin, aydınlanmanın iki farklı çizgisini oluşturan rasyonalist ve sentimentalist yaklaşımlardan, rasyonalist çizgiyi izler. Rawls, bu rasyonalist aydınlanma çizgisi ile uyumlu olarak; rasyonel ve makul bir kişi anlayışını kabul eder. Rawls'ın rasyonalist aydınlanma çizgisinin, Hume'un sentimentalist aydınlanma çizgisiyle zıtlık içinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu çerçevede, şunu söyleyebiliriz: Hume'un kişisi, makul değerlendirmenin sonunda değil, duyumsanan bir çıkarın sonucunda eyleme geçer.

Rawls ve Hume, bu değerlendirme açısından zıt noktalarda durmasına rağmen, aydınlanmanın temel özelliği olan; kilisenin dışında bir bilgi kaynağı belirleme konusunda, aynı noktada dururlar.

III. 3. Adalet İlkelerinin Kökeni ve İlimli Kıtlık

J. Rawls, toplumsal birliği sağlamanın temelini; örtüşen görüş birliği dediği, vatandaşların makuliyeti ve rasyonelliği temelinde ortaya çıkan, belirli adalet ilkeleri üzerinde gerçekleşen bir uzlaşmaya dayandırır. Vatandaşlar bu ilkelere bazen çıkarı pahasına uyum gösterirler. Oysa D. Hume, kişileri çıkar duygunu önceleyen adalet ilkelerini kabul edenler olarak ele almaz. Adalet ilkeleri, çıkar hissi deneyimin sonrasında ortaya çıkan tamamen yapay ve varlıklarını bu hissin devam etmesine bağlı olan prensiplerdir.

Rawls, insan aklının yaşadığı çevrenin etkisinden ve önyargılarda kurtarıldığı zaman ahlaki eylemlerle ilgili olarak herkesin kabul edebileceği ilke ve kararlara ulaşabileceğini düşünür. Bu durumu kendi kuramı açısından bilgisizlik peçesi kavramına başvurarak çözümlenmeye çalışan Rawls, bilgisizlik peçesini kişinin salt kendi aklıyla karşılaşması sağlayacak bir durum olarak tasarlar.

Rawls, bilgisizlik peçesini; sözleşmeye varacak tarafların, çıkar duygusunu geride bıraktığı ve insan türünün kendinde bir özelliği olarak kabul ettiği adalet hissi kapasitesinin kendisini gösterdiği orijinal bir konum (orijinal position) olarak kabul eder. Bu konum, Rawls'ın rasyonel kişinin, bir takım duygu ve önyargılardan sıyrılarak; salt akıl yanının kendini gösterdiği konumdur. Bu konumdaki kişiler ise akrabalık ve aile çıkarları gibi hisleri geride bırakmıştır. Bu noktada kişi tamamen rasyonel olan doğası üzerine hareket ederek bütün insanlar için söz konusu edilebilecek evrensel adalet ilkelerine ulaşabilir.

Hume’u, bu noktada Rawls ile karşılaştırırsak; Hume’un, insan çıkarlarını yakın ve uzak diye ayırırken; yakın çıkar kavramını, toplumu oluşturan insanları toplumu yöneten adalet prensiplerinden uzaklaştırarak toplumsal düzeni tehlikeye attığı kabulü ile Rawls’a yakın bir noktada durduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Hume’un, yakın çıkarla ifade ettiği ile Rawls’ın bilgisizlik peçesi ile insanı uzaklaştırmak istediği ve adaletin gerçekleşmesine engel olan çıkarların, aynı bağlam içinde olduğunu söyleyebiliriz.

Burada Rawls ve Hume’un, negatif anlamda, çıkar duygusuna benzer anlamlar yüklediği kabul edilmekle birlikte; adalet ilkelerinin ortaya çıkışı açısından, zıt kutupları temsil ettiklerini söyleyebiliriz. Rawls; bilgisizlik peçesinin ardında, çıkar duygusundan arınan insanın; salt zihnin faaliyeti sonucunda, apriori olarak varolan adalet hissinden hareketle adaletin ilkelerini ortaya çıkaracağını kabul eder. Oysa Hume açısından durum, tamda bunun tersidir. Hume, insanın zihninde önceden varolan bir adalet kapasitesi kabul etmediği gibi adaletin zihindeki fikirlerin zorunlu ilişkileri üzerine de oturtulamayacağını savunur. Aynı zamanda Hume, Rawls’tan farklı olarak çıkar duygusunun hiçbir zaman tam olarak tüketilemeyeceğini yakın çıkarın aşılması durumunda; insanın bir başka çıkar türü ile karşılaşacağını ve bunun “uzak çıkar” olduğunu savunur. Hume, insanların adalet ilkeleri üretmesinin ve bu ilkelerle uyumlu eylemler ortaya koymasının tamamen bu duyum üzerine dayandırılabilceğini savunur. Hume, böylece adalet ilkelerinin; Rawls’tan farklı olarak, kaçınılmaz bir biçimde çıkar duygusundan türetildiğini ve insan doğasının devamı olan ilkeler olmadığını savunur. Bu düşünceler Hume’un felsefesinin empirist karakteri ile de uyumludur.

D.Hume; kişilerin uydukları ahlak ilkelerinin, zaman içerisinde, insanların belirli deneyimlerinden sonra oluşan, tamamen uyuşimsal özellikte olduğunu kabul eder.

Oysa Rawls'ın kişileri, özel amaç ve çıkar gütmelerinin tamamın rasyonel bir plan üzerine hareket ederler.

Hume açısından bakıldığında; Rawls'ın söz konusu ettiği, rasyonel kişi ve ahlak ve adalet İlkelerinin ortaya konduğu konumlanma biçimi (orijinal position); tamamen bir kuruntudan ibarettir. Çünkü Hume, insanın tarihsel ve toplumsal tecrübeleri arasında böyle bir durumun söz konusu edilemeyeceğini savunur. Bu noktada Rawls açısından Hume'a bakıldığında; Rawls'ın, Hume'un yaptığı tarzda bir temellendirmenin; kişi açısından, adalet ilkelerine uyma konusunda güçlü bir zorunluluk getirmeyeceğinin farkındadır. Bu nedenle Rawls, insanlar üzerinde güçlü bir biçimde zorunluluk dayatan bir temellendirmenin peşinden gider. Rawls'ın bu noktada kabul ettiği temel; insanın bir adalet hissi kapasitesine sahip olduğu tezidir.

Hume'un kuramı, pek çok siyaset felsefecisi tarafından oyun kuramı olarak adlandırılmıştır. Kurallar, tekrarlanan bir oyun çerçevesinde bir takım deneyimlerden türetilirler. Hume'un bu fikri, empirist kuramı ile uyumludur. Rawls ise tam aksine insanın sahip olduğu deneyimlerin, adalet ilkelerinin ortaya çıkışına engel oluşturduğunu düşünür. Bu nedenle adalet ilkelerinin seçiminde bulunan kişileri; bilgisizlik peçesinin ardına bütün deneyimlerinden arındırarak, simetrik bir konumda yerleştirir.

Hume, adaletin ilkelerinin bütün aşırılıkların orta noktasında ortaya çıkacağını düşünür. Aşırı bolluk ve aşırı kıtlık durumunda, adalet ilkeleri asla ortaya çıkmayacaktır. Hume, adalet ilkelerinin ancak "ılımlı kıtlık" durumunda ortaya çıkacağını düşünür. Rawls, Hume'un "ılımlı kıtlık" kavramının tamamen Hume'un kullandığı bağlamda kendi felsefesine aktarır. Rawls'a göre de adalet ilkeleri ancak "ılımlı kıtlık" durumunda ortaya çıkabilir.

Rawls'ın toplum varsayımında da kaynaklar, o kadar bol değildir. Fazladan, bolca dağılım söz konusu olmadığı gibi; sert koşullarda söz konusu değildir. Bu açıdan bakıldığında; Rawls'ın, Hume'un "ılımlı kıtlık" kıtlık kavramını kabul ettiğini söyleyebiliriz. Rawls, Hume gibi adalet ilkelerinin ortaya çıkışı ve ilkelere uygun eylemlerin sürdürülmesini ılımlı kıtlık durumuna dayandırır. Adalet erdemi ancak bu durumda ortaya çıkar. Aşırı bolluk ve aşırı kıtlık durumunda adalet erdeminin ortaya çıkması söz konusu edilemez.

Rawls, adalet erdeminin doğal olduğunu; bu erdemin, insandaki doğal bir duygu olan adalet duygusuna karşılık geldiğini savunur. D. Hume ise adalet erdeminin doğal bir duygunun devamı olduğunu kabul etmez. Adalet erdemi, insanlığın birtakım ortak deneyimlerinin sonucunda ortaya çıkan yapay bir değer olarak kabul eder. Hume, adalet erdeminin ılımlı kıtlık deneyiminin bir sonucu olarak ortaya çıktığını kabul eder. Hume, aşırı bolluk ya da aşırı kıtlık durumunda adalet erdeminin ortaya çıkmayacağını savunur.

J. Rawls ve D. Hume, adaletin "ılımlı kıtlık" deneyimine bağlı olarak toplumda ortaya çıkacağı konusunda aynı fikirdedir. Fakat Hume, adalet erdeminin ortaya çıkışını ılımlı kıtlık deneyiminin dışına taşımazken; Rawls, Hume'dan farklı olarak; adalet erdeminin ılımlı kıtlık durumunda ortaya çıktığı kabul etmekle birlikte ılımlı kıtlıkla sınırlandırmaz. Adalet hissinin kişide apriori bir biçimde var olan bir duygu olduğuna işaret eder.

Hume'a göre, bir eylemin kendi başına ahlaksal bir değeri yoktur. Bir eylemin ahlaksal değeri, kişinin içsel durumunda ortaya çıkan; haz ve acıdan gelir. Bir eylemin övgü ve yergisinin değeri, bu güdülerden üretilir. Fakat Rawls, Hume'dan farklı olarak;

eylemin değerini doğrudan, insanda doğal olarak var olduğunu öne sürdüğü adalet hissinden türetir. Bir eylem, bu açıdan adildir ya da değildir.

III. 4. Kişi ve Vatandaşlık Anlayışı

j. Rawls ile D. Hume arasında, kişi ve vatandaşlık anlayışları açısından da farklar vardır. J. Rawls, vatandaşları temelde “makul” olarak kabul eder. Rawls’ın makul vatandaşları, adil dayanışma şartları çerçevesinde kendi çıkarları aleyhine de olsa hareket etmeye hazırdırlar. Fakat Hume’un vatandaşları, çıkarlarının peşinden koşan; toplumsal düzenin ilkelerine uyma motivasyonunu öz-çıkar üzerine kuran kişilerdir. Çıkar duygusunun bittiği noktada, ilkelere uymanın gerekçesi de ortadan kalkmış olur. Hume; toplumsal düzene bağlı kalmayı, vatandaşların uzun dönem çıkarı olarak tanımlar.

Rawls’ın kişi anlayışı, pozitif anlamlar üzerine kuruludur. Rawls’ın kişileri, toplumsal hayata katılan belirli roller üstlenen çeşitli haklara sayęı duyan bireylerdir. Rawls’ın kişileri, iki temel ahlaki yeteneğe sahiptirler. Bunlar, adalet hissi ve iyi anlayışı kapasitesidir. Kişiler, aynı zamanda akıl yeteneği dolayısıyla özgürdürler. Rawls, adalet hissini kamusal adalet anlayışını anlayabilme, uygulayabilme kapasitesi; iyilik anlayışı kapasitesini, kişinin rasyonel menfaatlerini anlayabilme ya da iyiliğini belirleyebilme değiştirme ve rasyonel olarak takip edebilme kapasitesi olarak ifade eder. Hume’un kişi anlayışına, bu açıdan baktığımızda; Hume’un, Rawls’tan farklı olarak; kişilerin, salt bir adalet hissinden ve iyi anlayışından hareketle topluma katıldıkları şeklindeki fikre katılmadığını söyleyebiliriz. Çünkü Hume, insanın böylesi doğal yeteneklerle doğduğunu kabul etmez. Fakat bu Hume’un, duyguların varlığını kabul etmediği anlamına gelmez. Hume, insanın içine doğduğu koşulların sonucu olarak, empirik bir yolla bu hislerin doğabileceğini ve toplumsal yaşamda belirleyici olabileceklerini kabul eder.

Rawls'ın, kişi anlayışı açısından üzerinde durduğu noktalardan biri de düşünsel ve vicdani çeşitlilik probleminin, toplumsal bütünlüğün önünde bir engel olmaktan nasıl çıkarılacağıdır. Rawls'ın burada aradığı şey tüm insanlığa ait bir özelliktir. Rawls; bu noktada, insanların ahlakın ve adaletin ortak ilkelerine varmak için, gerekli temellendirmeyi Kant'çı bir çizgi izleyerek pratik akıl kavramı üzerine inşa eder. Rawls'ın Kant'çı çizgiye bağlılığı özellikle A.Theory of Justice'te tamdır. Rawls, kendi anlayışı olarak kabul ettiği siyasal inşacılığı; pratik akıl üzerine inşa eder. Siyasal insanlık pratik aklın uygun toplum ve kişi anlayışlarını ve adalet ilkelerinin kamusal rolü ile birleştirerek işlediğini savunur.

Hume ise tüm insanlığa ait evrensel ilkelere ulaşmamızı sağlayacak bir akıl kavramını kabul etmez; dolayısıyla adaletin zorunlu, değişmez ilkelerinin alabileceği şeklindeki varsayımı da reddeder. Hume, bu konuda bir septik olarak kabul edilebilir. Hume'a göre, adalet ilkeleri tamamen uyuşumsuz bir kökene sahiptirler ve zorunlu fikirler üzerine inşa edilemezler. Rawls'ın aradığı şey ise insanlar üzerinde zorunluluk dayatıcı ölçütlerdir.

Rawls, kişilerin pratik aklı uygulamak için, iki temel özelliğe sahip olması gerektiğini savunur. Bu özellikler; kişilerin iki ahlaki yeteneğe sahip olması, adalet hissi ve iyi anlayışı kapasitesi ve kişilerin belirli bir iyi anlayışına sahip olmasıdır. Rawls, pratik aklın düşünen özne tarafından uygulanmasını bu iki özelliğe bağlar. Bu iki özelliğin var olması, kişilerin makul ve rasyonel olması anlamına gelir. Rawls, makul ve rasyonel kişi anlayışını savunurken Hume'un öne çıkardığı çevresel koşulları göz ardı eder. Mesela Hume'un adalet erdeminin gelişim sürecini izah ederken, bolluk ve kıtlık koşulları gibi faktörlerle söz konusu ettiği düşüncenin erdemleri arasında nasıl bir ilişkinin olduğunu irdelemez. Diğer bir deyişle makuliyet ve rasyonellik, önceden kişilere verilmiş olan

özelliklerdir. Oysa Hume, insanın böylesi tutumlara sahip olmasını, gerçek çevresel koşulların kişide yarattığı yapay sonuçlara bağlar.

Sonuç olarak, Rawls'ın kuramında, pratik akıl merkezi bir öneme sahiptir. Çünkü toplum ve kişi anlayışı ile adaletin kamusal ilkeleri pratik akla bağlıdır. Bu, Rawls'ın ahlak ve siyaset kuramının Kantçı özelliğidir.

III. 5. Adalet Problemi Bağlamında İnsanlık Sevgisi ve Egoizm

Rawls, etik açıdan insan doğasını değerlendirme konusu yapar ve insan doğasının “iyi” olduğu sonucunu çıkarır. Rawls'a göre; insan doğası “düşmanlıktan ve hasetten acı çekmez” Hakkaniyet olarak adalet, egoistik bir teori değildir. Rawls, insan doğasının egoistik olduğunu kabul etmez; insan doğası, egoist bir yapıda değildir. Hume açısından bakıldığında ise; insan iyi ve kötü denebilecek apiori bir doğaya sahip değildir. İnsan doğası, önceden ne iyidir ne de kötüdür. İnsan doğası diye bir şey söz konusu edilecekse de; bu sonradan koşulların doğuracağı bir şeydir. Fakat insanın egoist olması, T. Hobbes'ın iddia ettiği gibi; doğal bir yapı değildir. Kıtlik gerçeğinin ortaya çıkardığı yapay bir durumdur. Rawls, bu noktada Hume ve Hobbes'a karşı konumlanma içindedir. Çünkü Rawls'ın insan doğasının bir özelliği olarak kabul ettiği ve orijinal pozisyonda kendisini gösterecek erdemlerden biri olarak; yardımseverliği kabul eder. Bu yardımseverlik, salt bir insanlık sevgisinden doğar. Oysa Hume, insanların doğal insanlık sevgisi ile donatılmış olduğunu kabul etmez. Hume, insanın kıtlık gerçeğinden doğan bir olgu olarak; öz-çıkarı koruyan bir öz-sevgi ile hareket ettiğini düşünür.

Rawls, insanın bencil olmadığını söylerken; insanı saf bir fedakarlık öznesi olarak tasarlamaz. İnsan aynı zamanda egoizmin sınırlarına varmadan kendi çıkar ve amaçlarının da peşinden koşan bir varlıktır. Rawls, egoizm ve fedakarlık arasında kurulan bu dengeyi makuliyet kavramına yükler.

Hume, bir eyleme saygının temeli olan haz ve acı dışında (eylemi sebatla sürdürmenin salt bu temelde mümkün olmadığından) eylemi sebatla sürdürmek için, yeni motifler arar. Hume, bu çerçevede “doğal insanlık sevgisini” tartışır ve salt insanlık sevgisi diye doğal bir duygunun insanda bulunmadığını öne sürer. Hume, insan doğasının hem sevgi hem nefret nesnesinden başka bir şey olmadığını öne sürer. Hume, böylece kökensel güdü olarak “insanlık sevgisinin” varlığını reddeder ve yerine “öz-sevgiyi” yerleştirir. Bu nedenle Hume, kamu iyiliğini istemeyi ya da insanlığın çıkarlarına saygıyı kökensel güdüler olarak kabul etmez. Salt “insanlık sevgisi” diye bir sevgi yoktur. Kişileri, kişisel özellikleri, hizmetleri ve bizimle ilişkilerinden dolayı severiz ya da nefret ederiz. Hume, böylece insanlık sevgisinin karşısına “öz-sevgi” yi koyar. Bu açıdan Rawls’ın kişi anlayışına baktığımızda, Rawls’ın salt insanlık sevgisinden hareket ettiğini görürüz. Rawls’ın kişisi, başlangıç durumunda adalet ilkelerini seçerken; doğal bir güdü olan “insanlık sevgisinden” hareket eder.

Hume, insanlık sevgisi diye bir duygunun varlığını reddetmekle birlikte, insanın vahşi halinde hayırseverlik diye bir duygunun varlığını kabul eder. Fakat bu duygunun etkinliği, aile ve yakın arkadaşlarla sınırlıdır. İnsanlığın bu vahşi halinde, insan; doğanın bolluğu ile karşı karşıyadır. Hayırseverlik, bu bolluk döneminin erdemidir. Fakat insan, kıtlık gerçeği karşısında aileden politik topluma geçince; hayırseverlik etkinliğini kaybetmiştir. Bunun yerine adalet ve adaletsizlik kavramları geçmiştir. Eğer hayırseverlik, devam etmiş olsaydı; adalet ve adaletsizlik kavramları, eşit oranda anlamsız olurdu.

Hume’un insanı, her ne kadar öz-sevgi ile bencilce eylemlerde bulunsa da; öz-sevgi kötülüğün kaynağı değildir. Kötülük, öz-sevginin keyfî eylemlere bağlanmasından kaynaklanır. Öz-sevgi, adil eylemlerin ortaya çıkışının önünde bir engel değildir. Fakat

Rawls açısından bakıldığında; öz-sevgi, başlangıç durumunda adaletin ilkelerinin önünde bir engeldir.

Hume, hukuken kökeni konusunda insanlık sevgisi diye bir sevginin olmadığını; kaynakların kısıtlılığının, buna engel oluşturduğunu düşünür. Eğer insanlık sevgisi diye bir sevgi olsaydı; hukuk ve hukuksuzluk diye bir şeyin olamayacağını, her ikisinin eşit oranda anlamsız olacağını düşünür. Hume; buradan, adaletin kökeninin, insanların bencilliği ve kısıtlı yüce gönüllülüğü ile kaynakların kısıtlılığı olduğunu düşünür. Dolayısıyla Hume, adalet ve adaletsizliği pratik koşullara ve çıkarlara dayandırır. Pratik koşullar ve çıkarlar değiştikçe, hukuk kuralları da değişir. Rawls ise; pratik koşulların ve çıkarların adaletin ortaya çıkışına engel olduğu kabulünden hareketle, varsayımlı olarak, pratik koşul ve çıkarlardan arındırılmış bir başlangıç durumu kabul eder. Bu başlangıç durumu, insanın adalet hissine sahip doğasının kendini adalet prensipleri şeklinde gösterdiği bir durumdur.

III. 6. Kollektif Eylem Problemi Bağlamında Kamusal Akıl ve Uzak Çıkar

Hume ve Rawls arasında; pek çok zıtlığın yanında, bazı noktalarda paralel düşünceler de vardır. Bunlardan biri Rawls'ın kamusal akıl kavramı ile Hume'un uzak çıkar kavramı çerçevesinde ortaya koyduğu kolektif eylem fikri arasındaki işlevsel benzerliktir. Rawls, kamusal akıl kavramı ile vatandaşların kolektif eylemi için gerekli temeli anlar. Kamusal akıl, devlet gücünün onaylanarak; eşit vatandaşlık idealine ulaşma idealinin yoludur. Devlet gücü, eşit vatandaşlık kavramının güvencesi olan adil bir güçtür. Bu güç, herkesin çıkarına göre iş yapar. Hume, Rawls gibi; devlet gücünün tanınmasının zeminine vatandaşların kamusal eylemlerinin ölçütü olan uzak çıkar kavramını yerleştirir

Rawls, kamusal akıl kavramının en önemli kriteri olarak karşılıklılık ilkesini görür. Bu kriter, konumları belirleyen temel kriterdir. Kriter, vatandaşların kurumlara

bağlılığını temin ederken; hükümet yetkilerinin vatandaşların temel hak ve özgürlüklerini güvence altına almasını sağlar. Karşılıklılık ilkesi açısından, devlet-vatandaş ilişkisi incelendiğinde görünen şey; bunun, Hume'un uzak çıkar kavramına benzediğidir. Buradan şu sonucu çıkarabiliriz: Rawls, her ne kadar, insanda var olduğunu öne sürdüğü adalet hissinden doğan çikarsız adil eylemler kabul etse de karşılıklılık ilkesi ile Hume'un uzak çıkar kavramına yaklaştığı söylenebilir.

Bu değerlendirmeye ek olarak şunu da söyleyebiliriz: Hume'un adalet ilkelerinin mantıksal temeli olarak kabul ettiği “uylaşım” ile kamusal akıl kavramının benzer işlevleri yerine getiren kavramlar olduğunu söyleyebiliriz. Kamusal akıl, farklı doktrinlerin bir arada barış içinde yaşamasının koşullarını belirlerken; uylaşım süreci, toplumdaki bireylerin özellikle mülkiyete ilişkin haklarını güvenceye alarak toplumsal yaşamı güvenceye alır.

III. 7. Adalet Problemi Bağlamında Utilitarizm

Rawls'a, siyasal düşünceler tarihi açısından bakıldığında, Hume'la en büyük karşılaşması; Hume'un, adalet ilkelerini fayda kavramı üzerine inşa etme süreci hususundadır. Rawls, “Bir Adalet Teorisi”inde amacını “utilitarizmin tüm versiyonlarına karşı bir adalet teorisi ortaya koymak” olarak dile getirir. Rawls, Hume'un utilitarizmini zayıf bulmakla birlikte; bu eleştiri halkasının dışında tutmaz. Rawls; bu eleştirilerini ortaya koyarken aydınlanmanın rasyonalist kanadını temsil eden Kant ve Hobbes ile Locke, Rousseau gibi filozofların temsil ettiği sözleşmecî geleneği takip eder. Rawls, farklı utilitarizm biçimleri olsa da tamamının temelde aynı kaldığı ve sosyal sözleşme fikri ile karşıtlık içinde oldukları saptamasını yapar. Rawls, utilitarizmin sözleşmecî yaklaşımlara karşıt olmasının; insanların doğal olarak kabul edilebilecek temel hak ve özgürlüklerini ortadan kaldıracağı kaygısıyla hareket eder. Hume ve diğer filozofların adalete bağlılığın

temeline fayda kavramını koymaları açısından bakıldığında Rawls'ın pek de haksız sayılmayacağını söylemek gerekir. Çünkü son derece değişken özellikler taşıyan fayda kavramı istikrarlı bir toplumsal düzenin oluşumuna bizi götürecek olan adalet ilkeleri üzerinde uzlaşmayı zorlaştıracaktır. Oysa Rawls, toplumda uzun süreli bir barış ve huzur projesinin peşinden gider ve faydacılığın böylesi demokratik katılımcı bir toplumun oluşumuna bizi götürmeyeceğine inanır.

Rawls'ın utilitarizme getirdiği en temel eleştirilerden biri de; utilitarizmin, her bir kişiden gelecekteki kolektif çıkarlar adına, şimdilik fedakarlık talep ettiği iddiasıdır. Rawls'ın burada eleştiri konusu yaptığı hususun, Hume'un yakın ve uzak çıkar ayrımında uzak çıkarı tercih etmesi gerektiği fikrine karşılık geldiği söylenebilir. Oysa Rawls'ın adalet anlayışında öngördüğü şey; herkesin kendi iyisini ilerletebileceği bir adalet sistemidir. Bu açıdan Rawls, utilitarizmi makuliyet düzeyine çıkamayan; sadece rasyonel denebilecek bir doktrin olduğunu düşünür. Bu bağlamda Rawls; utilitarizmi, bir kişi için seçilen bir prensibin, diğerlerinin çıkarına aykırı bir biçimde topluma genişletilmesi olarak görür. Rawls, kendi kuramının temel özelliği olarak makuliyeti öne çıkarır. Rawls; adil bir düzeni, bu makuliyet çerçevesinde, herkesin kendi bireysel isteklerinin olabildiğinde yerine getirilmesinden oluşturur.

Rawls, Hume'u da içine alan utilitarizm ile kendi kuramı arasındaki bir fark olarak da utilitarizmin teleolojik bir özellikte olmasını görür. Rawls'a göre utilitarizmde "iyi", "doğru" dan bağımsız bir biçimde tanımlanır. Rawls, bunu kendi adalet kuramı olan; hakkaniyet olarak adalet açısından son derece problemli görür. Çünkü Rawls'a göre "iyi" "doğrudan" bağımsız olmamalıdır. İyi, eylemde doğruluk olarak dağılım göstermelidir. Çünkü Rawls'a göre "iyi" ancak dağıtılsa iyi olur.

Rawls, utilitarizm ile sözleşmecî bir yaklaşım olan kendi yaklaşımı arasındaki bir diğer temel fark olarak; kendi kuramında, adalet ilkelerinin özgün bir anlaşmanın nesnesi olmasını, utilitarizmde ise bir kişi için seçilenin, topluma genişletilmesi olmasını görür. Utilitarizmde, seçim bireyseldir; fakat bunların uygulaması toplumsaldır. Rawls, bunu utilitarizmin en büyük çelişkisi olarak görür. Rawls, kendi kuramında orijinal pozisyonda var olacak bir sözleşmenin gerekli koşullarından olan bilgisizlik peçesi ile seçimin bireysel olmasının önüne geçildiğini düşünür. Çünkü bu pozisyondaki kişiler, kendi özel hedeflerini bilmezler. Dolayısıyla yapacakları seçim de, zorunlu olarak toplumsal olmak zorundadır. Bu toplumsal olma hali; herkesin kendi iyisini geliştirmesine olanak tanıyan bir seçim anlamına gelir. Rawls; Hume'un faydacılığının, daha çok kanun ve devlete bağlı kalmanın getireceği avantajlar anlamında ele aldığını düşünür.

Rawls, sözleşme kuramını politik zorunluluğun temeli olarak ele alır. Oysa Hume'un sözleşme kuramını reddederek, politik zorunluluğu ortadan kaldırdığını düşünür. Rawls, bunun yerine genel olarak utilitaristlerin sempati ve hayırseverlik gibi değerleri koyduğunu düşünür. Sosyal işbirliği sistemine bağlılık; daha büyük bir iyiliğin hatırına, bazı avantajları terk etmeyi gerektirir. Bu bağlamda Rawls, orijinal pozisyonda kişilerin utilitarizmin prensiplerini seçmeyeceğini düşünür. Rawls'a göre, bunların olmaması durumunda; toplumda ahlaki sarsıntı ile birlikte siyasal sistemin dengesizlik tehdidine gireceğini düşünür. Rawls, bu açıdan, siyasal bir sisteme bağlılığa güçlü bir zemin sağlaması anlamında hakkaniyet olarak adaleti üstün görür.

Rawls, utilitarizmin ahlaki eylemin temeline yerleştirdiği öz çıkar fikrine de karşıdır. Rawls; Hume ve diğerlerinin öz-çıkâr fikrinin yerine, öz-saygı kavramının yerleştirilmesi gerektiğini düşünür. Çünkü Rawls, ancak öz-saygının bizi başkalarının haklarına saygıya aynı şekilde kendini aşağılamanın da başkalarını aşağılamaya

götüreceğini düşünür. Adaletin ilkelerinden biri, öz saygıdır. İnsanlar, öz-saygı ile kendilerinin değerli olduğu hissini güvenceye alarak; diğerlerine karşı saygılı eylemlere yönelirler. Rawls, bunun güvencesi olarak da orijinal pozisyonda adaletin iki prensibinin seçilmesini görür. Rawls, utilitarizmin prensiplerinin seçilmesi durumunda kaçınılmaz bir biçimde kişilerin öz-saygı'yı kaybedeceğini düşünür. Çünkü diğerlerinin hatırına, daha az yaşam beklentisini kabul etmek; amaçladığımız başarıların değeri duygusunu zayıflatacak ve kişilerin öz-saygıyı kaybetmesine yol açacaktır.

Rawls, bencilliği eleştirdiği gibi özgeciliği de eleştirir. Rawls, öz-çıkarcı öne çıkarıcı bencillik duygusunun; toplum halinde bir arada yaşamı sürdürebilmek için, zorunlu olarak özgecillelikle sonuçlanacağını varsayar. Rawls, utilitarizmi bu çerçevede “perfect altruism” olarak isimlendirir. Rawls’ın kişileri, orijinal pozisyonda seçtikleri adalet ilkelerinden hareket ederler. Bu nedenle, kendi kuramı olan hakkaniyet olarak adaletin ne özgeci nede egoist kişi varsayımından hareket ettiğini savunur.

Rawls, Hume’un ve diğer utilitarist filozofların toplumdaki kişilerin adalet ilkelerini takip etmeksizin tarafsızlık ve içtenlikli bir ahlaki tutum üzerine gelişebileceğine inandıklarını; fakat bunun gerçekçi olmadığını öne sürer. Çünkü Rawls, Hume ve diğer utilitarian filozofların öne sürdükleri kuramlarda kişilerin öz-çıkarcılıklarının bilinci içinde hareket edeceklerini; bunun da tarafsız ilkelerin ortaya çıkma imkanını ortadan kaldıracığını düşünür. Rawls, bu açıdan kendi kuramının bilgisiz peşesinin ardında, öz-çıkarcı fikrinden arınmış kişi anlayışı ile ilkelerin tarafsız bir seçimine olanak sağlayarak; ilkelerin tarafsız seçimi problemini çözdüğünü öne sürer. Rawls’a göre, bu husus hakkaniyet olarak adaleti üstün yanlarından birini oluşturur. Çünkü Rawls, utilitarizmin tarafsızlığı empati kavramı çerçevesinde çözüme girişimini gereksiz bulur.

Rawls utilitarizmin en büyük hatalarından biri olarak tarafsızlığı “kişisel olmama” olarak ele almasını görür. Rawls, utilitarizmin bunu öz-sevgiden hareketle başkalarının iyiliğini istemeye (Bencillikten) ulaştığını; oysa öz-sevgiden hareketle genelin faydasını istemenin imkansız olduğunu düşünür. Rawls, utilitarizmde problemleri gördüğü öz-sevgi kavramının yerine “insan sevgisi”ni yerleştirir ve buradan da “yardımseverlik” kavramına ulaşır. Dolayısıyla Rawls’ın kişisi, insan sevgisinden doğan hayırseverlik erdemine sahiptir. Oysa Hume’un kişisi öz-çıkardan hareket eder. Etik ve politik erdemlere uymak, uzun vadede çıkarına olduğu içindir. Rawls, bu açıdan genel olarak bağlılık gösterdiği Kant’ın, elde edilecek sonuçtan bağımsız olan zorunlu yükümlülükler getiren ahlak anlayışını takip eder.

III. 8. Sözleşme Kuramı ve Doğal Haklar

Rawls’ın kuramının temelinde, herkesin eşitliğini ve özgürlüğünü güvenceye alacağını savunduğu iki ilke yer alır. Rawls’ın kuramında temel problemlerden biri de bu iki ilkenin kabul edileceği koşulların ne olacağı ve sözleşme fikrinin varsayımlı koşullarıdır. Rawls, bu açıdan başlangıç durumu fikrini ortaya koyar. Başlangıç durumu sözleşmeye varan taraflar için belirli bir konumlanma biçimi ortaya koyar. Başlangıç durumunda kişiler bilgisizlik peçesinin ardında simetrik konumdadırlar. Bu konum orijinal pozisyonudur. Bu konumdaki kişiler özel çıkarlarını ve akrabalık ilişkilerini geldikleri kökeni bilmezler. Fakat insan psikolojisinin ve toplumsal yapının genel ilkeleri konusunda bilgilere sahiptirler.

Bu konumdaki kişilerin temel özelliği ise makuliyettir. Bu koşullar altında kişilerin seçtiği ilkeler özel bir çıkarı koruyan ilkeler olmayacaktır. Seçilen ilkeler herkes için bir seçim olacaktır. Bu fikir aynı zamanda Rawls’ın kuramında doğal haklar düşüncesinin de temelini oluşturur. Sözleşmeyi içine alan başlangıç durumu düşüncesinin

çökmesi doğal haklar düşüncesinin de çökmesi anlamına gelir. Hume açısından, Rawls'ın söz konusu ettiği başlangıç durumu ve sözleşme fikrine bakılırsa; bütün bu düşünceler bir kuruntudan ibarettir. İnsanlık arasından düşünerek bir anlaşmaya vardığı bir yana hayal bile edilmemiştir. Dolayısıyla sözleşme fikri tamamen gerçekdışıdır. Aynı zamanda bilgisizlik peçesi fikri de tarihsel olarak karşılığı olmayacak bir fikirdir. Çünkü böyle bir fikrin insanın hafızasında yer alan bütün fikirlerin silindiği bir ana işaret eder ki; böyle bir şeyin gerçekleşme imkanı yoktur. Hume'a göre, bu durumda insanların belirli bir adalet anlayışını kabul etmesi için geriye kalan yalnızca çıkar dengesidir. Doğal haklar fikri de bu açıdan anlamsızdır. Doğal haklar fikri varsa da çıkarın dengesi üzerine yapay yolla ortaya çıkan bir düşünce olmalıdır.

J. Rawls, sosyal sözleşme düşüncesi ile adil bir politik toplum inşası için gerekli olduğunu düşündüğü adil bir başlangıç sürecinin kurulmasını anlar. Çünkü Rawls'a göre başlangıçta adil süreçlere dayanmayan bir siyasal sistem adil olamaz. Bu nedenle Rawls, anlaşmaya varan tarafların doğal ve sosyal rastlantıların avantajlarından ve tarihsel birikimlerinden yararlanmaması gerektiğini düşünür. Rawls'ın bu düşünceleri pek çok felsefeci tarafından eleştiriye uğramıştır. Bunların başında Hume'un siyaset felsefesinin 20. yy'daki temsilcilerinden olan Hayek gelmektedir. Hayek açısından böylesi koşulların bulunduğu reel bireyler dünyasının varlığı imkansızdır.

Rawls, bilgisizlik peçesi ile adalet ilkelerinin seçilmesinde tarafların doğal şansın getirdikleri ve sosyal çevrenin tesadüfleri sonucu avantajlı ve dezavantajlı olmamasını anlar. Bilgisizlik peçesi bu anlamda sosyal sözleşmenin eşitlik koşulunu sağlar. Rawls, orijinal konum dediği bir konumu gerçek tarihsel bir durum olduğunu düşünmez. Belirli bir adalet anlayışının ortaya çıkışı için karakterize edilen bir durumdur. Bu durumda tüm taraflar eşit konumda olduğu için hiç kimse adalet ilkelerini kendine göre

dizayn edemez. Bilgisizlik peçesi bunu sağlamanın koşuludur. Rawls, varsayımlı durum fikri ile Hume çizgisindeki siyaset felsefecilerinin tenkitlerini boşa çıkarmaya çalışır. Fakat Rawls'ın bu çabasının felsefesine dönük olarak Hume'cu empirizm çizgisinden gelen güçlü itirazları bastırmak için yeterince güçlü açıklamalar içerdiği söylenemez. Pratikte kendi karşılığı olmayan bir durumun günün pratik siyasal problemlerine karşı bir cevap olarak; ne kadar geçerli olacağı konusunda ciddi kuşkuları beraberinde taşımaya devam edecektir. Bu açıdan Hume'un adalet kuramı temellendirmesi, daha gerçekçi bir çaba olarak karşımıza çıkar.

Rawls, başlangıç durumunda insanların zengin ya da fakir olduğunu bilmesi durumunda özgürlüğün ve fırsat eşitliğinin temeli olan adaletin iki ilkesini reddedeceğini, bu nedenle bunu bilmemesi gerektiğini düşünür. Bu noktada temel mesele gerçekçilik meselesidir. Eğer böyle bir durum gerçek değil de bir varsayım ise; adil bir toplum, bir ütopya olmanın ötesine geçemeyecektir, veya adil bir toplum fikri kişilerin kendi rızası ile katılımıyla değil; kişilere üstten bir baskının sonucunda hayata geçecektir ki; bu durum Rawls'ın demokratik toplum anlayışına aykırı bir sonucun ortaya çıkması anlamına gelir. Bu noktada Hume'un daha tutarlı bir durum sergilediği söylenebilir. Çünkü Hume siyaset felsefesinde insanlığın gerçek deneyimlerinden hareketle; var olan politik durumun meşruiyet zeminini sorgular. Bu nedenle başlangıç ile ulaştığı sonuç arasında; Rawls ile kıyaslandığında daha güçlü bir uyumun olduğu söylenebilir.

Hume, topluma giden süreçte insanların belirli bir toplumsal sözleşmeye ulaştığı ve toplumun bunun sonucunda ortaya çıktığı fikrini felsefi bir kuruntu olarak kabul eder. Dolayısıyla Hume bir “doğa hali” de kabul etmez. İnsanlığın ilk hali ailedir ve aile de bir toplum halidir. Hume'un, sözleşme fikrini ve dolayısıyla doğa halini reddetmesi; doğal haklar fikrini de reddetmesi anlamına gelir. Çünkü doğal hukuk fikri ancak bir “doğa hali”

fikrinin üzerine kurulabilir. Hume, böylece doğal hukuk kavramını reddeder. Adalet ve adaletsizlik duygusunun doğadan türemediğini, eğitim ve insan uyulaşımından yapay olarak doğduğu kabulüne ulaşır. Rawls ise; adalet ilkelerinin ortaya çıkışının özgün konumda varılacak bir sosyal sözleşmeye dayandırır. Rawls, başlangıç durumundaki özgün konumda doğal adalet hissinin taşıyıcısı olan rasyonel öznelerin adaletin ilkelerini ortaya koyacağını kabul eder. Rawls, başlangıç durumunu varsayımlı bir durum olarak nitelendirse de; başlangıç durumunda etkili olan adalet hissinin doğal olduğunu savunur. Adalet hissi zihnin doğal bir erdemidir. Adalet hissinden doğan adalet ilkeleri ise özgün bir konumun ürünüdür.

Hume, insanlığın ilk hali olan ailenin de toplum olduğunu; dolayısıyla, insanların kurallarla ilk kez karşılaştıkları yerin aile olduğunu kabul eder. İnsanlar kurallara aşinadırlar ve kuralların avantajını fark etmişlerdir. Bu nedenle insanlar aileden daha geniş bir topluma geçtiklerinde ilişkilerini düzenleyen kurallar geliştirmişlerdir. Bu kurallar insanların değerli deneyim ve hatalarından türetilirler.

III. 9. Hükümetin ve Mülkiyetin Kökeni

Hume, hükümetin kökenini açıklarken; adalet ilkelerinin gerekliliğini açıklamada olduğu gibi; yakın ve uzak çıkar ayırımına başvurur. Hume, hükümetin insanların uzak çıkarının korunması problemine çare olarak ortaya çıktığını düşünür. Söz konusu uzak çıkar; toplumsal düzenin korunması yoluyla insanların ellerindeki mülklerinin ve canlarının güvenceye alınmasıdır. Bir insan ötekilerin ellerindeki mülklerin korunmasına saygı duymayabilir, onların ellerinde olana rızaya dayanmayan bir şekilde sahip olmaya çalışabilir. Fakat bu eylemlerinin sonunda sosyal düzenin gözden kaybolması söz konusu olur. Bu durum herkesin sahip oldukları mallarının ve canlarının tehlikeye girmesine yol açar. Hükümet sosyal düzeni koruyarak insanların sahip olduklarını

güvenceye alır. Hükümet bu nedenle ortaya çıkmıştır. Hume, hükümetin temel görevinin mülkiyeti korumak olduğu fikri ile liberal devlet anlayışını temsil eder. Rawls'ta liberal bir düşünür olarak hükümetin görevinin mülkiyeti korumak olduğunu kabul eder. Fakat kendisine kadar olan liberal anlayışların; toplumların ulaştıkları çoğulculuk düzeyinin getirdiği çatışma olgusunu çözemeyeceğini düşünür. Bu açıdan kendi liberalizmini “klasik liberalizm”den ayırarak “kapsamlı liberalizm” olarak adlandırır. Kapsamlı liberalizmde hükümetin görevini, çatışma olgusunu ortadan kaldırarak “makul çoğulculuk” olgusunu ortaya çıkarmak olarak görür. Böylece klasik liberalizmin, mülkiyetin korunmasını temel alan anlayışını aştığını düşünür. Rawls, her ne kadar Hume ve diğer liberal düşünürlerle hükümetin temel görevlerinden biri olarak mülkiyetin korunmasını kabul etse de; felsefesinde bunu pasif bir biçimde kabul etmez. Tam aksine Rawls, hükümetin temel işlevlerinden biri olarak; eşitsizliklere aktif bir müdahaleyi öngörür ve eşitsizliklerin en güçsüzlerin lehine aktif bir şekilde düzenlenmesini talep eder. Bu Rawls'ın liberal teorisinin bir üstünlüğü olarak kabul edilebilir.

Hume ve Rawls arasında hükümetin kökeni konusunda temel farklardan biri de hükümetin bir sosyal sözleşmenin ürünü olup-olmadığı hususudur. Rawls, hükümetin kökenini başlangıç durumunda tarafların aktif bir şekilde katıldığı bir sözleşme sürecine dayandırırken; Hume, bu fikrin felsefecilerin bir kuruntusu olduğunu öne sürer. Hume'a göre hükümet, nüfusun ve zenginliğin artışına ve algılanan bir çıkara bağlı olarak; insanlar arasında uyuşmasal bir sürecin sonucunda ortaya çıkmıştır, bir sosyal sözleşmenin değil. Hume, küçük toplumdan büyük topluma giden süreci; hayırseverliğin etkisinin giderek azaldığı bir süreç olarak görür. Bu durumda bir toplumun varlığını sürdürebilmesinin önündeki en büyük problemlerden biri de “kolektif eylem” problemidir. Hume, hükümeti bu yönde zorlayıcı bir güç olarak kabul eder. Bu zorlama insanların uzak çıkarını korumak

için gereklidir. Rawls ise; kolektif eylem probleminin çözümünü; Hume'dan farklı olarak, tarafların eşit ve özgür ve özgür kişiler olarak katıldıkları inşacı bir süreç olarak görür. Kişiler bu sürecin pasif nesnesi değil, aktif bir öznesidirler.

Hume, mülkiyetin kökenini izah ederken de kuramının temel fikirlerinden olan empirist anlayış ve sözleşme karşılığında hareket eder. Hume, deneyimlerden bağımsız ussal olarak ulaşılabilecek doğal hukuk fikrini reddeder. Mülkiyetin de doğal bir hak olmadığını savunur. Hume, mülkiyeti belirleyen dört temel ilkenin olduğunu savunur.

Hume, sözleşme fikrine karşı uyulaşım kavramını koyar ve mülkiyetin kökenini uyulaşıma dayandırır. Rawls ve Hume, toplumsal çatışmanın temel hususu olarak mülkiyet problemini görme konusunda ortak fikirlere sahip olmakla birlikte, mülkiyeti koruyan ilkelerin ortaya çıkışı konusunda zıt yaklaşımları ifade ederler. Rawls, rasyonel seçimi savunurken Hume, alışkanlık ve uyulaşımı her türlü hukukun temeline yerleştirir. Hume ve Rawls, her ikisi, mülkiyetin kaynakların kısıtlılığından türediği konusunda ise aynı fikirlere sahiptirler.

III. 10. Toplumun ve Devletin Kökeni

Rawls, Hume'dan farklı olarak insan için toplum öncesi hali olan “doğa hali” kabul eder. Herkes kendi çabasıyla ve yardım almaksızın sahip olduğu şeyler üzerinde mutlak hak sahibidir ve hiç kimse bu kişilere karşı adalet talebinde bulunamaz. Bu noktada Rawls, politik toplum öncesi ailenin durumunu pek dikkate almaz. Aile de bir toplum şekli değildir? sorusunu sormaz. Oysa Hume, bu soruyu sorarak “aile bir nevi toplumdur” sonucuna ulaşır. Eğer aile toplumun ilk şekli olarak kabul edilirse; Rawls'ın, “bir şey üzerinde bir kişinin yardımı olmaksızın bir şeyi elde etmesinin sonucu olarak o şeyin mutlak sahibi olması” iddiası zayıflar. Çünkü kişiler zorunlu olarak bir ailenin üyesi ise; sahip oldukları metaller üzerinde; elde edilme sürecinde diğer üyelerin bir şekilde katkısını

gerektiğinden, en azından ailenin diğer üyelerinin de o şey üzerinde hak sahibi olması sonucunu doğuracaktır.

Hume'un kuramı, bu açıdan daha gerçekçi bir zemin üzerine oturur. Çünkü insan yavrularının vahşi doğada hayatta kalabilmek için diğer canlılarla karşılaştırıldığında anne babaya bağlılığın uzun yıllara yayılmasına yol açacağından aile halinde yaşama gerçeği kaçınılmaz olacaktır. Bunun doğal sonucu bir kişi doğada bir şeyi kendi imkanıyla elde etmiş olsa da ailenin diğer üyeleriyle o şeyi paylaşmak zorunda olduğu gerçeğidir. Fakat Hume, bu aşamada, insanı doğanın bolluğu ile karşı karşıya alan bir varlık olarak düşündüğü için; adalet kavramının da henüz gelişmediğini savunur. Sonuç olarak Hume, toplumun kökeni ve ailenin kökenini aynı kabul ederken, Rawls, ailenin de bir çeşit toplum olduğu gerçeğinden hareket etmez.

Rawls, toplumun kökenini insanların tek başına yaşamanın zorlukları ile baş edememesinin sonucu olarak; bir işbirliği sistemi geliştirmelerine bağlar. Rawls, bölüşüm kavgalarında bu aşamada ortaya çıktığını kabul eder. Çünkü insanlar bölüşümde daha büyük paya sahip olmak isterler ve bu nedenle toplumda dağılımı belirleyen ilkeler üzerinde anlaşmaya varma ihtiyacı doğar. Böylece adalet ilkeleri ortaya çıkar. Toplumun ortaya çıkışı ile birlikte mülkiyet üzerindeki çatışmaların başladığını kabul eder.

Hume ve Rawls, insanlığın toplum öncesi bir halinin olup olmadığı konusunda farklı fikirlere sahip olsalar da; o toplum halinde temel problemin kişilerin bencilliği sonucu ortaya çıkan mülkiyet ve bölüşüm sorunu olduğu konusunda aynı noktada durmaktadırlar. Fakat Hume, adalet problemini toplum olmanın zorunlu bir sonucu olarak görmez. Toplumu oluşturan kişilerde adalet erdeminin gelişmesi toplumsal koşulların belirli bir biçimine aittir. Temel koşul Hume'a göre "ılımlı kıtlık" durumudur.

İnsanların birey halinde yaşaması onları bazı dezavantajlarla karşı karşıya getirir. Toplumun ortaya çıkışının birinci nedeni toplum halinde yaşamının getirdiği avantajlardan yararlanmak ve birey halinde yaşamının dezavantajlarından kurtulmaktır. Bu noktada Rawls'ın toplumun kökeni fikri Hume ile uyumludur.

Hume'a göre toplumun bir diğer kökeni küçük topluluklar arasındaki çatışmalardır. Çatışmanın sebebi kaynakların kıtlığından ve zenginliğin eşitsiz dağılımından kaynaklanır. Bu topluluklar arasındaki çatışmalar sırasında insanlar askeri bir liderin otoritesi altında olmanın avantajını öğrenirler. Bu nedenle Hume “askeri kamplar şehirlerin atasıdır” (Hume, Aktaran, Yellin. 2008:379) der. Rawls ise; politik toplumun kökeni olarak çatışma olgusunu kabul eder. Fakat bu çatışma farklı toplumların üyeleri arasında değildir, aynı toplumun insanları arasındaki çatışma olgusunu kabul eder. Rawls'ın bu düşüncesi üzerinde etkili olan husus, günümüz dünyasının çoklu kültürlü yapıya sahip toplumlarıdır.

Hume toplumun kökeni konusunda sözleşme düşüncesinden de uzak durur. Hume, ilkel insanların yazgılarının kötülüğü üzerine düşünüp taşınarak belirttik bir sözleşmeye vardıklarını da kabul etmez. Hume, toplum halinde yaşamının yararının; başlangıçta düşünsel bir yargı konusu olmaktan çok, bir tür duyumsama olduğunu savunur. Bu nedenle bir söz verilmemiş olmasına rağmen bir uyuşma ve anlaşmanın olabileceğini düşünür. Rawls açısından, politik toplumun kökeni ve sözleşme fikri arasında doğrudan bir ilişki vardır. Rawls, varsayımlı başlangıç durumu merkezine sözleşme fikrini yerleştirir. Başlangıç durumundaki kişiler rasyoneldir ve toplum için adaletin ilkelerine karar verirken adalet hissinden ve iyi anlayışı kapasitesinden hareketle düşünürler.

Toplumun kökeni konusunda ek olarak Hume'un önemseydiği, fakat Rawls'ın üzerinde durmadığı bir diğer husus ise; “insanın neslini devam ettirme isteğidir.” Hume,

toplumun ilk biçimi olarak kabul ettiği aileyi bu dürtü üzerine kurar. Hume, ayrıca yönetim olgusunun ilk şeklinin de ailede olduğunu kabul eder. Hume, insanların aileden daha geniş bir topluma geçişinin temelinde mülkiyetin korunması gerçeğini görür. Hume'un bu fikri liberal düşünüşün temel fikridir. Rawls, liberal bir düşünür olarak; Hume'un, toplumun kökeni olarak mülkiyetin korunması fikrini tamamen benimser.

J. Rawls, topluma baktığında daha çok farklı doktrinlerin varlığı olgusunu görürken; Hume, daha çok homojen bir toplum varsayımı üzerinden hareket eder. Bu bağlamda Rawls ve Hume devletin güç kullanma meşruiyetinin ana noktasını da farklı bir biçimde açıklar. Rawls, devletin güç kullanmasını çılgın bazı doktrinlerin toplumun birliğini tehlikeye atması gerçeğine dayandırırken; Hume, kişilerin yakın çıkarlarını uzak çıkarlarına tercih etmesi sonucu toplumsal düzenin tehdit altına girmesi gerçeğine dayandırır.

SONUÇ

Siyaset felsefesi, insanların barış ve huzur içinde bir arada yaşamasının olanaklı koşullarının ne olduğuna ilişkin sorular ile başlamış, farklı birey ve toplum modellerinden hareketle hak, mülkiyet ve bölüşüm gibi kavramları içeren ve dışlayan farklı adalet kuramlarının felsefe ve sosyoloji tarihinde konumlandırılmasıyla sonuçlanmıştır. Bu kuramlar, tarihsel açıdan en genel anlamda dini otoriteyi referans alan teolojik temelli kuramlar ile insan usunu referans alan laik kuramlar olmak üzere iki ana çizgide ortaya çıkmıştır. Hume ve Rawls, bu açıdan bir değerlendirmenin konusu yapıldığında; her ikisinin de Aydınlanma çizgisini takip eden filozoflar olduğu kabul edilir. Bununla birlikte Hume ve Rawls, kimi açılardan benzer yaklaşımlar sergilemekle birlikte; adalet kavramına farklı yaklaşımları nedeniyle aydınlanmacı hareket içinde karşıt kutupları temsil etmişlerdir.

Temelini Sofistlerde bulan yararcılık ilkesini adalet kuramına uygulayan D. Hume, insanın haz ve acı dışında hiçbir doğal duygu durumunun olmadığını ve insanın bütün duygu durumlarının bu iki kökensel duygu temelinde yapay bir biçimde ortaya çıktığını söyleyerek adalet kuramını da bu iki kökensel duygu temelinde açıklamaktadır. Oysa D. Hume ile olan ayrımında J. Rawls insanın doğal olarak adalet duygusuna sahip olduğunu kabul etmiş ve “orijinal position” dediği konumda bu duygunun insanı adalete, doğru ilkeleri seçmeye yönlendireceğini söylemiştir. Hume ve Rawls’ın adalet anlayışlarında farklı düşüncelere sahip olmalarının nedeni bilgi kuramsal yönelimleri açısından Hume’un empirist, Rawls’ın ise rasyonalist olmasında temellenmektedir. Hume, sözleşme fikrini reddederek; insanların, tamamen duyumsanan bir çıkar çerçevesinde uyuşimsal olarak adalet ilkelerine ulaştığını kabul ederken, Rawls “düşünen

ben”lerin gerçekleştirdiği bir sosyal sözleşmenin sonucunda adalet ilkelerine ulaşılabileceğini iddia etmiştir.

Çalışmamızın giriş bölümü’nde belirttiğimiz gibi Hume ve Rawls Aydınlanma felsefesinde kabul edilen iki temel karşıt yaklaşımın önde gelen temsilcileridirler. 18.yüz yılda yaşamış olan Hume, sentimentalist yaklaşımı, ondan iki yüzyıl sonra yaşamış olan Rawls ise Kantçı çizgideki rasyonalist yaklaşımı benimsemiştir. Hume ve Rawls’ın, Aydınlanma’nın bu iki karşıt çizgisine ait olmalarının nedeni adalet kuramlarının arka desenini oluşturan bilgi ve ahlak kuramlarını farklı kavram çatıları altında işlemelerinde temellenir. Fakat adalet kuramlarını konumlandırırken birbirlerinden farklı yaklaşımlar benimsemiş olsalar da sonuçta Aydınlanma’nın insanı yeniden evrenin merkezine yerleştiren din karşıtı tutumunu paylaşmışlardır. Empirik temelde adaletin kurallarına ulaşması ya da önceden verili bir adalet duygusundan hareket edilmesi bu sonucu değiştirmez.

Her iki filozof açısından adalet, öncelikle ahlaki bir erdemdir, daha sonra siyasal toplumun temel taşı oluşturulan bir değeridir. Adalet erdemini; tamamen, insanın tarihsel deneyimlerinin bir sonucu olarak ele alan Hume; insanlık tarihinde ‘Golden Age’ olarak nitelendirdiği bolluk döneminden sonra ortaya çıkan kıtlık deneyiminden bağımsız apriori bir adalet duygusunu benimseyen sözleşmecî yaklaşımlar ile karşıtlık içinde durmuştur. Hume ile olan ayrımında Rawls ise kişiler için, toplumsal deneyimlerinden bağımsız bir adalet duygusu kapasitesini kabul etmiş ve bu ön kabulden hareketle sözleşmeciler gibi varsayımlı bir başlangıç durumu tasarlamıştır. Nitekim varsaydığı bu başlangıç durumunda bilgisizlik peçesinin ardındaki kişiler, toplumsal deneyim ve bilgilerinden sıyrıldığında kendilerinde doğal olarak var olan adalet duygusunu açığa çıkarırlar ve adaletin makul ilkelerine ulaşırlar. Bu bağlamda Hume, adaletin

konumlandırılmasına ilişkin insan doğasında apriori herhangi bir temelin gösterilemeyeceğini; adalet erdeminin haz ve acı deneyimi temelinde, yapay bir biçimde ortaya çıktığını söylerken Rawls, Hume'a karşıt bir biçimde insan doğasında apriori bir temel olarak işaretlediği adalet duygusunun adalet erdeminin zeminini oluşturduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Hume ve Rawls, adalet erdeminin doğal olup-olmadığı konusunda farklı düşünseler de; adaletin toplumsal ilişkilerde var olmasının pratik koşulları konusunda ortak düşüncelere sahiptirler. Çünkü her ikisi de adaletin, geniş nüfuslu ve bölüşüm problemlerinin ortaya çıktığı ılımlı kıtlık durumunda, toplumsal ilişkilerin belirleyici erdemi olarak kendini gösterdiği konusunda aynı noktada buluşurlar. Bu bağlamda Rawls, Hume'un gerçekçi bir çizgide açıkladığı adaletin, belirli toplumsal koşullarda (ılımlı kıtlık) gerçekleşecek doğal bir erdem olduğu düşüncesine katılmakla birlikte, hükümet öncesi toplum tanımı açısından Hume'dan ayrılır. Rawls, hükümet öncesi toplum olarak nitelendirdiği siyasal toplum öncesi insan topluluklarını "politik bir varoluş kazanamamış insanların" dünyada bulunma biçimi olarak işaretleyip onları bir toplum olarak kabul etmezken, Hume "insanların zorunlu olarak bir aile içine doğacağı" argümanından hareketle en küçük toplum biçimi olarak aileyi kabul etmiştir.

Ayrıca Hume, ilk toplum şekli olarak nitelendirdiği ailenin, doğanın bolluğuna denk gelen "Golden Age" dönemine karşılık geldiğini belirterek, tarihin bu döneminde, insanlar için adalet ve adaletsizliğin eşit oranda bilinmeyen şeyler olacağını düşünmüştür. Bu durumda Hume, doğal bir adalet duygusunun olamayacağını iddia etmiştir. Oysa Rawls, adaleti insanlık tarihinin her aşamasında kişide doğal olarak, apriori tarzda varlığını sürdüren bir duygu olarak işaretlemiştir. Rawls'ın, adaleti doğal bir duygu olarak kabul etmesi, çevresel koşulları tamamen göz ardı ettiği anlamına gelmemelidir. Kişideki apriori adalet duygusu ve ona eşlik eden ahlak kapasitesi, öncelikle ailede gerçekleşen sosyal

ilişkilerle gelişmeye başlar daha sonra topluma yayılarak gelişimini tamamlar. Bununla birlikte her iki düşünür de adalet erdeminin gelişimine “aşırı bolluk ve kıtlığın” engel olacağı düşüncesine bir yanından tutunurlar. Hume ve Rawls, aşırı bolluk durumunda hiç kimsenin birbirinin elindekine göz koymayacağını, aşırı kıtlıkta ise birbirinin elindeki mülklere saygı duymayacakları olgusuna vurgu yaparak her iki durumda da adalet kurallarının gelişmeyeceğini kabul etmişlerdir. Çünkü ilkinde adaletin gereksiz, ikincisinde ise adaletin imkansız olacağını görmüşlerdir. Sonuçta adaletin, ancak bu iki aşırılığın orta noktasında gelişim gösterebileceğini söylemişlerdir.

Rawls’ın, Hume’un kuramında en çok itiraz ettiği diğer bir nokta “insanların, adalet ilkelerine salt öz-çıkardan dolayı bağlandıkları” şeklindeki Humecu faydacı görüşüdür. Bu nedenle Rawls’ın adalet kuramında Hume’a ilişkin en geniş kapsamlı eleştiriler utilitarizme dairdir. Rawls’ın toplum için faydacı bir yaklaşımla tüketilemeyecek adalet ilkeleri arayışı çağımız tüketim toplumlarına yönelik önemli eleştiriler içermektedir. Rawls fayda ilkesinden değil fakat orijinal pozisyonda kişideki doğal adalet duygusundan doğacak adalet ilkelerini benimseyen -makuliyet prensibi üzerine kurulu- toplumların dünya barışına hizmet edebileceğini düşünmüştür. Bu bağlamda Rawls, çağdaş dünyanın temel düşünce kalıbı haline gelen egemen anlayış olarak utilitarizmin, paradoksal sonuçlarına dikkat çekmiştir.

Rawls’ın utilitarizme yönelik eleştirileri yerinde bir eleştirilerdir. Rawls’ın da belirtmiş olduğu gibi toplumun yalnızca bir kesiminin fedakarlık yapması gerektiği düşüncesini temele alıp salt faydadan hareket eden fakat toplumsal ortak yararı gözünden kaçırın bir yönetimin, sahip olunan zenginliği zayıfların aleyhine dağıtması; eşitlik ilkesinin bozulması, toplumsal çatışma risklerinin ise artması sonucundan başka bir şeye hizmet etmemiştir. Rawls, kendi kuramını bu açıdan, çatışma riskini ortadan kaldıran

kapsamlı bir yaklaşım olarak görmektedir. Rawls'ın adalet kuramı, başlangıç durumunda seçilen adalet ilkelerinin ışığında, eşitsizliklere en zayıfların lehine bir müdahale düşüncesini içermesi noktasında Hume'un kuramı ile karşılaştırıldığında pozitif bir farklılık içerir. Tezin yargısı bu noktada Rawls'ın kuramının muhafazakar özellikler taşıyan Hume'un kuramına göre, daha ileri bir yaklaşıma sahip olduğu yönündedir.

Ayrıca Rawls, herkeste ortak olarak bulunduğunu varsaydığı adalet duygusunun kişileri herkes adına adalet ilkelerini seçmeye götürdüğünü “orijinal konum” adını verdiği bir başlangıç durumuna yaptığı referans ile temellendirerek sosyal sözleşme düşüncesini kabul etmiştir. Rawls'ın kuramı tam da bu noktada önem kazanmaktadır. Rawls'ın varsayımlı başlangıç durumu düşüncesi bağlamında temellendirdiği adalet kuramı farklı iyi anlayışlarına sahip tarafların, bir arada yaşamasının olanağına zemin hazırlayan bir çerçeve sunmaktadır. Bu nedenle kendisinin de haklı olarak söylediği gibi adalet kuramının gerçekleşeceği siyasal sistem sosyalist öğelere sahip kapsamlı bir liberalizmdir. O, eşitlik ve özgürlük ilkeleri çerçevesinde adil bir dengenin praksise geçirilerek toplumsal barış ve huzurun gerçekleşebileceğini savunmuştur. Rawls'ın savunusunda çoğulculuk gerçeği ile çatışma olgusu yan yanadır. Bu nedenle Rawls düşüncelerini meşgul eden çatışma olgusunu çözecek bir adalet kuramı geliştirme çabası içinde olmuştur. Rawls'ın, çatışma olgusunun çözümünü; tarihsel gerçeklik açısından varlığı şüpheli bir sosyal sözleşme fikrine dayandırması Humecu çizgide adalet kuramlarını konumlandıran çağdaşları arasında da ciddi itirazlarla karşılaşmıştır. Bunların başında Humecu adalet öğretisinin takipçisi olan ve sözleşme fikrinin tarihsel bir gerçeklik olarak, karşılığının olamayacağını savunan Hayek gelmektedir. Hume üzerinden Hayek'e bakıldığında Hayek için Rawls'ın, adil siyasal bir düzenin kurulmasının varsayımlı koşulu olarak tasarladığı orijinal pozisyon tasarımında adalet ilkeleri üzerinde yükselecek bir

toplumsal sözleşme düşüncesi felsefi kuruntudan öte bir anlam taşımaz. Çünkü böyle bir varsayım insan hafızasının bir an için silinmesini, deneyimlerini ve çıkarlarını ise unutmasını gerektirir.

Sonuç olarak araştırmaya konu edilen iki büyük adalet kuramcısının felsefi duruşları ve de kullanmış oldukları düşünsel araçlar hem adaletin ne olduğunu kuramsal olarak araştırmayı olanaklı kılmış hem de toplumsal ilişkilerde adaletin yerini tanımlamaya olanak sağlarken; gerekli en doğru düşünsel araçların ne olduğunu tartışmayı mümkün kılmıştır. Bu açıdan bakıldığında tezin yargısı karşıt geleneklerden gelen bu iki büyük adalet kuramcısının karşılaştırılmasının birçok bakımdan, amaç edinmeye değer olduğudur.

KAYNAKÇA

Aşkın, Z. (2002). Kant'ın kuramsal metafizik eleştirisi hakkındaki bazı düşünceleri.

Felsefe Dünyası, 36, 137-150.

Aktaş, S. (2001). *Hayek'in hukuk ve adalet teorisi*. Ankara: Liberte Yayınları.

Aristoteles. (1975). *Politika*. (Çev. Mete Tuncay). İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

Beauchamp, T. L. (1997). *David Hume an enquiry concerning the principles of moral*. Oxford: Clarendon Press.

Bruin, B. (2005). *Game theory in philosophy (pp. 197-208)*. *The Netherlands/Groningen: Faculty of Philosophy University Of Groningen*. Erişim Tarihi: 03.04.2012, <http://ww2.lib.metu.edu.tr>

Crespigny, A. ve Minogue, K. R. (1981). *Çağdaş siyaset felsefecileri*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

Copleston, F. (1998). *Felsefe tarihi, Berkeley-Hume*. (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları

Copleston, F. (1998). *Felsefe tarihi, Hobbes-Locke*. (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları

Colvert, G. T. (2007). *David Levis Schefer, illiberal justice: John Rawls vs. the american political tradition (pp. 369-373)*. Columbia MO: University of Missouri Pres. Erişim Tarihi: 03.04.2012, <http://ww2.lib.metu.edu.tr>

Crespigny, A. ve Minogue, K. R. (1981). *Çağdaş siyaset felsefecileri*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

Çelik, S. (2010). *Bilgi felsefesi/ilkçağ'dan yeniçağ'a*. İstanbul: Doruk Yayınları.

- Evgin, S. (2010). *Aydınlanma döneminde doğal hukuk düşüncesinin gelişimi*. Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Frazer, M. L. (2007). John Rawls: between two enlightenments. *Political Theory*, 6, 756-780.
- Geçit, B. (2011). *J. Locke ve J. Rawls'un devlet anlayışlarında liberal düşüncenin yeri*. Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Gorowitz, S. (1981). *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
- Göçmen, D. (2012). *Aydınlanmacılık nedir? (ss. 1-3)*. Erişim Tarihi: 10.06.2012.
<http://dogangocmen.wordpress.com>
- Göçmen, D. (2009a). *Aydınlanmacılığın mirası (ss. 1-6)*. Erişim Tarihi:10.06.2012.
<http://dogangocmen.wordpress.com>
- Göçmen, D. (2009b.). *Adam Smith's common sense onto-epistemology in the context of cartesian scepticism and humean agnosticism (ss. 1-28)*. Erişim Tarihi:10.06.2012. <http://dogangocmen.wordpress.com>
- Göçmen, D. (2009c.). *Aydınlanmacılık, toplum düşüncesi ve Marx (ss. 1-7)*. Erişim Tarihi: 10.06.2012. <http://dogangocmen.wordpress.com>
- Harrison, J. (1981). *Hume's theory of justice*. Oxford: Clarendon Pres.
- Hampsher-Monk, Modern L. (2004). *Siyasal düşünceler tarihi*. (Çev. Necla Arat, İ. Deniz Hakyemez, Tüten Ang, Özge Özaydın, Yeşim Özer, Sanem Yazıcıoğlu, S.Ümit, Arat,B.Oktay Yılmaz,Alev Tolga,Enver Orman, Lütfi Şimşek).
Ankara: Say Yayıncılık

- Hume, D. (1986). *İnsan zihni üzerine bir araştırma*. (Çev. Selmin Evrim). İstanbul: Milli Eğitim Yayınları.
- Hume, D. (1997). *İnsan doğası üzerine bir inceleme*. (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- Hume, D. (2009). *İnsan doğası üzerine bir inceleme*. (Çev. Ergün Baylan). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Hume, D. (1997). *Eine Untersuchung Über Den Menschlichen Verstand Hrsg Von Jens Kulenkampf*. Berlin: Akad Verlag.
- Hume, D. (2010). *Ahlak*. (Çev. Nil Şimşek). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Hobbes, T. (1992). *Leviathan*. (Çev. Semih Lim). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kant, İ. (1999). *Pratik aklın eleştirisi*. (Çev. İonna Kuçuradi). Ankara: Türkiye Fesefe Kurumu Yayınları.
- Kılınç, Z. A. (2004). *Hume's liberalism an early of social capital*. University of Pittsburgh. Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Krause, S. R. (2004). *Political theory/Hume and the (False) luster of justice (pp. 628-655)*. Published by: Sage. <http://www.sagepublications.com>. Erişim Tarihi: 03.04.2012, <http://ww2.lib.metu.edu.tr>
- Moore, J. (2012) *Hume's theory of justice and property (pp. 103-119)*. Montreal: Concordia University. Erişim Tarihi: 03.04.2012, <http://ww2.lib.metu.edu.tr>
- Nozick, R. (2006). *Anarşi, devlet ve ütopya*. (Çev. Alişan Oktay). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Özbank, M. (2009). *Rawls-Habermas tartışması- neden demokrasi? nasıl istikrar?* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Platon. (1992). *Devlet*. (Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M.Ali Cimcoz). İstanbul: Remzi Kitabevi

Pogge, T. (2007). *John Rawls. His life and theory of justice (pp. 594-598)*. (Trans. Michelle Kosch). Oxford: Oxford University Press. Erişim Tarihi: 03.04.2012, <http://ww2.lib.metu.edu.tr>

Rawls, J. (2005). *A theory of justice*. London: Harvard University Press.

Rawls, J. (2006). *Halkların yasası ve kamusal akıl düşüncesinin yeniden ele alınması*. (Çev. Gül Evrin) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Rawls, J. (2007). *Siyasal liberalizm*. (Çev. Mehmet Fevzi Bilgin) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Rawls, J. (2003). *Justice as fairness*. E. Kelly (Ed.), London: The Belknap Press of Harvard University Press.

Rousseau, J. J. (1990). *Toplum sözleşmesi*. (Çev. Vedat Günyol) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Rousseau, J. J. (2004). *İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı*. (Çev:R. Nuri İleri) İstanbul: Say yayınları.

Sabine, G. (1969a). *Siyasal düşünceler tarihi, Cilt-I*. (Çev. Alp Öktem). Ankara: Sevinç Matbaası.

Sabine, G. (1969b). *Siyasal düşünceler tarihi, Cilt-II*. (Çev. Alp Öktem) Ankara: Sevinç Matbaası.

Sabine, G. (1969c). *Siyasal düşünceler tarihi, Cilt-III*. (Çev. Alp Öktem) Ankara: Sevinç Matbaası.

Schmitz, D. (2010). *Adaletin unsurları*. (Çev. Hayrettin Özler) Ankara: Liberte Yayınları.

- Skirbekk, G. ve Gilje, N. (1971). *Antik yunan'dan modern döneme felsefe tarihi*.
(Çev. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu). İstanbul: Üniversite Kitabevi.
- Taşcı, S. (2006). *Yüzyılı düşünmek*. İstanbul: Say Yayınları
- Tuncay, M. (2010a). *Batıda siyasal düşünceler tarihi, seçilmiş yazılar, eski ve orta çağlar*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Tuncay, M. (2010b). *Batıda siyasal düşünceler tarihi, seçilmiş yazılar, yakın çağ*.
İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Tuncay, M. (2010c). *Batıda siyasal düşünceler tarihi, seçilmiş yazılar, yeni çağ*. İstanbul:
İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Yayla, A. (2002). *Liberalizm*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Yellin, M. E. (2008). Indirect utility, justice, and equality in the political thought of David Hume . *Journal of Medicine and Philosophy*, 24, 352-364.
Erişim Tarihi: 03.04.2012, <http://ww2.lib.metu.edu.tr>
- Weitman, P. (2009). John Rawls and the task of political philosophy. *Review of Politics*, 71, 113-125. Erişim Tarihi: 03.04.2012, <http://ww2.lib.metu.edu.tr>