



**JOHN RAWLS'UN BİREY ANLAYIŞI  
VE MICHAEL SANDEL'İN  
YÜKÜMSÜZ BENLİK ELEŞTİRİSİ**

**M. Ahmet TÜZEN**

**Doktora Tezi  
Felsefe Anabilim Dalı  
Prof. Dr. M. Hanifi MACİT  
2017**

**Her Hakkı Saklıdır**

**T.C.  
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**M. Ahmet TÜZEN**

**JOHN RAWLS'UN BİREY ANLAYIŞI ve MICHAEL SANDEL'İN  
YÜKÜMSÜZ BENLİK ELEŞTİRİSİ**

**DOKTORA TEZİ**

**TEZ YÖNETİCİSİ  
Prof. Dr. M. Hanifi MACİT**

**ERZURUM-2017**



T.C.  
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE  
BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum “JOHN RAWLS’UN BİREY ANLAYIŞI ve MICHAEL SANDEL’İN YÜKÜMSÜZ BENLİK ELEŞTİRİSİ” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıyı kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezin basılı ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

Tezim sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

Tezimin 3 (üç) yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezin tamamı her yerden erişime açılabilir.

19/12/2017

M. Ahmet TÜZEN



T.C.  
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. M. Hanifi MACİT danışmanlığında, M. Ahmet TÜZEN tarafından hazırlanan bu çalışma, .../.../2017 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Felsefe Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

**Başkan** : Prof. Dr. Mehmet VURAL

İmza: .....

**Jüri Üyesi** : Prof. Dr. M. Hanifi MACİT

İmza: .....

**Jüri Üyesi** : Doç. Dr. Mine KAYA KEHA

İmza: .....

**Jüri Üyesi** : Doç. Dr. Yakup KAHRAMAN

İmza: .....

**Jüri Üyesi** : Yrd. Doç. Dr. Zafer YILMAZ

İmza: .....

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

Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK  
Enstitü Müdürü

## İÇİNDEKİLER

|                       |            |
|-----------------------|------------|
| <b>ÖZET</b> .....     | <b>III</b> |
| <b>ABSTRACT</b> ..... | <b>IV</b>  |
| <b>ÖN SÖZ</b> .....   | <b>V</b>   |
| <b>GİRİŞ</b> .....    | <b>1</b>   |

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### HİYERARŞİK VARLIK ZİNCİRİNDEN MODERN BİREYE GEÇİŞ

|   |           |
|---|-----------|
| <b>1.1. TANRI-KUL BAĞLANTISININ ÇÖZÜLÜŞÜ</b> .....        | <b>8</b>  |
| <b>1.2. KİLİSE OTORİTESİNDEN SİYASAL EGEMENLİĞE</b> ..... | <b>15</b> |
| <b>1.3. MODERN BİREYİN TEŞEKKÜLÜ</b> .....                | <b>22</b> |
| 1.3.1. Hobbes: Leviathan ve Birey .....                   | 22        |
| 1.3.2. Locke: Sınırlı Devlet ve Birey .....               | 26        |
| 1.3.3. Rousseau: Birey, Özgürlük ve Eşitlik .....         | 29        |
| <b>1.4. LİBERALİZM VE BİREY</b> .....                     | <b>33</b> |
| 1.4.1. Kant: Birey ve Otonomi .....                       | 36        |
| 1.4.2. J. Stuart Mill: Yararcılık ve Birey .....          | 41        |

### İKİNCİ BÖLÜM

#### JOHN RAWLS: ADİL VE İSTİKRARLI BİR TOPLUM PROJESİ VE BİREY

|  |           |
|--|-----------|
| <b>2.1. ADİL TOPLUMUN TEMELLERİ: ADALET TEORİSİ</b> .....                  | <b>47</b> |
| 2.1.1. Adalet Teorisinin Felsefi Temelleri .....                           | 48        |
| 2.1.2. Hakkaniyet Olarak Adalet .....                                      | 52        |
| 2.1.3. Orijinal Durum ve Birey Tasavvuru .....                             | 55        |
| 2.1.4. Adalet İlkelerinin Belirlenmesi .....                               | 62        |
| 2.1.5. Adalet İlkeleri .....   | 65        |
| 2.1.5.1. Adaletin İlk İlkesi: Özgürlüğün Önceliği .....                    | 70        |
| 2.1.5.2. Adaletin İkinci İlkesi: Adil Fırsat Eşitliği ve Fark İlkesi ..... | 75        |
| <b>2.2. BİRARADA YAŞAMA TASAVVURU OLARAK SİYASAL LİBERALİZM</b> .....      | <b>87</b> |
| 2.2.1. Örtüşen Görüşbirliği .....  | 97        |
| 2.2.2. Kamusal Akıl ve Demokratik Vatandaşlık .....                        | 101       |

|   |            |
|---|------------|
| <b>2.3. JOHN RAWLS'UN BİREY ANLAYIŞI.....</b>                 | <b>105</b> |
| 2.3.1. Rasyonel Özerklik ve Tam Özerklik .....                | 106        |
| 2.3.2. Rasyonel ve Makul Özne .....                           | 111        |
| 2.3.3. John Rawls'un Birey Anlayışının Değerlendirilmesi..... | 115        |

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### MICHAEL SANDEL: ADALETİN SINIRLARI VE DEONTOLOJİK BENLİK ELEŞTİRİSİ

|  |            |
|--|------------|
| <b>3.1. MICHAEL SANDEL VE KOMÜNİTERYAN-LİBERAL TARTIŞMASINA<br/>DAİR GENEL BİR DEĞERLENDİRME .....</b> | <b>127</b> |
| 3.1.1. Komüniteryan ve Liberal Düşüncelerin Temel Çatışma Noktaları.....                               | 127        |
| 3.1.2. Michael Sandel ve Komüniteryanizm .....   | 137        |
| <b>3.2 LİBERAL DÜŞÜNCEDE AŞKIN ÖZNEİN KONUMU .....</b>   | <b>141</b> |
| 3.2.1. Deontolojik Liberalizmin Temelleri ve Aşkın Özne.....   | 141        |
| 3.2.2. Adaletin Üstünlüğü ve Benliğin Amaçlara Önceliği.....   | 148        |
| <b>3.3. ADALETİN ÖNCELİĞİ'NİN ELEŞTİRİSİ.....</b>  | <b>155</b> |
| <b>3.4. ORJİNAL DURUM VE BİLGİSİZLİK PEÇESİ'NİN ELEŞTİRİSİ.....</b>                                    | <b>162</b> |
| <b>3.5. DAĞITICI ADALET'İN ELEŞTİRİSİ .....</b>  | <b>168</b> |
| <b>3.6. YÜKÜMSÜZ/KÖKSÜZ BENLİK VE KOMÜNİTERYAN BENLİK .....</b>  | <b>176</b> |
| <b>3.7. YURTTAŞ CUMHURİYETÇİLİĞİ vs. LİBERALİZM/USULİ<br/>CUMHURİYET .....</b>                         | <b>190</b> |
| <b>SONUÇ.....</b>  | <b>201</b> |
| <b>KAYNAKÇA .....</b>  | <b>211</b> |
| <b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>   | <b>226</b> |

**ÖZET**

**DOKTORA TEZİ**

**JOHN RAWLS'UN BİREY ANLAYIŞI ve MICHAEL SANDEL'İN YÜKÜMSÜZ  
BENLİK ELEŞTİRİSİ**

**M. Ahmet TÜZEN**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. M. Hanifi MACİT**

**2017, 226 sayfa**

**Jüri: Prof. Dr. M. Hanifi MACİT (Danışman)**

**Prof. Dr. Mehmet VURAL**

**Doç. Dr. Mine Kaya KEHA**

**Doç. Dr. Yakup KAHRAMAN**

**Yrd. Doç. Dr. Zafer YILMAZ**

Bu çalışma liberal ve komüniteryan gelenekleri, birey kavrayışları çerçevesinde John Rawls ve Michael Sandel gibi iki önemli düşünür üzerinden ele almayı hedeflemektedir. Tarihsel süreç içerisinde sosyo-politik, kültürel ve felsefi dönüşümlerin bir uzantısı olan modern birey kavramı, çağdaş siyaset felsefesi tartışmalarında gerek Rawls'un temellendirdiği siyasal liberalizm anlayışının esas unsurunu gerekse Sandel gibi komüniteryan düşünürlerin bu anlayışa yönelttikleri eleştirilerin özünü teşkil etmiştir.

Kantçı liberal geleneği izleyen ve iyi yaşam kavrayışlarına karşı adaletin önceliğini savunan Rawls, amaçlarına öncel benlik yaklaşımı nedeniyle Sandel tarafından deontolojik liberal olarak adlandırılır. Rawls'un öğretisi bu bakımdan deontolojik birey anlayışıyla bağlantılı olarak tarafsızlık ideali taşıyan ve hiçbir kapsamlı öğretiyeye dayanmadığını iddia eden bir siyasal adalet anlayışını merkeze alır. Rawls'un siyasal liberalizm anlayışının temelinde bulunan bireyin, yükümsüz/köksüz ve soyut olduğunu savunan Sandel, karşıt olarak kişinin benliğini oluşturan amaç ve değerlere bağlı olduğunu ve bunlardan istediği gibi kendini çekerek soyutlanamayacağını düşünür. Buna göre Rawls'un bireyselliği yücelttiği yerde Sandel, kurucu/oluşturucu bir yapıda olan cemaatin, kimliklerin ayrılmaz bir unsurunu teşkil ettiğini kabul eder. Bu bağlamda Rawlsçu liberalizmi usuli cumhuriyet olarak nitelendiren Sandel, bu anlayışa karşı olarak cumhuriyetçi gelenekle bağlantılı bir yaklaşımı benimser.

**Anahtar Kelimeler:** Liberalizm, Komüniteryanizm, John Rawls, Michael Sandel, Adalet, Birey, Cemaat, Yükümsüz Benlik.

**ABSTRACT**

**Ph. D. DISSERTATION**

**JOHN RAWLS'S UNDERSTANDING OF INDIVIDUAL AND MICHAEL  
SANDEL'S CRITICISM OF THE UNENCUMBERED SELF**

**M. Ahmet TÜZEN**

**Advisor: Prof. Dr. M. Hanifi MACİT**

**2017, Page: 226**

**Jury: Prof. Dr. M. Hanifi MACİT (Advisor)**

**Prof. Dr. Mehmet VURAL**

**Assoc. Prof. Mine Kaya KEHA**

**Assoc. Prof. Yakup KAHRAMAN**

**Assist. Prof. Dr. Zafer YILMAZ**

This study aims to deal with liberal and communitarian traditions within the frame of individual comprehensions through two significant philosophers like John Rawls and Michael Sandel. The concept of modern individual that is continuation of socio-politic, cultural and philosophical conversions represents the base element of understanding of political liberalism that Rawls founded and the core of criticism that the communitarian philosophers like Sandel direct to this understanding.

Rawls who follows Kantian liberal tradition and defends the prioritization of justice against understanding of a good life, and is called as a deontological liberal by Sandel because of his predecessor self approach to his aims. In this respect, his discipline centralizes understanding of a political justice that are not based on any far-reaching discipline and has an ideal of objectivity correlatively understanding of deontological self. Sandel who defends the individual, is on the centre of Rawls's political liberalism, is void and intangible, antipathetically thinks that individuals are bound to aims and value that constitute their selves, can not abstract themselves by drawing away themselves at will. Hereunder, although, Rawls canonizes individualism, Sandel admits that the community that is a founder structure forms the inseparable part of identities. In this respect, Sandel who characterizes Rawlsian liberalism as The Procedural Republic, contrary this view, adopts an approach that is conjunction with the republican tradition.

**Key Words:** Liberalism, Communitarianism, John Rawls, Michael Sandel, Justice, Community, Individual, Unencumbered Self.



## ÖN SÖZ

Adalet kavramı üzerinde uzun süre çalışan John Rawls, 1971’de kaleme aldığı *A Theory of Justice (Bir Adalet Teorisi)* eseriyle akademik dünyada büyük yankı uyandırmış ve siyaset felsefesinin gözden düştüğü bir dönemde yeni tartışmalara sebep olarak bu disiplini tekrar canlandırmıştır. Bireysel hakları yeterince koruyamadığı düşünülen yararcı siyasetin egemenliğine karşı alternatif bir arayış içinde olan Rawls, Kantçı zeminden hareketle toplumsal iş birliğinin adil temellerine yönelik bir adalet teorisi oluşturmaya çalışır. Rawls’un oldukça büyük tartışmalara sebep olan bu eseri birçok yorum, münakaşa ve fikirlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu tartışmalar ışığında şekillenen komüniteryan düşünce, Rawls’un bireyi yücelten liberalizmine karşıt bir tavırla cemaatin önemine vurgu yapan ve 80’li yıllara damgasını vuran önemli çalışmalarla belirginlik kazanmıştır. Ancak Kant, Locke ve Mill çizgisini izleyen liberal anlayış ile Aristoteles ve Hegel’i takip eden komüniteryan düşünce arasındaki bu tartışmanın referans noktaları sadece bu yıllarda yapılan çalışmalarla sınırlı kalmayıp daha geniş bir alanı kapsamıştır.

Sosyal sözleşmecî geleneği takip eden Rawls, orijinal durum tasarımıyla, bilgisizlik peçesi ardında konumlanan ve gerçek hayattaki bireyleri temsil eden yapay kişilerin, adil ve istikrarlı bir toplumun temelini oluşturan adalet ilkelerini belli bir rasyonel sürecin sonunda belirleyeceklerini savunur. Bu öğretinin en önemli noktalarından biri olan birey kavrayışı, Aydınlanma liberalizminin ürünü olup kişiyi rasyonel, özgür ve eşit olarak kabul eden bir anlayışı yansıtır. Aynı zamanda Kantçı deontoloji ile ilişkilendirilen bu anlayış, tek bir pratik aklın evrensel olduğunu kabul eden bir yapıya sahiptir. Sandel bu yaklaşıma karşıt bir şekilde Rawlsçu birey anlayışının kusurlarını ifşa etmek suretiyle liberalizme karşı ciddi ve dikkat çekici eleştirilerde bulunmuştur. Rawls’un çıkış noktası olan birey anlayışının toplumdaki gerçek kişilere tekabül edemeyecek kadar soyut ve bedensizleştirilmiş olduğunu iddia eden Sandel’e göre, kimliğin oluşumunda göz önüne alınması gereken gerçek koşullar yadsınarak yükümsüz/köksüz bir benlik inşa edilmiştir.

Bu çalışma, temel olarak modernleşmeyle birlikte ortaya çıkan birey algısının, liberalizmin çağdaş temsilcisi olan Rawls’un öğretisinde yorumlanışını inceleme ve Sandel’in bu liberal anlayışa karşı cemaatçi eleştirilerini tahlil etme amacını taşır. Üç bölümden oluşan çalışmanın ilk bölümü, bireyin kurucu/oluşturucu bağlantılarından

kopuşuna ve otonom, özgür ve eşit öznenin ortaya çıkışına ayrılmıştır. Zira bu oluş süreci komüniteryanların adlandırılmasıyla aslında köksüzleşme olgusunu da beraberinde getirmiştir. İkinci bölümde, hakkaniyet olarak adalet anlayışına dayanan Rawlsçu liberalizm ve bunun bağlı olduğu birey kavrayışı değerlendirilmeye çalışılmıştır. Üçüncü bölümde komüniteryan-liberal tartışmalarına genişçe yer verilerek Sandel'in Rawls'un birey anlayışını merkeze alan siyasal liberalizm eleştirisi ele alınmıştır. Sonuç kısmında ise genel bir değerlendirilme yapılarak Rawls ve Sandel'in iddialarının pratik düzlemdaki sorunsallarına dikkat çekilmiştir.

Doktora süreci boyunca benden desteğini esirgemeyen ve önerileri ile bana her zaman yardımcı olan hocam Prof. Dr. M. Hanifi MACİT'e, bu çalışmanın tamamlanması noktasında hiçbir fedakarlıktan kaçınmayan dostum Yrd. Doç. Dr. Oğuzhan EKİNCİ ve Arş. Gör. Dr. M. Akif GÖZİTOK'a, ayrıca katkılarından dolayı hocalarım Doç. Dr. Yakup KAHRAMAN'a, Yrd. Doç. Dr. Zafer YILMAZ'a, Doç. Dr. Mine KAYA KEHA'ya ve Prof. Dr. Mehmet VURAL'a teşekkürlerimi sunarım.

**Erzurum 2017**

**M. Ahmet TÜZEN**

## GİRİŞ

Liberalizmin Batılı demokratik toplumlar üzerindeki artan etkisinden dolayı tarihin sona erdiği ve bundan sonra daha iyi alternatif bir teorinin geliştirilemeyeceği fikri yaygınlık kazanmıştır. Pozitivist tarih kuramını yanı sıra bu düşünceler, insanın amaç ve doğasına en uygun ideolojinin liberalizm olduğu varsayımından kaynaklanmaktadır. Batı kültürünün uzun tarihsel süreç neticesinde edindiği felsefi, siyasi, ahlaki ve iktisadi deneyimlerin bir ürünü olan liberalizm, Rönesans, Reform ve Aydınlanma dönemleri ile birlikte ortaya çıkan siyasi, sosyo-ekonomik yapıların dönüşümleri ve eşitlik, özgürlük, sekülerleşme, halk egemenliği, sınırlı devlet gibi birtakım kavramların Batı toplumunu etkilemesi ile ortaya çıkan bir düşünce akımıdır. Bu bakımdan liberalizmin evrensellik ideali, Batı toplumlarının tarihsel olarak elde ettiği düşünsel kazanımların evrensel bir niteliğe büründürülüp bütün insanlık için kullanılabilmesi inancına dayanır.

Özellikle Aydınlanma projesinin ürünü olan ve bireyin özerkliğini merkeze alan özel/üstün insan görüşü, liberalizmin temel unsurunu oluşturur. Çünkü Aydınlanma düşünürleri, modern toplumu rasyonel ve özerk bireylerden oluşan homojen yapılar olarak tasavvur eder. Bu bağlamda liberal düşünürlerin teorileri, genel olarak bu birey ve toplum algısından hareket ederek insan için en ideal düzenin inşasına odaklanır. Bu çalışmada ele alınan John Rawls'un (1921-2002) düşünceleri, önemli ölçüde bu varsayımların izlerini taşır. Bireysel hakları yeteri kadar güvence altına alamayan yararcı siyaset teorisine alternatif bir yaklaşım arayışında olan Rawls, *Bir Adalet Teorisi* adlı eserinde Kantçı çizgiyi takip ederek evrensel, soyut ve tarih dışı bir özne anlayışını çıkış noktası yapar. Yukarıda sözü edilen özel bir insan anlayışıyla temellenen, farklı yaşam türlerine ve benlik algısına yer bırakmayan bu eser, yakın geçmişte Michael J. Sandel'in (1953-) de aralarında bulunduğu komüniteryan/cemaatçi düşünürler tarafından önemli eleştirilerin hedefi olmuştur. Rawls üzerinden liberal geleneğe yaptığı itirazları büyük ölçüde bu birey kavrayışına dayandıran Sandel'in eleştirileri, aynı zamanda literatüre liberal-komüniteryan tartışma olarak geçen çatışmanın temalarını ortaya çıkaran bir niteliğe sahiptir. Liberal geleneğin homojen toplum tasavvurunun ve suni özerk birey kavrayışının toplumsal olarak karşılıklarının bulunmadığını kabul eden Sandel'e göre, Aydınlanmacı liberalizmin ideallerinin tarihsel süreç içerisinde tamamen

gerçekleştiğini iddia etmek de mümkün değildir. Şu halde bu çalışmanın temel amacı, birey kavrayışı çerçevesinde liberal ve komüniteryan düşünceleri Rawls ve Sandel gibi iki önemli figür üzerinden irdeleyerek modern toplumlarda hakim ideoloji konumunda olan “siyasal liberalizm”in birey tasavvurunu eleştirel bir şekilde tahlil etmektir.

Çalışmanın çıkış noktası, ilk bölümde yer verilen modern birey kavramının teşekkülü olmuştur. Öyle ki Rawls’un temele aldığı birey kavrayışı, Ortaçağ düşüncesinde hakim olan Tanrı-kul ilişkisinde yaşanan kopuşla beraber modern oluşumların geleneksel yapıların yerini almaya başladığı bir sürecin sonunda ortaya çıkar. Buna göre Ortaçağ dünyası, Newton’un sonsuz uzayıyla kıyaslandığında kapalı ve hiyerarşik bir düzenin hakim olduğu, oldukça küçük bir yerdir. Ortaçağ felsefesinde varlık hem akla uygun ve maddi hem de immateryal ve sonsuz bir düzene sahipken insan da beden ve ruhtan oluştuğu için hem muvakkat hem de ebedi yönü olan bir varlıktır. Genel olarak Ortaçağ felsefesinde evren, en yüksek mertebede Tanrı’nın, en alt mertebede ise şekilsiz madde ya da hiçliğin bulunduğu hiyerarşik bir yapıdadır. Varlığın büyük zinciri ya da altın zincir olarak adlandırılan bu hiyerarşik düzen, Yeni Platonculuk’tan miras alınmış ancak Hristiyanlık ile özgün bir şekilde yorumlanmıştır. Kutsal düzen anlamına gelen hiyerarşi kavramı, Tanrı’nın etrafında dönen meleklerin ve kutsal varlıkların düzenini açıklamak için kullanılmıştır. Bu kutsal düzen, insanın toplumsal hayatında ise sırasıyla krallar, prensler, soylular, sıradan insanlar ve kölelere kadar uzanan bir hiyerarşi şeklinde yapılandırılmıştır.<sup>1</sup> Bu bağlamda insan, “universitas”ın yani kutsal bir varoluş düzenini ifade eden ve tüm evreni kapsayan bir topluluğun üyesi olarak anlaşılmıştır. Birey(leşme), hiyerarşik eşitsizliği ve değerler eşitsizliğini doğal bulan Aristoteles-Aquinolu Thomas çizgisi karşısında niteliksel eşitliğin yer aldığı, seküler modern devlet anlayışının güç kazanmasıyla ortaya çıkmıştır. Başka bir ifadeyle modern bireyin ortaya çıkışı, insanların toplu iradeleriyle oluşturduğu soyut topluluğun üyelerinin kurucu bireyler olarak kendilerini aşan yapay bir güç meydana getirmeleriyle bağlantılıdır.<sup>2</sup>

Aristotelesçi-Hristiyan dünya görüşünün çözülüp dağılması aynı zamanda Ortaçağ ve Antikçağ ahlak sistemlerinin insan kavrayışının değişmesine neden olmuştur. Ortaçağ’da uzun bir süre egemen olan hem klasik hem de dini unsurlar içeren

<sup>1</sup> Dermot Moran, “Medieval Philosophy: from Augustine to Nicholas of Cusa”, John Shand (Ed.), *Fundamentals of Philosophy*, Routledge Taylor & Francis, London 2003, 160-161.

<sup>2</sup> Cemal Bali Akal, *Sivil Toplumun Tanrısı*, (2. Baskı), Engin Yayıncılık, İstanbul 1995, 89-90.

bu ahlak anlayışı genel olarak Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te analiz ettiği yapıya sahiptir. Bu teleolojik yapıya göre "olan insan" ile gerçek doğasının farkına vardığında "olabilecek insan" arasında karşıtlık vardır. İnsanların ilk durumdan ikinci duruma nasıl geçebileceğinin yolunu arayan bir dizi ilke ve kurallar bütünü olan ahlak şeması, insanın özü itibarıyla belirli bir amaç anlayışını önkabul olarak alır.<sup>3</sup> Bu türden ahlak sistemlerinde insan topluluğu arasında adaleti sağlayan kurallar daha kapsamlı bir iyi hayat anlayışı içine gömülüdür. Bu iyi hayat, insanın "telos"una ve kozmostaki yerine yapılan göndermeyle ontolojik olarak tanımlanır. Ortaçağ nominalizminin ve modern bilimin saldırılarıyla Antikçağ'ın ve Ortaçağ'ın teleolojik doğa anlayışının yıkıma uğraması ve vuku bulan iktisadi, siyasi ve sosyo-kültürel dönüşümler, ahlak teorilerini radikal ölçüde değiştirir. Modern teorisyenlerin doğanın nihai amaçlarının bilinemeyeceğini ileri sürmeleriyle birlikte ahlak, kozmolojiden ve insanın doğayla ilişkisini normatif olarak sınırlayan her şeyi içeren bir dünya görüşünden kurtulur. Bu doğrultuda ilk sözleşme düşünürlerinin yapılandığı şekliyle adalet ve iyi hayat arasındaki ayırım, ilk olarak dinsel alanda daha sonra bilimsel ve felsefi alanda benliğin özerkliğini savunmayı amaçlar.<sup>4</sup> Böylece geleneksel anlayıştan modernliğe geçiş sürecinde kozmos ile bağlantısı kesilen ya da altın zincirden koparılmış benlik, din ve varlıkla ilgili teleolojik yaklaşımlardan bağımsız bir şekilde konumlanır.

Modern anlayışla birlikte bireyler, modern evrende toplumsal düzenin meşru temellerini, dışsal teolojik unsurlara dayandırmak yerine kendileri için yaratma göreviyle karşı karşıya kalır. Böyle bir durumda toplumsal düzenin inşası Hobbes ve Locke'a göre toplumsal barış ve refahı sağlayabilmek için herkesin üzerinde anlaşabileceği bir sözleşme aracılığıyla mümkün olurken; Rousseau ve Kant'a göre ise bu düzen yalnızca ahlak yasasının rasyonel biçiminden türetilir.<sup>5</sup> Böylece bireysel haklara saygı gösterildiği takdirde özerk bireyin iyi hayat anlayışı kendi akıl ve istekleri doğrultusunda belirlenir. Modern devletin iktidarı ile olanaklı kılınan özerk birey anlayışı, bu modern devletlerin yarattıkları kültürlerin bir ürünüdür.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, United States 2007, 52.

<sup>4</sup> Şeyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkıları*, (Çev.: Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999, 208-209.

<sup>5</sup> Benhabib, 209.

<sup>6</sup> Bu bakımdan Rawls dahil olmak üzere pek çok liberalin eleştirmediği büyük bir varsayım olarak kalan modern devletler, liberal düşünce ve özerk birey anlayışı ile bağlantı içerisindedir. Bkz. John Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, (Çev.: Koray Değirmenci), Dost Yayınları, Ankara 2003, 114-115.

Belirgin biçimde modern devlete bağlı olarak geliştirilen evrensel birey fikri, bütün kişilerin özgür ve eşit doğdukları görüşüne dayanır. Buna göre hiçbir birey, doğal olarak bir başkasına tabi olmayıp; bütün bireylerin kendilerini yöneten yurttaşlar olarak kamusal bir konuma sahip oldukları kabul edilir. Bu bağlamda birey, herhangi bir kişiye ya da herkese uygulanan evrensel bir kategori olarak kabul edilir.<sup>7</sup> Aydınlanmanın liberal evrenselciliğini yansıtan bu görüşler doğrultusunda inşa eden edilen modern kültürde tek bir yaşam biçimine yer vardır, o da özerk bireylerin yaşam biçimidir.<sup>8</sup> Nitekim evrenselci bir ahlak teorisi ortaya koyan liberalizm türleri ile arasında sıkı bir bağlantı olan Aydınlanma Projesi, özerk bireylerden oluşan homojen bir kültür inşa etmeyi hedefler. Ancak bu anlayışı çürüten tarihsel süreç, “özerk bir fail olarak birey” kavrayışının insan olmanın belirli bir biçimini yansıttığını ve insanlığın ebedi cevheri olmadığını ortaya koymuştur.<sup>9</sup> Bu bakımdan Aydınlanmanın soyut evrenselciliği ilk modern teoriler içerisinde bireyin ortaya çıkışını olanaklı kılmış olmasına rağmen, aynı yaklaşım demokratik gelişmelerin gelecekteki muhtemel genişlemesinin en büyük engeli haline gelir. Çünkü her evrensellik savı tikelin inkarı ve özgüllüğün reddi olarak bir dışlama mekanizması olarak işler.<sup>10</sup>

Tarihsel süreç içerisinde evrensel rasyonel bir birey kavrayışına sahip olan liberalizmin çağdaş dünyaya uzanan evrenselcilik anlayışı Locke, Kant ve Mill aracılığıyla Rawls’un teorisinde de yer almıştır.<sup>11</sup> Çalışmanın İkinci Bölümünde ele alınan Rawlsçu birey kavrayışı, liberal evrenselcilikle bağlantılı bir şekilde soyut ve tarih dışı Kantçı özne tasavvuruna sahiptir. Kant’ın çağdaş müridi olarak kabul edilen Rawls’un özellikle *Bir Adalet Teorisi* eserinde Kantçı akıl kavramından oldukça etkilendiği görülür. Aşkın ve soyut benliğin dayandığı bu akıl, insanların özgürce birlikte yaşayabilecekleri ideasını içerir. İnsanlar bu sayede kendilerini genel geçer özneler olarak düzenleyip, saf akıl ile pratik akıl arasındaki çatışmayı bütünün bilinçli dayanışması içinde aşarlar.<sup>12</sup> Diğer taraftan bu akıl kavramı, insan tarafından daha iyi bir hayatın inşası için akla ve Aydınlanmaya atfedilen özerkliğe ve sorumluluğa

<sup>7</sup> Chantal Mouffe, *Siyasetin Dönüşümü*, (Çev.: Fahri Bakırcı, Ali Çolak), Epos Yayınları, Ankara 2008, 29.

<sup>8</sup> Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, 115.

<sup>9</sup> Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, 114.

<sup>10</sup> Mouffe, 28-29.

<sup>11</sup> Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, 126.

<sup>12</sup> Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Kabalcı Kitabevi, (Çev.: Nihat Ülner, Elif Ö. Karadoğan), İstanbul 2010, 118.

varabilmeyi içerir. Bu anlayışa göre pratik olarak bütün bireyler kendi akıllarını dışsal koşullardan herhangi bir baskıya maruz kalmadan kullanmada bir dürtüye sahip oldukları için akıl, kişilerin kendilerine ait iyi hayat tasarımı gerçekleştirilebilmelerinin de koşuludur.<sup>13</sup> Bu anlayışa göre evrensel ve zorunlu buyrukların rehberi olan akıl, tüm insanlığa ait evrensel bir özellik olarak kabul edilir.

Bir arada yaşayan bireyler için adil ve istikrarlı bir toplumun koşullarını oluşturmaya çalışan Rawls, adalet teorisinde Kantçı akıl ve Aydınlanma düşüncesinin evrensellik ideali gibi modern düşüncenin önemli kavrayışlarına başvurur. Bu noktada Rawls'un tek bir pratik aklın varlığını kabul eden birey kavrayışına dayandığı anlaşılır. *Bir Adalet Teorisi* bağlamında değerlendirildiğinde Rawls'un, pratik aklın mutlak ve herkes için aynı olduğunu ifade eden bir yaklaşıma sahip olduğu ve bu çerçevede Kantçı yaklaşımı devam ettirdiği görülür. Böylelikle başlangıç durumunda kişilerin kendi menfaatleriyle ilgili bilgilerden habersiz oldukları düşünülerek; adil bir toplum için hakkaniyet olarak adaletin ilkelerini belirli bir rasyonel sürecin sonunda seçtikleri kabul edilir. Buna göre Rawls'un adalet teorisi bireylerin aynı adalet ilkeleri üzerinde uzlaşacakları varsayımına dayanır.

Ancak Rawls, *Siyasal Liberalizm* çalışmasında adalet teorisinde dayandığı pratik aklın tek ve mutlak olduğu varsayımını sürdürmeyerek metodolojik bir değişikliğe gider ve Kant'ın evrensellik idealinden vazgeçerek siyaset felsefesi kavrayışının bütün toplumlar için uygulanabilir olduğu düşüncesini terk eder.<sup>14</sup> Modern toplumların çoğulcu yapısını göz önünde bulunduran ve bu nedenle adalet anlayışını siyasal bir adalet olarak tasarlayan Rawls, herhangi bir makul ve kapsamlı doktrine dayanmayan bir yaklaşım benimser. Bu bakımdan rasyonel ve özerk siyasal özne anlayışıyla tutarlı bir şekilde tarafsız bir adalet kavrayışına sahip olan Rawlsçu öğretisi, Avrupa tarihi için karakteristik bir nitelik taşıyan tinsel tarafsızlık eğiliminin bir uzantısıdır.<sup>15</sup> Bu bakımdan bireylerin özerkliklerini korumaya çalışan Rawls, iyi hayat konusunda bütün kişilerin kendi makul ve kapsamlı doktrinlerini takip etmelerini savunurken, kamusal yaşamda herkesin üzerinde uzlaşabileceği siyasal adalet anlayışını toplumsal istikrar

<sup>13</sup> Ahmet Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, Vadi Yayınları, İstanbul 2008, 23.

<sup>14</sup> John Gray, "Contractarian Method, Private Property, And The Market Economy", Chandran Kukathas (Ed.), *John Rawls Critical Assessments of Leading Political Philosophers Vol. III*, Routledge, London and New York 2003, 34.

<sup>15</sup> Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, (Çev.: Ece Göztepe), Metis Yayınları, İstanbul 2012, 117.

için gerekli görür. Bununla birlikte *Siyasal Liberalizm* eserinde yaptığı değişimle kişilerin kendi yaşamlarını tasarlamalarında tek bir pratik akıldan ziyade çokluğun olduğunu kabul eden Rawls, siyasi meselelerde tek bir aklın mutlak ve geçerli olduğunu kabul eden bir birey tasavvuruna sahiptir. Bu değişim neticesinde Rawls, soyut Aydınlanmacı birey kavrayışından koparak makul çoğulculuk olgusu gibi pratiğe yönelen bir anlayışı benimser.

Çalışmanın Üçüncü Bölümünde ele alınan Sandel'in cemaatçi eleştirileri, genel olarak Rawls'un gerçekleştirdiği yapısal değişikliğin onu soyut ve bedeninden kopuk benlik anlayışından kurtaramadığı yönündedir. Siyasal liberalizm anlayışında adaleti özel ve ayrıcalıklı bir konuma yerleştiren ve bireyi amaçlarından önce tasavvur eden Rawls, Sandel tarafından deontolojik liberal olarak nitelendirilir. Sandel deontolojik liberalizmin özünü şöyle tarif eder:

“Her biri kendine özgü amaçlara, çıkarlara ve yarar anlayışına sahip olan birden çok insandan kurulu bir toplumun, en iyi düzenine, iyi hakkında belirli bir anlayışı varsaymayan ilkeler uyarınca yönetildiği zaman kavuşur; bu düzenleyici ilkeleri haklı gösteren şey, her şeyden önce toplumsal refahı maksimize ya da iyiyi sair suretle teşvik etmesi değil, iyiyeye öncel ve ondan bağımsız ahlaki bir kategori olan hak kavramına uygun olmasıdır.”<sup>16</sup>

Adaletin iyiyeye önceliğini reddederek siyasi düzenlemelerin ortak iyiyeye referans verilmeden yapılmasını öngören tarafsızlık ilkesine karşı çıkan Sandel'e göre birey, liberal iddiadaki gibi topluma öncel bir seçim öznesi değildir. Liberal algının aksine birey, toplumdan yalıtılmış, verili amaçlardan ziyade kendi amaçlarını belirleyen, bir Arşimet noktasına sahip olduğu düşünülen, radikal olarak konumlanmış, yükümsüz bir benlik de değildir. Nitekim Sandel'e göre yaşam pratiklerinden kopuk bu özne algısı, metafizik bir yanılgının tezahürüdür. Bu bakımdan birey, yalnızca belli bir cemaate katılım yoluyla kendini gerçekleştirebilen bir varlıktır. Bu bağlamda Sandel'in Rawlsçu liberalizme yönelik eleştirileri, onun birey kavrayışındaki kusurlar üzerine yoğunlaşır.

Bireyin varoluşsal olarak cemaatle bağlantısını öne çıkaran ve Aristoteles ve Hegel'in görüşlerinden beslenen Sandel'in komüniteryan düşüncesi, Rawlsçu liberalizme karşı şu temel eleştirileri dile getirir. (i) Liberalizm, altını oyduğu cemaatin

<sup>16</sup> Michael J. Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, (Çev.: A. Emre Zeybekoğlu), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2014, 19.



değerini küçümser ve ihmal eder; oysa cemaat, insan varlığının “iyi hayat” kavrayışı için yeri doldurulamaz, temel bir unsurdur. (ii) Liberalizm, siyasal yaşantıyı -yalnızca araçsal bir iyi olarak gördüğü politik birlikteliği- göz ardı eder ve insanın iyi yaşam için siyasal cemaate katılımının temel önemine karşı kördür. (iii) Liberalizm, kişinin topluluğunu veya ülkesini destekleme yükümlülüğü ve ailevi yükümlülükleri gibi belirli ödev ve taahhütlerinin önemini yeterli derecede açıklamakta başarısızdır. (iv) Liberalizm kusurlu bir benlik anlayışını savunur, oysa benlik seçim nesnesi olmayan ortak bağlılıklar ile değerlere gömülüdür ve kısmen bunlar tarafından oluşturulur. (v) Liberalizm, adaleti yanlış bir şekilde yüceltir ve toplumsal kurumların ilk erdemi varsayar ancak adalet olsa olsa yalnızca topluluğun yüksek erdemlerinin çöktüğü koşullarda gerekli olan telafi edici bir erdemdir.<sup>17</sup>

Çağdaş siyaset felsefesinde başlıca alternatif yaklaşımlar olan Rawls ve Sandel’in görüşlerini temel alan bu çalışma, bir yandan Rawls’un liberal düşünce akımı içerisindeki yerini ve etkilendiği kaynakları diğer yandan Sandel’in ona yönelttiği eleştirileri detaylı bir şekilde ele almayı hedeflemektedir. Siyaset teorisinde önemli bir yere sahip olan liberal-komüniteryan tartışmasını aydınlatma amacı güden çalışmada, herhangi bir tikel iyi kavrayışına bağlı olmayan tarafsızlık idealine sahip Rawlsçu liberalizm ile cumhuriyetçi gelenekle birleşen Sandelci komüniteryanizm, birey yaklaşımları açısından değerlendirilmektedir.<sup>18</sup> Bu doğrultuda birinci bölümde öncelikle modern bireyin, komüniteryanların ifadesiyle köksüz bireyin ortaya çıkışı ele alınmıştır. İkinci bölümde modern liberal birey anlayışının çağdaş temsilcisi olan Rawls’un genel olarak öğretisi ve bunun dayandığı kavramsal zemin ele alınmış ve akabinde bu düşünürün görüşleri açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Üçüncü bölümde Sandel’in bağlı olduğu komüniteryan gelenek hakkında genel bilgiler vermek suretiyle düşünürün eleştirel yaklaşımının hareket noktaları ele alınmış ve Rawls’un öğretilerine yönelik Sandel’in itirazlarına yer verilmiştir. Sonuç bölümünde ise çalışma bütüncül olarak ele alınarak hem Rawls’un hem de Sandel’in görüşleri eleştirel bir şekilde değerlendirilmiştir.

<sup>17</sup> Allen E. Buchanan, “Assessing the Communitarian Critique of Liberalism”, *Ethics*, 99 (4), 1989, 852-853.

<sup>18</sup> Philip Pettit, *Cumhuriyetçilik Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*, (Çev.: Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, 164-165.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### HİYERARŞİK VARLIK ZİNCİRİNDEN MODERN BİREYE GEÇİŞ

#### 1.1. TANRI-KUL BAĞLANTISININ ÇÖZÜLÜŞÜ

Tarihsel süreç içerisinde büyük dönüşümler geçirmiş olan birey kavramı, Rönesans, Reform, Aydınlanma, kilisenin veya geleneksel dini yapının etkisini yitirışı, Sanayi devrimi, halk egemenliği gibi Avrupa’da yaşanan sosyo-politik ve kültürel değişimlerden etkilenmiştir. Toplumsal düzlemde modernliği geleneksellikten ayırtmak için kullanılan bu kavram, modern bireyi tarif eden özgürlük, eşitlik ve özerklik unsurlarını içerirken, geleneksel toplumlarda ise otoriteye bağımlılığı ve hiyerarşik insan anlayışını kapsar. Bu bakımdan modern bir kavram olan bireyi ele alırken geleneksel yapılar için geçerli olan hiyerarşik ilişkilerin çözülmesi, dinin belirleyici rolünün azalması ve iktidarın dünyevileşmesi göz önünde bulundurulmalıdır. Ortaçağ’daki sosyo-politik yapılarda insan, ekseriyetle bir cemaate bağımlı olarak telakki edilirken, modernleşme süreci ile birlikte ortaya çıkan seküler siyasi iktidar düşüncesi nedeniyle Avrupa toplumunda “kendi ayakları üstünde durabilen birey” anlayışı gelişmiştir. Başka bir ifadeyle tanrısal bir meşruiyete dayanan geleneksel siyasi yapılar, insan tekini kendisi olması hasebiyle değerli olmadığı, bunun ancak Tanrı’ya nispetle bir anlam ifade ettiği (eşrefi mahlukat) şeklinde ele almışlardır. Ancak modern devletin ortaya çıkışıyla siyasi meşruiyetin kaynağı bireylerin rızasına dayandırılmış ve insanın kendisi bizatihi bir değer olarak kabul edilmiştir. Böylece iktidarın bir parçası olarak birey, tek başına bir değer ifade etmeye ve seküler anlamlar içermeye başlamıştır. Bu bağlamda modernleşme ile beraber Ortaçağ’daki geleneksel siyasi iktidarın dünyevileşmeye başladığı, egemenlik kavrayışının halkın egemenliğine doğru evrildiği ve böylelikle Tanrı-kul ilişkisinden “birey”e giden sürecin ortaya çıktığı ileri sürülebilir.

Toplumsal ve siyasi yönden birtakım değişikliklerin yaşandığı 6. yüzyıldan itibaren Avrupa’daki devletlerin Hristiyanlık altında toplanması, pagan kültürünün yok olmasına neden olmuştur. Dönemin temel karakteristik özelliği, Hristiyanlığı koruma ve farklı gelenek ve göreneklerin Hristiyanlaştırılmasıdır. Kilise çevrelerinin başını çektiği bu tür faaliyetler, zamanla denetimlerin azalması ve kilise otoritesinin sarsılmasıyla

birlikte yeni ve seküler bir kültürün inşasına dönüşmüştür.<sup>19</sup> Bu bağlamda Antikçağ kültürünün kendine has bir yorumunu içinde barındıran Ortaçağ, Antikçağ'ı Rönesans dönemine bağlayan bir köprü gibidir; pek çok yönüyle teolojik unsurları ihtiva etse de sekülerliğin izlerini de taşımaktadır. Bunu XII. yüzyıla kadar Augustinus'tan esinlenen Yeni Platoncuların Hristiyanlığı sentezinde ya da XIII. yüzyılda Aquinolu Thomas'ın Hristiyanlığın varlığa ilişkin Aristotelesçi kozmik yaklaşımında görmek mümkündür. Sosyal düzeni tanzim eden bu kozmik yaklaşıma göre evren, Tanrı'nın belli bir amaca ve düzene göre yarattığı, değişimi kabul etmeyen ve merkezinde dünyanın yer aldığı statik, bütüncül (holistik) bir yapıdır. Kilisenin hakimiyetine uygun olarak geliştirilen bu teleolojik anlayışa göre, insan da dahil olmak üzere doğanın bütün unsurları tutarlı, düzenli ve anlamlı bir bütünlüktür. Anlam ve amacın içiçe geçtiği bir yer olarak dünya, Tanrı'nın hem eseri ve iradesinin ifadesi hem de varlığının ve kudretinin delilidir.<sup>20</sup> Yaratandan yaratılan en basit varlığa uzanan bu değişmez kozmik hiyerarşi, sosyal düzeni de meşrulaştıran "altın zincir"dir.<sup>21</sup> Fakat Kilisenin üstünlüğü ve kökleri Roma düşüncesine dayanan organik toplum anlayışı nedeniyle insanın yüceliği göz ardı edilmiştir. Bu anlayış aynı zamanda bireyin toplumda erimesine ve kendi çıkarları için değil de toplumun çıkarları için var olmasına neden olmuştur. Buna göre asıl olan, bölünemez bir bütünü ifade eden toplumdur ve birey ise bu bütünün son derece küçük bir parçasıdır.<sup>22</sup> Hristiyanlığın varoluşa ilişkin bu kozmik yaklaşımı, Kopernik, Kepler ve Galilei'ye kadar etkisini sürdürmüştür. Ancak bu düşünürler ile birlikte artık dünyanın evrenin merkezinde yer almadığı bilgisine ulaşılmış ve böylece altın zincirin yerini kozmik demokrasi fikri almıştır. Evrenin bütünü anlamına gelen "universitas"ın<sup>23</sup> geçirdiği bu dönüşüm, Tanrı ile kul arasındaki ilişkinin kopmasına ve Tanrı'nın özel yerini kaybetmesine neden olmuştur.<sup>24</sup> Bu bakımdan insan ile Tanrı arasındaki organik bağın kopması, modern birey anlayışının gelişmesini sağlamıştır.

<sup>19</sup> Betül Çotuksöken, Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, (4. Baskı), Bilgesu Yayınları, Ankara 2007, 12-14.

<sup>20</sup> David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (Çev.: Ahmet Cevizci), (2. Baskı), Paradigma Yayınları, İstanbul 2005, 206.

<sup>21</sup> Akal, *Sivil Toplumun Tanrısı*, 119

<sup>22</sup> Steven Lukes, *Bireycilik*, (Çev.: İsmail Serin), (2. Baskı), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2006, 58-59.

<sup>23</sup> Universitas, Ortaçağ'da bütün bir evren için kullanılan, kozmik düzenin tümünü, toplumsal ve siyasi yapıyı da kapsayacak şekilde ifade eden bütüncül bir kavramdır.

<sup>24</sup> Akal, *Sivil Toplumun Tanrısı*, 119-120.

Hristiyanlığın ilk dönemlerinde henüz kurumsallaşmamış olan kilise, bir yandan kendisini dünyevi iktidarın dışında tutmaya diğer yandan da iktidarı düzenlemeye çalışmıştır. Augustinus'a kadar felsefi bir temelde ele alınmayan iktidar olgusuna yalnızca Yeni Ahit'te ve Paulus'un mektuplarında rastlamak mümkündür.<sup>25</sup> Paulus, *Romalılara Mektup*'unda devletin yapısı ile ilgili düşüncelerini şu şekilde dile getirir: "Herkes üzerinde olan hükümetlere tabi olsun; çünkü Tanrı tarafından olmayan hükümet yoktur. [...] Korku hakkı olana korkuyu, hürmet hakkı olana hürmeti, cümleye haklarını eda edin."<sup>26</sup> Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere iktidara itaatin Tanrı'ya itaat demek olduğu aşikar olmasına karşın bazı düşünürler, Hristiyanlığın dünyevi ve ruhani iktidar alanlarını ayrı tutmak gerektiğini savunmuştur. Böylelikle dünyevi işlerde siyasal iktidara ve onun yasalarına; ruhani işlerde ise Tanrı iradesine itaat etmek esas alınmıştır. Fakat dünyevi iktidarların Tanrı'nın hizmetçisi oldukları, bu iktidarların meşruiyetinin Tanrı'ya dayanması, insanın kurtuluşunun ancak Tanrı'nın inayetiyle mümkün olabileceği gibi görüşler bu ayrımın gerçekleşmesini zorlaştırmıştır.<sup>27</sup> O halde dünyevi olarak düzeni, güvenliği ve adaleti tesis etmek; uhrevi olarak da insanın kurtuluşunu sağlamak iktidarın temel çıkış noktasını oluşturmaktadır.<sup>28</sup>

İnsanın özünü günahkar ve dünya hayatını da bir ceza olarak kabul eden Hristiyan düşüncesinin temel esaslarına katkı yapan Augustinus, bu doğrultuda şehveti (cinsel arzu), mülk hırsını ve güç arzusunu cennetten kovulmuş insanın günahlarından sayarak insana dair olan bu tutkuları kınamaktadır.<sup>29</sup> Dolayısıyla insan, ne kadar dünya nimetlerinden ve bedensel hazlardan kaçınırsa o kadar kurtuluşa yakınlaşacaktır. Bu anlayış, netice itibarıyla dünyaya ilişkin pasif bir duruşu telkin ederken, siyasal iktidara karşı da tam bir teslimiyeti beklemektedir. Burada dikkat çeken husus, Ortaçağ'a damgasını vuran Hristiyan siyasal düşüncenin, iktidarın kaynağını Tanrı'ya dayandırmasına rağmen bir yönüyle de laik devlet anlayışının izlerini de taşımasıdır.

<sup>25</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge Kitabevi, Ankara 1991, 102.

<sup>26</sup> İncil, *Romalılara Mektup*, 13, Yeni Yaşam Yayınları 2000.

<sup>27</sup> Bu doğrultuda VII. Gregory, kilise dışında oluşturulan siyasi yapının günah ve şeytan işi olduğunu söyler. Bkz. Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, (Çev.: Necla Arat), Say Yayınları, İstanbul 2005, 310.

<sup>28</sup> Ağaoğulları, Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 112-113.

<sup>29</sup> Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton University Press, New Jersey 1997, 9-10.

Hristiyanlık inancının bütün toplumsal yapıyı belirlediği Ortaçağ'daki insan tasavvuru ile ilgili öne çıkan en önemli düşünür, hem Antikçağ'ın hem de Hristiyanlık inancının karakteristik özelliklerini kişiliğinde birleştiren Augustinus'tur. Farklı yaşam türlerini deneyimleyen bu filozof, dönemin tipik temsilcisi olarak dünya hayatından kendisini soyutlamayı, Tanrı'yı merkeze alan bir eğitimi ve Hristiyanlık ilkeleri doğrultusundaki bir yaşamı değerli görmüştür. "Anlayayım diye inanıyorum" görüşünün ilk savunucusu olan Augustinus, insanın kendisini bilmesine dikkat çekerek bilmenin bireysel ve varoluşsal boyutuna yer vermiş, bu sayede insanın her türlü bilginin üretilmesinde önemli bir yer tuttuğuna işaret etmiştir.<sup>30</sup> Bu dönem göze çarpan bir başka düşünür Boethius da bilme etkinliğinde insanın önemine vurgu yaparak Tanrı'yı her şeyi yoktan var eden, en yetkin ve eksiksiz varlık olarak ele almış ve bütün varlığı, Tanrı'ya nispetle konumlandırmıştır. Bu yaklaşıma göre Tanrı, insanı diğer varlıklardan ayrı, akıl sahibi bir varlık olarak yaratmış olup insanın doğadaki diğer canlılardan ve bütün dünyevi şeylerden üstün olmasını istemiştir. Ancak Boethius'a göre insan, yalnızca kendini bilmeye yönelirse diğer yaratılanlardan üstün olur, aksi takdirde hayvandan da aşağı düzeye iner.<sup>31</sup> Döneminin ruhunu da resmeden bu düşünsel tutum, insanla ilgili her tür sorunsalın aynı zamanda hiyerarşik, ontolojik ve metafizik tartışmaları da içerdiğini göstermektedir.

Bireyden ziyade topluma öncelik veren, kolektivist bir anlayışa sahip olan ve Tanrısal bir meşruiyet zeminine dayanan Ortaçağ düşüncesi, sosyal düzenin herhangi bir değişime uğramasını da yine ontolojik tartışmalarla ilişkilendirmiştir. Bu doğrultuda ontolojik ve epistemolojik bir düzleme dayanan "tümeller tartışması", modern birey anlayışının doğuşunda yaşanan kırılmanın önemli sebepleri arasında gösterilebilir. Bu tartışmanın seyrini değiştiren en önemli düşünürlerden biri olan Thomas Aquinas, Hristiyan vahyi ve Aristoteles felsefesinden hareketle inanç ve akıllı uzlaştırmaya çalışır. Thomas'ın inanç ve akıllı birleştirmesi, dini düzlemde bireyi Tanrı ile bütünleştirmekte; dünyevi kurumlar bağlamında ise bireyi topluluğun bir üyesi ve sosyal gövdenin bir bölümü olarak ayrıştırmaktadır.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Çotuksöken, Babür, 19-21.

<sup>31</sup> Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, (Çev.: Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2006, 124-125.

<sup>32</sup> Louis Dumont, "Bireycilik Üzerine Denemeler: Doğuş XIII. Yüzyıldan Başlayarak Siyaset Kategorisi ve Devlet", (Çev.: Hülya Tufan), (Der. Cemal Bali Akal), *Devlet Kuramı*, Dost Kitabevi, Ankara 2000, s. 143.

Hristiyan bireyciliğini içeren vahiy merkezli geleneksel yaklaşım “universitas” ile yani sosyal gövdeyi, yaşayan insanların birer bölümünü oluşturduğu bir bütün olarak gören kavrayışla ifade olunur. Ancak daha sonra “societas”, yani birliktelik kavrayışı karşısında “universitas” zayıflamaya başlamıştır.<sup>33</sup> “Universitas”ın “societas” karşısında zayıflamasında, tikellerin asıl gerçeklikler olduğunu ifade eden Ockhamlı William’in etkisi olmuştur. Tümelleri töz değil de sadece zihin kavramları olarak gören William’a göre, hiçbir tümel, zihin dışında var olan bir töz değildir ve hiçbir tekil töz de bir tümel değildir; fakat her töz sayıca bir ve tekildir.<sup>34</sup> Bu bağlamda William, toplumsal alanda sadece tikel insanların gerçekten var olduğunu savunmuştur.<sup>35</sup> “Tikel varlığın dışında ontolojik olarak gerçek olan hiçbir şey yoktur” anlayışının hukuk ve siyasetteki uzantısı ise insanın modern anlamdaki bireye dönüşünü ifade eder. Bu dönüşümü tamamlayan unsur iktidar kavramına yapılan vurgudur. Böylece iktidar, geleneksel yönetim ve hiyerarşinin ötesine geçerek modern anlamda bir işlevselliğe sahip olur. İktidar kavramının günümüzde içerdiği anlamını kazanmasında bu bireyciliğin etkisi olmuştur.<sup>36</sup>

William’ın tikel olarak insanı asıl gerçeklik kabul etmesine karşın bireysel anlamda insanın değerli olarak kabul edilmesi ancak Rönesans döneminde ortaya çıkmıştır. Avrupa’da cereyan eden düşünsel hareketlilikle beraber toplumsal, siyasal ve dinsel yapıdaki çatışmalar 16. yüzyılda belirginlik kazanmıştır. Modern devlete geçiş sürecinde önemli bir yere sahip olan bu hareketlilik dört başlıkta toplanabilir: Krallar ile tabakalar arasındaki çatışma, krallar ve Roma Kilisesi arasındaki çatışma, tabakaların kendi aralarındaki çatışma ve farklılaşmadan doğan kentlilerin kendi aralarındaki çatışma. Bu çatışmalar ve sosyo-kültürel gelişmeler sonucunda gerçekleşen Reform hareketleri, Rönesans ile beraber modern toplumsal ve siyasal oluşumların temellerini oluşturur.<sup>37</sup> Augustinusçu Hristiyan anlayışına sahip olan ve Reform hareketinin başlatıcısı kabul edilen Martin Luther, özellikle dünyevi iktidar ile kilise arasındaki çatışmada önemli bir figürdür. Luther’in kilisenin kurumsallaşmış yapısına karşı çıkan

<sup>33</sup> Dumont, 143.

<sup>34</sup> Guillelmus de Ockham, “Terimler Üzerine”, Betül Çotuksöken, Saffet Babür (Der.), *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, (4. Baskı), Bilgesu Yayınları, Ankara 2007, 278.

<sup>35</sup> Lukes, 59.

<sup>36</sup> Dumont, 144-145.

<sup>37</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, (5. Baskı), İmge Kitabevi, Ankara 2008, 92-97.

teolojik tartışmaları, yalnızca düşünsel düzeyde kalmayıp pratik hayatı da etkilemiştir. İncil'i Almancaya çeviren Luther, her bir ferdin Katolik Kilisesi'nin tek bir yorumu indirgediği İncil'i yorumlayabileceğini ve Tanrı nazarında eşit kabul edilen insanların kimseye ihtiyaç duymadan yaratıcıya bağlanabileceğini savunur. Luther'in bu tutumu, kilisenin kurumsal ve hiyerarşik yapısının yerini eşitliğe bırakması yönündeki eleştirisine dayanır.

Genel olarak bakıldığında Luther, Roma Kilisesi'nin yozlaşmış yapısına eleştirel ve yenilikçi bir tutumla karşı çıkarak insanın kurtuluşu için kilisenin kurumsallaşmış yapısının gereksizliğini teolojik ilkeleriyle ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre papa ve Katolik Kilisesi, insanın kurtuluşunun önünde büyük bir engeldir çünkü insan doğrudan İsa'ya yönelmeli ve ona iman etmelidir.<sup>38</sup> İnsan ile Tanrı arasındaki her türlü aracıya karışı çıkan bu girişim, toplumsal ve siyasal yapıyı değiştirecek bir niteliğe bürünür. Bu doğrultuda Roma Kilisesi'nin tatbik ettiği toplumsal tabakalaşma, dünyevi-ruhani sınıf ayrımı ve ruhban sınıfının diğer tabakaların üstünde konumlanması Luther tarafından şu ifadelerle reddedilir: "Ruhani sınıftan olmayan ile papaz, piskopos, hükümdar arasındaki ya da Katolik terminolojisiyle dindar ile seküler arasındaki tek fark meslek/meşguliyet olduğu sonucuna varırız. [...] Hristiyanlık statüsü açısından bir farktan bahsedemeyiz."<sup>39</sup> Kilise karşısında imanlı kişilerin eşit konumda olacağı ve kilisenin sadece papaya değil herkese ait olduğu, imana ise yalnızca İsa aracılığıyla erişileceği inancı mevcut toplumsal ve siyasal yapıyla tam bir zıtlık gösterir. Luther, böylece Hristiyanlığı tekeline alan ruhban sınıfın otoritesine meydan okumuş, modern birey anlayışının ortaya çıkmasında oldukça önemli olan "eşitlik" düşüncesine bir nebze de olsa yer vermiştir. Ancak Luther'in düşüncelerinin gerçekleşmesinin hem dini hem de siyasi olarak pek çok dönüşümü gerektirdiği kesindir.

Öte yandan Luther gibi bireyi öne çıkaran hümanist düşünürler tarafından kabul edilen insani erdem ve etkinliklere değer atfeden kavrayış, Luther'e uygun düşmez. İnsanın kurtuluşu noktasında da hümanistlerle ters düşen Luther, özgür iradesiyle insanın tek başına kurtuluşa eremeyeceğini düşünür, hatta Tanrı'nın insan aklıyla

<sup>38</sup> Ağaoğulları, Köker, Tanrı Devletinden Kral-Devlete, 114.

<sup>39</sup> Martin Luther, *Selections From His Writings*, John Dillenberger (Ed.), Doubleday & Company, New York 1961, 409.

kavranabilir olduğunu kabul etmeyi bile günah olarak görür.<sup>40</sup> Luther'in, insanın özünün günahkar oluşu ve kurtuluşun tam bir imanla, teslimiyetle bile yeterli olmadığını belirten kötümser yaklaşımı Augustinusçu Hristiyanlık algısına yakın gözükmemekte ve hümanistlerin iyimser yaklaşımlarıyla örtüşmemektedir.

Diğer taraftan Hristiyanlığın, insanların hem manevi hayatını düzenlemesi hem de dünyevi alanda siyasi ve toplumsal olarak önemli bir konumda bulunması, Luther'in kilisenin dünyevi alandaki geniş yetki alanına karşı çıkışı sonucunda iktidar boşluğunu da beraberinde getirmiştir. Buna göre ruhani alan Tanrı hakimiyetinde olup dünyevi alan da Tanrısal kaynaklıdır, fakat Luther Roma Kilisesi'nin aşırı derecede dünyevi iktidar ilişkileri içerisinde yer almasına karşı çıkar.<sup>41</sup> Luther, dünyevi iktidara geniş bir yetki alanı verirken tanrısal kaynağını da ihmal etmez. Bu bağlamda "Tanrı'nın hizmetkârı olan devlet, iyileri koruyup kötülere cezalandırarak insanların zaruretlerine cevap verir ve Tanrı'ya tabi olur."<sup>42</sup> Luther, kiliseyi manevi alanda tutup onu kendine tabi kılan ve meşruiyetini de doğrudan Tanrı'dan alan bir hükümdar anlayışıyla dünyevi iktidarı belirler. Böylece Luther, Ortaçağ boyunca hem ruhani hem de dünyevi iktidarı temsil eden "iki kılıç" kuramının aksine erki tek kılıçta birleştirmiş ve kralın kontrolüne vermiştir.<sup>43</sup> Sistematik bir devlet tasarımı sunmayan Luther'in Hristiyanlığı özüne döndürmeyi amaçlayan teolojik nitelikteki düşünceleri, mevcut siyasi ve toplumsal düzenin dönüşmesinde devrimci bir rol oynayacak şekilde reformist takipçileri tarafından kilise düzenini tamamen ortadan kaldırmaya varan sonuçlar doğurmuştur.

Luther gibi reformist bir figür olan Jean Calvin de kilisenin hakim olduğu mevcut düzene karşı çıkmıştır. İnsanı eksik bir varlık olarak algılayan, akla şüphe duyup imanı yücelten ve insanın kurtuluşunda beşeri pratikleri yetersiz gören Calvin, iktidar konusunda Luther'e benzer bir yaklaşım sergilemiştir.<sup>44</sup> Calvin'e göre "yeryüzü yönetiminin amacı, insanların birlikte yaşamalarını mümkün kılmaktır. [...] Asıl amaçsa Tanrı'nın gerçeğine karşı iftiraların, dine karşı işlenen diğer suçların insanlar arasında patlak verip yayılmasını önlemek, her insanın malının mülkünün güvenliğinde olmasını, dürüstlüğü ve alçakgönüllülüğün bütün topluma yayılmasını sağlamak, kısaca

<sup>40</sup> Ağaoğulları, Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, 110-111.

<sup>41</sup> Ağaoğulları, Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, 117-118.

<sup>42</sup> Luther, 378.

<sup>43</sup> Luther, 381.

<sup>44</sup> Donald G. Tannenbaum, David Schultz, *Siyasi Düşünce Tarihi*, (Çev.: Fatih Demirci), (8. Baskı), Adres Yayınları, Ankara 2013, 177.



Hristiyanlar arasında dinin genel bir biçiminin ve insanlar arasında insanlığın yaşamasını sağlamaktır.”<sup>45</sup> Anlaşılacağı üzere Calvin’e göre tanrısal bir nitelikte olan dünyevi iktidar, aynı zamanda Tanrı tarafından belirli görevlerle sorumlu kılınmıştır. İktidar, Tanrı’nın görevlendirdiği bir vekil kabul edilerek; Tanrı nazarında hem kutsal hem de dünyevi hayattaki makamların en şerefli kabul edilmiştir.<sup>46</sup> Dolayısıyla iktidara itaatin Tanrı’ya itaat demek olduğu ve insanların yöneticilerine karşı tam bir teslimiyet içerisinde olmaları gerektiği ortaya çıkmaktadır. Böylece insanların bağlı oldukları iktidarlar tarafından iyi ya da kötü idare edilmeleri de yine beşeri eylemlerden ziyade teolojik unsurlarla açıklanmıştır. Calvin ve Luther’in bu mutlakiyetçi siyasi düşünceleri, modern düşüncelerle bağdaşmasa da kilise otoritesini, dünyevi iktidardan uzaklaştırma girişimleri bireyciliğin gelişmesi ve iktidarın dünyevileşmesi açısından önemli bir temel oluşturmuştur.

## 1.2. KİLİSE OTORİTESİNDEN SİYASAL EGEMENLİĞE

Ortaçağa ait sosyal ve siyasi ilişkilerin teolojik kabuller çerçevesinde dizayn edilmesi, insanın Tanrısal bir planın edilgin figürü olarak tasavvur edilmesine neden olmuştur. Söz konusu bu anlayış, sosyal ve siyasi ilişkilerin insani ve yapay oluşumlar olarak değerlendirilmesine kadar geçerli olmuştur. Bu değişimse ancak Tanrı’nın dünyevi hayattan dışlanmasına yol açan radikal bir kopuşla mümkün olmuştur. Bu süreç, önceden Tanrı’ya ait olan “Tarih”i sahiplenen ve geçmişi yorumlayıp geleceği planlayan yeni bir insan anlayışının da oluşmasına neden olmuştur. Bu yeni tarih algısı, geçmişin, şimdiki zamanın ve geleceğin birbirine bağlı olduğu; mantıklı, tek çizgili, anlamlı bir süreci ifade eder. Böylece kaderi Tanrı’nın elinde olan “kul” kavrayışından, Rönesans’ın Tarih’i özgürce inşa ettiği düşünülen insanın doğal tarihine geçilmiştir.<sup>47</sup>

Yukarıda bahsi geçen bu anlayışın öncülerinden olan Machiavelli, Tanrı merkezli toplum kavramının parçalanmasına katkıda bulunmuştur. Yeni sosyal yapıyı dünyevi güç ilişkileri bağlamında iktidar kavramını devreye sokarak ele alan Machiavelli, tarihsiz bir kutsal kitapla temellenen Tanrı-kul ilişkisinin yerine, dünyevi

<sup>45</sup> Jean Calvin, “Hristiyan Dinin Öğretisinin Seçme Parçaları”, Mete Tunçay (Der.), *Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi*, (Çev.: Şahin Alpay), (3. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009, 88.

<sup>46</sup> Calvin, 89.

<sup>47</sup> Akal, *Sivil Toplumun Tanrısı*, 44.

yeni bir yapıda hükümdar-yönetilen ilişkisini geçirmiştir. İktidar, dünyevi bir eylem süreci ve güç kullanımı olarak kiliseyi, dünyevi alanın dışına itmiştir. Siyasi iktidarı dünyevi sınırları içerisinde ele alan bu yaklaşım, Ortaçağ Hristiyan düşüncesiyle modern siyasi-hukuki kavramsallaşmanın oluşturacağı düşünsel kesintiyi belirtir.<sup>48</sup> Bu bakımdan yeni sosyal düzen düşüncesi, hem feodal güçlere hem de kiliseye karşı siyasi birliği sağlama kaygısını içeren, iktidar mücadelesine ve bencilliğe dikkat çeken realist bir yaklaşıma dönüşmüştür.

Bu kavrayış, Machiavelli'nin Ortaçağ düşüncesindeki akıl ve imanın uzlaştırılması gibi problemlerden sıyrılıp, dünyevi hayata ilişkin sorunlara odaklandığını gösterir. Bunu yaparken Machiavelli, metodolojik olarak kendinden önceki düşünürler gibi insanın nasıl olması gerektiğini içeren spekülatif görüşler yerine bizzat gerçekliğe yönelmiştir:

“Ne ki, benim niyetim anlayana yazmak olduğu için imgelem dünyasının değil, somut gerçekliğin ardından gitmenin gereğini düşünüyorum. Çoğu kişi gerçek yaşamda var olmamış, bilinmemiş birçok cumhuriyet, hükümdarlık düşlemiştir. Gerçek yaşamla, düşlenen yaşam birbirinden o kadar uzaktır ki olanı bırakıp olması gerekenin arkasından giden kişi elindekinden de olur.”<sup>49</sup>

Olmayı gereken bir insan anlayışı üzerine düşüncelerini oluşturmayan Machiavelli, gerçekliğin kendinden hareket ederek insanın, “nankör, döneç, yalancı, hilekar, açgözlü” olarak kabul edilmesini, hükümdarın da buna göre her türlü kötülüğü hesaba katarak davranmasını tavsiye eder. Hristiyan gelenekteki insanın günahkar olduğu yaklaşımına benzer şekilde kötümser bir bakış açısına sahip olan Machiavelli, bunu dini argümanlardan ziyade ampirik, tarihsel ve tecrübi bilgiler ışığında temellendirmiştir.

İnsanın bencil ve arzularının peşinde koşan bir varlık olarak görülmesi sonucunda geleneksel düşüncenin hoş karşılamadığı, ancak bireyciliğe giden yolda önemli bir değeri ifade eden “elde etme isteği” (kazanma) olağan karşılanmış hatta desteklenmiştir. “Elde etme arzusu hiç şüphesiz normal ve doğal bir şeydir ve buna kalkışan kimse, eğer gerekli imkanlara sahipse, kınanmamalı, övülmelidir: ama bunu yapabilecek güçte olmadığı halde, yapmaya kalkışan cezaya çanak tutuyor, hata işliyor

<sup>48</sup> Akal, *Sivil Toplumun Tanrısı*, 45-46.

<sup>49</sup> Niccolo Machiavelli, *Hükümdar*, (Çev.: H. Kemal Karabulut), Sosyal Yayınları, İstanbul 1998, XV, 59.

demektir.”<sup>50</sup> Machiavelli'nin, insanın kötü oluşunu doğal güdülerden hareketle ele alması ve kötülüğü toplum içinde anlamlandırıp, görecelilikle donatması, Hobbes tarafından temellendirilecek birey anlayışının da çıkış noktası olmuştur.<sup>51</sup>

Machiavelli'nin getirdiği yenilikle doğal karşılanan bencil eğilimler, insan doğasına ilişkin güdülerin zaman dışı ve değişmez kabul edilmesi ile birlikte insanın sosyo-politik hayatının verili amaçları iktidarı ele geçirme, koruma ve politik düzeni devam ettirme olarak belirlenmiştir.<sup>52</sup> İktidar arzusu, elde etme isteğinin en üst noktasıdır, öyle ki insanlar arasındaki rekabete dayanan iktidar mücadelesi de insan doğasına ilişkin kötümser yaklaşımın nedenini açığa çıkarır. Buna bağlı olarak özel ahlakın kamusal işlere uygun olmayacağını kabul eden, her birinin kendine ait özel kuralları olabileceğini düşünen Machiavelli, toplumsal alanı iki ayrı şekilde ele almış ve özel ile kamusal alan ayırımına gitmiştir. Bunun nedeni ise bir alanın iyi ve faydalı olarak görebildiği bir şeyin, diğer alan tarafından kötü ve zararlı olarak kabul edilebilirliğidir. Bu ayırım ile birlikte siyasetin, ahlak ve dine mesafe koyması hem ilk çağdaki Aristotelesçi hem de Ortaçağ'daki Thomasçı birliği sonlandırmıştır.<sup>53</sup> Başka bir anlatımla Machiavelli, siyasi ahlak ve özel ahlak olmak üzere iki çeşit ahlakın bulunduğunu savunur. Özel ahlakın yasakladığı yalan söyleme, sözde durmama, şiddete başvurma gibi davranışlara siyasi ahlak yeri geldiğinde izin verebilir.<sup>54</sup> Netice itibariyle ahlak ve siyaset arasındaki kopuşu gösteren bu tutumla bireysel çıkarların peşinde koşmayı amaç edinmiş bir insan kavrayışının meşru görülmeye başladığı söylenebilir. Gerek İlkçağ'daki bedensel ve kaba arzuların dizginlemesini isteyen ahlak kuramları gerekse bunları günah sayan Hristiyan ahlakı Machiavelli'e göre, insan realitesinden uzaklaşmıştır. Ona göre doğru olan şey, bu hakikatler ışığında olanı baz alan bir insan doğası anlayışı geliştirmek ve siyaseti de buna göre tasarlamaktır.

Bu bilgiler ışığında Leo Strauss, doğal güdülere vurgu yapan Machiavelli'nin, dalga dalga yayılan modernitenin, Hobbes ve Locke aracılığıyla liberalizme varan ilk dalgasını oluşturduğunu ileri sürer. Çünkü Machiavelli, geleneksel yaklaşımlardaki gibi

<sup>50</sup> Machiavelli, 88.

<sup>51</sup> Ağaoğulları, Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, 181.

<sup>52</sup> Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, (Çev.: Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 2001, 144-145.

<sup>53</sup> Tannenbaum, Schultz, 153.

<sup>54</sup> Ernesto Landi, “Niccola Machiavelli”, Maurice Craston (Ed.), *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri*, (Çev.: Nejat Muallimoğlu), (2. Baskı), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, 51.

varlıkların, belli amaçlara göre hareket eden ve kemale ulaşmaya çalışan bir yapıda olduklarını kabul etmez. Bu bakımdan Machiavelli, insanın logos sahibi sosyo-politik bir canlı olması nedeniyle bir “telos”u olduğu inancına da karşı çıkar.<sup>55</sup> Bu itirazların en önemli nedeni ise geleneksel yaklaşımlara göre doğanın insana verdiği potansiyelin insanın iradesinden ve isteklerinden bağımsız olmasıdır. Buna göre insan, evren içerisinde önemli bir yere, yüksek bir değere sahip olmasına karşın merkezinde yer almadığı ve döngüsüne yön tayin edemediği bu düzenin sadece bir parçasıdır. Nitekim yeryüzündeki tüm yaratıklar üzerinde hakimiyet kurabilen insanın “bütün” üzerinde hakimiyet kurma yetkisi yoktur. İnsanın sahip olduğu güç, yalnızca kendi doğasının sınırları ölçüsündedir ve insan bu sınırları aşamaz.<sup>56</sup> Şu halde Machiavelli’e göre insan, doğası gereği erdeme dönük olmayıp radikal bir şekilde bencildir ve yetkinleşme hedefi taşımayıp arzu ettiği her amacı kendine koyabilen, yoğrulabilir bir yapıya sahiptir.<sup>57</sup>

MacIntyre’a göre Ortaçağ’ın hiyerarşik ve sentezleyici toplumundan kopuşun ve modern dünyaya yönelik dönüşümün aktörlerinden olan Machiavelli, daha önceki ahlak teorilerinde olmayan bir “birey” anlayışına sahiptir.<sup>58</sup> Bu birey anlayışına bağlı olarak Machiavelli’de toplum, sadece bireyin eylemde bulunduğu ve çeşitli ilişkilerin cereyan ettiği bir yer olmayıp aynı zamanda yasaya tabi olan, fakat bireyin amaçları için uygun şekilde işlenmesi gereken bir hammadde gibi görülür.<sup>59</sup>

Diğer taraftan Machiavelli’nin savunduğu görüşler, teorik açıdan ciddi problemler taşımaktadır. Pek çok açıdan onun yaklaşımında Hristiyanlığın indirgemeci açıklama ve yorumlarına bağlı kaldığını düşündüren dini fenomenler içerdiği görülebilir.<sup>60</sup> Siyasi düşüncelerinin teorik ve kozmolojik temeli ise bir tür bozulmuş Aristotelesçilik olarak kabul edilir. Machiavelli, her ne kadar teleolojik doğa biliminin etkisini neden yitirdiğini açıklamasa da bu anlayışın geçerliliğinin kalmadığına inanır. Nitekim Strauss’a göre Machiavelli’nin geleneksel teleolojik insan kavrayışını

<sup>55</sup> Solmaz Zelyüt Hünler, “Politika Felsefesine Giriş”, *Politika Felsefesi Nedir?*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2009, 8.

<sup>56</sup> Bu durumu Aristoteles, insan doğasının köleleştirildiğini söyleyerek; Platon ise insanların tanrıların oyuncakları olduğunu ifade ederek destekler. Bkz. Leo Strauss, *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*, Hilail Gildin (Ed.), Wayne State University Press, Detroit 1989, 5-86.

<sup>57</sup> Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, (Çev.: Solmaz Zelyüt Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 2009, 78.

<sup>58</sup> MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi*, 137.

<sup>59</sup> MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi*, 145.

<sup>60</sup> Dante Germino, “Machiavelli’s Political Anthropology”, Klaus Von Beyme (Ed.), *Theory And Politics*, Martinus Nijhoff, Netherlands 1971, 54.

reddetmesi doğal amaçlar nosyonuna karşı bir eleştiriyi gerektirir, fakat bu eleştiri 17. yüzyıla kadar yapılmasa da yeni doğa bilimi ile Machiavelli arasında bir ilişki kurulabilir.<sup>61</sup> Sözü edilen sorunlara rağmen Machiavelli'nin, siyaseti yeryüzüne indirdiği ve modern birey anlayışının ortaya çıkmasında önemli bir role sahip olduğu kabul edilmektedir.

Machiavelli'den sonra iktidarı dünyevileştirme amacı taşıyan başka bir düşünür de Bodin olmuştur. Mutlak monarşiyi laikleştirip ona hukuki zemin oluşturan Bodin, kendinden önceki düşünürlerden farklı olarak modern devlet için gerekli olan "egemenlik" kavramını geliştirmiştir.<sup>62</sup> Bodin, egemenliği, "bir devlette, yurttaşlar ve uyruklar üstündeki en yüksek, mutlak ve en sürekli güç"<sup>63</sup> olarak tanımlar. Siyasi iktidarı, tanrısallıktan uzaklaştırma girişimini hükümdarın kendi varlığına tabi kılarak aşmaya çalışan Machiavelli'nin yaklaşımı, Bodin tarafından zamandışı ve süreklilik içeren "egemenlik" kavramıyla devletin dışsal meşruiyeti içsel bir kaynağa bağlanarak soyut bir niteliğe büründürülmüştür. Bu bağlamda Bodin, devleti egemenlik kavramıyla tanımlayarak, siyasi iktidarın kullanımını bu kavrama bağımlı hale getirmeyi amaçlamıştır.<sup>64</sup> Başka bir ifadeyle Bodin'in, Machiavelli'nin hükümdarın şahsında topladığı erki devamlı hale getirip; kurumsal düzleme taşımak istediği anlaşılmaktadır. Bu şekilde din gibi herhangi bir dışsal meşruiyet kaynağından kurtarılan devletin, egemen olması amaçlanmış ve vasıflarının iktidar olan kişinin taleplerine göre dönüşmesinin önüne geçilmesi hedeflenmiştir. Bu bağlamda egemen ile yöneticiyi ayıran Bodin'e göre iktidar, egemen gücün bizatihi kendisi olmayıp, buna vekalet eden geçici bir bekçi gibidir. "Bu gücün sürekli olacağını, çünkü uyruklar üzerindeki bu mutlak gücün bir kişiye veya birçok kişiye, kısa ve belli bir süre için verilebileceğini, bu süre bittiğinde söz konusu kişilerin kendilerinin birer uyruktan farklı olmayacağını söylemiş bulunuyoruz."<sup>65</sup>

Egemenliğin süreklilik arz edip fakat iktidarın değişebileceği anlayışına doğru bu dönüşüm, egemenliğin mutlaklığına yapılan vurgunun beşeri hukukla olan ilişkisi

<sup>61</sup> Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, 85.

<sup>62</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, (3. Baskı), İmge Kitabevi, Ankara 2004, 9-10.

<sup>63</sup> Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar Yeni Çağ*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2002, 183.

<sup>64</sup> Akal, *Sivil Toplumun Tanrısı*, 76-77.

<sup>65</sup> Tunçay, 183.

içinde anlaşılabilir. Çünkü Bodin, egemenliğin özünü açık bir şekilde yasa yapma olarak belirlemiştir ve Ortaçağ'ın Tanrı iradesinin bir tezahürü olarak düşünülen yasa yapma anlayışından yasa yapıcı bir iktidar düşüncesine geçiş köklü bir devrimi işaret etmektedir.<sup>66</sup> Fakat Bodin'in tam bir devrim yaptığı söylenemez. Çünkü *Devletin Altı Kitabı* eserine göre Bodin, iktidarın Tanrı'nın ve tabiatın kanunlarını bozma otoritesine sahip olmadığını savunur. Benzer bir yaklaşımla yeryüzünde Tanrı'nın sureti kabul edilen hükümdar, insanları yönetmek için Tanrı'nın vekili konumundadır ve bu çerçevede insanların hükümdara saygı gösterip itaat etmesi anlayışı sürdürülmüştür.<sup>67</sup> Bu bakımdan Bodin, ilk pozitivist hukuk kuramlarından biri kabul edilen iktidar yaklaşımının hukukun kaynağı olduğu fikrini yeterince ileri götüremez. Çünkü iktidarın hem doğal yasalara tabi olması gerektiği hem de Tanrı'ya karşı sorumlu olduğu düşüncesi hukukun tamamen pozitifleşmemiş olduğunu gösterir.<sup>68</sup> Bu ise Bodin'in salt insani bir yapı (artefact) olarak tasarladığı devletin, Ortaçağ'ın Tanrı merkezli düşüncesinden tam olarak kopamadığını, onun egemenlik kavramsallaştırmasının daha çok monarşi açısından düşünüldüğünü göstermektedir.

Şüphesiz modern devletin vazgeçilmez unsuru olan egemenlik kavramı Bodin'den sonra da önemini kaybetmemiştir. Bodin, bu kavramı tanrısal etkiden uzak tutamamış ve böylece devletin kurumsallaşmasını tam olarak sağlayamamıştır. Bodin'den sonra devletin toplumsal bir sözleşme şeklinde kurgulanıp bireyin *toplumu oluşturan bir unsur* olarak önem kazanması ve devletin kurumsal yapısının insani bir etkinlik olarak düşünülmesi Hobbes'a kadar tutarlı bir şekilde geliştirilemese de Hugo Grotius gibi doğal hukuk savunucularının hem egemenlik kavramına hem de devlet-birey ilişkisine yaptıkları vurgu ile bireyciliğin yükselişine katkıda buldukları söylenebilir. Özellikle de Hobbes'u önceleyen, insan ve topluma ilişkin matematiksel bir yöntemi belirleyen Grotius'un, bir yandan geleneksel Aristotelesçi düşüncelere karşıt yaklaşımı diğer yandan evrensel doğrulara ulaşmayı amaçlayan metodolojisi öne çıkarmaktadır.

<sup>66</sup> William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, (Çev.: İsmet Özel), (4. Baskı), Şule Yayınları, İstanbul 2005, 193-194.

<sup>67</sup> Bodin, *On Sovereignty, Book I*, Julian H. Franklin (Ed.), Cambridge University Press, Cambridge 1992, 46.

<sup>68</sup> Akal, *Sivil Toplumun Tanrısı*, 80-81.

Grotius, en üst gücü temsil eden egemenliğin sürekli, bölünmez ve mutlak olduğu noktasında Bodin ile benzer düşüncelere sahiptir. Bununla birlikte Grotius, bir gövdeye benzettiği devleti, egemenliğin taşıyıcısı kabul eder. Ona göre devlet, her biri kendi mülkiyet (egemenlik) alanına sahip bireyleri tek bir çatı altında toplayan, bir sözleşmeye dayanan, yapay bir kurum olarak tasarlanır. Bu gövde klasik siyaset anlayışındaki organizmacı yaklaşımın aksine amacı farklı olan gövdeleri bir araya getiren hukuki bir bütünlüğü ifade eder.<sup>69</sup> Bireylerin yetkilerini devlete devretmeleri de yukarıda ifadesi edilen doğal hukuktan kaynaklanmaktadır.

O halde Grotius'a göre doğal hukuk ne anlama gelir? “Doğal hukuk, bir eylemin, akıllı ve toplumsal doğaya uygunluğu ya da aykırılığı bakımından, moral yönden gerekli olup olmadığını gösteren doğru aklın birtakım ilkeleridir. Doğanın yaratıcısı olan Tanrı da böyle bir eylemi ya buyurur ya yasaklar.”<sup>70</sup> İnsanın evrensel ve değişmez doğasından ötürü ortaya çıkan doğal hukuk ilkeleri, insan eylemlerine kılavuzluk eden bir niteliğe sahiptir. Öte yandan Grotius kendinden önceki doğal hukuk kuramcıları gibi hukuku tamamen tanrısal bir zeminde ele almaz. Bir yandan doğal hukukun akli olması önemli görülürken diğer yandan bunun tanrısal bir bağ taşıdığı dikkat çekmektedir. Ancak farklı bir yaklaşım sergileyen Grotius, tanrısal izleri silmeye çalışarak, insan doğası anlayışına dayandırdığı doğal hukuku dünyevileştirme girişiminde bulunur:

“Doğal hukuk değişmezdir de öyle ki Tanrı bile onda herhangi bir değişiklik yapamaz. [...] Tanrı'nın gücü ölçüye ne kadar sığmaz olursa olsun, bu gücün bile erişemeyeceği birtakım şeyler vardır. Nasıl, iki çarpı ikinin dört etmemesinin sağlamak Tanrı'nın bile elinde değilse, özü kötü olan bir şeyin kötü olmamasını sağlamak da O'nun elinde değildir.”<sup>71</sup>

Doğal hukuku insan doğasına dayandırdığı gibi insanın toplumsallaşmasını da aynı doğrultuda ele alan Grotius'un, bu düşüncesi ile Aristoteles'in insanın doğası gereği politik bir varlık oluşunu ifade eden “zoon politikon” kavrayışına yaklaştığı görülür, fakat doğal hukukun temel ilkelerinden birini teşkil eden “mülkiyet” kavramıyla da modern siyaset düşüncesine yaklaştığı söylenebilir. Bu bağlamda

<sup>69</sup> Ağaoğulları, Köker, *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, 102-104.

<sup>70</sup> Hugo Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku: Seçmeler*, (Çev.: Seha L. Meray), A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1967, 18.

<sup>71</sup> Grotius, 18-19.

Grotius, mülkiyeti özellikle John Locke'a yakın bir şekilde sadece maddi anlamla sınırlamayıp bireylerin hayat ve özgürlük hakkını da kapsayacak bir yaklaşımla ele alır. "Herkesin canı, gövdesinin parçaları, özgürlüğü yalnız kendisinin olacak, bunlara karşı herhangi bir kimse haksızlık işler duruma düşmeksizin bir saldırıda bulunamayacaktır."<sup>72</sup> Bu bağlamda özel mülkiyet hakkına sahip bireylerin kendi güvenlikleri için bir araya gelmeleri neticesinde oluşan toplum düşüncesi, Hobbesçu anlayışa yakın durmaktadır. Ancak Grotius, bireylerin doğaları gereği zorunlu olarak toplumsallaştıkları düşüncesiyle geleneksel bir duruş sergilemiştir. Buna karşın Hobbes, toplumun yapaylığına dikkat çekerek bireylerin kendilerini koruma güdülerine dayandırdığı devlet düşüncesiyle modern bir tavır almıştır.

### 1.3. MODERN BİREYİN TEŞEKKÜLÜ

#### 1.3.1. Hobbes: Leviathan ve Birey

Bodin ve Grotius'un Tanrı'yı, egemenlik kavramıyla iktidardan uzaklaştırmak istemelerine karşın Hobbes, önceki girişimlerden daha köktenci bir şekilde Tanrı'nın yerine devleti ikame etmeye çalışmıştır. Bu düşünce, ruhani iktidar ile dünyevi iktidar ayrımını ortadan kaldırılarak siyasi düzlemde tek otoritenin devlet yapılmak istenmesinin daha sistemli ve tutarlı bir şekilde ifade edilmesidir. Bu bakımdan hem devletin yeni bir temele dayandırılması hem de bireyin doğasına ilişkin farklı yaklaşımın sergilenmesi, Hobbes'un klasik siyaset düşüncesinden kopuşunun bir tezahürü olarak görülebilir.

Siyaset felsefesine yaklaşım tarzı bakımından önemli bir dönüm noktasını temsil eden ve yükselen doğa bilimlerinin etkisi altında kalan Hobbes, Galilei'nin fiziksel doğa incelemesinde kullandığı yöntemle devlet, toplum ve bireye yönelir. Bu yöntem, karmaşık yapıdaki olguları çözümleyip basit unsurlara ayırma ve daha sonra da bu unsurlardan hareketle karmaşık olguları açıklama çabasını içerir.<sup>73</sup> Toplumsal fenomenleri açıklamada bireylerle ilgili olgulardan hareket eden bu metodolojik bireycilik ilk kez Hobbes tarafından dile getirilmiştir.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> Grotius, 24.

<sup>73</sup> MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, 149.

<sup>74</sup> Lukes, 125.



“Zira bir şey en iyi onu oluşturan şeyler ile bilinebilir. Nasıl otomatik bir saate ve diğer karmaşık aletlerde parçaların ve çarkların fonksiyonları, bu aletler sökülüp malzemeleri, şekilleri ve devinimleri ayrı ayrı incelenmediği sürece anlaşılmazsa; devletin hakkının ve yurttaşların görevlerinin incelenmesinde de [...] insan doğasının ne olduğunu, bir devletin kurulması için hangi özelliklerinin uygun olduğunu ve hangilerinin olmadığını, insanların nasıl olup da bir arada yaşamak istediklerini anlamamız gerekmektedir.”<sup>75</sup>

Bu şekilde toplumu onu oluşturan unsurlarına ayıran Hobbes, ölüm korkusu taşıyan ve aynı zamanda birbirlerini tahakküm altına almayı arzulayan bireyi, en temel öge kabul eder. Bu insan algısı, olması gereken bir insan doğasından değil de Machiavelli gibi gerçeklikten yola çıkan bir yaklaşımı ifade eder. Ancak Hobbes, bununla kalmayarak doğanın zorunlu düzeni karşısına beşeri, keyfi ve uzlaşmacı bir düzen ortaya koyar. Bu bakımdan Hobbes, Aristotelesçi gelenekle ilişkiyi keserek modern siyasi ve hukuki düşünce çağını başlatan ilk düşünürdür.<sup>76</sup> Klasik siyaset felsefesinde insan, doğası gereği siyasi ya da sosyal bir hayvan olarak görülürken Hobbes bu görüşün aksine Epicurosoçu geleneğin insanın apolitik hatta asosyal bir canlı olduğu yönündeki düşüncelerini benimser.<sup>77</sup> Bu düşüncelerini *Leviathan* adlı eserinde toplayan Hobbes, taşıdığı rekabet duygusu, üstünlük kurma isteği, bencillik ve hazza yönelme gibi nedenlerden dolayı insanın toplumsal bir bütünlük oluşturmasının arılar ya da karıncalar gibi doğal bir biçimde kendiliğinden olamayacağını, bunun ancak sonradan yapılan bir sözleşmeyle mümkün olabileceğini ifade eder. Başka bir anlatımla insanın dışında diğer canlıların mutabakatları doğalken, insanın birlikteliği ortak konsensüse dayalı yapay bir organizasyon gerektirmektedir. Fakat bunu sabit ve devamlı kılmak için de herkesi bir arada korku içinde tutacak ve ortak faydayı esas alacak büyük bir güce ihtiyaç vardır.<sup>78</sup> Bu bakımdan Hobbesçu devlet düşüncesinin, Tanrı'nın tasarladığı doğal düzenin etkilerini taşıyan Bodin'in egemenlik kuramına ve Grotius'un sözleşmecî yaklaşımına getirilen bir eleştiri; modern ve laik devlet oluşumunun bir öncüsü olduğu söylenebilir.

<sup>75</sup> Thomas Hobbes, *De Cive*, (Çev.: Deniz Zarakolu), Belge Yayınları, İstanbul 2007, 11.

<sup>76</sup> Cemal Bali Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, (7. Baskı), Dost Kitabevi, Ankara 2014, 92.

<sup>77</sup> Leo Strauss, “Tabii Hak ve Tarih”, Cemal Bali Akal (Der.), *Devlet Kuramı*, (Çev.: Ozan Erözden), Dost Kitabevi, Ankara 2000, 270-271.

<sup>78</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, (Çev.: Semih Lim), (7. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2008, 128-129.

Hobbes'un toplum ve insanın kökenine ilişkin bu bakış açısında onun doğaya yaklaşımının da etkisi vardır. İnsan zihniyle evren arasında doğal bir uyumun olmadığını savunan Hobbes'a göre, insanın doğaya hükmetmesi ancak teleolojik kozmolojinin yerine mekanist kozmolojinin geçirilmesiyle mümkündür.<sup>79</sup> Hobbes'un hem Aristoteles'in evren görüşünü hem de Ortaçağ astronomisindeki Tanrı'nın yerini yok etmede doğa bilimlerine başvurarak bilimin metodolojisinden faydalandığı söylenebilir.

Doğal olan her şeyi reddeden ve tanrısal bir odağın etkisindeki doğal hak anlayışına mekanist bir yaklaşımla karşı çıkan Hobbes, hem insanüstü hem de doğal kökenli bir adalet anlayışını yok sayarak her türlü düzenlemenin kaynağında sadece insanı görür.<sup>80</sup> Genel olarak insani etkinliklerin farklılıklar içerdiğini düşünen Hobbes, evrensel adalet ilkeleri yerine “zorunlulukları” öne çıkarır. Bu bakımdan insanı doğası gereği sosyal ve mantıklı bir varlık olarak görüp amaçlarla donatan geleneğin dışına çıkarak; tutkuların insan üzerindeki önemli etkisini hesaba katar. Bu nedenle Hobbes, insanın sözü edilen niteliklerini göz önünde bulundurarak doğa yasasını ahlaki ödevlere müracaat ederek değil, zorunluluklara göre tasavvur eder.

Hobbes bir yandan devleti irdelerken diğer yandan da insanı ve sivil toplumun kökenlerini ele almaktadır. Siyasi iktidarın kaynağını toplumsal sözleşmeye dayandıran filozof, bu sözleşmeyi aynı zamanda insanın var olabilmesinin bir koşulu kabul eder. Çünkü insanın sözleşmeyle yetkilerinin bir kısmını devrettiği devletin varlığından önce bir kurgu olarak sunulan doğa durumu,<sup>81</sup> insanların birbirleri üzerinde egemenlik kurmak istedikleri bir savaş halidir. Bu durumu Hobbes, “insan insanın kurdudur” (homo homini lupos) sözüyle ifade etmektedir, öyle ki bu da insanın doğal hakkı olan hayatta kalma mücadelesini içermektedir. Bu bakımdan doğal hak: “Kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi

<sup>79</sup> Strauss, “Tabii Hak ve Tarih”, 275-276.

<sup>80</sup> Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 104.

<sup>81</sup> Ernest Cassirer'e göre Hobbes'un doğa durumu ve sözleşme düşüncesi devletin kökenine ilişkin tarihsel ve ampirik bir araştırma değil analitik bir sorundur. Bu yaklaşımın bir orijin arama kaygısından çok ontolojik nedenlerden kaynaklandığı söylenebilir. Hobbes, doğal halden sivil hale geçişte toplumsal ve siyasal düzenin geçerliliği üzerinden devletin hukuki meşruiyetine zemin hazırlamaktadır. Bkz. Cassirer, 358-359.

muhakemesi ve akli ile bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür.”<sup>82</sup>

İnsanın yaşam hakkının tesisi için sözleşmeye dayalı siyasi iktidarın mecburiyetine dikkat çeken Hobbes, yalnızca “eşit” insanların ortak kararlar alabileceğini yani sözleşmenin eşit insanlar arasında yapılabileceğini ileri sürer. Çünkü herkesin eşit olmadığı bir durumda güçlüler kendi haklarından feragat etmeyecek ve güçsüzlere egemenlikleri altına alacaktır. Bu noktada modern siyaset felsefinin temel unsurlarından olan “eşitlik” düşüncesi, Hobbes tarafından güçlü bir şekilde savunulur: “Doğa insanları bedensel ve zihinsel yetenekler bakımından öyle eşit yaratmıştır ki... Beden gücü söz konusu olduğunda en zayıf olan insan ya gizli bir düzenle ya da kendisi gibi aynı tehlike altında bulunan başkalarıyla birleşerek, en güçlüyü öldürmeye yetecek kadar güçlüdür... Zihin yetilerine gelince [...] bu konuda insanlar arasında bedensel güç konusunda olduğundan daha büyük bir eşitlik buluyorum.”<sup>83</sup> Dolayısıyla herkesin herkesi alt etme ihtimalini taşıyan savaş durumu, ancak eşit bireyler arasında yapılan bir anlaşmayla sona erer.

Yukarıdaki eşitlik düşüncesi çerçevesinde doğal hak anlayışını savunan Hobbes, savaş halinin sonlandırılmasını ve yapay olarak inşa edilen devlete geçişi rasyonel bir zorunlulukla açıklar. Bu durumda bireyler, kendi rızalarıyla haklarının bir kısmından feragat ederek oluşturdukları devlete, hayatlarını tehlikeye atacak durumlar haricinde hukuki olarak tabi olmak zorundadırlar. Çünkü devletin olmadığı yerde “meşru ile gayri meşru, adalet ile adaletsizlik kavramlarına yer yoktur. Ortak bir erkin olmadığı yerde yasa olmaz, yasanın olmadığı yerde de adaletsizlik olmaz.”<sup>84</sup> Başka bir ifadeyle siyasi iktidarın olmadığı yerde hukuk ve ahlaktan bahsedilemez.

Bireylerin temel haklarına dayanan bir düzen arayışında olan Hobbes’a göre bireye dışardan dayatılan ödevlerden ziyade bireyin kendi varlığını koruma hakkına koşulsuz bir şekilde yönelişi oldukça önemlidir. Bunun yanı sıra Hobbes, insanın ancak bir toplum vasıtasıyla kemale erebileceğine ve toplumun bireyden önce geldiği düşüncesine karşı çıkar. Bu düşüncenin kökeninde temel ahlaki olguların haklar değil, ödevler olduğu anlayışı yatmaktadır. Ancak temel olarak bireyin toplumdan önce doğa

---

<sup>82</sup> Hobbes, *Leviathan*, 96.

<sup>83</sup> Hobbes, *Leviathan*, 92.

<sup>84</sup> Hobbes, *Leviathan*, 96.

durumunda yetkin olduğunu savunan Hobbes, toplumdaki bireyi önceleyen bir yaklaşıma sahiptir. Bu sebeple siyasi iktidarın elinde bulundurduğu hakların tümü bireyden kaynaklanmaktadır.<sup>85</sup> Bu bakımdan Hobbes'a göre sözleşmeyle birlikte insanların sivil hale geçmeleri yani toplumsallaşmaları, bir bireyler topluluğuna geçişi ifade eder. Nitekim bireysel hakların tanımlanmasını olanaksız kılan savaş durumunda bireyden söz edilemez, çünkü sadece pozitif yasaların hakim olduğu bir yerde bireysel haklar ve bireyler var olabilir.<sup>86</sup> Öyleyse bireyselleşme olgusu insanların, doğa durumuna son verip kendi haklarının bir kısmından feragat edip pozitif yasalara tabi olmasıyla mümkün olur. Öte yandan bireylerin ahlaki yaşamlarını bir kenara bırakıp onların temel haklarını odak noktası yapmış ve onları korumayı temel misyon edinmiş bir iktidarı savunan Hobbes, Leo Strauss'a göre liberalizmin kurucusu olarak kabul edilir.<sup>87</sup> Ancak Hobbes, bireyciliği önemli bir unsur olarak gören liberalizmin ilk habercilerinden biri olmasına karşın birey-devlet ilişkisinde daha muhafazakar bir duruş sergileyerek mutlakiyetçi tutumlara da sahiptir. En nihayet Hobbes'un modern devlet anlayışının, modern bireyin inşasında önemli bir yer tuttuğu ifade edilebilir.

### 1.3.2. Locke: Sınırlı Devlet ve Birey

Hobbes'la benzer şekilde sözleşme kuramından hareket eden Locke da çalışmalarında modern bireyi hazırlayan pek çok düşünceye yer verir, öyle ki onun fikirlerinin modern bireyci yaklaşıma Machiavelli ve Hobbes'un önerdiğinden daha fazla yaklaştığı kabul edilebilir.<sup>88</sup> Zira Locke, Hobbes'un düşüncelerinin aksine, bireylerin barış ve refahını sağlamak için zorla kabul ettirilen bölünmez bir devlet otoritesi tarafından yönetilmelerine itiraz eder.<sup>89</sup> Hobbes, devletin en önemli meşruiyet kaynağını anarşiye karşı güvenliği tesis etmede bulurken Locke, sınırsız iktidar ve onun keyfi uygulamalarına karşı bireysel hakların korunmasını savunmuştur.

Deney ve gözleme dayanan modern bilimsel anlayışa sahip olan Locke, insanla ilgili düşüncelerinde de ampirik bir çıkış noktası arayışında olmuştur. Böylece doğa durumu tasarımına yönelen filozof, insanların doğa durumunda özgür ve eşit varlıklar

<sup>85</sup> Strauss, "Tabii Hak ve Tarih", 280.

<sup>86</sup> Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 98.

<sup>87</sup> Strauss, "Tabii Hak ve Tarih", 279.

<sup>88</sup> Tannenbaum, Schultz, 229-230.

<sup>89</sup> David Held, *Models of Democracy*, Polity Press, Malden 2008, 62-63.

olduğunu savunur. *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme* adlı eserinde ele aldığı bu özgürlük ve eşitlik anlayışının liberalizm için çok önemli katkılar yaptığı söylenebilir. Doğa durumu “insanların başkalarının iradelerine bağlı olmaksızın doğa yasasının sınırları içinde eylemlerini düzenleyebilecekleri ve sahiplikleriyle kişilikleri üzerinde uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufta bulunabilecekleri yetkin bir özgürlük durumudur. Bu durum ayrıca hiç kimsenin diğerinden daha fazla iktidar ve yetkiye sahip olmadığı, bütün iktidar ve yetkinin karşılıklı olduğu bir eşitlik durumudur.”<sup>90</sup> Bu bağlamda bireysel hakları merkeze alan ve doğanın bireyleri eşit kıldığını düşünen Locke, bireyin kendi rızası olmadan bir başkası veya başkaları tarafından yönetilmesini kabul etmez. İnsanın taşıdığı rasyonel nitelik onu doğadaki diğer varlıklardan farklı kıldığı için birey kendisinin efendisidir. “Bu durumda insanın özgürlüğü ve kendi iradesine göre eyleme hürriyeti, insanın kendisini yönetmesine yarayan yasanın yol göstermesini olanaklı kılan ve kendisine bırakılan irade özgürlüğünün alanını bilmesini sağlayan akıl sahibi oluşuna dayanır.”<sup>91</sup> İnsanın, rasyonel bir varlık olması hasebiyle de bir nesne gibi araçsallaştırılmayacağını ve kendini yönetme hakkına haiz bir birey olarak görülmesi gerektiğini düşünen Locke’a göre, “kendisinin ve kendi yaşamının sahibi olan kişi bu yaşamı koruma araçlarına sahip olma hakkına da sahiptir.”<sup>92</sup> Bu bakımdan Locke, eşit, rasyonel ve toplumsallaşma temayülü taşıyan bireyler için en uygun yönetim şeklini sorunsallaştırır. İlk önce iktidar olgusunun kökenine ilişkin yaklaşımlarda bulunana Locke, bu düşüncelerini sözleşme kuramıyla temellendirir: “Her bir üyenin doğal iktidarını terk ettiği; bu iktidarını korunma için her durumda bu topluluk tarafından oluşturulan yasaya başvurudan yoksun bırakılmadığı bir topluluğun ellerine bıraktığı yerde ve sadece orada siyasal toplum vardır.”<sup>93</sup>

Toplumsal sözleşmeyi savunan Locke, Hobbes’tan farklı olarak sivil toplum ve hükümetten oluşan iki aşamalı bir toplumsal düzlem inşa etmektedir. Buna göre bireylerin sözleşmeleriyle oluşan sivil toplum, hükümete iktidar yetkisini aktardığı için egemenliğin kaynağı hükümet değil, bireylerdir.<sup>94</sup> İktidarı bireylere dayandırarak bunların eşitlik ve özgürlüklerinin ne şekilde güvence altına alınacağını tartışan Locke’a

<sup>90</sup> John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, (Çev.: Fahri Bakırcı), (2. Baskı), Ebabil Yayınları, Ankara 2012, 9.

<sup>91</sup> Locke, 44.

<sup>92</sup> Locke, 114.

<sup>93</sup> Locke, 57-58.

<sup>94</sup> Tannenbaum, Schultz, 224.

göre “insanların devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini yönetim altına koymalarının asıl ve ana amacı mülkiyetlerinin korunmasıdır.”<sup>95</sup>

Locke, daha sonra doğa durumunda insanları bir devlet çatısında birleşmeye iten en önemli eksikliklerin neler olduğunu tespit etmeye girişir. Öncelikle uzlaşmayla doğru ve yanlış belirleyen bir standardın oluşturulması ve anlaşmazlıklarda başvurulacak ortak bir ölçünün, oluşturulmuş bir yasanın eksikliği öne çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle bireylerin doğal hakkının korunması için doğal hukuktan, herkesin tabi olduğu yazılı hukuk kurallarını içeren kamusal bir hukuka geçişin sağlanması gerekmektedir. Bu doğrultuda insanların doğa durumunda doğa yasasının hem yargıcı hem yürütücüsü olmaları nedeniyle yanlış bir tutum takınabilecekleri için bağımsız bir yargıya ihtiyaç vardır, çünkü bunları düzenleyecek herhangi bir iktidar mevcut değildir.<sup>96</sup> Bu eksiklik, bireyin doğa durumundaki yaşam koşullarının kötüleşmesine ve birtakım belirsizliklere neden olacağından insanlar mülkiyetlerini ve özgürlüklerini korumak amacıyla bazı özgürlüklerinden feragat ederek yazılı yasaların hakim olduğu bir iktidarın çatısı altında birleşmeye yönelirler.

İnsanların rızalarıyla oluşan bu siyasal toplum, sivil kanunlar çerçevesinde oluşturulan ve doğa durumunun gelişmiş bir halidir. Bu sebeple yasama ve yürütme erklerinin menşei sivil toplumda yatmaktadır. Güçler ayrılığının<sup>97</sup> temellerini oluşturan Locke, çoğunluğun söz sahibi olduğu sınırlı ve temsili bir hükümeti savunarak bireysel hakların tanınmadığı mutlak monarşiye karşı çıkar.<sup>98</sup> Bu bağlamda Locke, “herkesin eşit ve bağımsız olmasından dolayı, hiç kimsenin diğerinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ya da mülkiyetine zarar vermemesi gerektiğini öğreten,”<sup>99</sup> herkesi bağlayan, aklın kılavuzluğundaki yasaların egemen olduğu bir devletin savunucusudur. Ona göre bireylerin sahip oldukları hakların kaynağı toplum ya da devlet değil, bireylerin bizzat kendileridir. İktidar bireylerin sahip oldukları bu hakları tesis etmediği takdirde bütün meşruiyetini yitirir ve bireylerin iktidara bağlılıklarındaki mecburiyet de ortadan kalkar.

<sup>95</sup> Locke, 81.

<sup>96</sup> Locke, 82.

<sup>97</sup> Güçler ayrılığını ilk olarak Montesquieu dile getirmiştir. Montesquieu, Locke’un yasama ve yürütme erklerinin ayrımına ilave olarak yargı erkinin bağımsızlığını eklemiştir.

<sup>98</sup> Hardy Bouillon, *John Locke*, (Çev.: Ali İbrahim Savaş), Liberte Yayınları, Ankara 1998, 23-25.

<sup>99</sup> Locke, 10-11.

Sivil toplumun amacını bireyden yola çıkarak belirlemeye çalışan Locke, liberalizmin en önemli temsilcilerinden biri olup bu doktrinin esaslarının tasarlanmasında ve temsili hükümetin zeminin hazırlanmasında önemli katkılar sunmuştur.<sup>100</sup> Özgürlüğü temele alan, bireyciliği ve sınırlı bir iktidarı savunan filozof, devletin bireylere ahlaki bir yaşam tarzını dayatmamasını, bunların yetkinleşmesi ya da erdemli bireyler olması için çabalar sarf etmesini eleştirerek bireylerin kendi yaşamlarını diledikleri gibi tasarlamalarına zemin hazırlayan istikrar ve barış ortamının tesis edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.

### 1.3.3. Rousseau: Birey, Özgürlük ve Eşitlik

Hobbes ve Locke gibi sosyal sözleşmeci olan Rousseau, çalışmalarında bireyin özgürlüğü ve eşitliği üzerine odaklanan bir düşünürdür. Rousseau'nun yaşadığı 18. yüzyıl, gerçeği kavramada akli en önemli kılavuz olarak kabul eden Aydınlanma düşüncesinin etkili olduğu bir dönemdir. Bu noktada Rousseau'nun genel olarak Aydınlanmayı eleştiren bir kavrayışa sahip olduğu görülür.<sup>101</sup> Akli her şeyi kavramada yeterli görmeyen düşünür, Aydınlanmacıların küçümsediği tutku ve duyguların önemine işaret eder. Böylece Locke, Galilei, Diderot, Newton gibi düşünürlerin materyalist kavrayışlarını da reddeden Rousseau, onların bireysel özgürlükleri temellendirmek ve despotik siyasal sistemleri yıkmak için rasyonalist bir yöntem başvurmalarını kabul etmez. Bununla beraber aklın "ilerleme" ile birlikte özgürlüğe varacağı yönündeki iyimser düşüncelerin de yanlış sonuçlara neden olabileceğini düşünür. Rousseau'ya göre doğruyu ve gerçeği anlamak için sadece akıl yeterli değildir, duygu ve düşünceler sayesinde aklın insanı köleleştiren yönü törpülenebilir.<sup>102</sup>

<sup>100</sup> Held, 64-65.

<sup>101</sup> Eserlerinde çok farklı türden düşüncelere yer veren Rousseau'nun bu eserlerinde birtakım çelişiklere düştüğü söylenebilir. Onun eserlerinde bir yandan anlam zenginliği bulunurken diğer yandan da anlam kargaşası bulunmaktadır. Bu ise Rousseau'nun felsefi olarak konumlanışını problemlile hale getirir. Rousseau'nun bir Aydınlanmacı mı yoksa Aydınlanma karşıtı mı ya da bir demokrasi savunucusu mu karşıtı mı olduğu net olarak ifade edilemez. Farklı yorumcular tarafından onun eserlerinde iki kutbu da destekleyecek argümanların bulunduğu kabul edilir. Genel olarak bu yorumlar bireycilik-liberalizm ve toplumsallık-totalitarizm sorunsalları çerçevesinde ele alınır. Kant'ın da dahil olduğu bazı düşünürler Rousseau'nun bireyci ve özgürlükleri savunan bir düşünür olduğunu ileri sürer. Benjamin Constant, Isaiah Berlin gibi liberaller de Rousseau'yu despotik ve özgürlük düşmanı bir filozof olarak görürler. Bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, (2. Baskı), İmge Kitabevi, Ankara 2010, 17-18.

<sup>102</sup> Tannenbaum, Schultz, 236.

Rousseau'nun Aydınlanma düşüncesinin temel unsurlarına karşı eleştirel yaklaşımı aynı zamanda onun birey, toplum ve siyasi iktidara yaklaşımına da yansımıştır. Buna geçmeden önce Rousseau'nun, Aydınlanma düşüncesinin oldukça önemseydiği bilim ve sanatlara karşı tutumunu genel olarak değerlendirmek faydalı olacaktır.

“Hükümet ve kanunlar, bir araya toplanmış insanların cemiyet ve huzur içinde yaşamalarını temin eder. Onlar kadar müstebit olmamakla beraber belki onlardan daha kudretli olan ilim, edebiyat ve sanatlar insanları bağlayan zincirleri çiçeklerle örter; hür yaşamak için doğmuş görünen insanların damarlarında taşıdıkları hürriyet duygusunu söndürür; onlara kölelik hayatını sevdirebilir; onları medeni milletler dediğimiz kitleler haline sokar. İhtiyacın doğurduğu kral tahtlarını ilim ve sanatlar tahkim etmiştir.”<sup>103</sup>

Anlaşılabileceği üzere Rousseau, döneminin entelektüel faaliyetlerine olumsuz bir tutum takınmış ancak bilimleri tamamen kötü görmemiş; mevcut bilim ve sanat faaliyetlerini, insanların özgürlüklerinin önünü kapadığı, eşitsizliğe neden olduğu ve despotik yönetimler için önemli bir zemin oluşturduğu için eleştirmiştir. Böylece uygar toplum olarak nitelendirdiği Batı toplumlarındaki yozlaşmanın asıl nedeninin eşitsizlik olduğunu savunan Rousseau, bilim ve sanatların da mevcut durumdaki kötüleşmeye hizmet ettiğini düşünür.

Birey ve toplumdaki bozulmanın köklerine inmeye çalışan Rousseau, Hobbes ve Locke gibi doğa durumundan hareket etmekle kalmayıp, onu çağının sorunlarına karşı bilhassa eşitsizlik ve adaletsizliğin temellerine ilişkin bir çıkış noktası yapar. Aynı zamanda Rousseau, toplum sözleşmecisi bu düşünürlerin açgözlülük, baskı, istek ve gururdan söz ederken bunların halihazırdaki topluma dair ileri sürdükleri kötülükleri uygarlık öncesi doğal hale aktardıklarını ve böylece ilkel insanı betimlerken uygar insanı anlattıklarını ileri sürmüştür.<sup>104</sup> Buna karşın Rousseau, doğa durumundaki insanın bu tür önyargılarla değerlendirilmemesi gerektiğini, toplumun insan üzerindeki negatif etkilerinin; açgözlülük, baskı, istek gibi insana kazandırdığı birtakım yapay niteliklerin

<sup>103</sup> J. J. Rousseau, *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*, (Çev.: Sabahattin Eyüpoğlu), Meb Yayınları, İstanbul 1989, 13.

<sup>104</sup> Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, (Çev. R. Nuri İleri), (10. Baskı), Say Yayınları, İstanbul 2009, 88.



göz önünde bulundurulmasını savunur.<sup>105</sup> Buna göre toplum öncesi bir durumda bütün yapaylıklardan sıyrılmış olan insan, kendi varlığını korumaya ve sevmeye eğilimli<sup>106</sup> bir yapıya sahiptir.

Rousseau'nun düşünce dünyasına göre doğal durumdaki insanı çeşitli önyargılarla değerlendiren sivil toplumlarda iki tür eşitsizlik hakimdir. Bunlardan birincisi doğa tarafından meydana getirilen fiziksel ve ruhsal farklılıklardan oluşan doğal eşitsizlik; diğeri ise uzlaşmaya dayalı bir iktidara bağlı olarak ortaya çıkan zenginlik, saygınlık, güç ve itibar gibi çeşitli ayrıcalıkları barındıran siyasi eşitsizliktir.<sup>107</sup> Rousseau'ya göre insan, uygarlığa doğru bir gelişim gösterdikçe doğal özgürlüğüne darbe vurmaktadır; uygarlaşan insanın merhamet duygusu körelir ve bencilliği ortaya çıkar ve böylece insan, hem hükümet hem de toplum kurumları tarafından köleleştirilir. Doğal olmayan bir bencilliği ve eşitsizliği öne çıkaran bu kurumlar, bireylere zarar verirler. Nitekim özel mülkiyet ve iş bölümüne dayanan uygarlık; rasyonel ve bencil bir grubun çoğunluğa karşı yaptığı bir komplodur. Bu iki temel sayesinde önemli zenginlikler elde eden bu azınlık grup, sadece toplumsal eşitsizliklere sebep olmakla kalmaz, sivil topluma geçilmesi ile birlikte bu eşitsizlikleri sürekli kılar.<sup>108</sup>

Doğa durumunun tam olarak son bularak toplumsallaşmaya geçişin uzun bir tarihsel süreçte cereyan ettiğine dikkat çeken Rousseau, toplumsallaşmanın son aşaması olan siyasi toplumun inşasının zaruri bir durum olduğunu ileri sürer. Eşitsizliğin hakim olduğu yerde hukuk ve barış adı altında ekonomik güç, siyasal güç haline gelir ve ahlaki/siyasal eşitsizlik neticesinde bireyler aldatılarak kul-köle durumuna getirilirler.<sup>109</sup> Bu ekonomik güç yozlaşmış siyasi kurumlar ve hukuk sayesinde, eşitsizliği meşrulaştırır ve toplum üzerinde despot bir yapı kurar. İnsanın, kendi doğasının dışına çıkarak böyle bir toplumda yozlaştığını ve kötülüğün toplumsallaşmayla başladığını düşünen Rousseau, öncelikle insanın özgürlüğünü ve eşitliğini tesis edecek hukuki bir zemini sağlayacak olan siyasi bir toplumun inşasına yönelir.

<sup>105</sup> Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 94.

<sup>106</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, (Çev.: Vedat Günyol), (8. Baskı), Adam Yayınları, İstanbul 2001, 15.

<sup>107</sup> Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 87.

<sup>108</sup> Tannenbaum, Schultz, 239.

<sup>109</sup> Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, 57-58.

Rousseau, herkesin hayatının ve mülkiyetinin koruma altında olduğu, hiç kimsenin irade ve özgürlüklerinin yok sayılmadığı bir toplumu amaçlamaktadır.<sup>110</sup> Bu durumda sahip oldukları hakların bir kısmını daha da güçlenmek kaydıyla topluma devreden bireyler, parçası oldukları toplumsal bütünlükle aynı şartları paylaştıkları için eşit haklara sahip olurlar. Rousseau'ya göre bu bütüne “üyeleri ona edilgin olduğu zaman devlet, etkin olduğu zaman egemen varlık, öbür devletler karşısında da egemenlik denilir. Ortaklara gelince, onlar bir birlik olarak halk, egemen gücün birer üyesi olarak teker teker yurttaş, devletin yasalarına boyun eğen kişiler olarak da uyruk adını alırlar.”<sup>111</sup>

Uygarlıkla beraber bireyin bozulan birliğini geri kazanmak isteyen Rousseau bireyi, genel iradeye katılan yurttaş ve genel iradeye itaatle mesul olan uyruk şeklinde kuramsal olarak ikiye böler. Aynı doğrultuda halkı da ikiye bölen filozof, bu kavramı iki farklı anlamda kullanır: Yurttaşların birlikte oluşturduğu egemen/soyut halk ve uyruklardan oluşan somut halk/ulus. Rousseau'ya göre, yurttaşlardan oluşan egemen/soyut halk, sözleşmeyle ve bireysel iradelerin toplamının bir yansımasından oluşmaktadır. Bu kamusal bütünün, herhangi bir uzlaşmazlık ve çatışmaya yer vermemek için kendine özgü bir iradesi (genel irade) vardır.<sup>112</sup> Bireylerin üstünde bir güç olan ve ortak iyiliği gözeten böylesi meşru bir topluma tek bir irade hakimdir. Toplumsal bütünün korunmasına ve genel refahın sağlanmasına yönelik bu irade sayesinde bireyler, özgür yurttaşlar olurlar.<sup>113</sup> Başka bir ifadeyle özgür iradeleriyle yurttaş konumuna gelen bireyler, kendi iradelerini aşan bir bütün oluştururlar. Genel iradeyi yansıtan bu bütün ise bireysel özgürlüklere yer veren, ortak iyiliği amaçlayan kolektif bir birliği ifade eder.

Öte yandan sözleşmeye dayalı oluşturulan siyasi iktidarın, genel iradeyi uygulamaya koyması da egemenin kim olduğuyula ve sınırlarıyla bağlantılıdır. Rousseau yalnızca halkın egemen olduğu, demokratik unsurları içeren bir yönetimle genel iradenin yürütülebilmesini mümkün görür.<sup>114</sup> Nasıl ki insan özgür bir varlıksa ve bu özelliğinden vazgeçemezse, halk da egemenlik hakkından feragat edemez. Toplumsal

<sup>110</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 25.

<sup>111</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 26-27.

<sup>112</sup> Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, 77-79.

<sup>113</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 118; *Toplum Sözleşmesi*, 123.

<sup>114</sup> Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 66-67.

hayatta özgürlüklerin teminatını oluşturan unsur, egemen gücü elinde bulunduran halktır; halkın egemenliği elinde bulundurmadığı bir toplumda bireylerin de özgürlüklerinden bahsedilemez. Halk iradesinin yürütülmesi olan egemenlik, kimseye devredilemez ve bölünemez aksi halde egemen varlık diye bir şey kalmaz ve politik bütün de yok olur.<sup>115</sup> Bununla birlikte Rousseau, egemen varlığın toplumsal sözleşmenin sınırlarına sadık kalması gerektiğini belirtir ve her bireyin de bu sözleşme uyarınca mülkiyet ve özgürlüklerini diledikleri gibi tasarruf etmelerini ister. Bu nedenle egemen varlığın, bireyin özel alanına müdahale etme hakkı yoktur.<sup>116</sup> Sözleşmeye dayanan siyasal iktidar, bireylerin eşitlik ve özgürlüklerini pozitif yasalarla güvenceye alarak kamusal iradeye hizmet eder. Böylece birey, özel alanda doğal özgürlüğüne sahipken kamusal alanda genel iradenin gereği yurttaşına dönüşerek pozitif yasalara bağlanmış olur. Bu ise bireylerin kamusal alanda yasalarla özgürlüklerinin güvence altına alındığını gösterir. Burada Rousseau, Locke ya da Montesquieu gibi güçler ayrılığı ile egemenliği bölmez, çünkü ona göre bu yaklaşım siyasal iktidarı güçsüzleştirir ve bireysel özgürlüklere zarar verecek başka erkler ortaya çıkarır. Bireysel haklar ve özgürlükler bağlamında liberal bir tutum takınmayan Rousseau, sözleşmeyle oluşan devletin ancak bireyleri kamusal insana/yurttaşına dönüştürerek varlığını devam ettirebileceğini savunur.<sup>117</sup> Bu bakış açısı Rousseau'nun devlet merkezli bir düşünür olarak anlaşılmasına sebebiyet verebilir, fakat onun için devlet bir amaç değildir, bireylerin temel hak ve özgürlükleri için kurulmuş genel iradenin tezahürüdür.

#### 1.4. LİBERALİZM VE BİREY

18. yüzyıl sonları ve 19. yüzyılın başlarında Avrupa'da ekonomik, toplumsal ve politik yapıdaki dönüşümlerin yanı sıra düşünce ve ahlaki değerler alanında da büyük değişim ve dönüşümler yaşanmıştır. Batı'yı etkisi altına alan yeni düşünce akımları; bireyin konumunun genişlemesi, evrensel doğal haklar düşüncesinin yaygınlaşması, bilimsel bilginin değer kazanması ve dini alanın sınırlandırılması gibi fenomenler şu politik soruyu gündeme getirmiştir. Toplumu oluşturan bireylerin özgürlükleri nasıl

<sup>115</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 35-36.

<sup>116</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 43.

<sup>117</sup> Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, 133-134.

sağlanabilir ve bu durum nasıl kalıcı hale getirilebilir? Yaşanılan bu dönüşümler; birey, toplum ve iktidar hakkında öne sürülen sosyo-politik düşünceler, aynı zamanda liberalizmin başlangıcıyla da ilişkilidir.<sup>118</sup> Bireyi önceleyen liberalizm, Rönesans ve Reform dönemleri ile birlikte ortaya çıkan siyasi, sosyal ve ekonomik yapıların dönüşüm geçirmeleri ve birey, eşitlik, özgürlük, sekülerleşme, halk egemenliği, sınırlı devlet ve modern-ulus devlet gibi birtakım kavramların Batı toplumunu etkilemesi ile ortaya çıkan bir düşünce akımıdır.

Doğuşundan günümüze kadar temel birtakım değişikliklere uğrayan liberalizm, tek bir anlayışı yansıtan bir düşünce olmayıp genellikle ekollere ayrılmış bir öğreti olarak kabul görür. Bu konuda pek çok ayırım yapılmış olsa da bunlardan en temeli, klasik liberalizm ve sosyal liberalizm şeklinde yapılan ayırmadır. Klasik liberalizm, bireycilik doktrinine bağlıdır ve bireyin değerini yücelten siyasi/ahlaki bir öğreti olarak tanımlanır. Ayrıca bu öğreti her bireyin eşitliğini ve özgürlüğünü destekler, fakat bu özgürlük dış baskının olmaması anlamında serbestliği içeren negatif özgürlüktür. Yine klasik liberalizm, serbest piyasa ekonomisini destekleyen, sınırlandırılmış ve hukukun üstünlüğüne bağlı, özel mülkiyeti ve güvenliği sağlamak gibi asgari görevleri elinde tutan bir devlet fikrini savunur.<sup>119</sup> Klasik temsilcilerinden olan Locke'un ifadesiyle liberalizm, "gece bekçisi" gibi işleyen bir minimal devleti önceler. Bireye müdahalenin asgari düzeyde olduğu böylesi bir devlette insan, kendi ayakları üstünde durabilme potansiyeli yüksek, rasyonel ve bencil çıkarlarını takip eden bir varlık olarak görülür.<sup>120</sup> Bu anlayış, John Locke, David Hume, Herbert Spencer, Henry Sidgwick, Alexis de Tocqueville ve Benjamin Constant'tan günümüze kadar uzanan bir geleneği ifade eder. Ancak Batı'da 19. yüzyılın sonlarından itibaren değişen ekonomik şartlar (sanayileşmenin artan etkileriyle işsizlik, yoksulluk gibi ortaya çıkan bazı sosyal problemler) ve geliştirilen felsefi düşünceler karşısında güç kaybeden liberalizm, tarihsel ve epistemolojik anlamını yitirmeye başlamıştır. Özellikle de bireyin toplum hayatındaki pratik anlamını yadsıdığı için bu öğretinin özgürlük kavrayışına birtakım

<sup>118</sup> Andreas Kalyvas, Ira Katznelson, *Liberal Beginnings Making a Republic for the Moderns*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, 5-8.

<sup>119</sup> Andrew Vincent, *Modern Politik İdeolojiler*, (Çev.: Arzu Tüfekçi), Paradigma Yayınları, İstanbul 2006, 45.

<sup>120</sup> Andrew Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, (Çev.: Ahmet K. Bayram) (İlgili Kısım), Adres Yayınları, Ankara 2007, 58.

eleştiriler getirilmiştir.<sup>121</sup> Bunun yanı sıra klasik liberallerin haz ve çıkar arayışındaki birey algısının, toplumsal adaletsizliği ve eşitsizliği önlemede yetersiz kaldığına yönelik düşünceler de bu öğretinin revize edilmesinde önemli rol oynamıştır. Bu bakımdan liberalizm düşüncesi, ilkesel olarak birtakım değişikliklere gitmiştir. Klasik doktrine tepki olarak doğan ve pek çok farklı düşünceyi bir araya getiren sosyal liberalizm, formel olarak “sosyal bireycilik” ile ilişkilidir. Buna göre bireyin iyiliğinin toplumsal bütünü iyiliğine bağlı olduğu kabul edilmiş, klasik liberalizmin atomizmi ise ahlaki ve toplumsal bağlamda naif bir görüş olarak eleştirilmiştir.<sup>122</sup> T. H. Green’le başlayıp Ronald Dworkin ve John Rawls gibi çağdaş düşünürlere uzanan sosyal liberalizm<sup>123</sup>, yapıcı bir güç olarak kabul ettiği pozitif özgürlük sayesinde bireylerin, kendi hayatları üzerinde denetim ve özerklik kazanmalarını amaçlar. Klasik liberaller, bu öğretinin temel ilkelerini çiğnedikleri, bireyciliği terk edip kolektivizmi benimsedikleri<sup>124</sup> yönünde sosyal liberallere eleştiride bulunmuşlardır. Fakat sosyal liberaller, pozitif özgürlük bağlamında devletin insanları sadece dışsal bir baskı ya da zorlamadan korumasını ve bireylere tercih özgürlüğü sunmasını yeterli görmezler. Çünkü bunların özgürlük anlayışına göre bireylerin iktisadi, sosyal ve siyasi gereksinimlere sahip olmalarından dolayı devletin desteğine ihtiyaç duyulur. Ancak bu şekildeki bir pozitif özgürlük, insanın bireyselleşmesini sağlayıp kendini yetkinleştirmesine olanak tanır. Bu çerçevede bireye müdahalede bulunmayan minimal devlet yerine; hastalık, eğitimsizlik ve yoksulluk gibi bireyin kötü yaşam koşullarını iyileştirmeye çalışan ve fırsat eşitliğini savunan refah devleti anlayışı savunulur.

Liberalizm ekolleri arasında farklar olsa da bunları mutlak bir şekilde birbirinden ayırmak güçtür. Farklı yaklaşımlara sahip olması, liberalizmin tutarsız bir öğreti olduğunu göstermez; sürekli olarak bir refleksiyon süreci içerisinde olduğuna işaret eder. Bu bakımdan liberalizmin, ayrı kontektlerde ve değişik şekillerde işleyen formel çekirdek fikirlerden oluştuğu söylenebilir.<sup>125</sup> Liberal düşünürler arasında insan doğasıyla ilgili genellemelerde bulunmak güç olsa da bu düşünceyi sürekli şekillendiren kavram, birey ya da bireyciliktir. Liberalizmin ahlaki, siyasi, ekonomik ve kültürel

<sup>121</sup> Zafer Yılmaz, “John Dewey’in Liberalizmi: Birey/cilik-Toplum ve Özgürlük”, *Kaygı*, 12, 2009, 82.

<sup>122</sup> Vincent, 46

<sup>123</sup> Atilla Yayla, *Liberal Bakışlar*, Profil Yayınları, İstanbul 2014, 104.

<sup>124</sup> Heywood, 71.

<sup>125</sup> Vincent, 36.

varoluşunun temelini oluşturan bu kavram, aynı zamanda onun metafizik ve ontolojik çekirdeğidir. Toplumdan daha gerçek ve daha öncelikli bir konumda değerlendirilen birey, ahlakın ve hakikatin mihenk taşıdır.<sup>126</sup>

Genel hatlarıyla yukarıda betimlenen liberalizmin klasik doktrinine göre, ontolojik düzlemde en gerçek varlık olarak görülen bireyin; toplum, millet, sınıf gibi kolektif bütünü herhangi bir amacı için araçsallaştırılmasına karşı çıkılır. Bu doğrultuda klasik liberalizmin bireyle ilgili en yetkin anlatımına sahip olan ve iki ayrı geleneği temsil eden Kant ve Mill'in "birey"e ilişkin düşünceleri çalışmanın sorunsal bağlamında ele alınacaktır.

#### 1.4.1. Kant: Birey ve Otonomi

Bireyi otonom bir varlık olarak gören Kant, pratik ve teorik felsefesini otonomi bağlamında ele alır. Kopernikçi dönüşüm gereği teorik felsefesinde bireyi bilginin pasif bir alıcısı değil de fenomenlerin yaratıcısı gören filozof, bireyi ahlak yasasının hem yapıcısı hem de yürütücüsü olarak her türlü otoriteden bağımsız, yasa koyabilen, özgür bir varlık olarak tasarlar. Kant'ın otonom düşünmeye yaptığı çağrı, bireylerin din ve devlet gibi otoritelerden bağımsız bir şekilde akıl yürütme ve eylemlerde bulunmalarına işaret eder.<sup>127</sup>

Kant'ın hem teorik hem de pratik felsefesinin temel motifi olarak kabul edilen *Sapare aude*<sup>128</sup> istemi, onun birey kavrayışıyla ilgili önemli bir noktaya işaret etmektedir. "Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. [...] Sapare aude Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü imdi Aydınlanmanın parolası olmaktadır."<sup>129</sup> Öyleyse Aydınlanmayı gerek dini otoriteyi gerekse siyasi otoriteyi de kapsayan bir eleştiri projesi gören Kant, yegane otorite kabul ettiği aklın, her şeyi açık ve özgürce bir

<sup>126</sup> Vincent, 48-49.

<sup>127</sup> Hakan Çörekçioğlu, "Kantçı Otonominin Politikası", *Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, Nebil Reyhani (Ed.), Vadi Yayınları, Ankara 2006, 448.

<sup>128</sup> Bilmek ve tanımak yürekliliğini, aklını kullanmak cesaretini göster.

<sup>129</sup> Immanuel Kant, "Aydınlanma nedir? Sorusuna Yanıt", *Seçilmiş Yazılar*, (Çev.: Nejat Bozkurt), Sentez Yayınları, Ankara 2014, 315.

sınamaya tabi tutması gerektiğini söyler.<sup>130</sup> Kant'a göre Aydınlanma düşüncesinin politik amacı, bireyin aklını kullanarak otonom bir duruma geçişine katkı sunmak ve böylece eşit ve özgür bireylerin kamusal tahakkümden kurtulmalarını sağlamaktır.<sup>131</sup> Bu bağlamda Kant, bireyin aklını kullanamamasından kaynaklanan sıkıntılardan yine aklı sayesinde kurtulabileceğini öngören ve aklın yapısını analiz eden bir felsefe ileri sürer. Kopernikçi devrim<sup>132</sup> olarak bilinen anlayışa göre Kant, dış dünyaya yani fenomenlerin dünyasına ait olan bilimi, insanın sadece dış gerçekliği temaşa etmesi olarak değil de doğaya yasa koyması olarak görür.<sup>133</sup> Kant, otonom düşüncenin gereği olarak hem verili ideleri kabul eden rasyonalist tavrı hem de dış gerçekliğe yönelik ampirist yaklaşımı, sadece epistemolojik olarak değil aynı zamanda ahlaki ve politik otonominin de kaybına neden olacağı için kabul etmez.<sup>134</sup>

Bilme etkinliğinde özneyi aktif bir hale getiren Kant, *Saf Aklın Kritiği'nde*, bilgisine ulaşabileceğimiz, determinizmin hakim olduğu duyulur dünya ile bilgisine sahip olamayacağımız numenal dünya arasındaki ayrımla daha önce yapılmayan bir akıl analizine girişir. Yapılan bu ayrımda numenal yani düşünülür dünyaya geçmeyi sağlayan ve fenomenal dünyanın edilginliğinden kurtaran şey ise pratik akıldır. Başka bir anlatımla insanı belirlenmişlikten; görünüşler dünyasındaki determinizmden kurtaran şey pratik aklın yöneldiği özgürlüktür. Böylece bireyi hem teorik olarak hem de pratik olarak otonom düşünmeye çağıran Kant, bireylerin gerek ahlaki gerek de siyasi olarak özgürleşmelerini sağlamak istemektedir. Burada önemli olan soru, Kant'ın dış dünyanın belirlenmişliğinden özgürleşmeye giden yolu nasıl oluşturduğudur.

Kant gerçekliği, deneyimin koşullarını belirleyen öznenen hareketle açıklama ilkesini insanın bütün gerçeklik deneyiminin özsel boyutlarına taşır. Böylece araştırılması gereken unsur, doğru eylemi belirleyen iyinin ne olduğudur. Çünkü Kant, öznenin bağımsız etkinliğini, yalnızca anlağın bilgideki kendindeliği olarak değil,

<sup>130</sup> Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1993, 18.

<sup>131</sup> Çörekçioğlu, 450.

<sup>132</sup>“Kopernik'in ilk düşüncesi durumunda olduğu gibi [...] metafizikte de nesnelere sezgisi açısından benzer bir yol denenebilir. Eğer sezgi kendini nesnelere yapılarına uydurmak zorundaysa, bunlar üzerinde herhangi bir şeyin nasıl apriori bilinebilecek olduğunu anlamak güçtür; ama nesne (duyu nesnesi olarak) kendini sezgi yetimizin yapısına uyduracaksa, o zaman bu olanağı kolayca anlayabilirim.” Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 25.

<sup>133</sup> Pierre Hassner, “Immanuel Kant: Ahlak Politika İlişkisi”, Hakan Çörekçioğlu (Der.), *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010, 87.

<sup>134</sup> Çörekçioğlu, 445-446.

eylemde irade özgürlüğü olarak da analiz eder. Böylelikle Kant, felsefesinin kendinde temellendirilmesini sağlayan görüş onun bir özerklik etiği olduğudur.<sup>135</sup>

Teorik akıl ve pratik akıl arasındaki çatışmada pratik akla öncelik tanıyan Kant'a göre<sup>136</sup>, pratik aklın en üst ilkesi olan ahlak yasası, insanın doğrudan doğruya bilincine vardığı ilk yasadır öyle ki bu yasa, insanı doğrudan özgürlük kavramına götürür.<sup>137</sup> Böylece akıl sahibi bir varlık olması nedeniyle insan, kendinden sahibi olduğu bir özgürleşme olanağı taşır. Bu özgürleşme her türlü otoriteden ve belirlenmişlikten bağımsız olarak en üst evrensel ilke olan kategorik imperatifle mümkündür. Kant, kategorik imperatifi ise şu şekilde formüle eder: "Aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun."<sup>138</sup> "Eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun."<sup>139</sup> "İnsan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, şu veya bu isteme için rastgele kullanılacak sırf bir araç olarak değil, kendisi amaç olarak vardır."<sup>140</sup> Buna göre ilk ilke Aydınlanmanın en önemli mottosu olan "otonom düşünme" yani aklın edilgen bir şekilde kullanımının reddidir. İkincisi bireyin bir durum karşısında diğer bireylerin de bakış açısına göre eylemde bulunmasını talep eden, deney-üstü bir bakış olmaksızın benimsenemeyecek olan evrensellik ve tarafsızlık ilkesidir. "Amaçlar krallığı" olan üçüncü ilke ise herkesi hesaba katan, toplumun her bir üyesinin asla bir araç olamayacağına ve sadece bir amaç olarak kabul edilmesi gerektiğine dair tutarlı ve kalıcı bir şekilde savunulmasıdır.<sup>141</sup> Böylece kategorik imperatifin, eylemlerin farklı yönlerine kılavuzluk etmek üzere tasarlanan üç ilkesini sıralayan Kant, evrensel olarak insanın anlam ve görevini açıklar.

*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* eserinde Kant, "dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey

<sup>135</sup> Birgit Recki, "Kant ve Aydınlanma", *Cogito (Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant)*, 41-42, 2005, 203-204.

<sup>136</sup> "Şu şartla ki bu bağlanma rastlantısal ve rastgele olmayıp, apriori olarak aklın kendisinde temellenmiş, yani zorunlu olsun." Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, (Çev.: İoanna Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı), (3. Baskı), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1999, 132.

<sup>137</sup> Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 34.

<sup>138</sup> Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (Çev.: İoanna Kuçuradi), (3. Baskı), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2002, 38.

<sup>139</sup> Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 38.

<sup>140</sup> Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 45.

<sup>141</sup> Onara O'Neill, *Constructions of Reason Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, New York 1995, 45-47.



düşünülemez”<sup>142</sup> ifadeleriyle ahlaksallığın amacını belirler. Bu bağlamda Kant, insanın özü itibariyle akılsal ve otonom bir varlık oluşu neticesinde teolojik unsurları ihtiva eden eylemleri ve yarara göre insan pratiklerini düzenleyen ilkeleri, ahlakın kökeni olarak gören düşüncelerden ayırır. Buna göre iyiyi isteme temel düstur kabul edilerek eylemin değeri sonuçlarından bağımsız bir şekilde ele alınır. Bu şekilde otonom birey, iyi iradeye sahip olarak, yasa koyan ve koyduğu yasaya kendi isteğiyle itaat ederek özgürlüğünü elde eder. Bu bakımdan Kant’ın ahlak kavrayışı, otonom düşünme yoluyla bütün öznelerin eşit kabul edildiği görüşünü ve siyasi otoriteye karşı bağımsızlık düşüncesini destekler.

Kant’ın ahlak temellendirmesi aynı zamanda birtakım siyasi ve hukuki uzantıları da beraberinde getiren bir yapıdadır. Öyle ki Kant’a göre siyaset, teorisi ahlak olan bir hukuk öğretisini uygulamaktan ibarettir.<sup>143</sup> Bu doğrultuda ahlak ve siyaset arasında Machiavelli tarafından yapılan ayırım, Kant’ın pratik aklın otoritesi sayesinde tekrar eski birliğine kavuşturulur. Yeniden yapılandırılan bu ahlak ve siyasetin sistematik belkemiğini ise hukuk felsefesi oluşturur.<sup>144</sup> Zaman ötesi geçerliliği ve evrensel bağlayıcılığı olan bir adalet ilkesi geliştirmeye çalışan Kant, bu ilke ile aynı zamanda adil olan ve olmayan arasında, insan eylemlerinin doğruluğunu yargılayan bir kıstas belirlemeye çalışır.<sup>145</sup> Burada önem arz eden soru şudur: Kant adalet ilkesini oluştururken hangi nosyona göre hareket eder?

Adalet ilkesini belirlerken aklın öz yapısına başvuran Kant, kendinden önceki düşünürlerin insan doğasına ilişkin ampirik ve amaçsal yaklaşımlarını dışarda bırakır. Ona göre ahlak temellendirmesinde olduğu gibi insanın amaçlarına ve yararına başvurmaksızın oluşturulan hukuk ilkesi kategorik imperatiften ayrı düşünülemez. Otonom öznenin yasa koyucu aklına başvuran Kant, hukuk ilkelerini açıklarken bunu özgür iradeye dayandırmaktadır. Ona göre “evrensel hukukla uyum içerisinde herkesin bağımsızlığının bir arada var olmasına olanak tanıyan eylem adildir ve her bir bireyin

<sup>142</sup> Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 8.

<sup>143</sup> Hassner, s. 96

<sup>144</sup> Wolfgang Kersting, “Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant’ın Politika Felsefesi”, Hakan Çörekçioğlu (Der.), *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010, 58.

<sup>145</sup> Kersting, 59.

irade özgürlüğünü evrensel hukuka uygun olarak başkalarının özgür iradesiyle birleştiren her maksim adildir.”<sup>146</sup>

Diğer taraftan Kant, bireylerin eylem alanını da belirleyen bir adalet ilkesi oluşturur. Bu ilke, aynı zamanda siyasi iktidarın hangi amaçla var olduğunu belirten bir niteliğe sahiptir. Devlet ya da siyasi iktidar, aklın zorunluluğu olarak bireyin hukuki gereksinimlerinin bir neticesidir. Rousseau gibi devletin oluşumunu bir sözleşmeye bağlayan Kant, özel hukuka dayalı çatışmalardan kaçınmak için kamusal hukukun tesis edildiği bir duruma geçişi savunur. Bu bakımdan doğa durumundan çıkış aynı zamanda hukuki bir problemdir. “Doğa durumundaki özel hukuktan kamu hukuku postulatına doğru ilerleme bir gerekliliktir: Diğer bireylerle yaşamsal birliktelik kaçınılmaz olduğundan doğa durumu terk edilmek zorundadır ve meşru koşullara yani dağıtıcı adaletin hakim olduğu duruma geçilmelidir.”<sup>147</sup> Sözleşmenin kökenine uygun olarak her birey, doğuştan gelen hadsiz ve hukuksuz bağımsızlığının bir kısmını, hukuka ve meşru yasalar yapan iradeye bağlı bir özgürlük şeklinde yeniden kazanmak üzere kamuya devreder.<sup>148</sup> Bu anlayışa göre Kant’ın otonomi yaklaşımı, sosyal sözleşme anlayışının da temelini oluşturur. Kamusal hukukun olmadığı doğa öncesi durumdan hukuksal-politik duruma geçişi gösteren sözleşmecî yaklaşım, bireylerin otonom iradeleriyle kategorik imperatife uyararak sivil topluma geçtikleri düşüncesine dayanır.<sup>149</sup> Hukuki bir durum olarak tasarlanan sivil durum aşağıdaki a priori ilkeler üzerine kurulur: (i) toplum üyelerinin özgürlüğü, (ii) her üyenin birbiriyle olan ilişkilerinde eşitliği ve (iii) toplumun her bireyinin vatandaş olarak otonomluğu.<sup>150</sup> Bir hukuk metafiziği olarak karakterize edilen Kant’ın siyaset felsefesi, politik ortak mevcudiyetin ilkelerini, evrensel ve akılsal hukukun yasalarından türetir. Kant’a göre temelini özgürlük, eşitlik ve sözleşme ilkelerinin oluşturduğu devletin biricik amacı, hukuku tesis etmektir. Bu nedenle hukuku tesis etme misyonunun dışına çıkan siyasi amaçlar meşru kabul edilmez.<sup>151</sup>

<sup>146</sup> Immanuel Kant, *Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, 56.

<sup>147</sup> Kant, *Metaphysics of Morals*, 121-122.

<sup>148</sup> Kant, *Metaphysics of Morals*, 127.

<sup>149</sup> Çörekçioğlu, 449.

<sup>150</sup> Immanuel Kant, “Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz”, Hakan Çörekçioğlu (Der.), *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010, 34.

<sup>151</sup> Kersting, 73.

Böylece bireyi temel varlık olarak gören ve ona kolektif bütünden daha fazla değer atfeden liberalizm için Kant'ın birey kavrayışı son derece önemli bir yere sahiptir. Farklı düşünürlerce birey kavramı, değişik şekillerde ele alınmış olsa da insana verilen önem bakımından en yetkin ifadelerinden birini Kant'ta bulmuştur.<sup>152</sup> Denilebilir ki Kant'ın “sapere aude” çağrısının uzanımı olan otonom birey kavrayışı, kategorik imperatif yoluyla bireyi hem dış dünyanın bağlı olduğu nedenselliğin dışına çıkarır hem de dışsal bir otoriteye karşı özgür kılar. İnsanın akıl yoluyla ulaştığı, evrensel-a priori ahlak ve hukuk prensipleri, her bireyin yalnızca amaç olduğunu ve başkaları tarafından araçsallaştırılmayacağını savunarak insan ilişkilerini eşitlikçi bir tutumla düzenler.

#### 1.4.2. J. Stuart Mill: Yararcılık ve Birey

Kant gibi Mill de bireyin sahip olduğu değeri öne çıkaran, liberal düşünceye bu bakımdan önemli katkıları olan bir düşünürdür. Ancak Mill, bireyi ele alırken yararcı düşüncenin ilkelerine bağlı kalır ve son kertede hem bireyin hem de toplumun mutluluğunun maksimize edilmesini hedefler. Liberalizmin, etik ve siyasal zemininde oldukça önemli bir geleneği oluşturan yararcı düşünce David Hume, Adam Smith, David Ricardo özellikle de Jeremy Bentham ve James Mill'in fikirleri çerçevesinde oluşmuş, J. Stuart Mill tarafından da sistemli bir hale getirilmiştir. Genel olarak yararcılık, sonuçlara göre eylemlerin değerini belirleyen teleolojik bir teoridir ve toplumun mutluluğunun tesis edilmesi amacına dayanır. Bu teoriye göre toplumun mutluluğu ya da toplumun çıkarı, toplumun her bir üyesinin tek tek mutluluklarının artırılmasına bağlıdır. Çünkü kolektif bir bütüne gönderme yapan “toplumsal mutluluk” isteğinin afaki olarak kalmaması, her bir bireyin çıkarının gözetilmesi ile mümkündür. Bu bakımdan yararcı düşünce, toplumu oluşturan bireyin varlığını temele alarak insan mutluluğunu her şeyin önünde tutar. Bu düşüncenin en olgun formunu oluşturan Mill, bireyin yararını ele alırken ona olabildiğince geniş bir özgürlük alanı tanır ve gerek siyasal iktidar gerekse toplum tarafından baskı altına alınmasına karşı bireysel özgürlüklerin savunuculuğunu yapar.

Yararcılığı sistemli bir şekilde hukuk, ahlak ve siyasete teorik düzlemde uygulamaya çalışan Bentham'ın birey ve toplum yaklaşımına bakıldığında bireyin

<sup>152</sup> Atilla Yayla, *Liberalizm*, Plato Yayınları, İstanbul 2003, 150-151.

topluma nispetle öne çıktığı ve bu teorinin bireylerin mutluluklarının tek tek hesaba katılarak oluşturulduğu görülür.

“Toplum bireylerden oluşan kurgusal bir bütündür ve toplumun çıkarı denilen şey onu oluşturan üyelerinin çıkarlarının toplamıdır. Bireylerin çıkarları anlaşılaksızın toplumun çıkarını konuşmak beyhudedir. [...] Herhangi bir eylemin yarar ilkesine uygunluğu toplumun mutluluğunu çoğaltmasıyla ölçülür. Bir hükümetin uygulamalarının yarar ilkesine uygunluğu da yine toplumun yararını artırmasına yönelik olmasından kaynaklanmaktadır.”<sup>153</sup>

Bu bağlamda yararcılığın temelde tek tek bireylerin mutluluklarına yönelik olduğu anlaşılır, ancak burada dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta da toplum veya devletin bir kurgu olarak düşünülmesi ve ontolojik olarak bireyin temel varlık kabul edilmesidir. Bu anlamda bireysel çıkarların artırılması esas olup bireyin dikkate alınmadığı bir eylem ya da düşünce yararcılığın dışında kalır.

Bentham’a göre bireyci öncüllerden türetilen yararcılık, insanın gözlenebilir davranışlarından hareketle bir siyaset/ahlak anlayışı tasarlar. Bu doğrultuda siyaset subjektif, soyut ve metafizik temellerden uzaklaştırılarak bir eylemin doğruluğu doğal hukuk prensiplerine uygunlukta değil, mutluluk üretmesiyle bağlantılı hale getirilir.<sup>154</sup> Böylece hazla ilişkilendirilen iyi, tek amaç haline getirilerek ahlak ve siyasetin temel motifleri şekillendirilir. Dolayısıyla Bentham’da yararcı düşüncenin psikolojik bencillikle birleştirilmeye çalışıldığı söylenebilir. “Doğa, insanı iki efendinin egemenliği altına almıştır, haz ve acı. Ne yapacağımızı ve ne yapmamız gerektiğini belirleyen yalnızca bunlardır.”<sup>155</sup> Bentham’ın takipçisi olan Mill, yararcılığı psikolojik ve egoist bir kuram olarak ele almayarak mutluluk kuramı olan yararcılıkla, insanın evrensel egoizmini içeren motivasyonlar kuramını birbirinden ayırır.<sup>156</sup> Ahlakı, toplum ve birey arasında uzlaşma olarak tasarlayan Mill, toplumsal bir etik geliştirme amacını güderek yararcılığı şu şekilde ifade eder: “Fayda yahut en büyük saadet ilkesini ahlakın temeli olarak kabul eden görüş, hareketlerimizi, bize vermekte oldukları saadet

<sup>153</sup> Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Batoche Books, Kitchener 2000, 15.

<sup>154</sup> Normann P. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, (Çev.: Mustafa Erdoğan, Yusuf Şahin), (3. Baskı), Liberte Yayınları, Ankara 2012, 214-215.

<sup>155</sup> Bentham, 14.

<sup>156</sup> Francisco Vergara, *Liberalizmin Felsefi Temelleri*, (Çev. Bülent Arıbaş), (2. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2014, 63-64.

nispetinde iyi sayar. Saadetin zıddı olan şeyleri getirdikleri nispette fena görür. Saadetten haz yahut ıstırapın yokluğu kast olunur. Saadetsizlik kelimesiyle ıstırap veya saadetin yokluğu anlaşılır.”<sup>157</sup> Bununla beraber Mill, Bentham tarafından türdeş kabul edilen hazlar arasında niteliksel bir ayrıma gider: Bedensel hazları aşağı hazlardan, entelektüel hazları ise yüksek hazlardan kabul eder.<sup>158</sup> Bu ayrımla tatmin olmayı bekleyen bir hayvanın doğası ile insan doğası arasındaki farka işaret eden Mill, rasyonel bir varlık olmasından dolayı insanın bedensel hazlardan ziyade entelektüel hazlara yöneleceğini düşünür.

Mill’in diğer bir itirazı da Bentham’ın insan doğası kavrayışıyla ilgilidir. Bentham, dar ve mekanik bir insan anlayışına sahip olmasından dolayı mutluluk için gereken bireyselliğin, kendi kendine yetişmenin ve iç yaşamın önemini göz ardı etmektedir. Bu nedenle haz peşinde koşan, edilgin, toplumsal etkileri yok sayan, gelenek ve kültürün rolünü yadsıyan, tarihsel boyutu olmayan, asosyal bir insan kavramına işaret edilmektedir. Bu bakımdan Bentham, insanın birey olarak tekliğine ve özgünlüğüne çok az değer vermektedir. Mill ise bu görüşün aksine her bir bireye aktif, yaratıcı ve ayrı bir kimlik sahibi olarak değer atfederek insan doğasını yeniden ele almıştır. İnsan doğasına dair bu yeniden yorumlamayla mutluluk kavramını da revize eden Mill, tarihsel ve toplumsal gerçeklikle kesişen liberal anlayışa uygun bir birey kavrayışı oluşturmaya çalışır.<sup>159</sup>

Yararcılığın bireyle ilgili rasyonel ve eşitlikçi yanını benimseyen Mill, tek düze bir tutum içinde olmaz, insanların kendilerince farklı şekillerde gelişmelerine izin verir. “İnsan yapısı, bir modele göre yapılp kendisine emredilecek işi harfi harfine görmeye koşulacak bir makine değildir, kendisini canlı bir varlık yapan iç kuvvetlerin eğilimine göre enine boyuna gelişmek ve büyümek isteyen bir ağaçtır.”<sup>160</sup> Bu doğrultuda Mill’in, potansiyelini arzuları doğrultusunda geliştirmelerine müsaade eden eşit ve özgür bireyleri temele aldığı söylenebilir. Yarar ilkesini ahlakın ve siyasetin temeline koyan Mill, liberal toplum tasarımı için gereken bireysel özgürlüğü savunan bir proje

<sup>157</sup> John Stuart Mill, *Faydacılık*, (Çev.: Nazmi Coşkunlar), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, 10-11.

<sup>158</sup> Mill, *Faydacılık*, 13-14.

<sup>159</sup> John Gray, “John Stuart Mill: Liberalizmin Krizi”, Brian Redhead (Der.), *Siyasal Düşüncenin Temelleri*, (Çev.: Gonca Bayraktar), Alfa Basım Yayınları, İstanbul 2001, 203-204.

<sup>160</sup> Bu bağlamda Mill, Wilhelm von Humboldt’un her bir insanın isteklerinin kendine özgü olup, mutluluğun ise herkesçe ayrılan yönlerinin olduğu görüşünden etkilenmiştir. Bkz. John Stuart Mill, *Özgürlük Üstüne*, (Çev.: Alime Ertan), Belge Yayınları, İstanbul 2000, 82.

oluşturmaya çalışır. Bu yaklaşımın temelinde ise baskıya maruz kalan insanların özgürlüklerine kavuşmalarıyla daha çok mutluluk elde edecekleri düşüncesi yatar.<sup>161</sup> Böylece Mill, insanı sadece arzularını tatmin etmeye yönelmiş bir varlık olarak gören yaklaşımlara karşı yarar ilkesine özgürlüğü de eklemiştir. *Hürriyet Üstüne* adlı eserinde ise özgürlüğü yarar hesabı yapmaksızın bizatihi bir değer olarak kabul eder.<sup>162</sup>

Toplumsal yarar ile herkesin özgürlüğünün birbiriyle uyum içerisinde olduğu bir toplum ve devlet anlayışına sahip olan Mill, bireyin eylem serbestliğinin sınırını belirleyen bir ilke sunar: “İnsanların, birey birey ve toplu olarak, aralarından herhangi birinin hareket serbestliğine müdahalelerine izin veren biricik gaye öz varlığı korumadır. Uygur bir topluluğun herhangi bir üyesi üzerinde onun arzusuna rağmen kuvvetin haklı olarak kullanılabilmesi tek amaç başkalarına gelecek zararı önlemektir.”<sup>163</sup> Böylece başkalarına zarar vermemek kaydıyla bireye geniş bir özgürlük alanı sunan Mill, bunu aynı zamanda toplumsal gelişim açısından da elzem görür.

Baskıcı, sansürcü bir devlet ve topluma karşı bireyin lehine olan ilkeler sunan Mill, şu üç alanda özgürlüğü savunur: İlki, vicdan özgürlüğü yani bütün dünyevi, zihinsel, bilimsel, ahlaki ve dini konularda mutlak düşünce ve duygu özgürlüğüdür. İkincisi, başkalarına zarar vermemek ve sonuçlarına katlanmak koşuluyla bireyin yaşamını kendine göre tasarlama özgürlüğüdür. Üçüncüsü ise yine aynı şekilde başkalarına zarar vermeyen amaçlar doğrultusunda bireylerin bir araya gelme veya toplanma özgürlüğüdür.<sup>164</sup> Bu özgürlükleri sağlamayan bir devlette ya da toplumda bireyin özgür olmadığını savunan Mill, bireysel mutlulukların özgürce yaşanması, bireysel farklılıklara saygı duyulması ve hem toplumun hem de iktidarın bu çeşitliliği mümkün kılması için çalışır. Mill bireyin eşitliği ve özgürlüğünü savunurken Hobbes, Locke, Rousseau gibi herhangi bir sosyal sözleşme teorisinden hareket etmez. Çünkü Mill, kurguya dayalı sözleşmecî yaklaşımların, ampirik temelden kopuk ve soyut oldukları için bireyin özgürlük ve eşitliğini koruma altına alamayacağını belirtir.

Diğer taraftan Mill’in özgürlük görüşünün en önemli noktalarından birisini düşünce özgürlüğü oluşturmaktadır. Düşünce özgürlüğünün hem devlet hem de toplum

<sup>161</sup> Vergara, 76.

<sup>162</sup> Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 222.

<sup>163</sup> Mill, *Özgürlük Üstüne*, 21.

<sup>164</sup> Mill, *Özgürlük Üstüne*, 24.

tarafından baskı altına alınması ya da sansürlenmesine Mill karşı çıkar: “Eğer bir teki dışında bütün insanlar aynı düşüncede olsalar ve yalnız bir kişi karşıt düşüncede olsa, nasıl bir kişinin, elinde güç olduğu takdirde, insanları susturmaya hakkı yoksa insanların da bu tek kişiyi susturmaya daha fazla hakkı yoktur.”<sup>165</sup> Bu doğrultuda Mill, bir yandan bireyselliğin önemi için farklı düşüncelere değer verirken diğer yandan da bir düşüncenin dogmatikleşmesine karşı farklı düşüncelerin de dile getirilmesine olanak tanır. Böylelikle düşünce özgürlüğüyle entelektüel bir dinamizm kazanan birey ve toplumun gelişimi mümkün hale gelir. Bununla birlikte Mill, bireylerin özgürlüğünü savunurken devletin demokratik bir yapıda olmasını yeterli görmez. “Halkın kendi kendini yönetmesi” söyleminde çeşitli problemler bulunabileceğini öngören düşünür, “halkın egemenliği”nin, çoğunluğun ya da iradesini topluma kabul ettirmiş bir grubun egemenliğine dönüşme tehlikesini içerdiğini belirtir. Alexis de Tocqueville’in *Amerika’da Demokrasi* eserinde değindiği “çoğunluğun tiranlığı” kavramından esinlenen Mill, bir toplumun, halkın yönetimi olan demokrasiyi benimsemesini o toplumdaki bütün insanların iradelerinin yönetime yansıtacağı anlamına gelmeyeceğini düşünerek; toplumda temsil edilmeyen grupların, çoğunluk tarafından baskı altına alınmasına ve onların diledikleri tarzda yaşamalarının engellenmesine izin vermeyen, herkesi temsil eden bir iktidar anlayışıyla toplumdaki her bir üyenin özgürlüğünü ve bireysel yararını korumaya çalışır.

Görüldüğü gibi Mill’in savunduğu yararcı anlayış bağlamında toplumun her bir üyesinin bizatihi bir değer olarak kabul edildiği ve toplumun genel yararı ile özgürlük arasında sıkı bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Siyasi iktidarı ve bireyi aynı etik ölçüte tabi tutan Mill, herkesin özgürlüğü amaçladığı bir toplum tasarlamakta öyle ki bu anlayışın hem bireylerin kendilerini yetkinleştirmesi hem de toplumun bütün olarak gelişmesi fikrine dayandığı söylenebilir.

Bu bilgiler ışığında ilk dönem liberal düşünürleri, Aydınlanmanın evrensel akıl inancına bağlı kalarak üstün/özel bir insan görüşünü savunmuş ve bu yönde temel değerleri oluşturmaya çalışmışlardır. Bu yaklaşım, aynı zamanda insanların kademe kademe zorunlu olarak liberal ilkeleri benimseyeceklerine işaret eden evrensel bir bakış açısı sunmuştur. Fakat 20. yüzyıldaki özgürlük ve bireysellik anlayışını yaygınlaştıran

---

<sup>165</sup> Mill, *Özgürlük Üstüne*, 29.

liberal-demokratik gelişmeler neticesinde toplumlar çoğulcu bir niteliğe bürünmüştür. Böylece tek bir iyi anlayışı sunan liberal ahlak ve siyaset yaklaşımı, toplumun bütününe kuşatmada başarısız olmuştur. Bu nedenle ahlaki olarak tarafsızlıkla ilişkili bir şekilde ele alınmış olan liberalizm, bireylerin veya toplulukların kendilerine göre “iyi yaşam” ne ise ona göre yaşamalarına olanak tanıyan şartların tesis edilmesi amacına yönelmiştir. Başka bir ifadeyle liberal öğretisi “iyi” olana değil de “adil” olana öncelik verilmesi inancını taşımaya başlamıştır.<sup>166</sup>

Özellikle Platon’un *Republic/Cumhuriyet* eserinden bu yana siyaset felsefesindeki merkezi önemini koruyan adalet, sosyal-siyasal-ekonomik sistemlerin kendilerine atfettikleri, kendi vasıflarından biri ve en önemlisi olduğunu öne sürdükleri bir özelliktir. Bu doğrultuda adil olmayan veya adil olduğuna inanılmayan bir sistemin başarılı olduğu kabul edilmez.<sup>167</sup> Ancak “siyasal liberalizm” öğretisinde Rawls ile birlikte sözü edilen niteliklerinden ziyade başka bir zeminde ele alınan adaletin, 20. yüzyılda modern demokratik toplumların sahip olduğu çoğulculuk olgusuna karşı çözüm üretebilecek yegane kavram haline getirildiği söylenebilir. Bu anlayışın en önemli temsilcisi olan Rawls, bireysel iyi ve ahlaki yaşamla ilişkili olan kapsamlı doktrinleri paylaşan insanlar arasında, toplumsal ortaklık için makul bir zemin oluşturmaya yönelik bir sosyal adalet kavrayışı geliştirmeye çalışmıştır. Kant’ın deontolojik liberalizminden hareket eden Rawls, “iyi” kavrayışları karşısında adaletin üstünlüğüne ve önceliğine yer vermiştir. Bu bakımdan Rawlsçu liberalizmin zeminini oluşturan hakkaniyet olarak adalet; makul çoğulculuk olgusuna dayanan iyi düzenlenmiş toplum tasarımı, rasyonel ve makul birey anlayışı ile bir bütünlük arz etmektedir. Bu bağlamda çalışmanın ikinci kısmında yer verilen Rawls, sosyal liberal gelenek içerisinde yer alarak liberal birey anlayışını yeniden paylaşım ve sosyal adalet unsurlarıyla uzlaştırma gayesi içerisinde olmuştur.

---

<sup>166</sup> Heywood, 34-35.

<sup>167</sup> Yayla, *Liberal Bakışlar*, 65.



## İKİNCİ BÖLÜM

### JOHN RAWLS: ADİL VE İSTİKRARLI BİR TOPLUM PROJESİ VE BİREY

#### 2.1. ADİL TOPLUMUN TEMELLERİ: ADALET TEORİSİ

“Adalet” kavramı üzerine çalışan Rawls<sup>168</sup>, 1971 yılında kaleme aldığı *A Theory of Justice (Bir Adalet Teorisi)* eseriyle, akademik dünyada önemli tartışmalara neden olmuş ve siyaset felsefesinin yeniden canlanışında rol oynamıştır. Öyle ki bu eser üzerine yapılan tartışmalar sonucunda geniş bir çalışma alanı ortaya çıkmıştır. Robert Nozick bu durumu şöyle ifade eder: “Siyaset felsefecileri ya Rawls’un teorisi içerisinde çalışmak zorundadırlar ya da neden böyle yapmadıklarını açıklamak zorundadırlar.”<sup>169</sup> Bütün çevrelerce aynı tepkiyi almayan bu eserin birbirinden farklı şekillerde anlaşıldığı açıktır. Buna göre Rawls, bazı düşünürlerce özgürlük ve eşitliği temele alan, liberal demokrasinin önemli bir savunucusu olarak görülürken; kimilerine göre ise bireysel özgürlükleri yadsıyacak kadar eşitlikçi bir anlayışı benimser.

Rawls’un bu eseri yazmaya başladığı 1950’li yıllarda sosyal refahı maksimize etme düşüncesi taşıyan yararçı öğretinin, akademik çevrelerce son derece etkili olduğu kabul edilir. Amy Gutmann’a göre bireysel hakları anlamsız gören bu yaklaşım ve liberal hak anlayışına yöneltilen Marksist eleştiriler karşısında sistematik felsefi bir itirazın eksikliği göze çarpmaktadır. Gutmann, bu boşluğun doldurulmasında *A Theory of Justice* eserinin oldukça önemli bir yere sahip olduğunu düşünür.<sup>170</sup>

Öte yandan kitlesel göçler, yeni iletişim teknolojileri ve devam eden kültürel deneyimlerin sonucunda çağdaş toplumlarda birçok yaşam biçimi bir arada bulunmaktadır.<sup>171</sup> Bu durum karşısında Rawls’un teorisinin diğer bir amacı ortaya

<sup>168</sup> Rawls’u belli noktalarda komüniteryan kabul eden bir tartışma için bkz. Roberto Alejandro, “Rawls’s Communitarianism”, *Canadian Journal of Philosophy*, 23 (1), 1993, 75-99. Rawls’un hangi siyasi kavrayışa daha yakın olduğu bazı tartışmaları beraberinde getirmiştir. Çünkü düşünürü liberal geleneğe dahil edenler olduğu gibi komüniteryan düşünceye de dahil edenler mevcuttur. Rawls’un bireyin eşitlik ve özgürlüğünü savunan yaklaşımının daha çok liberal ideolojinin unsurlarıyla uyduğu söylenebilir.

<sup>169</sup> Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, (Çev.: Alişan Oktay), (3. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2015, 241.

<sup>170</sup> Amy Gutmann, “The Central Role of Rawls’s Theory”, *The Philosophy of Rawls A Collection of Essays*, Henry S. Richardson, Paul J. Weithman (Ed.), Garland Publishing, New York & London 1999, 16; Rawls, yararçılığın karşısına güçlü bir alternatif sunma amacıyla olduğunu açık bir şekilde dile getirilir. Bkz. John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1996, 16.

<sup>171</sup> Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, 7.

çıkılmaktadır: Bireysel iyi ve etik yaşamla ilgili kapsamlı doktrinleri ya da belli temel inançları paylaşan insanlar arasında, toplumsal ortaklık için makul bir zemin oluşturmaya yönelik sosyal adalet kavrayışı geliştirmek.<sup>172</sup> Başka bir ifadeyle Rawls, özgür ve eşit ancak doktrinel anlaşmazlıklarla ayrılmış bireyler arasındaki toplumsal iş birliğinin adil şartlarını belirlemeye çalışır.<sup>173</sup>

Farklı yaşam biçimlerinin bir arada olduğu modern toplumlarda bireylerin bir arada yaşamalarının yolunu arayan Rawls, hakkaniyet olarak adalet kavrayışını benimser. Bu nedenle Rawls'un birey kavrayışına yer vermeden önce onun adalet teorisi ve bu teorisinin toplumsal izdüşümü ele alınacaktır.

### 2.1.1. Adalet Teorisinin Felsefi Temelleri

Adalet teorisi ile bir yandan siyaset felsefesinde yeni tartışmalara kapı açan diğer yandan da çağdaş liberalizmi yeniden canlandıran Rawls, kendinden önce gelen pek çok düşünürün fikirlerinden etkilenmiş ve bu düşünceleri sistematik bir şekilde ele alarak kendi felsefesini geliştirmiştir. Hobbes, Locke, Rousseau ve Kant gibi sosyal sözleşmeciler geleneği takip eden düşünür, bu doktrini daha “genel ve soyut” bir hale getirme amacıyla olmuştur. Rawls, bunun yanı sıra Hume, Mill ve Green'in temsil ettiği yararçı geleneği de önemli ölçüde irdelenmiş ve bu öğretinin normatif bir politik teori olarak uygulanabilirliğini değerlendirmiştir.

Sosyal sözleşmeciler geleneği kısmen benzer düşünceler taşıyan Rawls; Locke, Rousseau ve Kant gibi bireyin özgürlük ve eşitliğini savunmanın yanı sıra devredilemez haklara sahip olduğunu da vurgular: “Adaletli bir toplumda yurttaşlar arasında eşitlik ve özgürlük hakimdir, bireyin sahip olduğu haklar politik pazarlık unsuru olmadan ya da sosyal çıkar hesabı yapılmadan adalet tarafından koruma altına alınır.”<sup>174</sup> Aynı zamanda Rawls'un sözleşme yorumu Kant gibi, orijinal durumda kabul edilen eşitlik ilkesine göre insanın kendi başına bir amaç olmasına dayanır.<sup>175</sup> Hobbes'un savunduğu gibi kötümser bir insan doğası kavrayışından hareket etmeyen Rawls, bu bakımdan Kant ile

<sup>172</sup> Charles R. Beitz, “Rawls’s Law of Peoples”, *Ethics*, 110 (4), 2000, 671.

<sup>173</sup> John Rawls, *Siyasal Liberalizm*, (Çev.: Mehmet Fevzi Bilgin), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007, 12.

<sup>174</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971, 4.

<sup>175</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 180.

benzer şekilde ahlaki ilkelerin etkisiyle rasyonel varlıklar olan bireylerin çatışma ortamına izin vermeyeceğini düşünür.

Rawls'un adalet teorisine en çok etki eden düşünür, Kant'tır. Kant etiğinin merkezinde olan "otonomi", "kategorik imperatif" ve "rasyonalite" kavramları Rawls'un felsefesinde de oldukça önemli bir yer sahiptir. Rawls, bu kavramlardan yola çıkarak "orijinal durum", "bilgisizlik peçesi" ve "ahlak yasası" düşüncelerini geliştirir. Otonomi kavramına bakıldığında Kant ve Rawls'un, benzer şekilde bireyin dışsal etkilerden bağımsız olarak kendi yasasını üretmesini anladıkları görülür. Otonomi kavramıyla aynı doğrultuda olan kategorik imperatif ilkesi, Kant'ta olduğu gibi Rawls için de insanın özgür, eşit ve rasyonel oluşuna dayanan bir ilkedir. Rawls'un rasyonalite anlayışı da Kant'ın ahlak muhakemesinin bir çıkarımı olarak değerlendirilir. Buna göre toplum içerisindeki insanın rasyonel olarak kendini yönetme düşüncesiyle iç içe olan Kant'ın bu ahlak ilkesi, özgürlük ve eşitliğin sağlandığı koşullarda geçerlidir.<sup>176</sup> Rawls'un hipotetik bir sosyal sözleşme kuramına başvurması, Kant'taki pratik aklın ilkelerinin hiyerarşik bir yapıda olması ve adaletin ilk ilkelerinin kuramlarına nüfuz etmesi bakımından benzerlik teşkil eder.<sup>177</sup>

Kant, insanın kendi özel amaçlarından soyutlanmak ve herkesin isteyebileceği amaçlara yönelmek suretiyle ortak bir hukuk konseptine ulaşabileceğini düşünür. Rawls da benzer şekilde orijinal durumda "bilgisizlik peçesi"nin kısıtlamasını kullanarak, böyle bir soyutlamanın gerçekleşebilmesi için metodolojik bir araç sağlamaya çalışır. Bu düşünce, rasyonalitenin gereği olarak bireylerin kendilerine özgü niteliklerinden soyutlanmaları yoluyla evrensel prensipler elde etmesine imkan verir.<sup>178</sup> O halde evrensel adalet ilkelerine ulaşmayı amaç edinen otonom birey anlayışı, Kant ve Rawls'un düşüncelerindeki ortak temayı oluşturur.

Kant'ın liberalizm ve deontoloji anlayışından etkilenen Rawls, "adalet düşüncesinin önceliğine" yer verir. Rawls'un herhangi bir iyi anlayışına

<sup>176</sup> Oliver A. Johnson, "The Kantian Interpretation", Henry S. Richardson (Ed.), *The Philosophy of Rawls: The Two Principles and Their Justification*, Garland Publishing, New York & London 1999, 210-215.

<sup>177</sup> Alan Ryan, "John Rawls", Quentin Skinner (Ed.), *Çağdaş Temel Kuramlar*, (Çev.: Ahmet Demirhan), Vadi Yayınları, Ankara 1991, 115.

<sup>178</sup> Stephen L. Darwall, "A Defense of the Kantian Interpretation", Henry S. Richardson (Ed.), *The Philosophy of Rawls: The Two Principles and Their Justification*, Garland Publishing, New York & London 1999, 223.

başvurmaksızın, adalet ilkelerinin aklın rehberliğinde oluşturulabileceğini savunan yaklaşımı, Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi* eserindeki düşüncelerine benzer. Kant, ahlak yasasının temeline konulan iyi ya da kötü kavramlarının, ahlak yasasından önce değil, bu yasadan sonra ve onun aracılığıyla tanımlanmasını önerir.<sup>179</sup> Bu bakımdan adalet ilkelerinin herhangi bir iyi/yarar kavrayışına başvurmaksızın bağımsız bir şekilde üretilmesi gerektiğini savunan Kant ile adaletin ampirik amaçlardan önce geldiği ve iyi anlayışlarından ayrı olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirten Rawls'un yaklaşımları oldukça benzerdir.<sup>180</sup>

Rawls'un Kant felsefesinden başka üzerinde durduğu diğer bir düşünce de yararcılıktır; öğretinin sosyal liberal kanadını temsil eden Mill ve Green, filozofun etkilendiği figürler olmuştur. Yararcılık, Rawls'un karşı çıktığı bir öğreti olmasına rağmen aralarında siyasi ve ahlaki açıdan benzerliklerin olduğu söylenebilir. Adaleti genelin çıkarına bağlayan yararcılık, Rawls'un düşüncelerinde azınlığı dikkate alan bir yapıya büründürülür. Bu doğrultuda Rawls, özgürlükleri sağlamak için toplumun en az avantajlı kısmını hesaba katan bir adalet anlayışı geliştirirken yararcılar ise aynı hedefe daha niceliksel tarzda ulaşmaya çalışırlar.<sup>181</sup> Bunun yanı sıra bu öğretinin eksikliklerini hedef alan Rawls, en çok sayıda insanın mutluluğunu artırmayı amaçlayan yarar ilkesinin, "bireyin" değil de "çoğunluğun" mutluluğunu hesaba kattığı için adaleti ve hakkaniyeti sağlayamayan bir ilke olduğunu düşünür.<sup>182</sup> Nitekim yararcılığın genel çıkar uğruna bireyin özgürlük ve eşitliğine zarar verebileceği endişesi ve yararcı adaletin bağımsız bir iyi anlayışına dayanmaması, Rawls'u yeni bir adalet teorisi geliştirmeye yöneltmiştir. Politik olarak toplumun nasıl yönetileceği sorununa karşın, toplum içerisindeki insanların toplam mutluluğunu artırmak veya toplumsal refahı sağlamak makul karşılanabilir. Ancak bu düşünce Rawls'un birey kavrayışını yansıtan bir temele sahip değildir. Bireyin özgürlük ve eşitliğini vazgeçilmez gören filozof, yararcı öğretinin toplumun genelini düşünürken bireyselliğe zarar verebileceğini göz önünde bulundurur.

<sup>179</sup> Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 70.

<sup>180</sup> Gülriz Özkök, *John Rawls'ın Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üni. Sosyal Bil. Ens., Ankara 1999, 52-53.

<sup>181</sup> Armağan Öztürk, *Liberal Adalet Çağdaş Liberal Siyaset Felsefesinde Adalet Sorunu: Rawls, Hayek, Nozick Örneği*, Doruk Yayınları, İstanbul 2013, 80.

<sup>182</sup> Annemarie Pieper, *Etüğe Giriş*, (Çev.: Veysel Atayman, Gönül Sezer), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999, 241.

Rawls, sosyalist teorilerdeki gibi toplumun refahını bireysel kazanca önceleyen ve kolektivist anlamları ima eden yararçı adalet kavramına da karşı çıkar.<sup>183</sup> Bireyi merkeze alan bir adalet teorisi oluşturmaya çalışan Rawls, toplumun genel iyiliğine yönelen yararçı öğretiyile ilkesel olarak uyuşamaz, çünkü Kantçı otonom birey anlayışına sahip olan Rawls, insanların toplumsal amaçlar için bir araç olamayacağını savunur. Öyle ki yararçı öğretiye göre her insan, kendi çıkarı için kazanımlarına karşı kayıplarını dengelemede özgürdür ancak kişi daha büyük bir yarar ya da menfaat için bir başkasını feda edebilir.<sup>184</sup> Bu bakımdan yararçılığın birey anlayışında toplumsal refahın artırılmasında kişiler sadece birimler olarak görülür. Rawls'un uyuşmadığı nokta ise sözleşmecî düşünürlerin dikkate alıp da yararçıların dikkatinden kaçan bu bireyselliktir.<sup>185</sup> Rawls'un yararçılığı eleştirisinde başka bir çıkış noktası da “doğru” ve “iyi” kavramları ile ilişkilidir, zira etik teoriler büyük ölçüde bu iki temel nosyonu nasıl tanımladığı ve bunlarla ne şekilde bağlantı kurduğuyula belirlenir. Yararçı teoriye göre iyi doğrudan bağımsız şekilde anlaşılır ve doğru, iyinin maksimize edilmesine bağlıdır. Teleolojik niteliğe sahip olan bu öğreti, doğru nosyonuna gönderme yapmaksızın şeylerin iyiliğini yargılamaya olanak sağlar ve bu nedenle etik teori bağımsız bir iyi tanımından yoksun kalır.<sup>186</sup> Rawls'a göre “bağımsız bir iyi” anlayışından mahrum olan bir toplumun belirli bir iyi anlayışını yansıtması, bireyin kendi hayatını özgürce tasarlaması önünde bir engeldir. Böylece toplumsal bir iyi anlayışının gereği olarak genel çıkar uğruna bazı insanların çıkarları önemsenebilir. Yararçılığın adalet anlayışına göre, toplumsal doyumun bireyler arasında nasıl dağıtıldığı sorun teşkil etmez, dolayısıyla bu öğretilerde toplumun daha fazla mutluluğu için özgürlük ve eşitliğin yadsınmasını ya da bireysel hakların ihlal edilmesini engelleyen ilkeler yoktur.<sup>187</sup> Bu sebeple yararçı düşünce özgürlüklerin sınırlandırılmasını meşrulaştırabilir yapıdadır. Bu durumu, özgürlük ve eşitliğin ihlal edildiği için adaletsizlik olarak gören Rawls, bu ilkelerin öncelikli olduğunu düşünür.<sup>188</sup> Anlaşılacağı üzere Rawls'un yaklaşımında bireyin otonomluğu merkezi bir rol oynamakta ve bunu destekleyen bir adalet anlayışı

<sup>183</sup> Leonard Choptiany, “A Critique of John Rawls's Principles of Justice”, *Ethics*, 83 (2), 1973, 147.

<sup>184</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 23.

<sup>185</sup> Ryhan, 116.

<sup>186</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 24-25.

<sup>187</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 26.

<sup>188</sup> David Lyons, “Rawls Versus Utilitarianism”, Henry S. Richardson (Ed.), *Opponents and Implications of A Theory of Justice*, Garland Publishing, New York & London 1999, 2.

öne çıkmaktadır. Bu bakımdan Rawls, yararçı düşüncedeki iyinin doğruya önceliği anlayışını tersine çevirerek adaleti/doğruyu iyi karşısında üstün konuma getirmiştir.

### 2.1.2. Hakkaniyet Olarak Adalet

Adalet anlayışıyla sadece modern demokratik toplumlar için geçerli olan bir problemi ele aldığını ifade eden Rawls, modern demokratik toplumu ise “kapsamlı dini, felsefi ve ahlaki” doktrinlerden oluşan fakat birbiriyle uyuşmayan çoğulculukla nitelendirir.<sup>189</sup> Bu çeşitliliğin liberal demokrasilerde insanın farklı yönelimlerinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıktığı düşünülür. Böyle bir yapıdaki toplum için bir doktrin tüm bireyler tarafından kabul edilmesi mümkün gözükmemektedir. Bu noktada Rawls, bir yandan farklılıklar karşısında toplumun birlik ve bütünlüğünü muhafaza etme düşüncesini taşıırken diğer yandan adaletin ortadan kaldırılmasını önlemek için düşünceler geliştirir. Böylece Rawls, makul ancak uyuşmaz dini, felsefi ve ahlaki açıdan farklılık gösteren bireylerin istikrarlı ve adil bir topluma sahip olmalarının imkanını araştırır.<sup>190</sup> Bu sorun çerçevesinde geliştirdiği “hakkaniyet olarak adalet” kavramı ile Rawls, bir siyasal adalet anlayışı ortaya koyar. Onun özgür ve eşit bireylerin yaşam tercihlerine saygı duyan bir yapıyı öneren bu siyasi programı, aynı zamanda bireylerin tabi oldukları farklı dini, felsefi ve ahlaki doktrinler arasında çıkabilecek çatışmaların toplumun birliğine ve istikrarına yönelik tedbirleri de içerir. Bu bakımdan adaletin önceliğini benimseyen devletin tarafsız bir yapıda olması Rawls’un düşüncelerinin önemli bir kısmını oluşturur. Ancak nasıl bir adalet kavrayışı Rawls’un sözünü ettiği düzeni sağlayabilir? Başka bir ifadeyle adalet anlayışlarının birer toplumsal düzene tekabül ettiği düşünüldüğünde Rawls’un adalet teorisi hangi temelde ele alınabilir?

Genel anlamda bir sosyal sistem formülasyonları olan adalet teorileri, yine toplumsal sistemlerin üzerine inşa edildiği başlıca kavramlardan olan özgürlük düşüncesiyle ilişkilidir. Negatif ve pozitif özgürlük kavramlarıyla beraber ele alındığında adalet anlayışının toplumsal örgütlenme tarzlarıyla ilişkili olduğu görülür. Negatif özgürlük nosyonunu içeren adalet anlayışları bireye dıştan gelen müdahalelere karşıyken; pozitif özgürlük nosyonuna sahip adalet kavrayışları ise bireyin özgürlüklerini gerçekleştirebilmesi için devlet katkısını savunur. Bu bağlamda siyaset

<sup>189</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 4.

<sup>190</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 5.

teorisinde genel olarak iki adalet anlayışından söz edilir: Prosedürel adalet ve sosyal adalet.<sup>191</sup> Prosedürel adalet, metodolojik bireycilik anlayışına dayalı ve sosyal adaleti reddeden bir anlayıştır. Buna göre yalnızca bireylerin eylemleri adalet ve hakkaniyet açısından ahlaki olarak değerlendirilebilir; sosyal süreçleri ya da gelir dağılımını onaylamak veya kınamak anlamsızdır. Yine bu doğrultuda kolektivistlerin yaptığı üretim ve dağıtım arasındaki ayrımı kabul etmeyen prosedürel adaletçi anlayışa göre dağıtım ilkelerine göre paylaşılacak “sosyal pasta” yoktur, sadece bireysel hak edişler vardır ve kanunlara müdahale etmek adaletsizlik olarak görülür.<sup>192</sup> Klasik liberaller ve günümüzde özellikle F. V. Hayek, bu anlayış çerçevesinde piyasa ekonomisindeki gelir dağılımını bireylerin değişen kazanımlarıyla bağlantılı görür. Prosedürel adalet anlayışını yansıtan bu düşünürler, adaletli düzeni bireylerin aynı derecede sahip olduğu özgürlüklerle ve aynı kurallara tabi olmalarıyla ilişkilendirir.

Sosyal adalet kavrayışı ise kurallardan ziyade bireylere ve topluma yönelik somut katkıların neler olabileceğiyle ilişkilidir. Bu bağlamda pozitif özgürlük ve pozitif haklarla temellendirilen sosyal adalet, toplum üyelerinin soyut özgürlük ve haklara sahip olmasının bir anlam taşımadığını, gerekli ve yeterli imkanlar sağlanmadan bireylerin hiçbir zaman gerçek manada özgür olamayacağını belirtir.<sup>193</sup> Kabaca ele alınan bu yaklaşımlara göre Rawls’un adalet teorisinin hangi anlayışa dahil edilebileceği belli zorluklar içerir. Her ne kadar Rawls, haklar ve özgürlüklerin korunması bağlamında prosedürel adalet teorisine yakın dursa da asıl olarak onu sosyal adalet teorileri altında irdelemek daha isabetli olacaktır. Nitekim ileri sürdüğü teoriyle daha çok refah devletini destekleyen Rawls, aynı zamanda Green ile başlayan sosyal adalet çizgisinin son temsilcisidir.

Çağdaş düşünce içerisinde sosyal adalet kavramının haklar ve ödevlerle sınırlı olmayıp refah anlayışını da içerdiği görülür. Bu bağlamda adalet ile refah arasında önemli ölçüde ilişki kuran ilk düşünür Bentham’dır. Bentham’ın eserlerinde ahlaki kavramlar toplumsal refaktan bağımsız ele alınmamış ve politik düşüncede hak kavramı önemli ölçüde daha başka anlamlara gönderme yapmıştır. Rawls’a göre yararcılık, bireysel adaleti zorunlu olarak toplumsal bir hesaplamanın içine dahil eden tek yönlü bir

<sup>191</sup> Yayla, *Liberal Bakışlar*, 66-67.

<sup>192</sup> Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 256-257.

<sup>193</sup> Yayla, *Liberal Bakışlar*, 74.

öğretidir. Bu bakımdan yararçı öğreti bir toplumdaki sosyal ve ekonomik uygulamalarla toplam refahı artırmada başarılı olabilir ancak gelir dağılımındaki eşitsizlik sorununa karşı kayıtsız kalabilir. Buna karşın Rawls, bireyin hakları ve refahın dağılımı konusunda soyut, felsefi teori ile özgül siyaset tavsiyeleri arasında dolaysız bir ilişki kurar.<sup>194</sup> Bu bağlamda adaleti sadece kanunları uygulamayla sınırlandırmayarak yeniden dağıtımına gönderme yapan bir sistem olarak görür. Bu bakımdan sosyal adaletin öncelikli konusu toplumun temel yapısıdır; zira adalet, sosyal düzendeki koşullara ve ekonomik imkanlara bağlı olarak temel hak ve ödevlerin hangi yolla belirlendiğine bağlıdır. Bu tutum aynı zamanda politik, ekonomik ve toplumsal yapı gibi sosyal kurumların dağılımındaki hak ve ödevlerin; toplumsal iş birliğinden doğan avantajların bölüşümünü belirlemeyi gerektirir.<sup>195</sup> Rawls'un teorisi en kötü durumda olanın refahını en yükseğe çıkaracak yöntemi belirleyen dağıtıcı bir adalet teorisidir.<sup>196</sup> Dağılımdaki temel yönelim en kötü duruma sahip olanların lehine olacak şekilde belirlenmelidir. Bu bakımdan Rawls, adaleti bir hakkaniyet türü olarak modellemeye çalışır. Bu sistemi hakkaniyetli yapan nokta ise herkesin toplumsal refahtan eşit pay alması değil, toplumun tüm üyelerinin şikayet edeceği nedenlerin ortadan kaldırılması ve tarafsız olmasıdır.<sup>197</sup> Rawls adaletle ilgili bu durumu şöyle ifade eder: “Esas olan hangi neticenin adaletli olacağını belirlemek için bağımsız bir standart ve bunu mümkün kılarak teminat altına alan bir metodun var olmasıdır.”<sup>198</sup>

Rawls'un “hakkaniyet olarak adalet” şeklinde ifade ettiği adalet anlayışı toplumsal bir adalettir. Bu anlayışa göre doğrunun düşünce sisteminin ilk erdemi olması gibi adalet de sosyal kurumların ilk erdemidir. Bununla birlikte bir teori adaletsiz ise kanunlar ve toplumsal kurumlar ne kadar yeterli ve düzenli olursa olsun yeniden ele alınmalı ya da kaldırılmalıdır.<sup>199</sup> Böylece Rawls, toplumsal sözleşme geleneğini takip eden bir yaklaşımla adalet teorisini ele alır ve bu gelenekteki düşünürlerin benimsedikleri doğa durumu anlayışına benzer şekilde “orijinal durum” fikrini geliştirir. Bu anlayış insanları kendi mahsus sosyal ve iktisadi şartlarından soyutlamak ve benimseyecek oldukları kuralları, prensipleri ve kurumları gelecekteki herhangi bir

<sup>194</sup> Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 243-245.

<sup>195</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 7.

<sup>196</sup> Norman P. Barry, *Hayek's Social and Economic Philosophy*, The Macmillan Press, London 1979, 147.

<sup>197</sup> David Schmidtz, *Adaletin Unsurları*, (Çev.: Hayrettin Özler), Liberte Yayınları, Ankara 2010, 244.

<sup>198</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 85.

<sup>199</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 3.



toplumda onların çıkarlarını maksimize etmek üzere yeniden yapılandırmayla bağlantılıdır.<sup>200</sup> Bu durumda iki problemin önce çıktığı görülür: İlki sözleşmenin hangi şartlar altında yapılacağı konusu, ikincisi ise ortaya çıkan ilkelerin içerikleridir. Sözleşmeye katılan toplum üyeleri belirlemiş oldukları ilkeler vasıtasıyla buldukları koşullardan daha iyi bir duruma ulaşmak üzere uzlaşırlar.

Rawls'un "hakkaniyet olarak adalet" düşüncesi, doğrunun iyiye önceliğinden hareketle, eşit ve özgür bireylerin seçeceği adalet ilkelerine dayanmaktadır ve adaletin iki ilkesi de orijinal durumdaki bireyler tarafından belirlenmektedir.<sup>201</sup> Orijinal durumu belirli şartlar altında ele alan düşünür, insanları "bilgisizlik peçesi" ardına yerleştirir. Buna göre insanların istek, arzu, çıkar, yetenek ve beceri gibi toplumsal çatışmalara sebebiyet veren bilgilerden yoksun oldukları kabul edilir.

### 2.1.3. Orijinal Durum ve Birey Tasavvuru

Adil toplumda özgür ve eşit bireyler arasındaki toplumsal iş birliğinin nasıl sağlanacağını ele alan Rawls, çıkış noktası olarak "orijinal durum" (original position) kavramına başvurur. Bu kavram Hobbes, Locke, Kant ve Rousseau gibi düşünürlerin doğa durumu anlayışlarına benzer şekilde, insanların kendi rızaları ile yaptıkları bir sözleşmeyi ifade eder. Rawls da bu geleneği takip ederek insanların günümüz demokratik toplumlarında yaşadığı problemlere çözümler sunmaya çalışır. Şüphesiz Rawls'un orijinal durum yaklaşımı, adı geçen teorisyenlerle ortak noktalara sahiptir, ancak dönemin sosyo-politik ve iktisadi koşulları nedeniyle bazı hususlarda bu düşünürlerden farklılaşır. Söz gelimi Hobbes, anarşi karşısında Leviathan'ın otoritesine sığınmayı sözleşmenin amaçlarından görürken; Rousseau, toplumdaki eşitsizlik sorununa bir çözüm arayışı olarak sözleşmeye başvurur. Rawls ise sözleşmeyle modern demokratik toplumlarda farklı dini, ahlaki ve felsefi doktrinleri izleyen bireylerin, uyum içinde yaşamalarını olanaklı kılan, adil ve istikrarlı bir topluma zemin hazırlar.

Bilindiği gibi geleneksel sözleşmecî düşünürler, toplumsal barışın sağlanmasını toplumun bütün üyelerinin iktidar karşısında bazı haklarından vazgeçmelerine bağlar. Bu şekilde Hobbes, Locke ve Rousseau'nun çözümlenmeleri iktisadi ve kültürel

<sup>200</sup> Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 275.

<sup>201</sup> Mehmet Kocaoğlu, *John Rawls: Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*, İmaj Yayınları, Ankara 2014, 36.

etkinliklerden ya da toplumsal özelliklerden değil de doğrudan iktidar ve onun temellerinden hareket eder. Fakat Rawls'un bizzat yöneldiği “toplumsal iş birliğinin inşasının nasıl olacağı” sorunu ve toplumsal ilişki fikri bu düşünürlerde yer almaz.<sup>202</sup> Bu bakımdan Rawls'un toplumsal sözleşme düşüncesi, toplum içerisinde yaşayan eşit ve özgür bireyler arasındaki adil iş birliğinin koşullarını oluşturur.<sup>203</sup> Başka bir ifadeyle söz konusu düşünürler için sosyal sözleşme düşüncesi devleti ya da siyasi iktidarı meşrulaştırma amacını taşırken Rawls'daki orijinal durum ise adil toplumun temellerini oluşturmaya yöneliktir.

Toplumsal iş birliğinin adil şartlarının nasıl belirleneceğini sorgulayan Rawls, bunun dışsal bir otoriteden, Tanrı'nın yasalarından ya da bir ahlaki düzenden yola çıkarak değil de bireylerin karşılıklı avantajlarına göre oluşturulacağını savunur. Bu bakımdan hakkaniyet olarak adalet, toplumsal sözleşme anlayışını yeniden ele almakta ve bu yaklaşımı benimsemektedir.<sup>204</sup> Nitekim Rawls, “sözleşme durumu”nu şu şekilde ele alır: (i) toplum yerleşik uygulamalarla birlikte mevcuttur; (ii) üyeler karşılıklı olarak kendi çıkarıyla ilgilenir; (iii) üyeler rasyoneldir, kendi çıkarlarını bilirler ve verdikleri kararların sonuçlarını öngörürler; (iv) kendi durumları ile başkalarının durumu arasındaki farklara tarafsızdırlar; (v) kabaca benzer ihtiyaç ve çıkarlara sahiptirler ve (vi) toplumsal üyeler eşit güce sahiptirler ve biri ötekine hükmedemez.<sup>205</sup>

Düşünsel bir deney olan bu sosyal sözleşme kurgusunun Rawls açısından temel önemi sosyal düzeni planlamaktır. Rawls bu konuyu sadece toplumun başlıca sosyal kurumlarını kapsayan bir mesele olarak değil, aynı zamanda toplumun temel yapısının düzenlenmesine ve devam ettirilmesine rehberlik eden adaletin genel kriterini belirleme olarak görür.<sup>206</sup> Düşünür bu amacı şu şekilde ifade eder: “Bu düşünce (orijinal durum), toplum özgür ve eşit vatandaşlar arasındaki bir iş birliği sistemi olarak görüldüğünde, özgürlük ve eşitliği gerçekleştirmek için en uygun anlayışın geleneksel adalet

<sup>202</sup> Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, (Çev.: Hülya Uğur Tanrıöver), (9. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014, 34.

<sup>203</sup> Catherine Audard, *John Rawls*, Cromwell Press, 2007 Trowbridge, 83.

<sup>204</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 67.

<sup>205</sup> Choptiany, 148.

<sup>206</sup> Thomas Pogge, *John Rawls*, (Translated by Michelle Kosch), Oxford University Press, New York 2007, 60.

anlayışlarından ya da o anlayışların başka versiyonlarından hangisi olduğunu belirlemek üzere geliştirilmiştir.”<sup>207</sup>

Öte yandan özgürlük, refah ve mülkiyetin adaletli dağıtımı üzerinde açık bir uzlaşmanın olmaması, politik sistemin istikrarı için bir tehdit olarak görülür. Bu soruna karşı başlangıç durumuna başvuran Rawls, klasik sözleşme teorisyenleriyle beraber devletin varlık nedenini kabul eder, fakat asıl meseleyi devlete itaat olarak görmez. Ona göre önemli olan kaynakların, gücün ve özgürlüğün hakkaniyetli dağılımını sağlayacak olan sözleşmeye dayalı bir politik düzene nasıl istikrar kazandırılacağıdır.<sup>208</sup> Rawls, *Bir Adalet Teorisi* adlı eserinde bu durumu, rasyonel bireyler tarafından seçilmiş ve toplumu düzenleyen adalet ilkelerine bağlar. Rasyonel bir seçime dayanan adalet ilkeleri, toplumsal iş birliği tarafından kazanılan avantajlar üzerindeki taleplerin neden olduğu çatışmanın önüne geçer. Bu bakımdan sözleşme, avantajların uygun bölüşümünün tarafların razı olduğu ilkelere göre olmasını gerektirir.<sup>209</sup>

Yukarıdaki bilgiler ışığında orijinal durum, bireylerin özgür ve eşit olarak rasyonel seçimlerine dayanan, toplumdaki adalet ve istikrarı sağlayan makul adalet kavrayışının belirlenmesini sağlar. Ancak Rawls, *Siyasal Liberalizm* adlı eserinde adalet anlayışının her toplum için geçerli olmadığını, orijinal durum tasarımının liberal toplumlar için geçerli olan iş birliğinin temelleri hakkındaki bir arayışı içerdiğini ileri sürer.<sup>210</sup> Bu bakımdan Rawls’un çıkış noktası, liberal ve demokratik toplumlara yönelik olduğu için ortaya çıkan çözüm önerileri de bu toplumlar özelinde olmaktadır. Diğer bir ifadeyle orijinal durum, demokratik toplumlardaki adalet ilkelerinin seçimine yönelik bir kavramsallaştırma değildir, bunun dışında kalan politik toplum türlerine hitap etmez.

Rawls’a göre başlangıç durumu bir temsil aracıdır, taraflar arasındaki anlaşma ise bir varsayıma dayanır ve tarihsellik taşımaz. Orijinal durumun anlamı da temsil aracı olarak taşıdığı özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Özgür ve eşit olan bireylerin, adil şartlar altında anlaşmaya varabilmeleri için simetrik bir biçimde konumlandırılmaları gerekir. Aynı şekilde belli bir iyi anlayışına dayanan ahlaki, dini ve felsefi bir doktrini takip eden bireylerin o doktrin lehine olacak bir adalet anlayışını önermesi uygun

<sup>207</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 67.

<sup>208</sup> Paul Graham, *Rawls*, Oneworld Publications, Oxford 2007, 20.

<sup>209</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 16.

<sup>210</sup> Brooke Akerly, “John Rawls: An Introduction”, *Perspectives on Politics*, 4 (1), 2006, 76.

değildir. Bu bakımdan orijinal durumda bireylerin temsil ettikleri sosyal pozisyonlarını ve kabul ettikleri doktrinleri bilmemeleri gerekir.<sup>211</sup> Nitekim Rawls'un sözleşmesinin önemli bir yönünü teşkil eden nokta, onun adil bir anlaşma için bireylerin kendilerini kuşatıp etkisi altına alan doktrinlerden arındırılmış olmaları düşüncesidir. Düşünür burada başka bir kavramı devreye sokar ve “bilgisizlik peçesi”<sup>212</sup> (veil ignore) ile orijinal durumdaki bireylerin içinde buldukları durumu mecazi olarak ifade eder.

Adalet ilkelerinin belirlenmesi aşamasında bilgisizlik peçesinin arkasındaki bireyler özel çıkarlarından bihaberdirler, bundan ötürü taraflar kendi çıkarlarının peşinde koşmazlar ve herkes için iyi olanın üzerinde uzlaşırlar.<sup>213</sup> Şu halde bilgisizlik peçesi, geniş bir yelpazeyi kapsayan bir bilmeme durumudur: “Hiç kimse gücünü, zekasını, doğal yetenek ve kabiliyet dağılımındaki şans faktörünü bilmediği gibi sosyal statü ya da konumunu bilmez. Aynı şekilde kişiler kendi hayatlarının rasyonel parçası olan iyi anlayışlarından hatta sorumluluk almaktan hoşlanmama, iyimserlik ve kötümserlik gibi psikolojik özel vasıflarından habersizdir. Dahası bu varsayım kişinin yaşadığı toplumunun kendine has niteliklerinin bilgisinden yoksun olmasına kadar genişletilir. Yani bireyler toplumun iktisadi ve politik şartlarını ya da kültür ve medenileşmedeki kazanımını da bilmezler”.<sup>214</sup> Aynı düşünce, olağan sınırları içerisinde, kişilerin ırk ve etnik gruplarına, cinsiyetlerine, güç ve zeka gibi doğal kabiliyetlerine de yansıtılır. Rawls, bu bilgi üzerindeki kısıtlamaları, “taraflar bir bilgisizlik peçesinin arkasındadır”, diyerek mecazi olarak ifade eder.<sup>215</sup> Böylece başlangıç durumunda insanları buldukları sosyal koşulların etkilerden ayırıştırmak suretiyle bireylerin yapacakları anlaşmanın adil olması sağlanır. Aksi takdirde bir toplumun tarihsel ve doğal temayüllerinin kaçınılmaz şekilde anlaşmanın adil olmasını engelleyeceği kabul edilir.<sup>216</sup>

<sup>211</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 68-69.

<sup>212</sup> Başlangıç durumunda Rawls, insanları geleneksel sözleşme teorisyenleri gibi eşit kabul etmez. Ahlaki olarak eşitliğin mümkün hale gelmesi bir aracı zorunlu kılar. Bu ise bilgisizlik peçesidir, aksi halde adalet ilkelerinin seçimini üstlenen bireyler eşitlik durumundan uzaktırlar. Bkz. Rawls, *A Theory of Justice*, 11.

<sup>213</sup> M. Hanifi Macit, *John Rawls'da Siyasal Liberalizmin Yeniden İnşası*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üni. Sosyal Bil. Ens., Erzurum 2009, 33.

<sup>214</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 137.

<sup>215</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 69.

<sup>216</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 68.

Rawls'un toplum tasarımına göre kişiler, bilgisizlik peçesinin ardında tarafsızlık ve eşitliklerine gölge düşürecek bilgilerden yoksundurlar.<sup>217</sup> Bu kişilerin bildiği tek gerçek ise toplumsal mutabakat için elzem olan adalet şartları ve ona tabi olma durumudur. Yani Rawls'a göre, tarafların bir yandan belli bilgileri sınırlandırılırken diğer yandan onların topluma dair genel gerçekleri bildiklerinden şüphe edilmez. En nihayetinde sözleşmeye katılacak kişiler, ekonomik teorisinin prensiplerinden ve politik konulardan haberdar olup toplumsal organizasyonun temelini ve insan psikolojisinin konularını bilirler. Öyle ki tarafların adalet ilkelerinin seçimini etkileyen her türlü genel gerçeği bildiği varsayılır. Bu doğrultuda genel bilgiler, kanunlar ve teorilere dair sınırlamalar yoktur ve adalet kavramları düzenlenecek olan toplumsal iş birliği sisteminin karakteristiğine uyarlanmak zorundadır.<sup>218</sup> Kişilerin orijinal durumda birçok konuda bilgisiz bırakıldığını kabul eden Rawls'a göre bu sınırlandırma, kişisel çatışmaları önleyerek adil ilkelere ulaşmayı sağlar. Nitekim Hobbes'un doğa durumunda betimlediği insan anlayışı, çıkar çatışmalarına neden olduğundan Rawls, muhtemel çıkar çatışmalarını önlemek için insanı, sosyal pozisyonların ve kabul ettikleri doktrinlerin bilgisinden yoksun bırakır. Onun bu yaklaşımının, adalet ilkelerinin belirlenmesinde kimsenin çıkarının diğerinden üstün tutulmaması için önemli bir zemin oluşturduğu düşünülür.

Rawls'un orijinal durumda "bilgisizlik peçesi ardındaki birey" kavrayışı Paul Ricoeur tarafından Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* eserindeki yaklaşımına benzetilir.<sup>219</sup> Bilindiği gibi Rousseau doğa durumundaki bireyleri, onların uzun bir süreç sonunda uygarlıkla beraber edindikleri kazanımlarından soyutlayarak ele alır. Rawls da benzer olarak bilgisizlik peçesi ardındaki bireyleri, kişisel yeti ve çıkarlarından ayırır. Ancak Rousseau özgürlük ve eşitlik sorunu bağlamında konuya yaklaşırken, Rawls herkesin uzlaşabileceği adalet ilkelerinin belirlenmesini amaçlar. Bu bakımdan Rawls, devleti hakem olarak düşünür ve toplumun üyelerinin orijinal durumdaki tarafsızlığının bilgisizlik peçesi kavramı sayesinde mümkün hale geleceğini savunur.

Rawls'un orijinal durumdaki birey tasavvuru, aynı zamanda onu yöneltilen eleştirilerin hedefi haline getirir. Bu eleştirileri dile getiren komüniteryan düşünürler,

<sup>217</sup> John Rawls, "Fairness to Goodness", *The Philosophical Review*, 84 (4), 1975, 542.

<sup>218</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 137-138.

<sup>219</sup> Paul Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, (Çev.: M. Emin Özcan), Metis Yayınları, İstanbul 2012, 356.

Rawls'un kişi anlayışının metafizik bir kavrayışı yansıttığını; kişiyi nihai amaçlarından, bağlılıklarından, kabul ettiği iyi yaklaşımlarından ve bütün olarak karakterini içeren arızı yönlerinden bağımsız olarak ele aldığını ifade ederler.<sup>220</sup> Michael Sandel, Charles Taylor ve Alasdair MacIntyre gibi komüniteryan düşünürlerin eserlerinde Rawls'un birey anlayışının tarih dışı ve topluma öncel olduğu yönünde eleştiriler yer almaktadır. Kymlicka ise insanın bu şekilde bilgisizlik peçesi altında kurgulanmasının Rawls'u geleneksel sözleşmecilerin zihinsel ve bedensel bütünlüğe sahip insan doğası tasavvurlarından daha zor bir duruma soktuğunu düşünür.<sup>221</sup>

Rawls'un orijinal durum anlayışına ilişkin başka bir eleştiri de Ronald Dworkin tarafından dile getirilir. Dworkin'e göre varsayım dayalı sosyal sözleşme anlayışı Rawls'un teorisini desteklemek için gereken argümanları sağlayabilecek bir yapıya sahip değildir. Çünkü hipotetik bir anlaşma, aktüel bir sözleşmeye temel oluşturamaz.<sup>222</sup> Aynı zamanda orijinal durumdaki bireyin çıkarı ile çağdaş insanın çıkarı farklıdır; her iki insan tipinin aynı bilgi birikimi ya da ahlaki kısıtlamalarla kavranmaya çalışılması adil olmaz.<sup>223</sup> Çünkü arızı olanı dışarda bırakan ve oybirliğini sağlamak için araçsallaştırılan bilgisizlik peçesi, aynı zamanda adaleti de zaafa uğratmaktadır.<sup>224</sup> Şayet orijinal durumdaki kişi kendi özel çıkarlarını bilmezse onların lehine bir anlaşma da yapamaz.<sup>225</sup> Dworkin sözleşmenin işlevselliği noktasında da Rawls'a katılmayarak sözleşmeyi başka bir açıdan ele alır. Dworkin'in bu yorumuna göre insanların aralarında yaptıkları anlaşma, fiili veya kurgusal değil de tarafların moral açıdan eşitliklerini temellendirmede bir vasıta olarak görülebilir. Kymlicka bu görüşe benzer şekilde orijinal durumun toplumun tarihsel köklerini ya da iktidarın ve bireylerin yükümlülüklerini belirlemek için değil, ahlaki bağlamda bireylerin eşitliğine taslak olması bakımından incelenebileceğini düşünür.<sup>226</sup>

<sup>220</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 71.

<sup>221</sup> Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, (Çev.: Ebru Kılıç), (2. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006, 88.

<sup>222</sup> Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge 1977, 151.

<sup>223</sup> Dworkin, *Taking Rights Seriously*, 154.

<sup>224</sup> Ahmet Ulvi Türkbağ, *Kanıtlanamayanı Kanıtlamak: Ronald Dworkin'in Hukuk Kuramı*, (3. Baskı), Derin Yayınları, İstanbul 2012, 38.

<sup>225</sup> Ronald Dworkin, *Hakları Ciddiye Almak*, (Çev.: Ahmet Ulvi Türkbağ), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2007, 190.

<sup>226</sup> Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, 85.

*Siyasal Liberalizm* adlı eserinde bu eleştirilere cevap vermeye çalışan Rawls, orijinal durumun bir temsil vasıtası olması sebebiyle taşıdığı soyutluğun yanlış anlaşılması da beraberinde getirdiğini ifade eder. Rawls, bilgisizlik peçesini bir kimlik kuramının ifadesi olarak değil de adil paylaşımı öneren sezgisel bir adalet anlayışının unsuru olarak görür. Düşüncelerinin bu şekilde anlaşılmasının başlangıç durumunun bir temsil vasıtası olarak kabul edilmemesinden kaynaklandığını düşünen Rawls'a göre, bilgisizlik peçesi kavramıyla benliğin doğasını içeren metafizik bir tez savunulmaz.<sup>227</sup> Burada Rawls'un asıl olarak ilgilendiği husus bir iş birliği olarak tasarlanan toplumda özgür ve eşit bireyler arasında temel hak ve özgürlüklerin teminat altına alınması ve eşitlik düşüncesinin en uygun şekilde toplumda uygulanmasıdır.

Rawls kendisine yönelik eleştirilerle ilgili başka bir noktaya daha dikkat çeker. Ona göre adalet ilkeleri üzerinde uzlaşan ve toplumsal iş birliğinin adaletli şartlarını belirleyen rasyonel temsilciler varsayımdan ibarettir. Bu sebepten ötürü yapay temsilcilere atfedilen nitelikler gerçek kişilerle aynı şekilde algılanırsa yanlış anlaşılma ortaya çıkar. Bu yanlış anlaşılmaların önüne geçmek için Rawls, rasyonel otonomi ve tam otonomi kavramlarını birbirinden ayırır. Ona göre tam otonomi "iyi düzenlenmiş toplum" amacıyla bağlantılı bir idealdir; rasyonel otonomi ise bizzatihi bir amaç olmayıp yalnızca orijinal durumda rasyonaliteyi temsil etmektedir.<sup>228</sup> Şu halde orijinal durumdaki kişileri birer rasyonel temsilci olarak gören Rawls, bunu çağdaş dünyadaki bireylerden ayırır ve onları yapay birer kurgu olarak görür. Yani başlangıç durumundaki grupların yapay kişiler olmaları, orijinal durumun tasarım vasıtası olmasına dayanmaktadır. Buna göre gruplar yalnızca rasyonel temsilcilerken, vatandaşlar makul ve rasyoneldir; yapay kişiler ise rasyonel özerkliğe sahipken bireyler de tam özerkliğe sahiptir.<sup>229</sup> Orijinal durumdaki kişi ile iyi düzenlenmiş toplumun üyesi arasındaki farkı Rawls, *Bir Adalet Teorisi* adlı eserinden ziyade *Siyasal Liberalizm* eserinde daha net bir şekilde gösterir.

Çağdaş demokratik toplumlarda farklı dini, ahlaki ve felsefi doktrinlere mensup bireylerin bir arada yaşayabilmelerine imkan sağlayacak adalet ilkelerini belirleme amacıyla olan Rawls, klasik sözleşmecî düşünürlerin yaptığı gibi bir orijinal durum

<sup>227</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 71-72.

<sup>228</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 72-73.

<sup>229</sup> Özkök, 86-87.

kurgusuna başvurur. Ancak onun bu soyut sözleşme anlayışı, yukarıda zikredilen bazı güçlüklerle karşı karşıyadır. Bu bakımdan Rawls'un teorisine getirilen eleştirilerin önemli bir kısmı onun başlangıç durumunda bilgisizlik peçesi ardındaki birey tasarımının çağdaş toplumlardaki kişi anlayışına uygun bir zemin olup olmadığı noktasında olmuştur. Rawls'un teorisinde adalet ilkelerinin neler olduğuna ve bunların nasıl oluşturulduğuna ilişkin tartışmalara aşağıda değinilecektir.

#### 2.1.4. Adalet İlkelerinin Belirlenmesi

Orijinal durum kurgusuyla ideal toplumun temellerini oluşturmaya çalışan Rawls, özgür ve eşit bireylerin birlikte yaşamaları için kaçınılmaz olan adalet ilkelerini belirlemeyi hedefler. Öyleyse bu noktada başka bir sorun öne çıkmaktadır: Adalet ilkelerinin seçimi nasıl olmalıdır? Orijinal durumda bilgisizlik peçesi ardındaki bireyler adalet ilkelerini seçerken düşünümsel denge (reflective equilibrium), maximin kuralı (maximin rule) ve pareto optimum (pareto optimality) gibi araçlara başvurmak zorundadır.

Düşünümsel denge kavramı, Rawls'un sistemiyle uyum içerisinde bir kavramdır. Ona göre epistemolojik sorulardan ziyade bizzat pratiğe yönelik siyaset felsefesinin işlevi, ortak duyuda örtük olan müşterek nosyon ve prensipleri açık seçik hale getirip belirginleştirmektir. Buna göre müstakil, mevcut ahlaki düzende adalet ilkeleri keşfedilmek yerine seçilir. Böyle bir yapının metodolojisi iradeye dayalı, uygulanabilir ve ahlakın doğasına uygun bir modeli tasarlamaktayken düşünümsel denge ise bireylerin iradelerinden doğan olağan sezgilerini uzlaştırmaya yardımcı olur.<sup>230</sup> Bu doğrultuda Rawls'un adalet teorisinin görevi, insanları adaletle ilgili sorular hakkında bilgilendirmekten çok olağan ve yanlış olmayan inançları güvence altına almaktır. Öyleyse önemli olan nokta şudur: İnsanlar, uyumsuzluk olmaksızın ahlaki inançlar ve sezgilerde sağduyuya başvurabilir, aynı zamanda hipotetik seçim işleminin sonuçlarını siyasi ilkeler olarak kavrayabilirler. Çünkü seçim işlemi, olağan inançların makuliyet ve rasyonalitesinin temelini oluşturan bir usul meydana getirir.<sup>231</sup> Rawls'un bu argümanı açıklama ve yeniden yapılandırması, yukarıda belirtilen mantıksal gerekçelendirmenin ilk türü olarak görülebilir. Bunun yanı sıra düşünümsel dengenin rolü ise bireylerin

<sup>230</sup> Graham, 38-39.

<sup>231</sup> Graham, 39.



özgür olmaları ve eşit şartları taşımaları olarak kabul edilebilir. Bu bakımdan Rawls ileri sürdüğü argümanını, kişilerin rasyonel ilkeler tarafından yönlendirilmediği toplumlardaki bireylerin sıradan ya da dikkate değer inançlarına dayandırmak istemez.<sup>232</sup>

Rawls'un metodolojisinin merkezinde yer alan düşünümsel denge kavramı, ahlaki akıl yürütmenin sonuçlarını sezgisel ahlaki düşüncelerle kesintisiz olarak denetlemeyi ve orijinal durumun koşullarını da bu ahlaki inançlarla tutarlı olacak şekilde yeniden düzenlemeyi içerir.<sup>233</sup> Kavram ile ilgili öncelikle temsil edilen zayıf noktaların betimlenmesine ve daha sonra da bu şartların (varsayımların) bir dizi önemli ilkeleri oluşturmada yeterince güçlü olup olmadığına dikkat edilir. Adalet ilkeleri, bireylerin adaletle ilgili kanaatleriyle eşleşmesi durumunda kabul edilir. Şayet bu uygunluk sağlanamazsa daha fazla mantıklı öncül aranır. Muhtemel anlaşmazlık durumunda ise bir seçim yapılır; ya başlangıç durumu yeniden tasarlanır ya da var olan yargılar gözden geçirilir. Geri ve ileriye doğru çeşitli değerlendirmeler yapmak suretiyle sözleşmenin şartlarında bazı değişiklikler yapılır ve sonunda mantıksal şartları açıklayan ve bireylerin yargularıyla eşleşen ilkelere uygun bir şekilde düzenlenmeler yapılır. Adalet ilkelerinin belirlendiği bu süreçte, Rawls düşünümsel denge adını vermektedir.<sup>234</sup> Başka bir anlatımla bütün anlayışların değerlendirildiği düşünümsel denge kavramı, eldeki varsayımların tetkik edilmesine ve adalet hakkında daha derin yargılar oluşturmaya yarayan bir ölçüttür.<sup>235</sup>

Orijinal durumda adalet ilkelerinin oluşturulması için gerekli ikinci bir unsur maximin kuralıdır. Adalet ilkeleri ve maximin kuralı arasında bir analogi olduğunu savunan Rawls, bunu şu şekilde ele alır: Adalet ilkeleri, bir kişinin kendini hasmının yerine koyduğu bir toplum tasarımında seçilebilecek prensiplerdir. Maximin kuralı, muhtemel en kötü sonuçları veren alternatifleri sıralar ve bunlar arasında üstün olan alternatif sonucu benimsemeyi ifade eder.<sup>236</sup> Bu açıdan maksimin kuralına göre orijinal durumdaki tarafların ilkeler üzerindeki tasarımları, genellikle rasyoneldir. Burada maksimin kuralı adalet ilkeleri belirlenirken en kötü durumun en iyisiyle beraber bir

<sup>232</sup> Joseph Beatty, "The Rationality of the 'Original Position': A Defense", *Ethics*, 93 (3), 1983, 484-485.

<sup>233</sup> Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 276.

<sup>234</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 20.

<sup>235</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 73.

<sup>236</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 152-154.

seçimde bulunmayı gerektirir.<sup>237</sup> Bu doğrultuda maksimin kuralı toplumdaki en dezavantajlı kısmın refahını dikkate alan ve bunu yükseltmeye yardımcı olan bir araçtır.<sup>238</sup>

Taraflar, maksimin kuralını kullanarak Rawls'un anlaşma için önerdiği toplum kriterini şu şekilde incelerler. Bireyler, toplumun kendisini içinde bulabileceği çeşitli mantıksal olarak tercih edilebilir bir dizi şartları tetkik eder ve daha sonra bu şartlar dizisine yerleştirebildikleri temel yapıya ait tasavvurlarını analiz ederler. Bireyler, bu temel yapı tasavvurlarının her birinin üretebileceği en kötü bireysel durumu sezer ve bireysel durumların her birinin ne kadar kötü olabileceğini tahmin ederler. Netice itibariyle kötü senaryoların en kötüsünü belirlemek için bütün bu durumları ve temel yapı tasavvurlarını karşılaştırırlar. Bu şekilde maksimin kuralı, en kötü durumları değerlendirerek adalet ilkeleri ile toplumun temel yapısını tasarlamayı sağlar.<sup>239</sup> Kısacası maksimin kuralı, seçim söz konusu olduğunda en kötü seçenekleri değerlendirir ve bunlardan en iyi sonuç vereni dikkate alır.

Adalet ilkelerinin seçiminde başvuru olan başka bir araç da pareto optimum kavramıdır. Temel yapının uygulanabilmesi için pareto optimum kavramına gerek duyan Rawls, bu kavramı “verimlilik”in yerine kullanır, çünkü optimalite daha genel ve doğru bir kavramdır. İlk bakışta üretim şekillerine ya da bireyler arasında ürünlerin dağıtımını gibi ekonomik sistemin belirli düzenlemelerinden başka kurumlara uygulanmaya yönelik olmayan bu kural, diğer insanları yoksullaştırmaksızın bazı insanları daha iyi bir duruma getirmek için değişimin imkansız olduğu bir durumda yapının verimliliğini düzenler. Pareto optimum kavramı sayesinde taraflar orijinal durumdaki adalet ilkelerinin belirlenmesini; ekonomik ve sosyal düzenlemelerin verimliliğini, etkililiğini ve adalete uygunluğunu kararlaştırırlar.<sup>240</sup>

<sup>237</sup> Thomas Pogge şu örnekle maksimin kuralını izah eder. Söz gelimi gelecek iki yılda yatırım yapan birinin 10000 doları olsun. Eğer bu kişi parayı yatırım hesabında değerlendirirse parası 11000 \$ olur. Ancak bu para borsaya yatırılırsa 7000 \$ ile 17000 \$ arasında bir değere sahip olur. Bu tabloya göre maksimin kuralı yatırım hesabını önerir. Çünkü borsadaki % 30 kayba karşı yatırım hesabında % 10'luk bir kazanç söz konusudur. Bu kural, en kötü durumun en iyi sonucuna odaklanmayı esas alır. Bkz. Pogge, 68.

<sup>238</sup> Kocaoğlu, 60.

<sup>239</sup> Pogge, 70.

<sup>240</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 66-67.

### 2.1.5. Adalet İlkeleri

Bilindiği gibi Rawls'un birey ve toplum/devlet ilişkisini düzenleyen adalet anlayışı, onun siyasi düşüncelerine zemin oluşturmaktadır. Bu bakımdan onun adalet kuramı topluma yönelik olup, toplum yapısı ile ortaya çıkan durumları düzenleyici bir role sahiptir. Sosyo-ekonomik etkinliklerin, bireysel hak ve görevlerin ya da toplumsal yapıya ait kompleks durumların anlaşılması ve bunlara yönelik çözümler sunulması bakımından adalet kavrayışı son derece önemli bir unsurdur.

Adalet ilkelerini geliştirirken sözleşmeye başvuran Rawls işe “temel yapı” ile başlar. Buna göre toplumun tümünü içeren, herkesi eşit ve ahlaki bireyler olarak değerlendiren toplum sözleşmesinin içeriğini düzenleyen birincil ilkeler, temel yapıyı oluşturmaktadır.<sup>241</sup> Yeniden dağıtımına açık olan bu birincil ilkeler şunlardır: (a) Temel hak ve özgürlükler (ifade özgürlüğü, vicdan özgürlüğü, vb.): Bu özgürlükler, iki ahlaki yetinin gelişmesi ve bilinçli bir şekilde kullanılması için gerekli kurumsal arka plan şartlarıdır. (b) Hareket özgürlüğü ve meslek seçim özgürlüğü: Bu ilkeler çeşitli fırsatlarda değişik amaçların izlenmesi ve değiştirilmesine güç sağlar. (c) Yetki ve sorumluluk konumlarındaki güç ve ayrıcalıklar: Kişilerin özgür iradeleriyle hareket etmeleri toplumsal kapasitelerini artırır. (d) Gelir ve servet: Çeşitli amaçları başarma için ihtiyaç duyulan araçlardır. (e) Öz saygının toplumsal temelleri: Bunlar vatandaşların ahlaki kişiler olarak değer ifade etmeleri, ahlaki yeteneklerini geliştirmeleri ve hedeflerini özgüvenle gerçekleştirebilmeleri için gerekli özelliklerdir.<sup>242</sup>

Yukarıdaki unsurlar, aynı zamanda temel yapının yani birincil değerlerin vatandaşlara ne şekilde paylaşılacağını düzenler. Bununla birlikte Rawls, adalet nosyonunun bireylerin amaç, ideal ve beklentilerine cevap vermesini ister. “Buna göre adaletin birincil ilkeleri temel yapının tüm bireyler için belli eşit temel özgürlükleri yerleştirmesi ve sosyal ve iktisadi eşitsizliklerin adil fırsat ekseninde en az avantajlı olan için en yüksek faydayı getirmesini gerektirir.”<sup>243</sup> Bu doğrultuda ele alınan temel yapıya ait kurumlar birey ve toplumun edimlerinin gerçekleştiği adil arka plan

<sup>241</sup> Rawls, *Siyasal liberalizm*, 290.

<sup>242</sup> John Rawls, *Justice As Fairness: A Restatement*, Erin Kelly (Ed.), Harvard University Press, London, 2001, 58-59.

<sup>243</sup> Rawls, *Siyasal liberalizm*, 292.

koşullarını garanti altına alır. Temel yapı ile ilgili düzenlemelerde yapılan herhangi bir yanlışlık, başlangıç durumundaki adil toplumsal yapının zedelenmesine neden olur.<sup>244</sup> Bu bakımdan Rawls, bireysel ve toplumsal faaliyetlerde hakkaniyet esasına bağlı kalınması ve bunu sağlayan arka plan adaletinin muhafaza edilmesi için temel yapıya ait bir işbölümü yerleştirmeyi amaçlar. Oluşturulacak böyle bir temel yapı sayesinde bireyin toplum içerisinde kendi istek ve amaçlarını gerçekleştirmesi mümkün görünür.

Rawls'un temel yapı ile kastettiği, toplumu oluşturan ana kurumlar, bunların gerektirdiği temel hak ve görevler ile toplumsal iş birliğinden doğan faydaların dağılımındaki etkileridir. Bu doğrultuda anayasa, mülkiyet biçimleri, iktisadi düzenleme ve aile kurumu temel yapıya aittir.<sup>245</sup> Temel yapıyı meydana getiren bu kurumlar temel hak ve ödevleri ve toplumsal iş birliği aracılığıyla ortaya çıkan faydaları belirlemektedir. Burada ortaya çıkan iki rol iki adalet ilkesine karşılık gelmektedir. Bu bakımdan adalet ilkeleri, hem temel hak ve ödevlerin hangi esaslara göre belirleneceği hem de toplumsal iş birliğinden kaynaklanan avantajların nasıl dağıtılacağı ile bağlantılıdır.<sup>246</sup> Buna göre hakkaniyet olarak adaletin iki ilkesi şu şekildedir:

“a) Herkes başkalarının özgürlükleriyle uyumlu *en geniş* eşit temel özgürlükler sistemine sahip olma yolunda eşit hakka sahiptir; b) toplumsal ve ekonomik eşitsizliklere, ancak i) en az avantajlının en çok faydasına olduğu ve ii) adil fırsat eşitliği altından herkese açık olan konum ve makamlarla ilgili olduğunda izin verilebilir.”<sup>247</sup>

Kısacası bu ilkeler, “herkesin, diğerlerinin özgürlüklerine uygun olacak biçimde, en geniş politik özgürlüğe sahip olması ve güç, zenginlik, gelir ile diğer kaynaklardaki eşitsizliklerin, mutlak olarak en kötü durumdaki bireylerin lehine çalışmamaları durumunda, var olmamaları”<sup>248</sup> gerektiğini ifade eder.

Rawls bu ilkeler arasında belli bir öncelik sırası belirler ve her zaman ve daima ilk ilkeyi önceler. İkinci ilkede de (ii), (i)'den önce gelir. Başlangıçtaki eşitlik durumundan, eşitsizliğin yalnızca daha az avantajlıların faydasına olduğu takdirde

<sup>244</sup> Rawls, *Siyasal liberalizm*, 297.

<sup>245</sup> Rawls, *Political Liberalism*, 257-258.

<sup>246</sup> Gülriz Uygur, “John Rawls”, Ahu Tunçel, Kurtul Gülenç (Ed.), *Siyaset Felsefesi Tarihi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2013, 723.

<sup>247</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 301.

<sup>248</sup> Dworkin, *Hakları Ciddiye Almak*, 189.

vazgeçilir. Bunun yanı sıra birey, çoğunluğun yararına olsa bile kesinlikle özgürlükten ayrı düşünülemez.<sup>249</sup> Rawls'un düşüncelerinde önemli bir yere sahip olan özgürlük, herhangi bir çıkar hesabına tabi tutulmadan bizatihi bir değere sahiptir. Düşünürün ifadesiyle “özgürlüğün önceliği (ilkesi) şu anlama gelir, özgürlük sadece özgürlüğün bizzat kendi yararına olacaksa sınırlandırılabilir.”<sup>250</sup> Öte yandan ikinci ilkeye bakıldığında ilk madde fark ilkesini (difference principle) diğeri ise adil fırsat eşitliği ilkesini (fair equality of opportunity) ifade etmektedir.

Rawls zikredilen ilkelerin bağlantılı olduğu ve “öncelik problemi”yle de yapısal olarak ilişkili olan iki temel yolu ele alır. Burada lexical (sözcüksel) düzende ya tek bir bütüncül prensipten ya da bir prensipler çokluğundan hareket edilir. Rawls, geleneksel ahlak teorilerinin büyük çoğunluğunu tek ilkeli ya da sezgici kısma dahil eder. Buna karşın Rawls, tek ilkeye dayanmayan ve bir sıralı düzeni ifade eden lexical düzenin, genellikle belirli özel koşullar altında daha aydınlatıcı olabileceğini düşünür. Bu yolla adalet kavramının yapısı daha iyi kavranabilir ve temellendirilebilir.<sup>251</sup> Anlaşılabileceği üzere lexical düzende ele alınan adalet ilkeleri belirli bir yapıyı işaret eder. Birbirleriyle ilişki içerisinde olan bu ilkeler sözcüksel olarak sıralı düzene sahiptir ve bir ilkenin gerçekleşebilmesi de bir diğerine bağlıdır.

“İlk öncelik kuralı (Özgürlüğün önceliği)

Adalet ilkeleri lexical düzende sıralanır ve bu nedenle özgürlük ancak özgürlük uğruna sınırlandırılabilir. Burada iki husus vardır:

- a. Daha az geniş (kapsamlı) özgürlük herkes tarafından paylaşılan bütün özgürlük sistemini güçlendirmelidir;
- b. Daha az eşit özgürlük, daha az bir özgürlüğe sahip olanlar için kabul edilebilir olmak zorundadır.

İkinci öncelik kuralı (Adaletin verimlilik ve refaha önceliği)

Adaletin ikinci ilkesi lexical olarak verimlilik ilkesi ve avantajların toplamının maksimize edilmesine önceldir ve fırsat eşitliği fark ilkesine önceldir.

Bu iki durumdadır:

- a. Olanakların eşitsizliği daha az fırsata sahip olanların imkanlarını iyileştirmelidir.

<sup>249</sup> Yayla, *Liberal Bakışlar*, 78.

<sup>250</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 244.

<sup>251</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 45.

- b. Çok fazla tasarruf oranı bu güçlüğü taşıyanların sorumluluğunu azaltarak dengelemelidir.”<sup>252</sup>

Genel olarak bu adalet anlayışıyla toplum içerisindeki en az ayrıcalıklı grupların durumlarının iyileştirilmesi amaçlanır. Bu durumda vuku bulacak eşitsizlik, bu grupların çıkarlarının artırılmasıyla meşru görülür. “Bütün toplumsal birincil (başlıca) iyiler -özgürlük, fırsat, gelir, refah ve özsaygının temelleri- bunların tümü ya da herhangi birinin eşit olmayan dağılımı en az avantajlının yararına olmadıkça eşit bir şekilde dağıtılmalıdır.”<sup>253</sup>

Bireylerin analitik bir süreç ve çeşitli akıl yürütmeler sonucunda belirledikleri adalet ilkeleri, belirli şartları ya da kriterleri taşımak zorundadır. Öncelikle ilkeler genel olmalıdır. Bu ilkeleri, özel adlandırmalarla neyin sezgisel neyin kesin tanımlarla donatılabileceğini ifade etmek mümkün olmalıdır. Böylece önermelerde kullanılan kavramlar genel özellikleri ve ilişkileri açıklayıcı olmalıdır. Bunun yanında taraflar kendileri ve durumları ile ilgili herhangi bir özel bilgiye sahip olmayıp, hiçbir zaman kendileriyle ilgi teşhiste bulunamazlar öyle ki bir kişi, toplumun diğer üyeleriyle yaptığı bir anlaşmada dahi avantajına uygun ilkelerin nasıl oluşturulacağını bilemez. Bu bakımdan taraflar genel ilkelere bağlı kalmaya mecbur bırakılırlar.<sup>254</sup> İkinci koşula göre ise, adalet ilkeleri uygulamada evrensel bir yapıda olmalıdır. İlkeler ahlaki birey olma erdemi içerisinde herkes için düzenlenmelidir. Her bir birey bu ilkeleri anlayabilir ve onları müzakere edebilir bir pozisyonda olmalıdır. Hareket edilen ilkenin kendi kendisiyle çelişmesi ya da kendi kendini ortadan kaldırması durumunda bu ilke göz ardı edilebilir. Bu doğrultuda adalet ilkeleri ancak herkesin riayet ettiği yargıların incelenmesi sonucunda seçilebilir.<sup>255</sup> Üçüncü koşul ise, ilkelerin alenilik ya da herkes tarafından bilinme özelliğidir ki bu da sözleşmecî bakış açısından doğmaktadır. Yani taraflar kamusal adalet anlayışı için ilkeler seçtiklerini varsayarlar.<sup>256</sup> Öyle ki kabul edilen bir sözleşmenin herkes tarafından bilindiği varsayılır; sözleşmenin sonuçları

<sup>252</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 302-303.

<sup>253</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 303.

<sup>254</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 131.

<sup>255</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 132.

<sup>256</sup> Kant'ın ahlak yasasını ima eden alenilik kavramı, kategorik imperatif doktrininde mevcuttur. Bkz. Immanuel Kant, *Kant's Political Writings*, Hans Reiss (Ed.), (Translated: H. B. Nisbet), Cambridge University Press, Cambridge 1970, 125-130.

ortak taahhütlere dayandığı için toplumsal iş birliğine istikrar ve denge katar.<sup>257</sup> Dördüncü şarta göre hak kavramı, karşıt iddialar üzerinde bir düzenleme ya da sıralama yapmalıdır. Bu gereksinim, doğrudan ilkelerin birbiriyle çatışma halindeki taleplerin tashihinde oynadığı rol ile ilgilidir. Ancak burada düzenlemede neyin hesaba katılacağına karar verilmesi konusunda zorluklar meydana gelir. Bu durumda adalet kavramının bir bütün oluşturması ve ortaya çıkacak bütün iddiaları bir düzene koyabilmesi gerekir. Bu düzenlemeler genelde geçişli olmalıdır.<sup>258</sup> Beşinci ve son şart kesinlik durumudur. Taraflar pratik muhakemede, ilkeler sistemini en son bir temyiz mahkemesi olarak değerlendirmelidir. Buna göre iddiaları destekleyen argümanların işaret edebileceği daha ileri seviyede standartlar yoktur; bu ilkelerden başarılı bir şekilde yapılacak akıl yürütmelerle kesin sonuca ulaşılır. Genel itibariyle teorinin tamamına bakılarak böyle bir teoride düşüncelerin bağlantılı olduğu bütün belirlenir ve buna uygun ölçüt ve gereksinimler kararlaştırılır. Doğru ilkeler ve adaletin yönlendirmesi ile toplumsal kurumlar düzenlenir ve buna riayet edilir. Bununla birlikte sosyal düzenlemeler halihazırdaki beklenti ve kişisel çıkarlara gereğince yer verir.<sup>259</sup> Öyleyse adalet kavrayışı bu koşullarla birlikte ele alındığında şu çerçeve ortaya çıkmaktadır: Adalet kavramı biçimsel olarak genel, uygulamada evrensel, kamu tarafından kabul gören ve ahlaki bireylerin birbirleriyle çatışan isteklerini düzenlemede bir temyiz mahkemesi gibi işlev gören bir ilkeler kümesidir.<sup>260</sup>

Adalet ilkeleri öncelikle toplumun temel yapısına uygulanır. Temel hak ve ödevlerin belirlenmesinde etkili olan bu ilkeler, toplumsal ve iktisadi avantajların dağılımını düzenler. Böylece adalet ilkeleri temel yapının iki kısma ayrılması varsayımına dayanmakta ve bu ilkeler temel yapının bu iki kısmına karşılık gelmektedir. Birtakım politik ve toplumsal özgürlüklere gönderme yapan ilk ilke, adil bir toplumda herkesin aynı şekilde temel haklara sahip olmasını sağlar. İkinci ilkeye ise herkesin faydasını gözetecek şekilde sosyal ve ekonomik eşitsizliği düzenlemede refah ve gelirin dağılımında müracaat edilir. Bunlar hem yurttaşların eşit özgürlüklerini

<sup>257</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 133.

<sup>258</sup> Temel yapının ilk düzenlemesi ikincisinden ve ikincisi de üçüncüsünden daha adil olarak bir düzen içerisinde sıralanırsa ilki üçüncüsünden daha adil olmalıdır. Bkz. Rawls, *A Theory of Justice*, 133-134.

<sup>259</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 135.

<sup>260</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 135.

belirleyip güvence altına alan hem de sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri saptayan toplumsal sistemin farklı görünümünü ayırtırmaya yararlar.<sup>261</sup>

Anlaşılabileceği üzere Rawls'un adalet teorisi, orijinal durumda tarih-dışı ve kurgusal bir sözleşmenin yapıldığını varsayan, tarafların bilgisizlik peçesi altında düşünömsel denge, maximin kuralı, pareto optimum gibi araçlar yardımıyla belirli ilkelerin seçilmesinden oluşur. Toplumsal yapının iş birliği temeline dayanmasını isteyen Rawls, adalet ilkelerinin rasyonel bir sürecin sonunda ulaşılabilceğini savunur. Bununla birlikte bazı koşulları sağlaması gereken adalet ilkeleri, formel olarak genel, pratikte evrensel, herkes tarafından açıkça tanınabilir ve kendisine başvurulduğunda nihai merci olma kriterlerini taşımalıdır. Aynı şekilde hakkaniyet olarak adalet kavrayışı, iki ilkeye dayanmaktadır. Bu ilkeler lexical düzene sahiptir ve birbiriyle bağlantılıdır. Lexical düzenden çıkan ilkeler, bireylerin eşit özgürlüklere sahip olmalarını öncelidir. Rawls'un adalet anlayışında önemli bir yere sahip olan bu özgürlüğün önceliği bahsi ile ilgili değerdirmeler aşağıda irdelenecektir.

### 2.1.5.1. Adaletin İlk İlkesi: Özgürlüğün Önceliği

Adalet ilkelerinin rasyonel bir sürecin sonunda ortaya çıkan ve belirli koşulları taşıyan ilkeler kümesi olduğu yukarıda belirtilmişti. Bu doğrultuda hakkaniyet olarak adaletin birinci ilkesi, lexical düzende ilk gerçekleşmesi istenen ve önceliğe sahip olan ilkedir. Bu ilkenin gerçekleşmesi diğer ilkelerin de uygulanabilirliğinin zeminini oluşturur. Rawls'un birinci adalet ilkesi, temel özgürlükler ve bunların öncelikleriyle ilgilidir. Bu ilke düşünürün özgürlüğe oldukça önem verdiği ve özgürlüğü her şeyin üzerinde tuttuğunun göstergesidir. Bunun yanında özgürlüğün önceliği ilkesi adaletin diğer ilkesine feda edilmeden gerçekleştirilmeli ve yapılacak sınırlandırmalar yine özgürlüğün kendisi için yapılmalıdır.

Rawls'un eserlerinde çokça yer almakta olup genel anlamda özü değıştirilmeden ele alınan adaletin ilk ilkesi, *Siyasal Liberalizm*'deki son haliyle şu şekildedir: "Herkes başkalarının özgürlükleri ile uyumlu tamamen yeterli eşit temel özgürlükler düzenine sahip olma yolunda eşit hakka sahiptir."<sup>262</sup> İlk olarak *Bir Adalet Teorisi* adlı eserde ele

<sup>261</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 61.

<sup>262</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 320; John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, 14 (3), 1985, 227; Bu ilkenin ilk kullanımı şu şekildedir: "Herkes



alınan bu ilke ile ilgili olarak Rawls, daha sonraki çalışmalarında bir ifade değişikliğine gitmiştir. Düşünür, yapılan bu değişikliğin üslupla ilgili olduğunu ve burada kullanılan ifadeleri açıklığa kavuşturma amacı taşıdığını belirtir.<sup>263</sup>

Temel hakların hem eşitliği hem de önceliğini teminat altına alan bu özgürlük ilkesini Rawls, temel bir unsur olarak kabul eder. Buna ilave olarak da ilkeyi tamamlayan önemli bir ifadeye daha yer verir:

“Adalet ilkeleri lexical düzende sıralanır ve ancak özgürlük özgürlük uğruna sınırlandırılabilir. Bu iki durumdadır: (a) daha az özgürlük herkes tarafından paylaşılan özgürlük sisteminin bütününe güçlendirmelidir ve (b) eşit özgürlükten daha az bir özgürlük, bundan daha da az özgürlüğü olanlar için kabul edilebilir olmak zorundadır.”<sup>264</sup>

Bir sınıfa ait insanlar diğerlerinden daha fazla özgürlüğe ya da olması gerekenden daha az özgürlüğe sahip olduklarında eşit özgürlük hakkı yerine getirilmiş olmaz. Bu nedenle eşit vatandaşların tüm özgürlükleri, toplumun her bir üyesi ile aynı olmalıdır.<sup>265</sup> Bu ifade Rawls’un eşit özgürlük prensibi gereğince toplum içerisinde farklı grupların adalet ekseninde benzer özgürlüklere sahip olacağını ve bu grupların hiç birinin diğerlerinden daha az ya da daha fazla özgürlük hakkına sahip olamayacağını gösterir.

Rawls’un bütün bireyler tarafından bir hak olarak gördüğü özgürlükler nelerdir? Bunlar, ifade ve vicdan özgürlüğü, siyasal özgürlükler (seçme ve seçilme hakkı), örgütlenme özgürlüğü, kişinin onuruna ilişkin özgürlükler ve son olarak da hukuk devleti kapsamındaki hak ve özgürlüklerdir.<sup>266</sup> Rawls’un temel özgürlüklerine bakıldığında vicdan özgürlüğü ve toplanma özgürlüğünün iyi kavramını oluşturma ve sürdürebilmede önemli olduğu görülürken, eşit politik özgürlükler ve düşünce özgürlüğü de bireylerin ahlaki yargılamalarda bulunmasını ve bir yaşam planı tasarlamasını sağlar.<sup>267</sup> Siyasal özgürlükleri güvenceye alan adil değerler eşit temel

---

başkalarının özgürlükleri ile uyumlu en geniş temel özgürlük düzenine sahip olma yolunda eşit hakka sahiptir.” Rawls, *A Theory of Justice*, 60.

<sup>263</sup> Bkz. Graham, 48.

<sup>264</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 250.

<sup>265</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 203-204.

<sup>266</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 321; Zikredilen özgürlükler değişik ifadelerle *A Theory of Justice* eserinde de geçmektedir. Burada Rawls, “hukuk devleti kapsamındaki hak ve özgürlükler” yerine mülkiyet hakkı ve hukukun üstünlüğüne bağlı olarak keyfi tutuklanmama haklarına yer verir. Rawls, *A Theory of Justice*, 61; Audard, 95.

<sup>267</sup> Graham, 52.

özgürlüklere eklenmesi, sosyal ve iktisadi konumlarından bağımsız olarak bütün bireyler için adil fırsat eşitliği sunması bakımından ayrıca bir öneme sahiptir.<sup>268</sup>

Adaletin birinci ilkesi iki önemli alan üzerinde ayarlama yapma ihtiyacı hisseder: İlki siyasal hak ve özgürlükleri içeren ve diğeri ise iktisadi eşitsizliklerle ilgili gelir ve refahın dağılımını kapsayan alandır. Bu alanlardaki düzenlemeler demokratik bir toplumda eşitlik için gerekli zemini oluşturur. Aksi takdirde toplumsal ve iktisadi eşitsizlikler bireylerin aynı ölçüde özgür olmalarına engel olur.<sup>269</sup> Bu bakımdan eşitsizlikleri yasaklayan ikinci ilkenin ilk kısmı ile eşit bir dağıtımı vurgulayan ilk ilkeye bakıldığında, daha çok eşitliğin daha az eşitlikten daha iyi olduğu gerçeği ortaya çıkar.<sup>270</sup> Birinci ilke, adalet adına düzenlenen bireysel özgürlüğün sınırlandırılması sorununu yanıtlamak için tasarlanmıştır. Geleneksel liberal bakışa göre kişisel özgürlüklerin mümkün mertebe çoğaltılması ve özgürlüğün başka özgürlük için sınırlandırılması söz konusudur. Ancak bu özgürlük anlayışına göre, adalet ve eşitlik düşüncesi hem merkezi bir konuma sahip değildir hem de sosyal bir güç olmaktan ziyade kişisel güç olarak değerlendirilir. Bu bağlamda Rawls'un adalet ve eşitlikle ilgili düşünceleri, Locke'tan ziyade Rousseau'nun fikirlerine yakındır. Çünkü eşitlik gereksinimini hesaba katarak klasik liberalizmi dönüştüren Rousseau, eşitliği sadece araçsal bir gereklilik olarak değil, özgürlüğün kurucu unsuru olarak kabul eder. Bu ise liberal özgürlükten demokratik özgürlüğe doğru bir değişime işaret eder ki böylece özgür ve eşit kişilerden oluşan toplumların üyeleri eşit vatandaş statüsüne sahip olurlar.<sup>271</sup>

*Siyasal Liberalizm* adlı eserinde yukarıdaki şekilde sıralanan özgürlüklerin dünya tarihi boyunca çeşitli dönemlerde yayınlanmış, bireylerin temel hak ve özgürlüklerinin vurgulandığı deklarasyonlarla paralellik arz ettiği ve bunlarla benzer bir tarihsel süreci izlediği söylenebilir. Bununla beraber bu şekilde bir özgürlükler listesinin sunulması ile orijinal durumda adalet ilkelerinin seçiminde hakkaniyet olarak adaletin gerçekleştirilmiş olduğu düşünülür. Rawls'a göre bu adalet anlayışı, özgürlük ve eşitlik idealinin uygulamaya konulması bakımından diğer adalet anlayışlarından daha

<sup>268</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 354.

<sup>269</sup> Kocaoğlu, 75.

<sup>270</sup> Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines in A Theory of Justice by John Rawls*, Clarendon Press, London 1973, 39.

<sup>271</sup> Audard, 92-93.

başarılıdır. Buna karşın Graham'a göre Rawls, *İnsan Hakları Üzerine Birleşmiş Milletler Beyannamesi* ve *İnsan Hakları Üzerine Avrupa Sözleşmesi*'ne benzer şekilde bağımsızlığın kendisinden ziyade haklar ya da özgürlükler üzerine odaklanır. Bu bakımdan Rawls'un özgürlükler listesi esasında özgürlüklerin felsefi kökenine ve özgürlüğün anlamsal önceliğine dair bir ihtiyacı açığa çıkarır.<sup>272</sup> Ancak Rawls, temel özgürlüklere yönelirken bizatihi özgürlüğün doğası, felsefi temeli gibi daha kökene ait yaklaşımlardan ziyade temel hak ve özgürlükler listesi oluşturur.

Rawls, temel özgürlükler ve bunların önceliği hususunda bazı noktalara dikkat çeker. Birbirinden farklı temel özgürlükler arasında bazı çelişkiler meydana çıkabilir. Temel özgürlükler birbirleriyle çatıştıkları durumlarda sınırlanacağından bunların hiçbiri mutlak değildir. Bu özgürlüklerin tutarlı bir sistem çerçevesinde düzenlenmesi ile bütün bireyler eşit olarak güvence altına alınır.<sup>273</sup> Bunun yanı sıra temel özgürlüklerin önceliği ele alınırken bunların düzenlenmesi ve sınırlanması birbirinden ayrı şeylerdir. Özgürlüklerin tek bir sisteme uyarlanma çabası ve belli toplumsal koşullara intibak ettirme amacıyla düzenlenmesi, özgürlüğün önceliğini ihlal etmez. Ancak bu tür gerekli düzenlemelerde ifadenin sınırlandırılması ile yasaklanması farklı şeylerdir. Burada kastedilen dini, felsefi veya siyasi doktrinler ya da toplumun temel yapısına ilişkin adaletin değerlendirilmesi ile ilgili genel ve özel konuların tartışılması değildir. Kastedilen şey, aklın kamusal kullanım alanına dokunulmadığı bir ifade özgürlüğüdür.<sup>274</sup> Temel özgürlüklerle ilgili bir başka nokta ise bu özgürlüklerin etkili bir şekilde kullanılması ve yaygınlaştırılmasının toplumsal koşullara bağlantılı olduğudur. Bu koşullar arasında öne çıkan unsurlar, kültür, geleneğin getirdiği kazanımlar ve iktisadi gelişmişlik düzeyidir.

Rawls, adaletin ilk ilkesini bu özgürlüklerin saygı gördüğü liberal demokratik toplumlarda bu özgürlükleri içeren düzenlemeler üzerinde hem fikir olunduğu gerçeğine dayanarak temellendirmez. Çünkü orijinal durumdaki etkenler böyle bir bilgiyi yadsır; taraflar adalet ilkelerinin oluşturulmasında özgürlüğe gereksinim duyar, önceki ahlak ilkelerine ve yasal uzlaşmalara itimat etmezler. Rawls, orijinal durumdaki temsilcilerin özgürlük şemasına özgür ve eşit insanların iki ahlaki yeteneğinin yeterli gelişimi ve

---

<sup>272</sup> Graham, 51.

<sup>273</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 324.

<sup>274</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 325.

uygulanabilmesi için bir araç olarak önem verdiklerini savunur. İki ahlaki yetenek orijinal durumdaki etkenlerle ilişkilendirilmiş olup bireylerin rasyonel ve ahlaki yetilerini biçimlendirmek için tasarlanmıştır. Bu yetiler a) adalet anlayışı kapasitesi ve b) iyi anlayışı kapasitesidir. İlk yetenek bir kişinin adalet ilkelerini anlayabilmesi, uygulayabilmesi ve bunlardan hareket edebilmesi anlamına gelirken ikinci yetenek ise iyi kavrayışına sahip olma onu gözden geçirebilme, rasyonel olarak takip edebilme kapasitesini gerektirir. Bu sebepten ötürü Rawls iki ahlaki yeteneğin metafizik olmasından ziyade yalnızca “siyasal” olduğu fikrini savunur.<sup>275</sup>

Özgürlüğün önceliğine ilişkin yukarıda belirtilenler ışığında temel özgürlükler düzeniyle ilgili şu yargılara varılabilir: Her özgürlüğün bir “esas uygulama alanı” vardır. Bu uygulama alanının kurumsal olarak korunması özgür ve eşit bireylerin iki ahlaki yeteneğinin gelişmesi ve bunların tam olarak kullanılması için gereklidir. Bununla birlikte temel özgürlükler uygulama alanlarına bakılarak birbiriyle uyumlu hale getirilmelidir. Başka bir ifadeyle makul koşullar altında, her bir özgürlüğün uygulama alanı korunarak bir pratik özgürlükler düzeni kurumsallaştırılabilir.<sup>276</sup> Nihai olarak temel özgürlüklere eşit derecede önem verilmesi söz konusu değildir. Bu bağlamda özgürlüğü her daim ön planda tutan liberal düşüncede hangi özgürlüğün daha değerli olduğu konusunda bir uzlaşma yoktur.

Belirli özgürlükler arasında çatışmaları çözmeye hiç bir kritere yer verilmemesi Rawls’un eleştirildiği noktalardan birini teşkil eder. Hart, Rawls üzerine yazdığı makalede bu sebepten ötürü eşit temel özgürlüklerin bir hukuk sistemine uygulanmasında güçlük olabileceğini savunmaktadır.<sup>277</sup> Bunun yanı sıra Rawls’un “özgürlüğün önceliği” argümanını idealler üzerine değil de çıkarılara bağlı kalarak ifade etmesi, kendi rasyonel çıkarımı takip eden bireylerin diğer “iyi”ler arasında özgürlüğün önceliğini tercih ettiklerini gösterir. Rawls’un özgürlüğün önceliği argümanının görünüşte dogmatik bir yol izlediği düşünülebilir, fakat sadece bir düşünce olarak sunulmayan bu ilke onun kendi örtük amacının bir uzantısıdır.<sup>278</sup>

<sup>275</sup> Graham, 51.

<sup>276</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 326.

<sup>277</sup> Graham, 50-51.

<sup>278</sup> H. L. A. Hart, “Rawls on Liberty and Its Priority”, *University of Chicago Law Review*, 40 (3), 1973, 554-555.

Rawls, yeterli kaynaklar olmaksızın temel özgürlüklerin insanlar için pek bir değeri olmadığını düşünür. *Siyasal Liberalizm* adlı eserinde cehalet, yoksulluk ve maddi imkan eksikliklerinin genel olarak insanların haklarını kullanmalarını ve sunulan fırsatlardan yararlanmalarını engelleyeceğini belirtir.<sup>279</sup> Bu bağlamda Rawls sınırsız ekonomik bağımsızlığı savunan liberteryan ve klasik liberal düşünceden önemli ölçüde ayrılır.<sup>280</sup> Ona göre bireylerin çeşitli istihdam fırsatlarından yararlanmaları ve ekonomik verimlilik elde etmeleri için serbest piyasa gereklidir ama bu durum, en az avantajlı durumda olanların da faydalandığı etkin ekonomik düzenlemeler içerisinde kabul edilir. Bu bakımdan liberalizmin sağladığı özgürlük ve eşitlik onlardan yararlanmak için imkanı olmayanlar açısından hiçbir değeri olmayan yasal genellemelerdir. Boş bir biçimcilik olmayan gerçek anlamdaki özgürlük, insanların özgürce hareket etmelerini sağlayacak güç, fırsat ve kaynaklara sahip olmalarını gerektirir.<sup>281</sup> Daha çok ikinci ilkenin kapsamında olan bu düzenlemeler bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

Rawls'un bu şekilde özgürlüğü ön plana alması takip ettiği liberal geleneğin genel temayülünü gösterir. Ancak Rawls, özgürlük sorununu adalet ve eşitlik düşüncesiyle beraber ele alması bakımından bu gelenekten farklı bir tutum benimsemiştir. Demokratik düzlemde sahip olunan hak ve özgürlüklerin pratikte de karşılık bulması için sosyal ve iktisadi alanlarda bazı düzenlemelere ihtiyaç duyulmuştur. Hakkaniyet olarak adalet kavrayışının adil toplum tasarımı, özgürlüğü eşitlik ile tamamlayan bir anlayıştır. Bu bağlamda Rawls, salt kurgusal bir özgürlükler listesi oluşturma amacında olmamış ve bireylerin eşit ve özgür olma idealini gerçekliğe taşımayı hedeflemiştir. Şu halde belli imkanlara sahip olmayan bireylere tanınan serbestliğin onların gerçek anlamda özgür olmaları için yeterli olmayacağı açıktır. Bu sebeple Rawls, sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin herkesin yararına olacak şekilde yeniden ele alınmasını önerir.

### 2.1.5.2. Adaletin İkinci İlkesi: Adil Fırsat Eşitliği ve Fark İlkesi

Adaletin ikinci ilkesi genel itibariyle toplumsal eşitsizliklerle ilgilidir ve özgürlüğün toplumun tümünü içerecek şekilde genişletilmesinde ihtiyaç duyulan belirli

<sup>279</sup> Rawls, *Political Liberalism*, 325-326.

<sup>280</sup> Samuel Freeman, *Rawls*, Routledge, London and New York 2007, 56-57.

<sup>281</sup> Freeman, *Rawls*, 59.

gereksinimleri düzenleme amacını taşır. Toplumsal avantajların ikinci adalet ilkesi çerçevesinde dağıtımını öneren Rawls, bu yaklaşımıyla liberal düşüncenin temel unsurları olan özgürlük ve eşitlik düşüncesini farklı bir açıdan ele alır. Bu yaklaşım Rawls'un teorisinin çokça tartışılan kısmını oluşturur. Temel özgürlükleri ele alan birinci adalet ilkesi liberal teorisyenlerin hemen hemen üzerinde mutabık oldukları düşünceleri ifade etmekteydi. Ancak aynı şey ikinci ilke için söylenemez. İkinci adalet ilkesinin toplumun temel yapısından kaynaklı gelir ve refah eşitsizliğine karşı yaklaşımı, çeşitli ekonomik düzenlemeler sunmakta ve adil toplum tasarımı için önemli bir noktayı teşkil etmektedir.

Genel itibariyle toplumsal eşitsizlikler söz konusu olduğunda akla ilk gelen, toplumdaki “en az şeye sahip olan” insanların durumudur. Rawls'un “worst off” olarak ifade ettiği “en kötü durumda olanlar” (yoksullar) bir toplumun en az avantajlı kısmını oluşturur. Toplumsal bir eşitsizliği düzeltme bağlamında olmasa da yoksulları destekleme, tarihsel süreç içerisinde pek çok farklı din ya da ahlak öğretisinin de kabul ettiği bir durumdur. Bu yaklaşımlarda hayırseverlik ahlaki bir eylem olarak görülürken, yoksulların hak talep edebilecekleri bir yükümlülük söz konusu değildir. Modern siyaset düşüncesinde ise yoksulları desteklemek fikri hükümetin bir görevi olarak mevcuttur. Hobbes, emekleriyle kendilerini koruyamayanların bireysel hayırseverliğe bırakılmaması gerektiğini düşünür. Bu bağlamda Locke, Adam Smith, Kant ve Mill gibi liberal geleneğin düşünürleri de yoksul kesime yardım etmeyi hükümetin görevleri arasında görür. Fakat bunların çok azı yoksulların bir hak iddia etmesini, adalet çerçevesinde değerlendirir. Modern anlamda gelir ve refahın hakkaniyetli dağılımını isteyen Rawls'un dağıtıcı adalet kuramı bunlardan farklıdır. Dağıtıcı adalet fikri nispeten yenidir ve büyük ölçüde sanayileşmeyle birlikte gelir dağılımındaki eşitsizlikler neticesinde sosyalist düşünürlerin kapitalizme yönelttikleri eleştirilerden kaynaklanmaktadır. Özellikle Fransız sosyalist düşünürleri, işçilerin üretimdeki paylarını dikkate alarak elde edilen kârdan daha fazla pay almaları gerektiğini savunurlar. Ancak bu öneri hem Marx gibi sosyalistler hem de birtakım liberaller tarafından kabul görmemiştir. Laissez-faire kapitalizmi ile ilgili sol-liberal eleştirmenler, çoğunlukla toplumdaki gelir ve servet dağılımını değerlendirmek için bazı objektif standartların gerekliliğini savunmuşlardır. Hayek gibi birçok klasik liberal ve liberteryan düşünür, serbest piyasa ekonomisinin ve üretim kaynaklarının özel

mülkiyetinden kaynaklanan “doğal dağılımları” sağlayan bazı standartların var olduğunu ileri sürerek dağıtıcı adalet fikrini kabul etmezler.<sup>282</sup> Ancak dağıtıcı adalet fikrini kabul etmeyen bu düşünürler, yoksulları tamamen göz ardı eden bir anlayışa sahip değildirlere. Söz gelimi Hayek, Rawls gibi toplumda yaşayan yoksulların durumlarını iyileştirmek için birtakım düzenlemeleri benimser.<sup>283</sup> Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, bireylerin ekonomik olarak iyi bir duruma getirilmesindeki araçların farklılık arz etmesidir. Hayek’e göre refah, genel ve soyut ilkelerin takip edilmesiyle kendiliğinden gerçekleşir. Rawls ise yeniden dağıtımı devreye sokarak bu tür eşitsizlikleri gidermeye çalışır.<sup>284</sup> Kapitalizmin yoksulların lehine olduğunu söyleyen Hayek, piyasa düzeninde tatmin edici bir gelire sahip olmayan yoksullara ek bir gelir ödemesi yapılmasını önerir. Ancak Hayek’in önerdiği bu düzenlemelerin, adaletle hiçbir ilgisi yoktur.<sup>285</sup> Rawls bu anlayışlardan farklı bir tutum benimseyerek toplumun en az avantajlı kısmını dikkate alır ve bu kesimi desteklemeyi adaletin bir görevi olarak değerlendirir. Bu bağlamda adaletin ikinci ilkesi adil fırsat eşitliği ve fark ilkesi ekseninde toplumda en kötü durumda olanların payını en üst seviyeye yükseltmeye yönelik bir düzenleme önerir.

Rawls’un toplumsal eşitsizlikler sorununu çözmeye yönelik başvurduğu bu ilkenin son formülasyonu şu şekildedir: “Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler iki şartı karşılamalıdır. Birinci olarak, adil fırsat eşitliği altında herkese açık olan konum ve makamlarla ilgili olmalıdır ve ikinci olarak, toplumun en az avantajlı üyelerinin en çok faydasına olmalıdır.”<sup>286</sup> Adil fırsat eşitliği ve fark ilkesi olarak bilinen bu iki koşul, lexical olarak düzenlenir, öyle ki sosyal ve ekonomik kurumlar arasındaki fark ilkesinin talepleri, adil fırsat eşitliği talebine tabidir.<sup>287</sup>

Anlaşılabacağı üzere, toplumdaki en kötü durumda olanlar için ikinci adalet ilkesine başvuran Rawls, bu konuyu toplumun bütün üyelerini ilgilendiren şu soruyla ele alır: Mülkiyet hangi kriterlere göre dağıtılmalıdır? İki adalet ilkesi ve iki öncelik kuralını öneren Rawls, birinci ilkeyle temel özgürlükleri ve bunların önceliklerini ele

<sup>282</sup> Freeman, *Rawls*, 86-87.

<sup>283</sup> Barry, *Hayek's Social and Economic Philosophy*, 146.

<sup>284</sup> Sururi Aktaş, *Hayek'in Hukuk ve Adalet Teorisi*, Liberte Yayınları, Ankara 2001, 246.

<sup>285</sup> Barry, *Hayek's Social and Economic Philosophy*, 147.

<sup>286</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 321.

<sup>287</sup> Pogge, 106.

alırken ikinci ilke ve ikinci öncelik kuralı ile de toplumdaki ekonomik eşitsizlikleri tanzim etmeye çalışır.

“İkinci öncelik kuralı (adaletin verimlilik ve refaha önceliği)

Adaletin ikinci ilkesi lexical olarak verimlilik ilkesine ve avantajların toplamını maksimize etme ilkesine önce gelir ve adil fırsat, fark ilkesine önce gelir. İki durum vardır:

- a. Fırsat eşitsizliği daha az fırsata sahip olanların fırsatlarını geliştirmelidir;
- b. Aşırı bir tasarruf oranı, bu sıkıntıyı taşıyanların yükünü dengeli bir şekilde hafifletmelidir.”<sup>288</sup>

Ekonomik ve toplumsal iş bölümünden doğan kazanımları dağıtmanın en iyi yolu, en kötü durumda olanların durumlarının mümkün oldukça iyileştirilmesini sağlamaktır. Rawls’a göre eşit olmayan bir dağıtımdan hiçbir şey elde edilmezse, dağıtım eşit yapılmalıdır. Ancak eşit olmayan bir dağıtım neticesinde en kötü olanların durumları iyileştirilecek ise eşit olmayan dağıtım eşit dağıtımdan daha iyidir. Bununla birlikte muhtemel eşit olmayan dağıtımlar arasında en kötü durumda olanlara iyileştirme yapan dağıtım en iyi olanıdır.<sup>289</sup>

Toplumdaki gelir ve refahın dağılımı ile ilgili meşrulaştırma ya da açıklamalarda başvurulan ilkelere biri de fırsat eşitliğidir. Buna göre adil bir rekabet sonucunda ortaya çıkan eşitsizlikler meşru kabul edilir. Adil fırsat eşitliği sağlandığı takdirde, hiç kimse ırk, cinsiyet, inanç ya da ideolojisi bakımından avantajlı veya dezavantajlı bir konuma gelmez. Bunun nedeni insanların avantajlı veya dezavantajlı konumlarını belirleyen unsurun içinde buldukları şartlardan ziyade kendi çaba ve tercihlerinin bir sonucu olmasıdır. Bu bakımdan hiç kimse şans eseri ya da keyfi etkenlerden dolayı avantajlı ya da dezavantajlı bir konumda değildir. Bu nedenle fırsat eşitliğinin geçerli olduğu toplumlardaki gelir farklılıkları adaletsizliğin bir göstergesi değildir, çünkü bu durum, kişinin başarısının/başarısızlığının sonucu olarak kabul edilir. Fırsat eşitliği ile

<sup>288</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 302-303.

<sup>289</sup> Ryhan, 118.



ilgili bu anlayış, yetenek, kabiliyet gibi bireysel farklılıkları yadsımak suretiyle toplumsal şartlardan doğan farklılıklara dikkat çekmektedir.<sup>290</sup>

Öte yandan Rawls'a göre bir kimse ne başkalarından daha üstün bir doğal kapasiteye sahip oluşunu ne de toplumda daha avantajlı bir başlangıç noktasında bulunuşunu hak etmez. İnsanların doğal yetenek ve kapasitelerinden doğan farklılıkların ortadan kaldırılmasını talep etmeyen Rawls, bunun üstesinden gelebilmek için başka bir yola başvurur. Temel yapının, ortaya çıkabilecek olası farklılıkları en az şanslı olanın yararına çalışacak şekilde düzenlenmesini önerir. Bireyin doğal varlıkların dağılımındaki rastlantısal pozisyonundan bir avantaj elde etmeyeceği ya da kayıp yaşamayacağı bir toplumsal sistem kurmak ister. Bunun için gerekli unsur ise fark ilkesidir. Bu bakımdan doğal dağılım ne adil ne de haksızdır, kimilerinin toplumda bazı özel konumlarda doğmuş olmaları da adaletsiz değildir, bunlar doğal gerçeklerdir. Haksız ve adil olan şey, kurumların bu gerçekleri ele alma şeklidir. Söz gelimi aristokrasi ve kast sistemleri adaletsizdirler, çünkü bu sistemlerde bireyler arasındaki farklılıkların zeminini kişinin doğuştan itibaren ait olduğu sınıf belirler. Bu gibi sınıfsal temele dayalı toplumların temel yapısı, doğada bulunan rastlantısallıkla birleştirilir. Fakat toplumsal sistem, insan kontrolünün ötesinde değiştirilemez bir düzen değil, insan eylemleri için bir modeldir.<sup>291</sup> Bu bağlamda adaletin ikinci ilkesi bireylerin doğal kapasite ve yeteneklerindeki farklılıkları yok saymadan, gelişigüzel olan bu dağılımı en az avantajlı durumda olanlar lehine düzenlemeyi gerektirir. Bu yapısal düzenlemeler için fark ilkesi devreye girmektedir.

İkinci adalet ilkesindeki adil fırsat eşitliği en kötü durumda olanların maddi konumunu üst düzeye çıkarmayı hedefler. Ancak adil fırsat eşitliğini anlamak için formel eşitlik ile adil fırsat eşitliğini ayırmak gerekmektedir. Formel fırsat eşitliği, üniversite okumak ya da iyi meslek sahibi olmak gibi avantajlı konumların herkese açık olmasını ve yetenek esasına göre tahsis edilmesini içerir. Fırsat eşitliği ise bireylerin bu pozisyonlara ulaşabilmeleri için makul imkanlara sahip olmalarını şart koşar. Bu iki biçim arasındaki farkı ve adil fırsat eşitliğinin iki ilke içerisinde oynadığı rolü

<sup>290</sup> Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, 79-82.

<sup>291</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 102.

açıklamak için Rawls, ikinci adalet ilkesinin dört yorumunu ana hatlarıyla açıklar. Bunlar doğal özgürlük, liberal eşitlik, doğal aristokrasi ve demokratik eşitlikdir.<sup>292</sup>

İlk açıklamaya göre doğal özgürlük, iş hayatını desteklemede herkese açık olmalı ve refah, sosyal sınıfların etkinliğini azaltmaya teşebbüs etmeden serbest piyasanın işleyişi aracılığıyla dağıtılmalıdır. Rawls'a göre orijinal durumdaki temsilciler doğal özgürlük ve liberal eşitlik arasında daha güçlü bir ilke olan fırsat eşitliğini seçerler.<sup>293</sup> Doğal özgürlük savunucuları için, bir durum değerlendirilirken herhangi bir kurumsal ayrımcılık yapılmadığı sürece, adaletsizlik söz konusu olmaz. Bununla birlikte, liberal eşitlik savunucuları ise sınıf ve aileden gelen avantajların etkileri ile ilgilenirler. Bu tutum farklılığı, doğal olarak ortaya çıkan ve sosyal olarak elde edilen avantajlar arasındaki ayrımdan doğmaktadır. Doğal bir kabiliyet olan zekanın bireyler arasındaki farklı işleyişi neticesinde ortaya çıkan sonuçların eşitsizliği haklı gösterilebilirken; kişilerin sosyal olarak miras alınan avantajlardan yararlanması (örneğin bir kişinin benzer yetenekteki insanlara göre özel bir eğitim alarak öne çıkması) haksızlık olarak değerlendirilmektedir. Aynı zamanda bir insanın doğal yetenekleriyle yaptığı şeyin ahlaka uygun olduğu ve kendi çabasıyla elde ettiği şeyleri ise hak ettiği düşünülür. Ancak Rawls dağıtımın temeli olarak bu hak ediş düşüncesini reddeder ve bu nedenle liberal eşitliği de reddetmek zorunda kalır.<sup>294</sup> Rawls'un bu görüşe karşı çıkışı, şu temele dayanır: Hiçbir ekonomik sistem refahı hakkaniyetli dağıtmaz; serbest piyasa ekonomisinde bir kişinin ekonomiye katkısı ve gelir dağılımı arz-talebe bağlıdır. Bu doğrultuda Rawls bir kişinin ahlaki değerinin bu katkılar sonucunda belirlenemeyeceğini düşünür.<sup>295</sup> "Hiç kimse toplumdaki başlangıç noktasını hak ettiğinden daha fazla doğal kabiliyetler dağılımındaki yerini hak etmez. Bir kişinin, kabiliyetlerini geliştirmesini mümkün kılacak üstün bir karakteri hak etmesi de benzer olarak problemlidir, çünkü kişinin karakteri, büyük oranda, hak ettiği konusunda hiçbir iddiada bulunamayacağı talihli bir aileye ve sosyal şartlara dayanmaktadır."<sup>296</sup> Bu anlamda Rawls, Hayek gibi liyakat ya da hak ediş düşüncesinin ahlaki olarak anlam taşıdığını ancak gelir dağılımı söz konusu olduğunda bir anlam ifade etmediğini

<sup>292</sup> Graham, 55.

<sup>293</sup> Graham, 55-56.

<sup>294</sup> Graham, 56.

<sup>295</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 311.

<sup>296</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 104.

düşünür. Aynı zamanda liyakat piyasadaki başarının sebebi olarak gösterilemez.<sup>297</sup> Adil fırsat eşitliğinin fark ilkesine göre öncelik taşıması Rawls açısından şu nedenden ötürü önemlidir; adil fırsat eşitliği ihlal edildiği takdirde kaynaklar en kötü durumda olanlara göre dağıtılamaz. Şu halde Rawls fırsat eşitliği sunulması aşamasında liberal eşitliği destekler görünür, oysa liberal eşitliğin ötesine geçmek için kullanılan fark ilkesi gerçekte liberal eşitlikle çatışır.

Diğer bir husus olan doğal aristokrasi ile ilgili olarak Rawls, aristokrasinin genel anlamda en iyiler tarafından yönetilme ya da avantajların en yetenekli kişilere tahakkuk ettirilmesi anlamına geldiğini belirtir. Birey karşıtı olan bu yapıya göre iyi bir toplum, pozisyonların hiyerarşi etrafında yapılandırılması ile oluşturulur. Ancak bu düşünceler Rawls'un birey anlayışıyla çatışır, çünkü orijinal durumu karakterize eden otonomi kavramıyla aristokrasi bağdaşmaz. Orijinal durum kavrayışında Aydınlanma sonrası geliştirilen bireyin eşit ve özgür olduğu düşüncesi devam ettirilir. Bu doğrultuda doğal hiyerarşiyi ima eden doğal aristokrasi, insanın bireyselliğinden kaynaklanan hak anlayışını reddeder. Aristokraside insan haklarının kaynağı, organik bir toplum yapısı içerisindeki yüksek sınıfların alt guruplara borçlu olduğu belli görev ve sorumluluklara bağlanır. Son olarak liberal eşitlik ve demokratik eşitlik arasında bir çatışma vardır. Pek çok kişi gerçek dünyada liberal eşitliği destekler, Rawls'un itirazı ise bilgisizlik peçesi ardında ve adil koşullar altında rasyonel temsilcilerin fırsat eşitliğinin en eşitlikçi yorumunu seçeceği yönünde olur.<sup>298</sup>

Adil fırsat eşitliği, mevki ve konumların sadece formel olarak herkese açık olmasıyla sınırlamayıp herkesin adil koşullara sahip olmasını şart koşar. Daha açık bir ifadeyle kaynakların dağılımı göz önüne alındığında benzer yetenekteki ve bunu kullanmada aynı ölçüde istek gösteren bireylerin toplumsal konumları ne olursa olsun aynı başarı şansına sahip olmaları gerekir.<sup>299</sup>

Rawls'un ikinci adalet ilkesinin diğer önemli bir parçası da fark ilkesidir. İlk ilkede olduğu gibi ikinci ilkede de anlamsal öncelik söz konusudur; buna göre adil fırsat eşitliği ilkesinden sonra gerçekleştirilmesi istenen ilke fark ilkesidir. Burada temel çıkış

---

<sup>297</sup> Aktaş, 221.

<sup>298</sup> Graham, 57-59.

<sup>299</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 73.

noktası şu sorudur: Toplumdaki gelir ve refah dağılımının yarattığı eşitsizlikler nasıl giderilebilir?

Öncelikle fark ilkesinin yoksullar için sadece kamu yardımını içeren basit bir ilke olmadığını ifade eden Rawls, toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerden kaynaklanan sorunları farklı bir düzlemde ele alır. Bu ilke, en az avantajlı olan sosyal grubun uzun vadedeki beklenti ve kazanımlarını mümkün olan en üst düzeye taşımayı hedefler.<sup>300</sup> Bu doğrultuda fark ilkesi, sözleşme ve mülkiyet haklarını belirleyen yasal kurumlar ile ticaret ve üretim-tüketim imkanı sağlayan iktisadi kuruluşların ekonomik açıdan en az avantajlı olanın beklentileri üzerine odaklanacak şekilde baştan tasarlanmalarına dayanır. Bu ilke, ekonomik sistemin başka bir değeri (verimlilik, toplam yarar, seçme özgürlüğü vb.) teşvik edecek şekilde düzenlenmesinden ziyade, öncelikle üretim, yönetim ve mülkiyet sisteminin belirlenmesinde en az avantajlı olanların durumları üzerine dikkati çeker.<sup>301</sup>

Fark ilkesi bireyler için değil, kurumlar içindir. Bu ifade ilkenin bireyler için görevler içermediği anlamını taşımaz. Bu daha çok fark ilkesinin ilk olarak piyasa mekanizması, mülkiyet sistemi, sözleşme, miras, menkul kıymetler, vergilendirme gibi ekonomik sözleşmeleri ve yasal kurumları düzenlemek için geçerli olduğu anlamına gelir. Bu durumda ekonomik üretimin, ticaretin ve tüketimin içinde yer aldığı birçok kurumu yöneten kurullarla ilgili kararlar alınırken, fark ilkesi doğrudan yasa koyucular ve düzenleyiciler tarafından uygulanır.<sup>302</sup> “Fark ilkesi, toplumsal ve ekonomik eşitsizlikleri düzenleyen ana kamusal ilkeye ve siyasete uygulanır. Haklar ve kazanımlar sistemini düzeltmek ve bu sistemin kullanıldığı bilinen günlük standart ve ölçüleri dengelemek için kullanılır. Fark ilkesi mesela gelir ve varlığın vergilendirilmesi ile mali ve ekonomik siyasette kullanılır.”<sup>303</sup> Bu yolla fark ilkesi, bireylerin rastlantısal olarak bulunduğu sosyal konumlarından kaynaklanan olumsuzlukları bertaraf edilmesini ve buna bağlı oluşan eşitsizliklerin düzenlenmesini içerir.

Anlaşılabacağı üzere Rawls, fark ilkesinde asıl sorumluluğun demokratik sistem içerisinde yasa koyuculara ait olduğunu ve bu ilkenin bir ölçü olarak kabul edilmesi

<sup>300</sup> J. E. J. Altham, “Rawls’s, Difference Principle”, *Philosophy*, 48 (183), 75.

<sup>301</sup> Freeman, *Rawls*, 99.

<sup>302</sup> Freeman, *Rawls*, 99-100.

<sup>303</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 311.

gerektiğini düşünür. Bu doğrultuda bireyler fark ilkesi çerçevesinde oluşturulan normlar tarafından yönlendirilirler. Böylece fark ilkesinin sosyal ve iktisadi eşitsizlikleri denetlemede hem kurumsal işleyişe katkısı hem de dolaylı olarak bireylere yüklediği sorumluluk bakımından önemli bir yere sahip olduğu görülür.

Doğuştan gelen ve doğal dağılımdan kaynaklı eşitsizliklerin giderilmesinin bir telafiyi gerektirdiğini düşünen Rawls, hak edilmemiş eşitsizliklerin çözümünü tazmin ilkesiyle mümkün görür. Böylece bütün insanlara eşit muamelede bulunmak ve gerçek bir fırsat eşitliği sunmak adına toplumdaki en az varlıklı ve daha az avantajlı olanların olumsuzlukları giderilmeye çalışılır. Ancak tazmin ilkesinin toplumsal düzeni sağlamak için adaletin yegane kriteri olduğu iddia edilmez. Dolayısıyla Rawls'a göre fark ilkesi tamamen bir tazmin ilkesi değildir, ama bu ilke, ikinci ilkenin amaçlarına ulaşmasında rol oynar. Bu bakımdan fark ilkesinin ortak bir varlık olarak doğal yeteneklerin dağılımını hesaba katmak ve bu dağılımın avantajlarını paylaşmak için yapılan bir anlaşmayı temsil ettiği görülür.<sup>304</sup>

Hakkaniyet olarak adalet anlayışına göre bir kişi diğer bir kişinin kaderini paylaşmayı kabul eder. Bu yönüyle fark ilkesi karşılıklılık kavramını ifade eder ve karşılıklı yarar ilkesi olarak görülür. Her bir temsilci birbiriyle bağlantılı bir zincir gibidir ve herkes temel yapının kendi çıkarını geliştirecek şekilde tasarlanmasına razı olur. Bu bağlamda toplumsal düzen herkese, özellikle de daha az avantajlı olan kişilere yönelik düzenlenmesi bakımında eşitlikçidir. Rawls, karşılıklı fayda durumunun nasıl sağlanacağını göstermek için şu örneğe başvurur. Herhangi iki A ve B kişileri düşünölsün, B daha az avantajlı olsun. A'nın avantajları B'nin beklentilerini geliştiren yollarla kazanıldığı için B, A'nın daha iyi durumda olduğunu kabul edebilir. Bu koşullar altında eğer A'nın iyi durumda oluşuna izin verilmezse B ondan daha da kötü bir durumda olacaktır. Zorluk, A'nın şikayet gerekçesi olmadığını göstermektir. A'nın daha iyi bir durumda olması B'ye daha az kayıp verebileceğinden, bu durum A'nın mümkün oldukça sahip oluklarının daha azına sahip olmasını gerektirebilir. Böylece herkesin gönüllü iş birliği ancak şartlar makulse istenebilir. Bu bakımdan toplumsal

---

<sup>304</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 100-101.

koşulları daha iyi olanlar dahil herkesin toplumsal iş birliğine katılmasını sağlamak ve adil bir temel oluşturabilmek için fark ilkesine ihtiyaç duyulur.<sup>305</sup>

Kısaca adaletin başlıca konusunun toplumun temel yapısı olduğu<sup>306</sup> göz önüne bulundurulursa fark ilkesi ile adil fırsat eşitliği ilkesinin temel yapının iktisadi kurumlarına uygulanmak istendiği görülür. Buna göre “temel yapı kurumsal ve ekonomik eşitsizliklere, bunlar en az avantajlı olanlar dahil olmak üzere herkesin durumunu geliştirdiği ve eşit özgürlük ve adil fırsat eşitliğine uygun olduğu müddetçe izin verir.”<sup>307</sup>

Rawls’a göre doğal yetenekleri sayesinde başarılı olan kimseler, başarılarının tüm kazançlarını kullanmada özgür olmamalıdır. Bu kişiler çalışmalarından doğan kazançları daha kötü durumda olanlarla paylaşmalıdırlar.<sup>308</sup> Buna göre Rawls, fark ilkesinin sonucunda yetenekli kişilerin kötü durumda olanlar lehine sömürüldüğü ve zorbaca bir eşitliği destekleme adına daha yetenekli kişilerin bazı özgürlüklerinden mahrum bırakıldığı eleştirilerine maruz kalır.<sup>309</sup> Bu eleştiriler, Rawls’un adaletin ikinci ilkesinin sosyal eşitlik için bireysel özgürlüğü feda ettiği hususunda yoğunlaşır. Bunun yanı sıra fark ilkesi sağlanan avantajın miktarı ile karşılaştırıldığında izin verilen eşitsizlik boyutunun belirtilmemesi nedeniyle de yetersiz görülür.<sup>310</sup> Ancak toplum, bir iş birliği sistemine dayandığı için Rawls, tüm toplumsal engellerin düzenlemesi gerektiğini iddia etmeyerek doğal yeteneklerin de mirasla edinilen servet gibi hak edilmediğini belirtir.<sup>311</sup> Rawls, toplumdaki doğal yetenekli kişilerin başarılarının büyük oranda hak edilmemiş şartlara dayandığı sonucuna varır. Bu sebeple fark ilkesi daha çok kötü durumda olanlara ihtimam gösterilmesini gerekli görür ve bunun bir adaletsizlik yaratacağına inanmaz.

<sup>305</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 102-103.

<sup>306</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 7; Adalet öznesi olarak temel yapı fikri genellikle liberalizmdeki kamusal alan ile özel alan arasında yapılan geleneksel ayrımı ifade eder. Buna göre seçilen ilkeler özel alanı değil, doğrudan temel yapıyı düzenlemeye yöneliktir. Adalet ilkeleri her ne ise onları anlamlandıracak temel kurumlardır. Bunun dışında bireyler günlük hayatta bu ilkelere bağlanmış değillerdir. Harry Brighouse, *Adalet*, (Çev.: Raşit Çelik), Epos Yayınları, Ankara 2016, 53.

<sup>307</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 311.

<sup>308</sup> Larry Arnhart, *Platon’dan Rawls’a Siyasi Düşünce Tarihi*, (Çev.: Ahmet Kemal Bayram), (5. Baskı), Adres Yayınları, Ankara 2013, 311.

<sup>309</sup> Arnhart, 316.

<sup>310</sup> Choptiany, 147.

<sup>311</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 101.

Toplumsal iş birliğinin herkesin kazancına olacağını düşünen Rawls'a göre daha kabiliyetli bireylerin bu kabiliyetlerini daha az avantajlıların iyiliğine kullanmaları için makul bir neden var mıdır? Öncelikle Rawls, toplumsal yaşamın bireysel davranışlara indirgenemeyeceğini savunur. Toplumsal hayat, en kabiliyetli insanların kendi fırsatlarını sadece daha az kabiliyetli insanlarla iş birliğine girerek gerçekleştirdikleri bir faaliyetler bütünüdür.<sup>312</sup> Şu halde Rawls vahşi kapitalizmde olduğu gibi bireyi, salt çıkarları peşinde koşan ve kendini diğerleriyle sıkı bir rekabet içinde gören bir varlık olarak algılamaz. Bunun yerine Rawls, toplumda en kötü durumda olanların avantajlarını gözetken ve bireyi toplumsal iş birliği zemininde ele alan bir yaklaşımı benimser.

Bireylerin sosyal ve doğal şartları eşitlendiği takdirde nasıl bir tablo ortaya çıkabilir? Bu soruya bir örnekle yanıt verilebilir. Kabiliyet ve toplumsal koşulları bakımından benzer iki kişi düşünülün. Biri daha çok tenis oynamayı istesin, bu sebepten ötürü bir tenis kortu satın alsın ve hayatını sürdürebilmesi için gerekli paraya da başka bir işte belli bir süre çalışarak sahip olsun. İkinci kişi ise tenis kortuyla yaklaşık aynı büyüklükte bir araziye sahip olsun ve burada sebze, meyve yetiştirsin. Kaynakların eşit dağılımını göz önüne alarak bu iki kişinin istedikleri şeylere sahip oldukları varsayalım. Şimdi serbest piyasa düzeninde üretim yaptığı için ikinci kişinin kaynaklarının birinci kişinin kaynaklarından fazla olacağı açıktır. Eşit kaynaklardan yola çıkan iki kişinin farklı şekillerde gelir elde ettikleri ortadadır. Fark ilkesi bu eşitsizliğe en kötü durumda olanın (birinci kişi) faydalanması şartıyla izin verir. Birinci kişi bu eşitsizlikten yararlanmıyorsa devlet, geliri eşitlemek için ikinci kişinin gelirinin bir kısmını birinci kişiye aktarmalıdır.<sup>313</sup> O halde kaynakların eşit dağıtıldığı ve benzer koşullarda oldukları kabul edilen kişilerden ikincisinin daha fazla üretime odaklandığı, birinci kişinin ise maddi getiriden ziyade zevk aldığı bir faaliyeti tercih ettiği görülür. Burada insanların tercihlerine göre kiminin ekonomik getiriyi daha çok önemseydiği kimilerinin ise maddi kaygıların dışında isteklerinin peşinde koşabileceği bir gerçektir. Bu örnekte görüldüğü üzere fark ilkesi maddi olarak daha kötü durumda olanın mağduriyetini giderirken aslında üretime odaklanan ikinci kişinin, zevklerinin peşinde giden birinci kişiyi desteklemesini önerir. Gelir endişesi taşımayan ve tenis oynamayı

<sup>312</sup> Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 285-286; Rawls, *A Theory of Justice*, 103.

<sup>313</sup> Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, 102-103.

tercih eden birinci kişi; üretimi, tatil ve dinlemeye tercih eden ikinci kişinin kendisine yardımcı olmasını bekler. Dolayısıyla fark ilkesi bu yönüyle eşitlikçi olmaktan ziyade istismara açık görünür ve üretime katılan nüfusun toplumsal yükü daha çok sırtlamasını gerektirir. Bu örnekteki gibi ortaya çıkan gelir eşitsizliği kişilerin tercihlerine bağlı olduğunda, bu ilkenin toplumsal adaletten çok adaletsizliği yarattığı söylenebilir. Bu iki kişiden yola çıkarak insanların eşit olmayan koşullar sonucunda dezavantajlı konuma gelmeleri adaletsizliktir. Ancak eşit koşullar sağlandıktan sonra insanların tercihlerinin sonuçlarına razı olmaları gerekmektedir. Herkes tercihlerinin sorumluluğunu kendi üstlenmeli ve ortaya çıkan eşitsizliklerin giderilmesi başkalarına fatura edilmemelidir.

Rawls, insanların tercihlerinden doğan sorumlulukları taşımaları gerektiğini kabul eder ve bu nedenle adaletle ilgili yaklaşımında refahın değil, birincil değerlerin dağılımını esas alır. Aynı zamanda Rawls, bireyin kendi tercihlerinden doğan eşitsizlikleri değil, insanların yaşamlarındaki talih ile ilgili ortaya çıkan eşitsizlikleri düzeltmeye yönelir. Ancak fark ilkesinin seçilmiş ya da seçilmemiş eşitsizlikler gibi bir ayrıma gitmediği görülür. Bu ise fark ilkesinin başka insanların bu türden bir bedel ödemelerine engel olmayacağı sonucuna götürebilir.<sup>314</sup> Bu bakımdan fark ilkesinin toplumsal konumdan veya doğal yetenek dağılımından doğan eşitsizlikleri giderme amacı taşıdığı, bunun yanı sıra bireylerin tercihleri sonucunda ortaya çıkan eşitsizlikleri giderme konusunda ise tam bir açıklık taşımadığı anlaşılabilir.

En kötü durumdakilerin lehine işleyen fark ilkesi adil midir? Daha önce belirtildiği üzere Rawls toplumun üyelerinin; az avantajlı olanlar ve daha çok avantajlıları kapsayacak şekilde iş birliği yapmalarını bekler. Ortaya çıkan tabloda Rawls en kötü durumda olanlar için ikna edici bir beklenti sunar, ancak daha iyi durumda olanlar daha kötü durumda olanlarla iş birliğine girdiklerinde aynı şekilde kazançlı çıkabilecekler mi? Yahut iş birliğinin olmadığı ya da sınırlı bir şekilde (en iyi durumda olanlar ve en kötü durumda olanların kendi aralarındaki iş birliği) olduğu koşullarda daha iyi durumda olanlar ne kadar yarar elde ederler? Bu hususta Nozick, Rawls'un yaptığı açıklamaların kendi teorisini temellendirme gayreti taşıdığını ve fark ilkesinin söz konusu karşı önerilere cevap veremediğini belirtir. Nihai olarak Nozick, fark ilkesinin toplumsal iş birliğinde Rawls'un dile getirdiği gibi hakkaniyetli bir sistem

<sup>314</sup> Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, 104-105.



getirmekte başarılı olamayacağını ve bunun makul bir temellendirilmesinin yapılamayacağını düşünür.<sup>315</sup> Bunun yanı sıra Rawls'un insanın kendi yeteneklerini geliştirme konusundan hiç söz etmediğini ileri süren Nozick, bunun sebebini Rawls'un bu tür tercihleri kişinin kendi dışındaki etkenlerin sonuçları olarak görmesine ve ahlaki açıdan keyfi olarak nitelendirmesine bağlar. Ancak bireyin özerkliğini ve eylemlerinden birinci dereceden sorumlu olmasını göz ardı etmek, insan onurunu desteklemeyi hedefleyen teori için riskli bir yaklaşım olarak görülür.<sup>316</sup>

Rawls'un eleştirildiği noktalardan birisi de adil fırsat eşitliğinin nasıl gerçekleştirilebileceği yönünde olmuştur. Öyle ki bu ilkenin tam anlamıyla başarılı olmasını aile kurumunun ortadan kaldırılmasına bağlayan düşünürler olmuştur. Bunun temelinde iki düşünce bulunmaktadır: İlk düşünceye göre çocukların ebeveynlerinden miras aldıkları kaynakları devletin dengelemesi mümkün değildir; ikinci düşünceye göre ise çocukların kapasite ve çabalarını ebeveynlerin etkilemeleridir. Ancak adil fırsat eşitliğinin bu şekilde sağlanmasına kesin gözüyle bakılamayacağı ve başka düzenlemelerin de yapılması gerektiği itirazı yapılabilir. Bu bakımdan Rawls ailenin ortadan kaldırılmasını ya da yukarıdaki çözüm önerilerini makul karşılamaz.<sup>317</sup> Çünkü aile kurmak "özgürlük ilkesi" kapsamındadır ve özgürlüğün önceliği ilkesinin ilk ilke olması nedeniyle de adil fırsat eşitliği için ihlal edilemez.

## 2.2. BİRARADA YAŞAMA TASAVVURU OLARAK SİYASAL LİBERALİZM

Liberalizmi diğer ideolojilerden ayıran en önemli unsur bireyi ve onun sahip olduğu birtakım hakları her şeyden daha üst bir konuma yerleştirmiş olmasıdır. Bu doğrultuda aynı geleneği izleyen Rawls, bir yandan adil bir toplum için gereken temel prensipleri oluşturmak isterken diğer yandan da bireyin otonom bir varlık oluşuna dayanarak her bireyin özgür ve eşit bir şekilde kendi yaşam planını sürdürmesinin yolunu arar. Özellikle son üç yüzyıldır yaygınlık kazanan bireysellik, özerklik, özgürlük, eşitlik, hoşgörü vb. değerlerin etkisi ile insan aklının faaliyetleri sonucunda demokratik toplumlar çoğulcu bir yapıya dönüşmüşlerdir. Bu bakımdan çağdaş demokratik toplumlar, dini, felsefi ve ahlaki doktrinlerden teşekkül eden çoğulculukla

<sup>315</sup> Nozick, 255-256.

<sup>316</sup> Nozick, 276.

<sup>317</sup> Brighouse, 74; Ayrıca aileyle ilgili detaylı tartışma için bkz. Adam Swift, *How Not to be a Hypocrite*, Routledge, London 2003, 10-14.

nitelendirilmiştir. Bu bağlamda zor ve meşakkatli bir sorun üzerine odaklanan Rawls, *Siyasal Liberalizm* adlı eserinde modern demokratik toplumların bu niteliğini göz önüne alarak herkesin üzerinde uzlaşabileceği adil ve istikrarlı bir düzen oluşturmaya çalışır.

Öncelikle “siyasal liberalizm”<sup>318</sup> anlayışı, liberalizmi Reform ve sonrasına kadar götürülen belli bir tarihsel ve sosyal arka plana karşı bir duruş sergiler. Buna göre Rawls, liberalizmin hem din savaşlarının yarattığı siyasi ve sosyal sorunlara tepki olarak doğduğunu hem de ahlaka dini otoriteden bağımsız olarak nasıl bir temel oluşturabileceği sorusuna karşı bir cevaplar dizisi olarak ortaya çıktığını belirtir.<sup>319</sup> Bu bakımdan Rawls, ortaya çıktığı dönem itibariyle sosyo-politik ve dini sorunlar karşısında tek bir yaşam biçiminin iyi olduğunu savunan bu Aydınlanma liberalizminin, 20. yüzyılda modern toplumların sahip olduğu çoğulcu yapıya uygun olmadığını düşünerek siyasal liberalizm anlayışını ileri sürmüştür. Siyasal liberalizme göre “tek bir iyi anlayışı”nı ifade eden Aydınlanmacı liberal düşüncenin barışçıl bir toplum için çözüm olarak sunulması, günümüz insanı açısından kısıtlayıcı ve zorlayıcı bir niteliğe sahiptir. Bu nedenle Aydınlanmacı liberal anlayış, bireyler için tek bir yaşam tarzının iyiliğini savunmakta ve bunun dışında kalan hayat görüşlerini göz ardı etmektedir; oysa siyasal liberalizm, farklı iyi anlayışlarına karşı tarafsız kalarak adaletin önceliğini tesis eden bir öğretilerdir.

Bu düşünceler ışığında Ackerman’a göre Rawls’un odak noktasını Amerikan siyaset felsefesinin karakteristiği oluşturur. Nitekim Rawls, Amerikan toplumunun çoğulculuk sorunuyla yüzleşemediği takdirde bir ulus olarak tükeneceğini ifade eder. Rawls’un değindiği bu çoğulculuk sorunu, sadece Amerika için değil bütün Batı toplumları için de geçerlidir. Şu halde böylesi çeşitliliğe sahip olan Batılı demokratik toplumlarda uygulanabilir bir siyasi toplum anlayışı nasıl inşa edilebilir?<sup>320</sup> Geçmiş dönemlerde insanların bir arada yaşama imkanı, toplum düzenini sağlamak amacıyla eşitlik ve özgürlük gibi değerlerin kısmen ya da tamamen yadsınması suretiyle olmuştur. Ancak günümüzde bu şekilde bir yaklaşımla demokratik toplumların

<sup>318</sup> “Liberal” kavramı 14. yüzyıla kadar geri götürülebilir ancak “liberalizm” politik bir ideoloji olarak 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bkz. Heywood, 31; “Siyasal liberalizm” kavramı ise ilk olarak John Rawls’un yazılarında (*Justice as Fairness: Political Not Metaphysical*, 1985) kullanılmıştır. Bkz. Charles Larmore, “Political Liberalism”, *Political Theory*, 18 (3), 1990, 358.

<sup>319</sup> Russell Hittinger, “John Rawls, ‘Political Liberalism’”, *The Review of Metaphysics*, 47 (3), 1994, 588-589.

<sup>320</sup> Bruce Ackerman, “Political Liberalisms”, *The Journal of Philosophy*, 91 (7), 1994, 365.

düzenlenmesi, gerek demokratik kurumlarla gerekse liberal değerlerle uyumlu değildir. Çünkü kişilerin eşit ve özgür kabul edildiği çağdaş demokratik toplumlarda bireyler kaçınılmaz bir şekilde farklı dini, felsefi ve ahlaki kapsamlı<sup>321</sup> doktrinleri benimseyeceklerdir. Bu farklı dünya görüşlerinin birbirleriyle uzlaşmamaları ve çatışmaları özgür toplumların bir niteliğidir. Rawls, “makul çoğulculuk olgusu” olarak isimlendirdiği bu durumu *Bir Adalet Teorisi* adlı eserinde gerektiği kadar vurgulamadığını düşünür. Bu sebeple *Siyasal Liberalizm* çalışması, çeşitli makul görüş ve düşüncelerin demokratik bir düzende bir arada yaşamasını sağlayacak bir siyasal adalet kavrayışı peşinde olmuştur.<sup>322</sup>

Bu anlamda dini, felsefi ve ahlaki karşıt kapsamlı doktrinlerin çokluğu demokrasideki özgür kurumlar kültürünün doğal bir sonucudur. Bireylerin uzlaşmaları mümkün olmayan doktrinleri esas almaları ve karşılıklı bir anlaşmaya varmaları ihtimal dışıdır. Böylece temel siyasal sorunlar ortaya çıktığında anlaşma zemininin nasıl sağlanacağı bilinmemektedir. Bu noktada Rawls, siyasal adalet anlayışıyla temellenen siyasal liberalizmin bu sorunları çözebilecek yapıya sahip olduğunu düşünür.<sup>323</sup> Bu bakımdan siyasal liberalizm, demokratik yönetimle çatışmayan bütün makul doktrinlerle uyumludur. Şu halde Rawls’a göre, siyasal liberalizm ile uyumlu olacak makul doktrinlerin sahip olması gereken yegane şart, demokratik toplumların yasal zemininden ayrılmamalarıdır.

Rawls, *Bir Adalet Teorisi* adlı çalışmasında adaleti, bütün toplumlar tarafından arzulanan ve ahlaki bir ideali temsil eden “hakkaniyet olarak adalet” şeklinde betimler. Ancak *Siyasal Liberalizm* çalışmasıyla düşünür, adalet anlayışının uygulanabilirliğini sınırlamak için bu kavrayışı yeniden düzenler. Rawls, adalet ile ilgili meseleleri doğrudan faydacılık, mükemmeliyetçilik veya diğer genel ahlaki düşüncelerle değil, anayasal demokrasinin kültürü olarak ele alır. Burada yol gösterici soru şudur: Bütün

<sup>321</sup> İnsan yaşamı için neyin değerli olduğunu gösteren düşünceler, kişisel karakter idealleri ve benzeri davranışları belirleyen anlayışları içerdiğinde ve yaşamın tümünü kapsadığında kapsamlı sayılır. Bir anlayış eğer bütün değerleri ve erdemleri iyi kurulmuş bir yapı dahilinde içermekteyse tamamıyla kapsamlı kabul edilir. Aynı şekilde bir anlayış politik olmayan değer ve erdemlerin bir kısmını içeriyorsa ve esnek olarak düşünülmüşse kısmen kapsamlı sayılır. Ahlaki bir anlayış geniş bir konu çerçevesine evrensel olarak uygulanıyorsa genel sayılır. Felsefi, ahlaki ve dini öğretilerin önemli bir kısmı Rawls’a göre hem genel hem de kapsamlı olmayı amaçlar. Bkz. Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 58-59.

<sup>322</sup> Murat Borovali, “John Rawls ve Siyaset Felsefesi”, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, (2. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006, X.

<sup>323</sup> John Rawls, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, (2. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006, 143-144.

vatandaşlar için özgürlük ve eşitlik gibi demokratik değerleri dikkate alan temel sosyal kurumların en adil ve uygulanabilir düzenlemesi nasıl yapılır?<sup>324</sup>

Adil ve istikrarlı bir demokratik toplumun ilk şartı, siyasi bir adalet anlayışı ile düzenlenmesidir. Siyasi bir adalet düşüncesini öncelikle diğerlerinden ayıran nokta, onun bağımsız olması ve metafizik, epistemolojik ve genel ahlaki kavramlara özgü önermelere dayanmamasıdır.<sup>325</sup> Böylece siyasal liberalizm, toplumdaki çoğulcu yapıya uygun şekilde herhangi bir iyi teorisine dayanmayan ve iyi anlayışı dayatmayan bir adalet anlayışı geliştirmeye çalışır. Bu adalet anlayışı, bir toplumda insanların tercih ettikleri hiçbir doktrini ya da dini düşünceyi temele almadan hepsiyle uzlaşabilecek bir niteliğe sahiptir. Bu doğrultuda Rawls, hakkaniyet olarak adalet anlayışının her ne kadar ahlaki öğeler içerdiğini kabul etse de siyasal bir kavram olarak kabul edilmesini ister. Rawls, “siyasal” kavramını ahlaki, dini ve felsefi değerlerden ayırarak, bu değerleri içeren doktrinler arasındaki çatışmaları siyasal alanın dışında tutmaya çalışır. Siyasal bir kavram olarak tanımladığı adalet anlayışı, toplumun temel yapısı olarak bilinen sosyal, ekonomik ve siyasal kurumları düzenler.<sup>326</sup> Bu düşünceyle paralellik gösteren ve Rawls’un amacını açık eden siyasal liberalizm ile ahlaki ya da felsefi liberalizm arasındaki ayrıma dikkat etmek gerekir. Ahlaki olarak liberalizm, bireylere serbestlik tanıyıp onların kendi yaşamlarında özgürce kararlar almalarını ve dışardan müdahaleye uzak olmalarını savunur. Siyasal liberalizm ise bireylere yasal serbestlik tanınmasını ve siyasal gücün kullanımının toplumun tüm üyeleri tarafından eşit bir şekilde paylaşılmasını ister. Öyleyse ahlaki liberalizm belirli bir yaşam biçiminin iyiliğini savunurken, siyasal liberalizm hiçbir yaşam biçimi önermez ve çağdaş demokratik bir toplumda kabul gören temel siyasal değerlere odaklanır. Dolayısıyla en değerli yaşam şeklinin özgürce bireysel kararlar almak olduğunu düşünmeyen (liberal olmayan) diğer doktrinlerin savunucuları ahlaki liberalizmi reddetmelerine karşın siyasal eşitlik ve özgürlüğü savunan siyasal liberal adalet kavrayışını onaylayabilirler.<sup>327</sup> Siyasal liberalizm, herhangi bir doktrin yerine geçerek egemen düşünce olma amacıyla değildir, bunun yerine bütün makul doktrinler tarafından kabul edilebilir siyasal adalet

<sup>324</sup> Samuel Freeman, “Introduction: John Rawls - An Overview”, Samuel Freeman (Ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, 2.

<sup>325</sup> Freeman, “Introduction: John Rawls - An Overview”, 33.

<sup>326</sup> Borovalı, XV-XVI.

<sup>327</sup> Borovalı, XVI-XVII.

oluşturma hedefini taşır. Bu açıdan siyasal liberalizm, diğer makul ahlaki, dini ve felsefi görüşleri eleştirmez ve onlarla çatışmaz, onlara karşı sadece tarafsız olur.

Siyasal liberalizmin en önemli noktalarından birinin tarafsızlık olduğuna işaret eden Ackerman'a göre, iktidarın kendi iyi anlayışının, vatandaşların iyi anlayışlarından daha iyi ve doğal olarak daha üstün olduğunu iddia etmesi hiçbir gerekçeyle makul olamaz.<sup>328</sup> Aynı doğrultuda kişilerin ne olmaları gerektiğini belirleyen öğretilerin kalıcı tartışmaları doğuracağı için Larmore da siyasi düzenin tarafsızlığını savunur. Bu anlamda Larmore, liberalizmin bir "insan felsefi" değil de "siyaset felsefesi" olarak görülmesi gerektiğini belirtir.<sup>329</sup> Bu bakımdan Rawls, siyasal adalet anlayışını oluştururken Kant, Mill, Dworkin ve Joseph Raz gibi liberalizmin farklı temsilcileriyle arasına mesafe koymak ister. İnsanların karşılıklı hoşgörü içerisinde, bir arada yaşayacakları sosyal kurumlar arayışında olan bu düşünürler, farklı kapsamlı dünya görüşüne sahip kişiler tarafından ahlaki açıdan benimsenebilir. Ancak Rawls'a göre bu liberalizm anlayışı çok derin ve geneldir. Bu anlayışlar, kapsamlı liberalizm olduğu için diğer kapsamlı doktrinlerle çatışma yaşarlar ve bu nedenle de özgür ve modern bir toplumda gelişen çeşitli dünya görüşleri için çok az alana izin verirler.<sup>330</sup>

Rawls'a göre siyasal liberalizm, akli temele alan, dini tahakkümün sonlandırılması ile birlikte modern çağın doğasına uygun ve seküler bir öğreti olan Aydınlanma liberalizminin bir başka yüzü değildir ve bunun devamı olma gibi bir amacı da yoktur. Siyasal liberalizm, anayasal bir demokratik düzen temelinde, dini ve dindışı, liberal ve liberal olmayan makul doktrinler topluluğunun özgür iradeyle kabul edeceği ve özgürce yaşayıp erdemlerini kavrayabileceği bir siyasal adalet geliştirmek istemektedir.<sup>331</sup> Dolayısıyla ahlaki, dini ve felsefi dünya görüşlerindeki derin ayrışmalara sahip bireyler tarafından paylaşılan ortak adalet kavramına olan genel ahlaki bağlılığın temelinde siyasal bir gerekçelendirme bulunmaktadır. Bu durumda Rawls, liberalizmin kurucu düşünürlerini iyi yaşamın ahlaki idealine bağlanmakla suçlar ve genel itibarıyla diğer liberal düşünürlerden de şu hususlarda ayrılır: (i) Kişinin nasıl yaşaması gerektiği sorusu, din adamları gibi yalnızca birkaç kişi tarafından mı yoksa vicdan sahibi her makul kişi tarafından mı cevaplandırılabilir? (ii) Ahlaki

<sup>328</sup> Bruce Ackerman, *Social Justice in The Liberal State*, Yale University Press, New Haven 1980, 11.

<sup>329</sup> Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, 129.

<sup>330</sup> Pogge, 144.

<sup>331</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 24.

değerler dışsal mıdır (örneğin ilahi kaynaklara sahip olması) yoksa insan doğasından ve birlikte yaşamının gerekliliklerinden ötürü mü ortaya çıkmaktadır? (iii) İnsan, Tanrı'ya ya da hükümete ait tehdit ve teşviklerle mi yahut doğası gereği mi görevlerini yerine getirir? Siyasal bir kavrayış olan hakkaniyet olarak adalet, bu ve benzeri iddialarla ilgili kesin bir karara varmaz.<sup>332</sup> Hume ve Kant'ın yaklaşımlarını ele alan Rawls, bu düşünürlerin zikredilen sorular karşısında ikinci olasılıklardan yana tavır aldıklarını belirtir. Bu düşünürler, ahlak kurallarının ya insan doğasından ya akıl ve duyulardan ya da sosyal yaşamın içinde bulunduğu koşullardan kaynaklandığına inanırlar. Yine bu düşünürlere göre nasıl bir hayat yaşanması gerektiği konusunda makul ve aklını kullanabilen her birey söz sahibidir. Nasıl davranılması gerektiği meselesinde de ilahi bir kaynak ya da iktidar gibi dışsal bir otorite reddedilerek insanın kendi dışında bir kaynağa ihtiyacı olmadığı düşünülür. Rawls bu bağlamda, yalnızca belirli insanların ahlaki bilgiye sahip olduğunu düşünen ve diğer insanların da bu ahlaki bilgi çerçevesinde üretilen normlara göre eylemde bulunmasını isteyen yaklaşımlar ile Hume ve Kant'ın öğretilerinin yakın olduğunu belirtir. Bu nedenle Rawls, bu düşünürlerin yaklaşımlarını kapsamlı liberalizm olarak değerlendirir.<sup>333</sup> Şu halde siyasal liberalizm, kapsamlı liberalizmle aynı şey olarak kabul edilemez. Bu üç maddeye yaklaşım olarak Rawls, tarafsızlığını korumayı tercih eder ve insan yaşamında derin farklılıklara neden olan ahlaki değerler sorunsalına karşı ihtilafa düşmemek için kapsamlı liberalizm de dahil olmak üzere herhangi bir kapsamlı doktrinden yana olmaz.

Kapsamlı bir doktrin ile siyasal liberalizmin arasındaki farklılık, “özerklik” kavramının algılanışında da kendini gösterir. Rawls'a göre, özerklik iki şekilde anlaşılabilir. Birincisi, vatandaşların yasal özgürlüğü ve güvence altına alınmış siyasal bütünlüğü ile siyasal iktidarın kullanımını diğer vatandaşlar ile paylaşmasını kasteden siyasal özerkliktir. İkincisi ise Mill'in bireysellik düşüncesi ve Kant'ın özerklik kavrayışında olduğu gibi bireyin amaç ve beklentileriyle ilgili olup yaşam şekline karşılık gelen ahlaki özerkliktir. İkinci anlayışta olduğu gibi ahlaki bir değer olarak özerklik, demokratik düşünce tarihi boyunca önem bir yere sahip olsa da makul siyasal ilkeler açısından siyasal adaletin bir parçası olamaz. Çünkü ahlaki özerklik, söz gelimi

<sup>332</sup> Pogge, 145.

<sup>333</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 14.

dini düşünceleri izleyen kişiler tarafından kabul görmez.<sup>334</sup> Bu bakımdan siyasal liberalizmin değerleri hem seküler hem de dindar bireylerce onaylanabilir bir karaktere sahip olmalıdır. Dolayısıyla kapsamlı liberalizmin unsurlarının siyasal liberalizmin amaçlarını doğrudan karşılamada yetersiz olduğu görülür. Rawls, kapsamlı doktrinlerin ayrıştırıcı ilke ve unsurlarının bir toplumda herkes tarafından kabul edilemeyeceğini düşünür ve toplumun bütün üyelerini ortak bir noktada birleştirmeye çalışır.

“Siyasal liberalizm, meseleye siyasal bir perspektiften, yani anayasal bir demokratik düzenin temel ahlaki ve felsefi kavramları açısından bakmaktadır: Özgür ve eşit vatandaşlık, siyasal iktidarın meşruluğu, makul örtüşen görüş birliği, karşılıklı saygı ödeviyle kamusal akıl ve doğru nedenler etrafında istikrar anlayışı.”<sup>335</sup>

Siyasal liberalizmin siyasal adalet temeline dayanmış olması, makul kapsamlı doktrinlerin taşıdığı farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Bu doğrultuda Rawls’un düşüncelerinde sıklıkla değinilen ve kişi, kurum ve doktrinler için kullanılan makuliyet<sup>336</sup> kavramı önemli bir yere sahiptir. Makuliyet kavramı, karşılıklı olarak oluşan ve her iki tarafı da kapsayan bir niteliktir. Bu bakımdan makuliyet, özgür ve eşit bireylerin arasındaki baskı ve manipülasyonlardan uzak, ahlaki değer taşıyan bir ilişki biçimine gönderme yapar.<sup>337</sup> Başka bir ifadeyle makuliyet, kişilerin karşılıklı olarak uzlaşabilmelerinin zeminini oluşturur, öyle ki makuliyet ölçüsüne uyulmadığı takdirde anlaşma ve ortak bir noktada buluşmak mümkün görünmemektedir.

Siyasal liberalizmin temel amaçlarından biri farklı makul kapsamlı öğretilere ilişkin adil bir zemin oluşturmaktır. Rawls, bunun sağlanabilmesi için gereken adalet ilkelerini *Bir Adalet Teorisi* adlı eserinde ele alır, *Siyasal Liberalizm* adlı çalışmasında ise bu adalet öğretisini, toplumun temel siyasal, anayasal ve iktisadi kurumlarına uygulanmak üzere bir siyasal adalet anlayışı haline getirir. Şu halde siyasal liberalizmin önemli bir parçası olarak görülen siyasal adalet yaklaşımının içerik ve kapsamını *Bir Adalet Teorisi* çalışmasında değinilen adalet ilkeleri oluşturur.

<sup>334</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 28.

<sup>335</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 29.

<sup>336</sup> Kökeni Kant’a dayandırılan makuliyet kavramı, adil işbirliği koşullarını önerme, bu koşullara uyma isteği ve muhakeme zorluklarını tanıma ve sonuçlarına katlanma isteğiyle ilişkilendirilir. Bkz. Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 92.

<sup>337</sup> Mehmet Fevzi Bilgin, “Çevirmenin Sunuşu”, *Siyasal Liberalizm*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007, XVI-XVII.

Siyasal adalet kavrayışının hakkaniyet olarak adalet tarafından temsil edilen üç karakteristik özelliği vardır. Birincisi, siyasal yaklaşımın konusuyla ilgilidir. Siyasal adalet, modern demokratik toplumun temel siyasal, toplumsal ve ekonomik kurumları için tasarlanan ahlaki bir anlayıştır. Buna göre siyasal adalet anlayışının öncelikli meselesi, temel kurumlar çerçevesinde buna etki eden ilkeler ve standartlar ile bu düşünceleri gerçekleştiren toplum üyelerinin karakter ve davranışlarında bu kuralların nasıl ifade edileceğidir. İkincisi sunuş biçimiyle alakalıdır: Siyasal adalet anlayışı kendi başına duran bir düşünce şeklinde sunulur.<sup>338</sup> Bu bakımdan siyasal adaletle kapsamlı doktrinler arasında bir ilişkinin olduğu kabul edilebilir, ancak onu bir doktrinin uzantısı olarak anlamak Rawls'un düşünceleriyle uyuşmaz. Siyasal adalet, kapsamlı doktrinlerle uyumlu olmalıdır ama bunlardan bağımsız bir şekilde toplumun temel yapısına uygulanır. Söz gelimi yararcı öğretisi, bireyin ahlaki yapısından siyasetin kurumlarına varana kadar pek çok alanı düzenlemektedir. Siyasal adalet ise başka bir doktrinin etkisi altına girmeden yalnızca toplumun temel yapısına uygulanır. Bunun dışında siyasal adalet, bireylerin gerek dünya görüşlerini gerekse ahlaki yaklaşımlarını kapsamlı doktrinlerin yaptığı gibi düzenleme hedefini taşımaz.

Siyasal adaletin üçüncü özelliği ise bu anlayışın içeriğinin demokratik toplumun kamusal siyasal kültüründe var olan belli temel düşüncelere dayandırılarak ifade edilmesidir. Kamusal kültür, demokratik toplumda siyasal kurumlara ve bunların tarihsel olarak yorumlanma biçimine işaret eder. Bütün kapsamlı doktrinler, toplumun “arka plan kültürü” denilen alanına aittir ve bu nedenle de siyasal olanın değil, toplumsal olanın kültürüdür. Demokratik bir toplumda bireylerin sağduyusuna açık olan demokratik bir düşünce geleneği bulunur. Toplumun temel kurumları ve bunların yorumlama biçimleri, içkin olarak paylaşılan prensip ve idealleri kapsar.<sup>339</sup> Bu bakımdan siyasal adalet anlayışı, doğru olarak değil de makul olarak sunulur. Bu iki anlama gelir: İlk olarak siyasal anlayışın bütün değerleri değil de siyasal değerleri ortaya koymasından ve bunlara kamusal bir gerekçelendirme sunmasından kaynaklanan sınırlı bir bakış açısına işaret eder. İkinci olarak da siyasal anlayışın ilke ve ideallerinin toplum ve kişi kavrayışlarıyla bir arada düşünülen bir temele dayandığını gösterir.<sup>340</sup>

<sup>338</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 57-58.

<sup>339</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 59.

<sup>340</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 8.



Siyasal liberalizm düşüncesinin dayandığı temel noktalardan bir başkası da siyasal adalet kavrayışı tarafından oluşturulan “iyi düzenlenmiş toplum” fikridir. İyi düzenlenmiş bir toplumun üç göstergesi vardır:

“Birincisi, [...] herkesin aynı adalet ilkelerini kabul ettiği ve herkesin de kabul ettiğini bildiği bir toplumdur; ikincisi [...] bu toplumun temel yapısının [...] bu ilkelere uygun geldiği kamusal olarak bilinir ya da bunun böyle olduğuna iyi bir sebeple inanılır. Ve üçüncüsü, bu toplumun vatandaşları normal olarak etkin bir adalet hissine sahiptirler ve bu sebeple adil olarak gördükleri toplumun bu temel kurumlarına uygun hareket ederler. Böyle bir toplumda, kamusal olarak tanınan adalet düşüncesi vatandaşların toplum üzerindeki iddialarının yargısal zemine döküldüğü ortak bir bakış açısı meydana getirir.”<sup>341</sup>

Özgür kurumların ve özgür pratik aklın işleyişinden doğan makul çoğulculuk olgusu, demokratik toplumların kalıcı bir özelliğidir. Dolayısıyla bütün vatandaşlar tarafından benimsenen tek bir makul dini, felsefî ve ahlaki öğreti olamayacağı için iyi düzenlenmiş toplum, Rawls’un siyasal adalet kavrayışı ile düzenlenen sınırlı bir yaklaşımı ifade eder.<sup>342</sup> Bu doğrultuda iyi düzenlenmiş demokratik bir toplum, ne bir cemaat ne de bir birlik demektir. Buna göre iyi düzenlenmiş bir toplumun böyle bir birlikten farkı, siyasal adalet anlayışının toplum tarafından kabul görmesinin yanı sıra başka kapsamlı doktrinler gibi nihai bir amaç ve hedef taşımamasıdır. Aynı şekilde iyi düzenlenmiş demokratik bir toplum, kapsamlı doktrinler tarafından idare edilen bir topluluk ve cemaat de değildir. Çünkü toplumu bir cemaat olarak anlamak, toplumun siyasal adalet anlayışına dayanan kamusal aklının sınırlı çerçevesini yadsımakla eşdeğerdir.<sup>343</sup> Şu halde siyasal liberalizm düşüncesinin bir uzantısı olan iyi düzenlenmiş toplum yaklaşımı, bütün vatandaşların kendi dünya görüşlerini bir kenara bırakarak ortak kamusal adalet fikrini benimsemesine bağlıdır.

Rawls hakkaniyet olarak adaleti, metafizik, epistemolojik ve ahlaki açıdan tarafsız bir şekilde yapılandırabilmek için siyasi bir anlayış olarak yeniden “inşa” eder. Bu anlayışla özgür ve eşit ahlaki kişiler, “siyasi kişi” ya da demokratik vatandaşlar olarak görülür.<sup>344</sup> Bu bağlamda *Siyasal Liberalizm* eserinde Rawls, toplumun temel

<sup>341</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 79.

<sup>342</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 81-82.

<sup>343</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 85-86.

<sup>344</sup> Freeman, “Introduction: John Rawls - An Overview”, 33-34.

kurumlarına uygulanacak adalet ilkelerini oluşturmak için kendine özgü bir anlayışla “siyasal inşacılık” yöntemini kullanır.<sup>345</sup> Buna göre siyasal liberalizm, “iş birliğinin adil kurallarını belirlemek üzere, özgür ve eşit vatandaşların temsilcilerinin adil olarak konumlandırıldıkları bir durumda üzerinde anlaştıkları adalet ilkelerinin kabul edilmesi gibi bir inşacı görüşe”<sup>346</sup> dayanır. Benimsenen bu siyasal inşacılığın dört özelliği bulunmaktadır. Birinci özelliğe göre siyasal adaletin ilkeleri bir inşa faaliyetinin neticesi olarak görülür. Buna göre vatandaşların temsilcileri olan rasyonel özneler, makul koşullarda toplumun temel yapısını düzenleyecek ilkeleri belirlerler. İkinci özelliğe göre inşa işlemi temel olarak teorik akla değil, pratik akla dayanır. Ancak Rawls, inşa işleminde pratik akla dayandığını belirtirken teorik aklın hiçbir etkisinin olmadığını iddia etmez. Teorik akıl, inşa işleminde yer alan rasyonel kişilerin inanç ve bilgilerine şekil verir ve bunun yanı sıra kişiler, adalet ilkelerini seçerken akıl yürütme, çıkarım ve yargılama yollarına başvururlar. Üçüncü özelliğe göre ise siyasal inşacılık çok kompleks bir kişi ve toplum görüşünden hareket eder. Son olarak siyasal inşacılık makullük anlayışı oluşturur ve bunu öznelere, görüşlere, ilkelere, yargıya, kişi ve kurumlara uygular.<sup>347</sup> Aynı zamanda siyasal inşacılık anlayışı, doğruluk kavrayışına müracaat etmeden çalışır ve bu nedenle hakkaniyet olarak adalet kendi başına duran bir görüş olarak kabul edilir.<sup>348</sup>

Siyasal liberalizm, farklı anlayışlara sahip bireylerin birlikte yaşamaları için makul temel arayışında meseleye anayasal demokratik düzenin temel ahlaki ve felsefi kavramları açısından bakar: Özgür ve eşit vatandaşlık, siyasi iktidarın meşruluğu, makul örtüşen görüşbirliği, karşılıklı saygı ödevleriyle kamusal akıl ve doğru nedenler etrafındaki istikrar düşüncesi.<sup>349</sup> Öyleyse Rawls’un siyasal liberalizmde makul çoğulculuk olgusuna karşı geliştirdiği çözümün ilk adımını, kapsamlı doktrinlere dayanmayan bir siyasal adalet düşüncesi oluşturur. Bu amaç kapsamında asgari iki temel unsura daha yer verir: Birincisi, liberal bir siyasi anlayışa ilişkin makul kapsamlı doktrinlerin “örtüşen görüşbirliği”; ikincisi ise vatandaşların siyasal anlayışı siyasi

<sup>345</sup> George Klosko, “Political Constructivism in Rawl's Political Liberalism”, *The American Political Science Review*, 91 (3), 1997, 635.

<sup>346</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 138.

<sup>347</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 134-135.

<sup>348</sup> Klosko, 640.

<sup>349</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 25.

doğrultuda uygulamak ve altında kanunları haklı kılmak için kullanacağı müzakere ve tartışma koşullarını sağlayan “kamusal akıl fikri”dir.<sup>350</sup>

### 2.2.1. Örtüşen Görüşbirliği

Siyasal liberalizm, modern demokratik toplumların bir özelliği olan makul çoğulculuk olgusunu dikkate alarak birbiriyle çatışan birçok öğretiyi izleyen özgür ve eşit bireylerden oluşan bir toplumun adil ve istikrarlı olabilmesinin imkanını arar. Bu anlayışın zemininde siyasal adalet düşüncesiyle oluşturulan iyi düzenlenmiş toplum fikri ve bunun yanında makul kapsamlı doktrinlerin “örtüşen görüşbirliği” (overlapping consensus) yaklaşımı bulunur. Örtüşen görüşbirliği iyi düzenlenmiş bir toplumda, siyasal adalet ve siyasal özne yaklaşımı ile birlikte Rawls’un demokratik sisteminin unsurlarını oluşturur.

Siyaset felsefesi tarihine bakıldığında Hristiyanlığın hakim olduğu Ortaçağ da dahil olmak üzere tek bir hakikati ifade eden bir “iyi” anlayışının kabul gördüğü anlaşılır. Ancak Rawls, birbiriyle uyumsuz ve aynı derecede makul yaklaşımların olabileceğini ve bunların hiçbirinin tek başına hakim bir siyasal anlayış üretemeyeceğini kabul eder. Siyasi erki, makul vatandaşların kolektif bir gücü olarak gören Rawls, özgür ve eşit vatandaşların rasyonellik ve makuliyetlerini dikkate alacak bir yönetimin hangi ilke ve düşüncelere bağlı olabileceğini tasarlar. Buna göre siyasal liberalizm, siyasal gücün kullanılmasını sadece esaslarını özgür ve eşit vatandaşların ortak insan aklınca benimseyebileceği ilke ve düşünceler ışığında makul bir şekilde onaylayabilecekleri bir anayasaya uygun düşüğü takdirde meşru görür.<sup>351</sup> Öyleyse çeşitli kapsamlı doktrinleri benimseyen makul vatandaşların kolektif desteğini alamayan bir adalet anlayışı, bu amaca hizmet edemez ve aynı zamanda meşru da olamaz. Bu doğrultuda siyasal liberalizmin temelindeki siyasal adalet fikri, istikrar kazanmadığı takdirde bireylerin özgür ve eşit bir şekilde kendi dünya görüşlerini oluşturmaları mümkün değildir.

Rawls’un istikrar sorununu çözmek için geliştirdiği temel fikir, siyasi bir adalet anlayışı üzerinde “örtüşen görüşbirliği”dir. En basit şekilde örtüşen görüşbirliği, iyi düzenlenmiş bir toplumda bulunan kişilerin, makul olarak yasalarla uyumlu hareket

<sup>350</sup> Freeman, *Rawls*, 366-367.

<sup>351</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 174.

etmeleri ya da kendi kapsamlı ahlaki bakışlarını içeren iyi anlayışlarından kaynaklanan farklı saiklerden dolayı liberal bir adalet kavrayışını onaylamaları anlamına gelir.<sup>352</sup> Burada örtüşün görüşbirliğinin bağlantılı olduğu nokta makul çoğulculuk olgusudur. Makul çoğulculuk, insan aklının özgürce kullanımının neticesinde ortaya çıkar ve örtüşen görüşbirliğinin dayandığı birinci noktayı gösterir. Örtüşen görüşbirliği ile ilgili ikinci nokta, anayasal bir demokraside kamusal adalet fikrinin olabildiğince bütün kapsamlı doktrinlerin etkisinden uzak bir içeriğe sahip olmasıdır. Başka bir ifadeyle siyasal kavrayış, kendi başına duran bir görüştür ve kendisinin ima ettiğinin dışında dini, metafizik ve epistemolojik bir öğretiye dayanmaz. Buna ilave olarak siyasal anlayış, iyi düzenlenmiş bir toplumdaki makul kapsamlı öğretilere değişik biçimlerde uyan, asli bir kurucu öğedir.<sup>353</sup>

Rawls siyasal adalet üzerindeki örtüşen görüşbirliğinin öncelikle siyasi bir uzlaşma ya da bir “modus vivendi” olmadığını vurgular. Eğer insanlar belirli siyasi düzenlemelere veya adalet prensiplerine sadece kendilerini koruma arzusuyla katılırsa görüşbirliği sağlanmamış olur. Bu bağlamda siyasal adaletin istikrara kavuşması da mümkün olmaz. Buradaki sorun, kapsamlı bir doktrinin siyasi egemenliğe sahip olması ve onun kabul ettiği bir dizi siyasi ilkenin yalnızca şartlara uygun oluşudur. Dolayısıyla yapılan bütün düzenlemeler sadece siyasi olarak çıkmaza giren koşullar altında istikrarlı kalacaktır. Örtüşen görüşbirliği üzerinde anlaşmaya varılan siyasi ilkeler, kişilerin hayatın amacına ve anlamına yönelik “iyi” anlayışlarına ilişkin derin ve geniş görüşlerini uzlaştırmayı gerektirir. Böylece benimsenen siyasi değerler, makul kişilerin kendi temel değerlerinden ödün vermeleri gerektiği anlamını taşımaz.<sup>354</sup> Bu bakımdan Rawls’un adalet anlayışının uzantısı olan bu uzlaşma (örtüşen görüşbirliği), Hobbesçu anlamda, çatışan görüşler arasında bir anlaşma değildir. Hobbes’un sözleşmesi, insanların belirli amaçlarından ve birbiriyle çatışan dünya görüşlerinden kaynaklanmaz, bunun yerine kişilerin yaşamlarını güvence altına almaya dayanan bir anlaşmadır.<sup>355</sup> Habermas ise bu noktada Rawls’un Hobbes gibi siyasal adalet anlayışına yoğunlaştığını belirtirken aradaki farkı şu şekilde ifade eder: “Rawls bir mutabakata zemin

<sup>352</sup> Freeman, *Rawls*, 366.

<sup>353</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 181-182.

<sup>354</sup> Michael G. Barnhart, “An Overlapping Consensus: A Critique of Two Approaches”, *The Review of Politics*, 66 (2), 2004, 260-261.

<sup>355</sup> Samuel Freeman, “Reason and Agreement in Social Contract Views”, *Philosophy & Public Affairs*, 19 (2), 1990, 150.

oluşturabilecek nitelikteki önerilerin rasyonel kabul edilebilirliğinin temelini, Hobbes'tan farklı olarak, şahısların birbirlerini tamamlayan tercihlerini değil, farklı ama birbiriyle örtüşen dünya görüşlerinin ahlaki içeriğini yerleştirmektedir.”<sup>356</sup> Aynı şekilde örtüşen görüşbirliği yararcı öğretilerdeki gibi toplumun tüm üyelerini tek bir ilke altında uzlaştırmayı amaçlamaz, bunun yerine bütün kapsamlı doktrinlerden bağımsız olarak bir konsensüs oluşturmaya çalışır.

Rawls, yukarıda bahsi geçen “modus vivendi”nin tipik kullanımında, çıkarları çatışan iki devletin menfaatleri doğrultusunda anlaşmalarının kastedildiğini düşünür. Buna göre her iki devletin de menfaatine olan bir anlaşma yapılır ve bu durumun dışına çıkıldığında karşılıklı zararların doğabileceği düşünülür. Genel itibariyle aynı durum toplumsal uzlaşmanın birey ya da grup çıkarına ya da siyasal pazarlığın sonuçlarına dayandığı durumda da geçerlidir. Bu çerçevede toplumsal birlik yalnızca görünüşte vardır ve istikrar, çıkarların rastlantısal olarak birleşmesine dayandığından bağımlı bir nitelik taşır.<sup>357</sup> Her ne kadar Rawls, örtüşen görüşbirliğinin modus vivendi olmadığını belirtse de Gray, bu iki anlayış arasında birtakım benzerlikler olduğunu ileri sürer. Gray'e göre her iki görüş de bir rejim için meşruluk göstergesini, bu rejimin kapsamlı bir iyi anlayışına uygunluğuyla bağlantılı görmez. Aynı şekilde modus vivendi kavramı, topluma tek bir “iyi” anlayışı dayatmaya çalışan rejimlerin çoğulculuk olgusu karşısında meşruluk imkanı bulamayacağını içerir, bu da Rawls'un adalet kavrayışına benzer.<sup>358</sup>

Öte yandan Rawls, örtüşen görüşbirliğinin özelliklerini açıklarken modus vivendi'den belirgin bir şekilde farklı olduğunu ifade eder. “İlk olarak görüşbirliğinin konusunun kendisi, siyasal adalet anlayışı, bir ahlaki anlayıştır. Ve ikinci olarak, bu anlayış ahlaki bir zeminde benimsenmiştir [...] Öyleyse örtüşen bir görüşbirliği, birey ya da grup çıkarlarının birleşmesiyle, belli otoritelerin kabulüne veya belli kurumsal düzenlemelere uymaya ilişkin bir uzlaşma değildir.”<sup>359</sup> Bu bakımdan modus vivendi'den farklı olarak örtüşen görüşbirliğinin bağlantılı olduğu bir başka nokta da “istikrar” konusudur. Bu kavram, bir toplumdaki kapsamlı görüşleri benimseyen

<sup>356</sup> Jürgen Habermas, “‘Makul’ ‘Doğru’ya karşı veya Dünya Görüşlerinin Ahlakiliği”, *Rawls-Habermas Tartışması Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?*, Murat Özbek (Ed.), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009, 151.

<sup>357</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 183-184.

<sup>358</sup> Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, 123-124.

<sup>359</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 184.

bireylerin her koşulda siyasal anlayışlarını savunmaktan vazgeçmemeleri gerektiğine gönderme yapar.

Örtüşen görüşbirliği düşüncesi ilk olarak anayasal görüşbirliği aşamasında ortaya çıkar. Anayasal görüşbirliğinde belirli temel ilkeleri karşılayan bir anayasa, toplumdaki siyasal rekabeti düzenleyecek demokratik seçim işlemlerini yerleştirir. Belli temel siyasal hak ve özgürlükler üzerinde uzlaşılsa da bu hak ve özgürlüklerin kapsamı, sınırı ya da hangilerinin anayasal korumaya alınacağı gibi ihtilaflı konularda tam bir anlaşma sağlanamaz. Bu bakımdan anayasal görüşbirliği hem derin değildir hem de geniş değildir, sadece demokratik devletin siyasal prosedürlerini kapsar.<sup>360</sup> Kısaca anayasal görüşbirliğinin ilk aşamasında gönülsüzce de olsa modus vivendi olarak kabul gören liberal adalet ilkeleri, vatandaşların kapsamlı öğretilerini etkiler ve bu düşüncelerin liberal bir anayasanın ilkeleriyle uyumlu olmasını sağlar. Temel hak ve özgürlükleri güvence altına alan bu ilkeler, farklı öğretiler arasındaki çekişmeleri düzenler ve sosyal politikaların konularını belirleyecek demokratik prosedürleri ortaya koyar. Bu noktada kapsamlı doktrinler eğer değilse makul sayılır ve basit çoğulculuk da makul çoğulculuğa dönüşerek anayasal görüşbirliğine ulaşılır.<sup>361</sup>

Rawls, her ne kadar örtüşen görüşbirliğinin tam olarak uygulanamayacağını kabul etse de anayasal görüşbirliğinden örtüşen görüşbirliğine geçişte bu düşüncüyü derinlik, genişlik ve içeriğinin belirliliğine bağlı olarak ele alır. Örtüşen görüşbirliğinin derinliği, siyasal ilke ve ideallerin dayandığı siyasal adalet düşüncesinin uzantısı olan temel toplum ve birey anlayışlarının kullanılmasını gerektirir. Genişlik ise demokratik prosedürleri kurumsallaştıran temel yapıyı bir bütün olarak kapsayan ilkelere uzanır. Bu doğrultuda ilkeler, temel hak ve özgürlükleri, adil fırsat eşitliğini ve belli ana gereksinimleri ortaya çıkarır. Örtüşen görüşbirliğinin içeriğinin belirliliği noktası da hakkaniyet olarak adaletin oluşturduğu siyasal adalet anlayışına dayanır. Buna göre örtüşen görüşbirliğinin konusu, dar çerçevede liberal anlayışlar sınıfı olur. Alan ne kadar sınırlanırsa görüşbirliği o kadar belirli olur.<sup>362</sup> Bu şekilde görüşbirliğinin olduğu iyi düzenlenmiş bir toplumda birbiriyle çatışan anlayışlar yer alır ve bunlar arasında siyasal adalet ayrı bir yere sahip olur.

<sup>360</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 195.

<sup>361</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 199-200.

<sup>362</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 200-201.

Diğer taraftan “metafizik” ve “siyasal” adalet anlayışları arasında ayırım yapan Rawls, metafizik adalet anlayışının insanın benliği ile ilgili kuşatıcı bir bakış açısı sunduğunu, siyasal adaletin ise benlik ve toplum hakkında kapsamlı öğretilerin aksine sınırlı bir anlayışa sahip olduğunu düşünür. Böyle bir adalet anlayışına dayalı demokratik siyasal kültürün kamusal aktörleri, böylece kendi dünya görüşleriyle çatışmayan bir örtüşen görüşbirliği fikrine ulaşırlar. Dolayısıyla Rawls’un benlik, toplum ve akıl kavrayışları ilgili varsayımlara dayanmadan örtüşen görüşbirliği fikri mümkün gözükmez.<sup>363</sup> Örtüşen görüşbirliğinin temel ögesi, uzlaşmaya yatkın bir tabiata sahip insan varlığıdır. Bu anlamda Rawls, Kant’ın bireyi ahlaki ve uzlaşmacı bir varlık olarak gören kavrayışını paylaşır ve kişilerin felsefi arka planını dikkate almaksızın onları liberal bireyler olarak değerlendirir.<sup>364</sup>

Rawls’un siyasal ahlakın özerkliği ve bütün kapsamlı doktrinlerden bağımsız olduğu fikrinin sürdürülebilirliği, önemli bir araçsal rol oynayan “örtüşen görüşbirliği” düşüncesine dayanır. Örtüşen bir görüşbirliğini düzenleyen ilkeler, adaletin sosyal rolünü yerine getirir ve bu şekilde bir uzlaşmayla toplumsal birlik ve istikrar güvence altına alınır. Karşılıklı mutabakata dayalı istikrar ve birlik fikri, farklı bakış açılarından yola çıkan siyasal öznelerin kendi gerekçeleri ile adalet teorisini kabul etmeleri sayesinde gerçekleşir.<sup>365</sup> Bu bakımdan Rawls, örtüşen görüşbirliği fikri ile bütün dünya görüşlerinden bağımsız olan ancak hepsinin de üzerinde uzlaşabileceği bir yaklaşım sunmayı hedefler. Bu anlamda önemli bir araç olan örtüşen görüşbirliğinin gerçekleşmesi, Rawls’un makul ve rasyonel siyasal özne anlayışıyla bağlantılıdır.

### 2.2.2. Kamusal Akıl ve Demokratik Vatandaşlık

Çoğulcu yapıdaki çağdaş demokrasilerin iyi düzenlenmiş toplum fikriyle beraber bağlantılı olduğu bir başka kavram da “kamusal akıl”dır. Rawls’a göre, modern toplumlarda bulunan birçok kapsamlı doktrin her birinin farklı hakikat iddiasında bulunması, bireyler arasında uzlaşmanın kapsamlı bir doktrin etrafında mümkün olamayacağı sonucunu doğurur. Dolayısıyla bireyler, siyasal meselelerde kamusal akıl ekseninde kendi kapsamlı doktrinleri yerine kişileri birer vatandaş olarak kabul eden

<sup>363</sup> Benhabib, 25.

<sup>364</sup> Ülker Yükselbaba, *Habermas ve Kamusal Alan: Burjuva Kamusal İnkilâp İnkilâpından, İletişimsel Kamusal İnkilâpın Geçiş*, On İki Levha Yayınları, İstanbul 2012, 146.

<sup>365</sup> Joseph Raz, “The Case of Epistemic Abstinence”, *Philosophy & Public Affairs*, 19 (1), 1990, 20-21.

siyasi makuliyet düşüncesi ile bu sorunu çözebilirler. Bu bağlamda kamusal akıl, kendisiyle çatışmadığı ve hukukun sınırlarında kaldığı müddetçe kapsamlı doktrinlerle çelişmez.

Rawls'un sıklıkla zikrettiği "eşit ve özgür bireylerin iyi kavramı üzerindeki ihtilaflarına rağmen adil ve istikrarlı bir yapı nasıl mümkün olur" sorusuna dönüldüğünde bu konudaki anahtar kavramlardan birinin de kamusal akıl düşüncesi olduğu görülür. Örtüşen görüşbirliği kavramı ile *Bir Adalet Teorisi*'ndeki düşüncelerinde önemli bir revizyon yapan Rawls, toplumsal istikrar için örtüşen görüşbirliğini devreye sokmasıyla kamusal akıl fikrinin önemi artmıştır. Bu bakımdan kamusal akıl fikri, sosyal sözleşme anlayışında ve hakkaniyet olarak adaletin başlangıç durumu argümanındaki kamusal akıl gereksiniminin geliştirilmesi ve detaylandırılmasıdır.<sup>366</sup> Bu bağlamda kamusal akıl, anayasal temeller ve adalet ile ilgili vatandaşların kamusal tartışmalarda paylaştıkları eşit akıl olarak tanımlanmaktadır. Bu durum, adalet ilkeleri üzerine yapılan anlaşmaların kamusal olarak tanınması gerektiği anlamına gelir.<sup>367</sup> Öyleyse kamusal akıl fikri, anayasal demokratik bir hükümetin hem vatandaşları ile hem de vatandaşların kendi aralarındaki ilişkileri belirleyen siyasi ve ahlaki değerleri ele alır. Nitekim kamusal akıl, genel olarak siyasi ilişkilerin nasıl anlaşılması gerektiğini belirleyen bir unsurdur.<sup>368</sup> Anlaşılacağı üzere siyasi liberalizmin tüm hayata yaygınlaştırılacak bir anlayıştan uzak olması ve siyasi anlamda demokratik bir toplumdaki vatandaşlıkla ilgili olması kamusal akıl düşüncesinin bir uzantısıdır.

Rawls, liberal siyasi adalet görüşünün bir unsuru kabul ettiği kamusal akıl, demokratik bir toplumun belirleyici bir niteliği olarak düşünür. Bu doğrultuda kamusal akıl, demokratik düzlemlerdeki eşit ve kolektif kişilikler olan vatandaşların aklısıdır.<sup>369</sup> Burada kamusal akıl, siyasi tartışmaların tümünde ele alınmaz, anayasal esaslar şeklinde ifade edilen adaletin temel sorunlarıyla sınırlıdır. Bu anlayışa göre "akıl üç yönden kamusaldır: Özgür ve eşit vatandaşların aklı olarak kamunun aklısıdır; konusu temel siyasi adalet sorunları ile ilgili kamu yararısıdır ki bu sorunlar anayasal esaslar ve temel

<sup>366</sup> Samuel Freeman, "Political Liberalism and the Possibility of a Just Democratic Constitution", *Chicago-Kent Law Review*, 69 (3), 1994, 646-647.

<sup>367</sup> Audard, 135.

<sup>368</sup> Rawls, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, 144.

<sup>369</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 247-249.



adalet konuları olmak üzere iki çeşittir ve doğası ve içeriği kamusaldir, çünkü makul olarak karşılıklılık kriterini karşıladığı düşünülen birbirleriyle bağıntılı makul siyasal adalet görüşlerine dayalı kamusal akıl yürütme ile ifade edilmektedir.”<sup>370</sup>

Rawls’un iyi düzenlenmiş toplum anlayışının bir parçası olan örtüşen görüşbirliği düşüncesi kamusal alana ihtiyaç duyar. Kamusal alan, kamusal uzlaşma temeline göre yapılandırılmıştır; bu alanda belirleyici olan ise kamusal akıldır. Kamusal akıl, liberal toplumun kendi tarihinden taşıyıp getirdiği prensip ve değerlerden teşekkül eden liberal ethos, yani uzlaşım temeline tesis edilmiş liberal kültürdür.<sup>371</sup> Rawls’a göre kamusal akıl ise özgür, eşit, makul ve rasyonel demokratik vatandaşlar olarak kişilerin konumunun farkına varmasının bir şartıdır.<sup>372</sup> Buna bağlı olarak kamusal akıl, demokratik vatandaşlık düşüncesinden doğar. Bu temel siyasal vatandaşlık ilişkisinin iki özelliği vardır. İlki, vatandaşların doğumla girip ölümle çıktığı toplumun temel yapısı ile olan ilişkileri; diğeri ise toplu olarak siyasal gücünü kullanan özgür ve eşit vatandaşlık ilişkileridir.<sup>373</sup> Rawls’a göre “bir vatandaş kendisinin en makul siyasal adalet kavramı olduğuna samimiyetle inandığı ve başkalarının özgür ve eşit vatandaşlar olarak kabul edebilecekleri siyasal değerleri ifade eden bir kavram çerçevesinde düşünüyorsa kamusal akıl yürütmektedir.”<sup>374</sup> Bu bağlamda bireyleri yönlendiren prensipler siyasal liberalizm düşüncesiyle bağlantılıdır. Öyle ki kamusal aklın içeriği, tek bir siyasal adaletten oluşmaz ve bu anlayış bir kere oluşturulup sonsuza kadar devam etmez. Farklı düşünceler ve makul siyasal yaklaşımlar arasında birçok kamusal akıl şekli ortaya çıkabilir, öyle ki hakkaniyet olarak adalet bu anlayışlardan biridir.

Rawls’a göre seküler akıl ve seküler değerlerden ayrılan kamusal akıl, bunların sınırlarını aşacak kadar kapsamlıdır. Aşağıdaki üç özelliği taşıyan liberal siyasal adalet görüşleri, kamusal aklın içeriğini belirler.

“Birincisi, bu görüşlere ait ilkeler temel siyasal ve toplumsal kurumlar [...] için geçerlidir; ikincisi, bunlar her çeşit kapsamlı doktrinden bağımsız olarak ileri sürülebilir; son olarak da, bu görüşler, anayasal bir rejimin kamusal siyasal kültürde mevcut olan vatandaşların özgür ve eşit insanlar olduğu ve toplumun

<sup>370</sup> Rawls, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, 145.

<sup>371</sup> Aydın Müftüoğlu, “Liberal Kamusal Alan Tanımına Yeni Bir Bakış: Rawls’un Uzlaşmacı Liberal Kültürü”, EDAM (Ed.), *Sivil Bir Kamusal Alan*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005, 68.

<sup>372</sup> Freeman, “Political Liberalism and the Possibility of a Just Democratic Constitution”, 648.

<sup>373</sup> Rawls, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, 148.

<sup>374</sup> Rawls, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, 153.

hakkaniyetli bir iş birliği sistemi olduğu yolundaki temel düşüncelerden hareketle geliştirilebilir.”<sup>375</sup>

Rawls’a göre kamusal akıl düşüncesinden ayrıştırılamayan, toplumsal ve bağımsız bir adalet anlayışı kapsamlı doktrinler ile iktidar kullanımı arasındaki doğrudan çatışmalara aracılık eder. Çağdaş liberal demokrasilerde arka plan kültürü ve derneklerin bağımsızlığı, vatandaşlık idealinin kurucu unsuru olup kişilere kamusal saygı için adalete olan bağlılığı somutlaştırır.<sup>376</sup> Nitekim demokrasi, toplumun temel yapısı içerisinde belirli bir tarzda siyasi ilişkiler öne sürer ve bunun yanında vatandaşların oy kullanarak veya başka şekillerde birbirleri üzerinde kullandıkları siyasi güç hususunda eşit paya sahip olduğunu ima eder. Rasyonel fakat faklı makul öğretileri benimseyen vatandaşlar, herkesin sahip olduğu eşitlik ve özgürlükle uyumlu bir şekilde eylemlerinin gerekçelerini birbirlerine açıklamaya hazır olmalıdırlar. Bu koşulların sağlanması demokratik siyaset düşüncesinin bir parçasıdır, demokratik vatandaşlığın anlaşılması da kamusal akıl düşüncesine bağlıdır. Vatandaşlar kamusal akıl idealini bir siyasi taviz veya modus vivendi olarak değil, kendi makul öğretileri ekseninde kabul ederler.<sup>377</sup>

Öte yandan kamusal olmayan akıllar ele alındığında kamusal aklın niteliği daha iyi anlaşılır. Öncelikle pek çok kamusal olmayan akıl olmasına rağmen tek bir kamusal akıl vardır. Kamusal olmayan akıllar arasında farklı türden birlikler kurulur; bunlar çeşitli sivil toplum örgütleri, kiliseler, üniversiteler ve bilimsel derneklerdir. Bireyler ve tüzel kişiler, makul eylemde bulunmak için bir akıl yürütmeye ihtiyaç duyarlar. Bu tür bir akıl yürütme kendi üyeleri bakımından kamusaldır ancak siyasal toplum ve vatandaşlar açısından kamusal değildir. Kamusal olmayan akıllar, sivil toplumda yer alan birçok akıldan oluşurken arka plan kültürü olarak ifade edilen alanda ve kamusal siyasal kültürün dışında bulunur. Bu kamusal olmayan akılların kriter ve metotları, bunların özelliğine ve amaçlarına bağlı olarak değişkenlik gösterir.<sup>378</sup> Şu halde Rawls, çeşitli akıl yürütme biçimleri arasında açık ve tartışmalı bir ayırım yapmaktadır. Kamusal ve kamusal olmayan akıl, iki alanı karakterize eder ve bu akıl türleri siyasal adalet anlayışıyla uyum içerisinde. Liberal demokrasinin başarısı her vatandaşın aklına hitap etmesine bağlıdır. Bununla birlikte daha demokratik kurumlara doğru

<sup>375</sup> Rawls, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, 156.

<sup>376</sup> Audard, 206-207.

<sup>377</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 252.

<sup>378</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 254-255.

ilerlemenin sürdürülmesinde kamusal olmayan akıllar çok önemlidir.<sup>379</sup> Kamusal akıl ideali, Rawls'un ifadeleriyle kısaca şu şekilde aktarılabilir:

“Vatandaşların anayasal ve temel adalet meseleleri üzerindeki kamusal siyasal tartışmalarını, her birinin içtenlikle eşit ve özgür olarak makul biçimde makul olarak onaylayacağı siyasal değerleri ifade eden bir anlayış çerçevesinde gerçekleştirmelidir. [...] Karşılıklılık ölçüsünün kamusal akılda açığa çıkan rolü [...] demokratik bir düzende siyasal ilişkinin doğasını bir yurttaşlık bağı olarak ifade etmektedir.”<sup>380</sup>

Farklı adalet anlayışına sahip olan vatandaşlar, kamusal akıl fikrine bağlı olarak karşılıklılık taahhüdünü paylaşmak zorundadırlar. Buna göre, özgür ve eşit vatandaşlar birbirlerine onaylayabilecekleri bir iş birliği koşulları sunmaya hazırdırlar. Böylece Rawls'un tasarladığı adalet anlayışı kamusal akıl idealinin çekirdeğini oluşturur.<sup>381</sup>

### 2.3. JOHN RAWLS'UN BİREY ANLAYIŞI

“Siyasal liberalizm” öğretisinde özellikle komüniteryan düşünürlerin hedefi haline gelen birey kavrayışı, Rawls'un düşüncelerinin çok önemli bir parçasını oluşturur. Çokça tartışılan “birey”in kavramsal mahiyeti ile ilgili tam bir uzlaşmaya varılamadığı görülür. Öyle ki birey anlayışı, Rawls'un iki büyük eserinde bile aynı şekilde ele alınmamış ve zamanla birtakım değişikliklere uğramıştır. Rawls'un *Bir Adalet Teorisi*'ndeki birey kavramı, orijinal durumda bilgisizlik peçesi ardında yapay bir temsilci ve ahlaki bir kişi olarak anlaşılırken; *Siyasal Liberalizm*'de ise iyi düzenlenmiş bir toplumun kurucu üyesi olan rasyonel ve makul siyasal öznedir.

İki eser arasındaki birtakım ihtilaflar bir kenara bırakılır ve bunlar birlikte değerlendirilirse; siyasal liberalizm düşüncesinde başvurulan siyasal öznenin zemininin, hakkaniyet olarak adalet düşüncesinde orijinal durumda kurgulanan yapay kişilere dayandığı görülür. Bu anlamda, hakkaniyet olarak adalet öğretisinden siyasal adalet düşüncesine geçişte tam bir ahlaki otoriteyle donanmış ahlaki bir kişilik olarak birey fikri, siyasal liberalizm anlayışında ele alınan vatandaş fikrine dönüşür. Genel olarak

<sup>379</sup> Audard, 207.

<sup>380</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 33-34.

<sup>381</sup> Charles Larmore, “Public Reason”, Samuel Freeman (Ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, 389.

ahlak ve siyaset felsefesi öğretilerinde bireylerin ahlak yaklaşımı entelektüel, ahlaki ve duygusal kabiliyetleri ile birlikte anlaşılır. Buna göre bireylerin ahlaki hak ve sorumluluklarını uygulamaya koyma kabiliyetini taşıdıkları ve öğretilerin gönderme yaptığı her bir ahlaki erdeme karşılık gelen bir ahlaki motivasyona bağlı oldukları düşünülür. Buna karşın Rawls, siyasal liberalizm anlayışında, modern demokrasinin siyasi hak ve sorumluluklarını üstlenen özgür ve eşit vatandaşları, diğer vatandaşlarla siyasal bir bağlantı içerisinde olan birer siyasal kişilikler olarak değerlendirir. Bunun yanında siyasal adalet görüşüyle vatandaşların ahlaki bir kişilik olduğunu kabul eden Rawls, kendi anlayışının daha sınırlı bir hak ve sorumluluk görüşünü içerdiğini ileri sürer.<sup>382</sup> Hakkaniyet olarak adalet anlayışında eksik olan bu unsur, pratik aklın ilkeleri, siyasal toplum ve kişi anlayışı ile birlikte kullanılarak inşa edilmiştir. Buradaki ahlaki özne toplumun üyesi olan özgür ve eşit vatandaşdır, genel ahlaki özne değildir.<sup>383</sup> Dolayısıyla Rawls'un ele aldığı siyasi kişi, kendi belirlediği ilkelerle kendini sınırlayan bir yapıya sahip olup, toplumu kurması ve toplumun üyeleriyle iş birliğine girmesi nedeniyle de kurucu bir öznedir. Ahlaki kişi ve siyasi kişi arasında simetrik bir varoluş ilişkisi hakimdir ve siyasi kişi de ahlaki kişinin nihai amacı olarak gösterilir.<sup>384</sup> Bu doğrultuda rasyonel/tam özerklik ve makul/rasyonel özne anlayışı Rawls'un bireyle ilgili düşüncelerinin anlaşılmasında yer verilmesi gereken görüşlerdir.

### 2.3.1. Rasyonel Özerklik ve Tam Özerklik

Kişisel özerklik kavramı, bireysel refahın temel bir unsuru olarak hedeflerin ve ilişkilerin özgürce seçilmesiyle ilişkilidir. Buna göre kişisel özerklik ideali, kendi kaderini bir dereceye kadar kontrol eden ve hayatları boyunca birbirini izleyen kararlarla şekillendiren insanların vizyonunu ifade eder. Nitekim kişisel özerklik idealinin ardındaki temel ilke ise insanların kendi hayatlarını kendilerinin inşa etmeleri düşüncesidir.<sup>385</sup>

Rawls, kişisel özerklik teorisiyle bağlantılı olarak kendi özerklik anlayışını geliştirir. Bu kişisel özerklik kavramına daha planlı ve ölçülü özellikler kazandıran

<sup>382</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 28-29.

<sup>383</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 149.

<sup>384</sup> Aydın Müftüoğlu, *Rawls, Rorty ve Taylor'ın Demokrasi Anlayışlarında Birey ve Kollektivitenin Yeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2000, 44.

<sup>385</sup> Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986, 369.

Rawls, bunu rasyonel özerklik olarak adlandırır. Ortaya koyduğu yeni özerklik anlayışını, Kant'ın ampirik pratik akıl görüşü ve hipotetik imperativi ile ilişkilendiren Rawls, kişisel özerkliğin yaratıcı yönüne odaklanmayarak rasyonel ilkelere bağımlılığını öne çıkarır. Rawls'a göre müzakereci rasyonaliteyle sıkı sıkıya bağlı olan kişisel özerkliğin odak noktası, müzakereci rasyonalitenin sonuçlarından ziyade müzakere sürecidir.<sup>386</sup> Bu bağlamda Rawls, “etkili araçların sonuçlara adaptasyonu, bütün olarak yaşam planımızın anlam ve önemi tarafından nihai amaçların dengelenmesi ve nihayet, daha olası sonuçlara daha büyük bir ağırlık verilmesi gibi rasyonel seçim ilkelerine olan bağlılığa”<sup>387</sup> vurgu yapar.

Rawls'a göre vatandaşları hem rasyonel hem de tam olarak özerk kılan üç nokta vardır: (i) Bir iyi anlayışı oluşturmayı, değiştirmeyi ve rasyonel olarak onu izlemeyi sağlayan ahlaki yetenek açısından; (ii) geçerli iddiaların doğrulayıcı kaynakları olmak açısından ve (iii) kendi hedefleri yönünde mesuliyet almak açısından. Buna göre bireylerin zihinsel ve ahlaki yeteneklerine dayanan rasyonel özerklik, kişilerin bir iyi anlayışı ya da belli bir dünya görüşünü takip etme, değiştirme, oluşturma veya bu doğrultuda fikir alışverişinde bulunma konusunda ahlaki yeteneklerini kullanmalarında kendini gösterir. Bunun yanı sıra bireylerin diğer insanlarla anlaşmaya girme kapasitesinde de özerklik ortaya çıkar.<sup>388</sup>

Rawls, orijinal durumda ilkelerin seçimini, salt rasyonalite eylemi olarak değil, rasyonel bir müzakere sonucu olarak düşünür.<sup>389</sup> Böylece orijinal durumda tarafların müzakerelerinin vatandaşların rasyonel özerkliğini yansıttığı anlaşılır. Rawls'a göre, tarafların rasyonel olarak özerk olduklarına işaret eden iki nokta bulunur. Birincisi, toplumdaki adil iş birliğinin kaidelerini belirleyen uygun adalet ilkeleridir ki bunlar, kişiler tarafından yürütüldüğü kabul edilen bir rasyonel müzakere süreci neticesinde ortaya çıkar. Burada bireyler, rasyonel temsilciler olarak kendi görüşlerini sınırlar ve önceden belirlenmiş bir adalet ilkesini kabul etmezler. Tarafların rasyonel olarak özerk oldukları ikinci nokta ise vatandaşların temsilcileri olarak yaptıkları müzakerelere

<sup>386</sup> Robert S. Taylor, “Kantian Personal Autonomy”, *Political Theory*, 33 (5), 2005, 605.

<sup>387</sup> John Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, Samuel Freeman (Ed.), *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge 1999, 316.

<sup>388</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 115.

<sup>389</sup> Andrew D. Mason, “Autonomy, Liberalism and State Neutrality”, *The Philosophical Quarterly*, 40 (161), 1990, 435.

rehberlik eden çıkarların doğasında kendini gösterir.<sup>390</sup> O halde “vatandaşlar” iki şekilde rasyonel olarak özerk kabul edilirler: Adalet ekseninde kendi dünya görüşlerini yansıtan iyi anlayışlarına uygun bir yaşam sürmede ve kendi ahlaki yetenekleriyle ilgili menfaatlerini korumada bağımsızdırlar. Bundan ötürü “ taraflar”ın rasyonel olarak iki şekilde özerk olduğu düşünülür. Orijinal durumda temsil edilen kişiler hem yararlarını maximum düzeyde tutmaya çalışırlar hem de kendi yararlarıyla örtüşen adalet ilkeleri üzerinde uzlaşma yapma noktasında bağımsızdırlar. Bu iki koşul da bireylerin rasyonel ve özerk oluşlarını gösterir.

Öte yandan rasyonel özerklik tam özerklikten farklıdır. Yalnızca rasyonel özerk olan taraflar, bir temsil aracı olarak başlangıç durumunda konumlandırılan yapay kişilerdir. Bu anlamda kurgusal nitelikte olan orijinal durumdaki kişiler, siyasal değil yapaydır; yani aklın bir temsili gibidirler. Buradaki kişiler bilgisizlik peçesi ardındayken üç menfaate sahiptirler: Adalet hissi, rasyonel olarak adalet ilkelerini anlama/uygulama ve buna göre davranma kapasitesini geliştirme yetisi. Bunun yanı sıra tarafların, temel hak ve özgürlükler gibi birinci adalet ilkesini ve iş seçimi özgürlüğü, gelir, zenginlik ve öz saygının toplumsal zemini gibi ikinci adalet ilkesinin ilk bölümündeki birincil değerleri adalet ilkelerini ele alırken kullanmaları rasyonedir.<sup>391</sup> Ayrıca başlangıç durumundaki temsilciler, rasyonel özerklikten ziyade kişilerin bağımlılıklarını yansıtan ve sadece maddi arzuları karşılayan refahı/zenginliği koruma isteği taşımazlar. Tarafların birincil değerlere yönelmesinin zemininde bu değerlerin, vatandaşların ahlaki yetenekleri (bilgisizlik peçesinin izin verdiği ölçüde) ve iyi anlayışları ile bağlantılı menfaatlerin gerçekleştirilmesi için gerekli her amaca uygun araçların olduğu yolundaki bilgisi yer alır. Böylece kişiler, vatandaşların belli iyi görüşlerini sürdürmeleri ve eşit/özgür olmalarını sağlayan ahlaki yeteneklerini kullanmaları için gerekli siyasal ve toplumsal koşulları güvence altına almaya çalışırlar.<sup>392</sup>

Anlaşılabacağı üzere vatandaşlar ne sadece kendi çıkarı noktasında benmerkezli hareket ederler ne de salt maddi isteklere yoğunlaşan bağımlı bir yapıya sahip olurlar. Böylece çağdaş demokratik toplumlardaki bireyler, kendi dünya görüşlerini izlemek için gerekli olan hak ve özgürlükler noktasında duyarlı olurlar. Başka bir ifadeyle başlangıç

<sup>390</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 116.

<sup>391</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 117-119.

<sup>392</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 119.

durumundaki taraflar, vatandaşlara birey olma vasfını kazandıracak ahlaki yeteneklerini hem geliştirmelerini ve kullanmalarını hem de belirli bir dünya görüşünü izleyebilmelerini destekleyecek adalet ilkelerini seçmek durumundadırlar.

Bu bilgiler ışığında orijinal durumda kişiler arasındaki müzakerelerde rasyonel özerkliğin önemli bir rol oynadığı görülür. Diğer taraftan tam özerklik de kişilerin orijinal durumda konumlanışlarında ve müzakereler esnasında tabi oldukları belli ölçütlerde ortaya çıkar. Buna göre orijinal durumdaki “taraflar” değil de iyi düzenlenmiş bir toplumun kamusal yaşamındaki “vatandaşlar” tam olarak özerktir. Bu durum, vatandaşların eylemlerinde adalet ilkelerine tabi oldukları ve dolayısıyla da adil oldukları anlamına gelir. Vatandaşlar, adalet hisleri doğrultusunda adalet ilkelerini kamusal olarak kavrayıp, bilinçli bir şekilde uygulamaya geçirecek şekilde tam özerkliğe ulaşırlar.<sup>393</sup> Böylece tam özerklik vatandaşların hakkaniyetli iş birliği çerçevesinde özgür ve eşit bir şekilde yaşamalarına bağlıdır.

Rawls’un hakkaniyet olarak adalet düşüncesinden siyasal adalet anlayışına geçişte tam bir ahlaki otoriteyle donanmış ahlaki bir kişilik olarak birey fikri de bu şekilde bir vatandaş fikrine dönüşür.<sup>394</sup> Başka bir ifadeyle *Bir Adalet Teorisi*’nde orijinal durum tasarımı ele alınan yapay kişi bir temsil aracı olarak kullanılırken; *Siyasal Liberalizm*’de ise kişiler siyasi bir özne haline gelir. Dolayısıyla iyi düzenlenmiş bir toplumun unsuru olan siyasi kişiler orijinal durumda yapay kişiler olarak temsil edilir. Bu bakımdan ahlaki değil de siyasal bir değer olan tam özerkliğe vatandaşlar sahiptir. Nitekim tam özerklik, kamusal hayatta siyasal adalet ilkelerini benimsemekle ve temel hak ve özgürlüklerin sağladığı güvenceden faydalanmakla gerçekleşir. Ayrıca kamusal işlere katılmak ve toplumun kolektif özerkliğini paylaşmak ile de tam özerkliğe kavuşulur.<sup>395</sup> Burada dikkat çeken husus, Rawls’un bireyin özerkliğini Kant ve Mill gibi hayatın tüm alanına yayma gayretinde olmadığıdır. Rawls’un “kapsamlı liberalizm” olarak ifade ettiği bu görüşler, “ahlaki” ve “siyasal” bir ayrıma gitmeden bir özerklik ve bireysellik anlayışı benimser. Ancak Rawls, adalet anlayışıyla siyasal özerkliği kabul etmenin yanında ahlaki özerkliği, kişilerin kendi dünya görüşlerine bırakır ve bu alanı düzenleme çabasında olmaz. Öyleyse tam özerklik, kişilerin adaletli bir şekilde

<sup>393</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 120.

<sup>394</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 28.

<sup>395</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 77-78.

yerleştirildikleri toplumda birbirleriyle olan iş birliğinin adil kılınmasını belirleyen ilkelerle uyumlu olarak eylemlerde bulunmalarıyla bağlantılıdır.

Tam özerklik, rasyonel olarak özerk olan taraflara empoze edilen makul şartlar şeklinde temsil edilir. Bireyler özerkliklerini, kamusal aklın rehberliğindeki siyasal adalet kavrayışıyla uyumlu bir şekilde davrandıklarında ve kamusal olan ve kamusal olmayan hayatlarında izledikleri iyi anlayışlarında gerçekleştirirler. Rawls'a göre adil toplumda iş birliğinin koşullarını oluşturan bireylerin taşıması gereken yegane özellik, ahlaki yeteneklerle donanmış olması ve iş birliğine girme noktasında normal kapasitelere sahip olmasıdır.<sup>396</sup> Toplumsal pozisyon, doğuştan gelen özellikler ve kişilerin belli dünya görüşlerinin içerikleri siyasal yönden bir önem arz etmez. Dolayısıyla Rawls için toplumun her bireyi eşit vatandaşlık hakkına sahiptir ve zikredilen unsurlar bunu değiştiremez. Çünkü toplumun tüm üyelerinin sahip olduğu adalet hissi diğer farklılıkların önünde bir değere sahiptir.

Bunların yanında vatandaşların makul bir ahlak psikolojisine sahip olması, bireylerin başka bir özelliğini gösterir. Bu unsurun anlaşılması için Rawls arzuları üç kısma ayırır: (i) Nesne bağımlı arzular: Hiçbir ahlaki görüş veya makul ve rasyonel bir ilke kullanılmadan tanımlanabilir arzular. (ii) Ülke bağımlı arzular: Makul veya rasyonel ilkeler olmadan tanımlanamayan arzular. (iii) Anlayış bağımlı arzular: Bu arzular en önemlileridir ve bunların altında yatan ilkelerin belli bir rasyonel veya makul anlayışa ya da bir siyasal ideale ait olduğu kabul edilir. Zira bireyin hayatında toplumsal, tarihsel ve geleneksel unsurların yanında anlayış bağımlı arzular çok önemli bir rol oynar.<sup>397</sup> Bu anlayış, hakkaniyet olarak adaletin siyasal görüşüne dayalı bir ahlak psikolojisidir. Ancak bu kavrayış, insan doğası anlayışına dayanan bir psikoloji değildir, belli bir siyasal kişilik görüşünü ve vatandaşlık idealini yansıtan kavram ve ilkeler bütünüdür.<sup>398</sup>

Öyleyse genel hatlarıyla Rawls'un makul ve rasyonel vatandaşlık görüşüne göre birey şu temel unsurları taşımalıdır: a) İki ahlaki yetenek, adalet hissi ve iyi anlayışı kapasitesi, b) zihinsel yargı, düşünce ve çıkarım yetenekleri, c) herhangi bir iyi anlayışına sahip olma, d) toplumda iş birliğine girme konusunda gerekli kapasite ve yeteneklere sahip olma. Bu öğelerin yanı sıra Rawls'a göre kişiler, makuliyetlerinin ve

<sup>396</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 121-122.

<sup>397</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 125-127.

<sup>398</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 129.



ahlaki hassasiyetlerinin bir parçası olarak dört önemli niteliği daha taşırlar: a) Diğer kişilerin de makul olarak onaylayabileceği hakkaniyetli iş birliği koşulları önermeye hazır olma ve başkalarının aynı şekilde davrandığında bu şartlara uymaya istekli olma, b) muhakeme zorluklarını tanıma ve sadece makul kapsamlı doktrin benimseme, c) vatandaşların toplumsal iş birliğine girmede istekli olması, d) vatandaşların makul bir ahlak psikolojisine sahip olmasıdır.<sup>399</sup>

### 2.3.2. Rasyonel ve Makul Özne

Rawls'a göre adalet ilkelerinin gerekçelendirilmesinin merkezinde iyi düzenlenmiş toplumda aynı adalet ilkelerini kabul eden makul ve rasyonel kişiler bulunmaktadır.<sup>400</sup> Bilgisizlik peçesi yardımıyla adil olarak topluma yerleştirilen özgür ve eşit kişilerin toplumsal iş birliğinde anlaşmaya varmaları yine onların rasyonel ve makul olmalarından kaynaklanmaktadır.

Bilindiği gibi makuliyet kavramına Rawls'un düşüncelerinde çokça yer verilir ve bu kavram bireyler ve öğretiler için de kullanılır. Öncelikle makuliyet kavramını anlayabilmek için onun rasyonellikle arasındaki farka bakmak gerekir. Bu konuda Rawls, W. M. Sibley tarafından yapılan makuliyet ve rasyonalite ayrımını takip eder. Buna göre bir insanın rasyonel olduğunun kabul edilmesi, onun davranışında neyi amaçladığı hakkında fikir vermez; bu sadece onun hedefleri için aklını izlediğini gösterir. Ancak bir kişinin makul olması diğer insanlarla beraber eşitlikçi bir ilkede birleşmeye rıza gösterebileceğine işaret eder ve bu kişiler amaçladıkları eylemlerin sonuçlarının diğerlerinin refahıyla ilgili olabileceğini hesaba katarlar. Makuliyet eğilimi ne rasyonaliteden türer ne de ona karşıdır; ahlaki davranış olarak egoizmin karşısındadır.<sup>401</sup> Benzer bir düşünceyle Rawls "makul" kişileri, özgür ve eşit olarak herkesin kabul edebileceği koşullarda, başkalarıyla iş birliği yapabilecekleri bir sosyal dünyayı arayan kişiler olarak tanımlar. Bu koşullar, tüm makul bireyleri kendi temel düşüncelerine uymaktan alıkoymayan, gönüllü ve güvenilir bir şekilde destekleyebilecekleri türündedir.<sup>402</sup> Öyleyse Rawls, bir kişinin makul oluşunu, eşit

<sup>399</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 124.

<sup>400</sup> Freeman, *Rawls*, XI.

<sup>401</sup> W. M. Sibley, "The Rational Versus the Reasonable", *The Philosophical Review*, 62 (4), 1953, 560.

<sup>402</sup> Shaun P. Young, "Rawlsian Reasonableness: A Problematic Presumption?", *Canadian Journal of Political Science*, 39 (1), 2006, 160-161.

kişilerin ortak prensipler oluşturmasıyla ve buna riayette gönüllüğün esas alınmasıyla bağlantılı görür.

Makul vatandaşlar, nesiller boyunca bir toplumsal iş birliği sisteminde birbirlerini özgür ve eşit olarak görürler ve sosyal iş birliğinin adil koşullarını (ilkeler ve idealler tarafından tanımlanan) birbirlerine sunmaya hazırdırlar.<sup>403</sup> Bu bakımdan makuliyet düşüncesi, adil iş birliğine dayalı toplum tasarımında önemli bir etkidir ve bu iş birliğinin koşullarının toplumun tüm üyeleri tarafından onaylanabileceği şekilde makul olması “karşılıklılık” fikrinin bir parçasıdır. Karşılıklılık fikri ise genel yarara dayanan tarafsızlık düşüncesi ile kişinin mevcut ve olası şartlarda yarar sağlaması anlamına gelen karşılıklı yarar fikri arasında yer alır. Rawls’a göre makul kişiler, böyle bir yarar düşüncesiyle hareket etmeyip, ancak özgür ve eşit bir şekilde diğer kişilerin de razı olabileceği koşullarda iş birliği yapabilecekleri bir toplumsal yapıyı talep ederler. Öyle ki kişiler, karşılıklılık düşüncesinin bir toplumda herkesin yarar sağlayabilmesi için yer almasını isterler.<sup>404</sup> O halde makul olmayan kişinin özelliği ise adil bir toplumsal iş birliği için gereken prensipler oluşturmada ve bunların uygulanmasında isteksizlik göstermesidir. Bunun yanında makul olmayan kişiler toplumsal uzlaşma ile karşılıklılık ilkesi yerine kişisel çıkarlarını takip ederler.

Makul ve rasyonel özneler, sosyal ve politik olarak eylemlerinden sorumludurlar; herhangi bir şekilde yasal sınırların dışına çıktıklarında karşılığını görürler. Aynı zamanda rasyonel, makul olandan farklı olarak kişinin kendi çıkar ve amaçları doğrultusunda fikir ve müzakere yeteneklerine sahip, tek ve bütün bir özne anlamına gelir. Rasyonellik, kişinin hedef ve menfaatlerini nasıl benimseyeceği, bunlar arasındaki önceliklerin ne yönde belirleneceği ve belirlenen hedeflere ulaşmada uygun alternatifler arasında ne şekilde bir seçim yapılacağıyla ilgilidir. Amaçlarını bu doğrultuda dengeleyen rasyonel öznelerin yaşam planlarında bir bütünlük ve tutarlılık vardır. Bu anlamda rasyonel özneler yalnızca kendi çıkarlarını düşünmezler, çünkü her çıkar bir öznenin çıkarıdır ve her zaman onu elde eden bireye yarar sağlamayabilir. Rasyonel özneler başka bireylere, topluma ve mekanlara yönelik bir sevgiye ya da bağlılığa sahip olabilirler ve amaçlarını farklı şekilde seçip sıralayabilirler.<sup>405</sup>

<sup>403</sup> Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, 6-7.

<sup>404</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 93.

<sup>405</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 94.

Rawls, makuliyet ve rasyonelliğin farklı şeyler olduğunu ve bunlardan birinden bir diğerinin çıkarsanamayacağını düşünür. Bunun aksine özellikle rasyonelliğin temel olduğu ve makuliyetin bundan türetildiği görüşü ahlak felsefesi düzleminde bazı düşünürler tarafından savunulmuştur. Rawls ise adil iş birliği düşüncesinde makuliyet ve rasyonelliğin birbirlerini tamamlayan ifadeler olduğunu kabul eder. Her iki kavram da kendilerine özgü ahlaki yetenekleri adalet hissi kapasitesine ve iyi anlayışı kapasitesine bağlar. Aynı şekilde bu kavramlar, iş birliğinin adil şartlarını ve toplumsal iş birliğinin türünü ele alıp kişilerin doğasını ve karşılıklı durumlarını düzenlerken beraber hareket ederler. Yalnızca makul olan öznelerin, bir iş birliği sistemi olan toplumda ulaşmak isteyecekleri bir hedefleri olmaz; yalnızca rasyonel öznelerin de adalet hissi yoktur ve bunlar başkalarına ait iddiaların bağımsız geçerliliğini göremezler.<sup>406</sup>

Makuliyet ve rasyonelliği ayıran başka bir nokta da makuliyetin kamusal olmasıdır. Makuliyet düşüncesi, toplumsal bir anlaşmayla bağlantılıdır.<sup>407</sup> Bu durum, kişilerin makuliyet vasıtasıyla kamusal çerçevede adil iş birliği için gerekli şartları sunmaya ve kabul etmeye hazır olduklarını ifade eder. Adil iş birliğinin prensipleri, ortak bir şekilde kabul gören ve kamusal olarak tanınan sosyal ilişkilerin zeminini oluşturur. Dolayısıyla makuliyet, toplumsal çerçevede herkesin davranışlarındaki ortak noktalara işaret etmektedir. Makuliyet ile ilgili son bir husus da karşılıklılık düşüncesi kapsamındadır, makuliyet ne sadece başkalarının yararını gözeten bir fedakarlığı ne de yalnızca kişinin kendi yararını amaçlayan bir bencilliği kabul eder.<sup>408</sup> Böyle bir toplumdaki makul kişiler, sadece kişisel isteklerinden uzaklaşıp tamamen fedakarlığa yönelen ya da egoist isteklerinin peşinde koşan bir yapıda değildirler.

Bu bilgiler ışığında Rawls'un birey tasavvuru, siyasal liberalizmin önemli bir parçasıdır ve gerek makuliyet gerekse rasyonellik kişiler için bir arada olması gereken özelliklerdir. Makuliyet kamusaldır ve adil bir iş birliğinin oluşturulmasında elzem bir unsurdur, öyle ki sosyal organizasyonların inşasında çok önemli bir yere sahiptir. Rasyonellik ise kişisel amaç, yaşam planı ve bunların nasıl gerçekleştirileceğiyle ilgili

<sup>406</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 95-96.

<sup>407</sup> Freeman, "Reason and Agreement in Social Contract Views", 151.

<sup>408</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 97.

olup, bireyin hayatındaki tutarlılık ve bütünlük çerçevesinde kendi çıkarlarını dengede tutmasıyla bağlantılıdır.

Makuliyetin birincil önemi, herkesin benzer şekilde hareket ettiği düşüncesi ile adil iş birliği şartları önermek ve bu şartlara uymaktır. Bu bakımdan makuliyet, adil bir toplumsal yaşamın ve kişiler arasındaki iş birliğinin inşasında önemli bir yere sahiptir. Bu noktada anayasal bir sistemde ahlaki yeteneklerini gerçekleştirmiş, iş birliğinin adil şartlarını kabul etmiş makul kişiler arasında anlaşmazlık neden ortaya çıkar? Makul anlaşmazlık olarak ele alınan bu sorunu Rawls, muhakeme zorlukları olarak adlandırır.<sup>409</sup> Rawls için makul anlaşmazlıklar, rasyonellik ve makuliyetin bazı tanımlanabilir, eleştirilebilir ve düzeltilebilir başarısızlığından kaynaklanan uyumsuzluklar değildir. Aquinas, Bentham ve Kant gibi yüksek zekaya ve açık iyi niyete sahip insanlarda bulunan aklın özgür ve kolektif pratiği üzerindeki sınırın diğer eleştirilemez ve çıkarılamaz özelliğinden kaynaklanmaktadır.<sup>410</sup>

Diğer taraftan Rawls'a göre rasyonel yönleriyle kişiler farklı amaçlarını dengede tutmalıdır, fakat bunun belli güçlükleri de vardır. Makul yönleriyle kişiler kendi taleplerini birbirlerine ya da ortak uygulama ve kurumlara karşı da değerlendirmelidir. Bu durumun haricinde bir de inanç ve düşünce tarzına uygulanan makuliyet ile kuramsal yetenekleri kullanmaya ilişkin makuliyet vardır ve bu durumda da kişiler belli güçlüklerle karşı karşıya kalır.<sup>411</sup> Rawls'un sunduğu temel güçlükler şunlardır: (a) Bir vakayla ilgili ampirik ve bilimsel kanıtlar çelişkili veya karmaşık olabilir. (b) Bağlantılı düşüncelerin çeşitliliği kabul edilse de onların ağırlığı konusunda farklı yargılara sahip olunabilir. (c) Sadece ahlaki ve politik değil tüm kavramlar belirsizdir. (d) Belli bir noktaya kadar kanıtların değerlendirilmesi kişilerin tecrübeleriyle bağlantılıdır ve bu birtakım farklılıkları meydana getirir. (e) Bir sorunun her iki tarafında farklı ağırlığa sahip farklı normatif değerlendirmeler vardır ve genel bir değerlendirme yapmak zordur. (f) Toplumsal kurumlar sistemi bazı değerleri seçer ve bunun dışında kabul edebileceği değerler sınırlıdır.<sup>412</sup>

<sup>409</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 98.

<sup>410</sup> David A. Reidy, "Reciprocity and Reasonable Disagreement: From Liberal to Democratic Legitimacy", *Philosophical Studies*, 132 (2), 2007, 254.

<sup>411</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 99.

<sup>412</sup> Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, 35-36; Rawls, *Political Liberalism*, 56-57.

Bu etkenlerin oynadığı rolü kabul eden Larmore'a göre, bunların çoğu Rawls'un düşündüğü gibi değerler hakkındaki muhakemeye özgü değildir. Larmore, modern toplumun yarattığı çok çeşitli yaşam deneyimlerinden, tüm karmaşık iş bölümlerinden ve birçok farklı kültürel gelenekten kaynaklanan zenginliğin bu olguyu açıklamanın anahtarı olduğunu düşünür.<sup>413</sup> Şu halde makuliyetin ikinci temel yönü muhakeme zorluklarını bilmek ve neticelerine tahammül etmektir. Nitekim Rawls'a göre makul kişiler, muhakeme zorluklarının diğerlerinin makul olarak meşrulaştıracakları şeyleri sınırladığını fark eder ve bu nedenle düşünce ve vicdan özgürlüğünü kabul ederler. Tarafların paylaştığı siyasal gücü, makul olan kapsamlı görüşleri bastırmak için kullanmak makul değildir. Diğer taraftan makuliyet anlayışı, epistemolojik düşünceler taşısa da epistemolojik bir görüş değildir. Makuliyet, kamusal akıl fikrini içeren siyasal demokratik vatandaşlık düşüncesinin bir parçasıdır.<sup>414</sup>

### 2.3.3. John Rawls'un Birey Anlayışının Değerlendirilmesi

Rawls'un birey tasavvurunun anlaşılmasında "pratik akıl" kavramı önemli bir noktayı teşkil eder. Siyasal liberalizm düşüncesinde oldukça önemli bir kavram olan makuliyet fikri Kant'ın pratik akıl düşüncesine kadar gider. Pratik akıl, insanın er ya da geç ulaşacağı ortak amaçtır. İnsan aklının uzun tarihsel tecrübeler sonucunda ulaştığı yetkinlik düzeyine işaret eden Aydınlanma düşüncesi, insanların davranışlarına artık kişisel ihtiraslar, maddi çıkarlar gibi bencilce duygular yerine aklın evrensel ve zorunlu emirlerinin yol göstereceğine inanır. Öyle ki pratik akıl, toplumdaki bireyden bireye değişkenlik gösteren tikel bir özellik olmayıp, tüm insanlığa ait genel bir özelliştir.<sup>415</sup>

Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* eserinde akıl sahibi varlık olarak tanımladığı kişilerin yalnızca amaç olarak gösterilebileceğini ve böylece kişisel arzu ve isteklerin sınırlanabileceğini belirtir. Bu düşünceyle bağlantılı olarak Kant, kişinin varoluşsal olarak sadece öznel amaçlara değil, nesnel amaçlara da yöneleceğini

<sup>413</sup> Charles Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, 170.

<sup>414</sup> Rawls, *Political Liberalism*, 61-62.

<sup>415</sup> Murat Özbek, "Neden Demokrasi? Düşünsel ve Vicdani Çeşitlilik Koşulları Altında Normatif Gerekçeleştirme ve Siyasal İstikrar Sorunu", *Rawls-Habermas Tartışması Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009, 19.

belirtir.<sup>416</sup> Bu düşünceye göre bireyler, akıl yürütmeler sonucunda oluşturdukları evrensel ilkeler ışığında kişisel isteklerini yine kendi istekleriyle sınırlayabilirler. Bu durumda kişilerin istek ve amaçları toplumun diğer üyelerinin de eşitlik ve özgürlüğünü dikkate alacak şekilde oluşturulur. Buradaki en önemli etken pratik aklın rehberliğidir ve Kant, pratik aklın değişmez ve mutlak bir hakikati ifade ettiğini düşünür.

Kant pek çok Aydınlanma filozofu gibi aklın, uygun bir eğitim tarafından yönetildiğinde belli hakikatleri keşfedebilecek olan insan zihninin doğal bir eğilimi olduğunu düşünür. Ayrıca bu hakikatlerin açık seçik olmasının, ayırt edilebilirliğinin ya da bunların duyumlar üzerinde yarattığı etkinin birbirine benzer düşünen rasyonel zihinler arasındaki öznelerarası anlaşmayı sağlama almaya yeterli olacağını kabul eder.<sup>417</sup> Dolayısıyla Kant'a göre toplumun üyeleri arasında çıkan sorunlarda bireyin özerk ve rasyonel bir varlık oluşu devreye girer ve kişisel duygu ve isteklerinden bağımsız olarak birey tüm insanlar için istenebilir ilkeler oluşturarak çözüm sağlanmış olur. Kant ile benzer olarak teorik akıl ve pratik akıl ayrımını takip eden Rawls'un pratik aklın rehberliğine dayandığı görülür:

“Pratik akıl, nesnelerin belli bir anlayışa göre üretilmesine ilişkin iken -mesela, adil bir anayasal rejim anlayışının siyasal bir girişimin amacı olarak görülmesi gibi- kuramsal akıl bu nesnelerin bilgisiyle ilgilidir. Burada inşa işleminin temelde pratik akla dayandığını ifade etmenin kuramsal aklın bir rolü olduğunu reddetmek olmadığını vurgulamak gerekir. Kuramsal akıl, inşa işleminde yer alan rasyonel kişilerin inanç ve bilgilerine şekil verir ve aynı zamanda bu kişiler, adalet ilkelerini seçerken akıl yürütme, çıkarım ve yargılama yollarını kullanırlar.”<sup>418</sup> Kişiler sahip oldukları pratik aklın ilkelerini kullanarak kamusal olarak paylaşılan hakkaniyetli iş birliği düzeni olan toplum anlayışı ve vatandaşların özgür ve eşit oldukları fikrinden adalet ilkelerini çıkarırlar.<sup>419</sup>

“Pratik aklın ilkeleri -hem makul hem de rasyonel ilkeler- ve toplum ve kişi anlayışları birbirini tamamlar. Düşünmeyen, çıkarım ve yargıda bulunmayan kişiler var olmadığında mantık, çıkarım ve yargı ilkeleri kullanılmayacağı gibi pratik aklın ilkeleri makul ve rasyonel kişilerin düşünce ve yargılarında ifade

<sup>416</sup> Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 45-46.

<sup>417</sup> Benhabib, 20.

<sup>418</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 134.

<sup>419</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 132.

edilir ve onlar tarafından toplumsal ve siyasal pratiklere uygulanır. Bu durumda toplum ve kişilik anlayışlarını ‘pratik akıl anlayışları’ olarak adlandırabiliriz: Bunlar düşünen öznelerle işaret ederler. [...] Toplum ve kişi anlayışları olmaksızın, pratik akıl ilkelerini kullanmak ve uygulamak bir anlam taşımaz.”<sup>420</sup>

Adalet teorisi, bütün insanların uygulayabileceği adalet ilkelerinin savunusu ve gerekçelendirilmesini ifade eder. Buna göre bireylerin rasyonel seçimleriyle elde edilen adalet ilkeleri temele alınır. Adalet anlayışıyla insanın ahlaki kişiliğinin gereksinimlerini dikkate alan Rawls, bunun yalnızca belirli bir kültür ve gelenekten damıtılarak tasarlanmasını kabul etmez.<sup>421</sup> Şu halde Rawls, adalet teorisinde Kantçı akıl ve Aydınlanma düşüncesinin evrensellik ideali gibi modern düşüncenin önemli kavrayışlarına başvurur. Bu doğrultuda Rawls, tek bir pratik aklın varlığını kabul eden birey kavrayışına dayandığı görülür. Başka bir ifadeyle *Bir Adalet Teorisi* bağlamında değerlendirildiğinde Rawls’un pratik aklın mutlak ve herkes için aynı olduğunu ifade eden bir yaklaşıma sahip olduğu ve bu çerçevede Kant’ın çizgisini devam ettirdiği kabul edilir. Böylelikle başlangıç durumunda kişiler kendi menfaatleriyle ilgili bilgilerden habersiz oldukları düşünülerek adil bir toplum için hakkaniyet olarak adaletin ilkelerini belirli bir rasyonel sürecin sonunda seçerler. Buna göre adalet teorisi bireylerin aynı adalet ilkeleri üzerinde uzlaşacakları varsayımına dayanır.

Rawls, yalnızca rasyonel olarak değerlendirmedeği bireyi, aynı zamanda toplumsal iş birliğinin yapısındaki ahlaki düşünceleri ve adalet anlayışını ifade eden “makul” olana duyarlı ahlaki bir varlık olarak kavrar. Rawls’un bu kavrayışının temelinde Kant’ın inşacı metodu bulunur.<sup>422</sup> Bu bakımdan Rawls’un adalet teorisinde birey tasarımı ile ilgili karşılaştığı eleştiriler önemli ölçüde Kantçı rasyonaliteye getirilen eleştirilerle benzerdir. Bu anlamda Aydınlanmanın rasyonalite anlayışına karşı çıkılan önemli bir nokta, bireyin içinde bulunduğu şimdiki zamanı aşmasını ve tarihin içinde eklemlendiği yerden özgürleşmesini gerektiren bir anlayış benimsemesine yöneliktir.<sup>423</sup> Bu bağlamda Gadamer şu ifadesiyle Aydınlanmacı “akıl” kavrayışının en büyük zaaflarından birine işaret etmektedir: “Bir mutlak akıl fikri tarihsel insanlık için bir imkan/ihtimal değildir. Akıl bizim için yalnızca somut, tarihsel şartlarda mevcuttur;

<sup>420</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 148.

<sup>421</sup> Gray, “Contractarian Method, Private Property, And The Market Economy”, 33.

<sup>422</sup> Mouffe, 48.

<sup>423</sup> Mouffe, 35.

başka bir söyleyişle, kendi kendisinin efendisi değildir, o daima içinde faaliyetini yürüttüğü verili şartlara muhtaçtır.”<sup>424</sup> Dolayısıyla Gadamer’e göre toplumun üyesi olan bireylerin tek bir akıl etrafında anlaşmaları mümkün gözükmez. Çünkü tarihsel koşulların rasyonalite faaliyetini belirleyen bir faktör olarak görülmesi tarihin ve toplumların üstünde mutlak ve evrensel bir aklın imkanını sorgulanır hale getirir.

Bu doğrultuda Aydınlanmacı rasyonalite ve evrensellik anlayışına yönelik eleştiriler modern düşüncenin merkezinde yer alan birey tasavvurunun temellerine olan güveni de sarsmıştır. Bilhassa Aydınlanma düşüncesinin kazanımları olarak görülen pek çok görüş, bazı çağdaş düşünürlerce metafizik yanılsamalar olarak kabul edilmiştir. Bu yanılsamalardan öne çıkanlar şunlardır: Kendi kendisine şeffaf olan ve kendi kendisini temellendiren “akıl”; yerinden çıkmış ve cisimselliği giderilmiş “özne”, tarihsel ve kültürel olumsuzluğun ötesinde yer tutan Arşimetvari hareket noktasını bulmuş olma kuruntusu.<sup>425</sup> Benhabib’in metafizik yanılsamalar dediği bu hususlar mutlak ve evrensel bir akıl düşüncesinin birer uzantılarıdır. Bu anlayışın siyasi izdüşümü ise toplumun, aynı değerlere sahip olduğu düşünülen bireylerin oluşturduğu homojen bir bütünlük olduğudur.

Bu şekilde pratik aklın rehberliğinde ve farklı dünya görüşlerine sahip olan bireylerin bir arada yaşayabilmeleri mümkün müdür? Demokratik modern toplumların yaşadığı tarihsel süreç göz önüne alındığında bu soruya olumlu bir cevap vermek mümkün değildir. Öncelikle Kant’ın dayandığı pratik aklın herkes için aynı şeyi ifade ettiğini ve evrensel olduğunu söylemek oldukça tartışmalıdır. Çünkü bireylerin tarihsel, kültürel, toplumsal şartlardan kaynaklanan farklılıkları, onlar üzerinde değişik izler bırakacaktır. Bu durum ise bireylerin rasyonel süreçlerde aynı yöntemi ya da aynı çizgiyi takip etmeyecekleri anlamına gelir. Böylece modern demokratik toplumlardaki bireylerin tarih üstü bir akıl kavramına ulaşabileceği ve onun yardımıyla ilkeler üretebileceği düşüncesi şüpheli görünmektedir.

Kant’ın bireylere bu anlamda rehberlik eden “pratik aklın bir ve tek” olduğu yönündeki düşüncesi bir varsayıma dayanır. Ancak Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Derrida ve Rorty gibi birçok filozof, pratik aklın somut içeriğini içinde

<sup>424</sup> Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II. Cilt*, (Çev.: Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan), Paradigma Yayınları, İstanbul 2009, 19.

<sup>425</sup> Benhabib, 20.



bulunduğu tarihsel, toplumsal ve kültürel gerçeklikten aldığını ve bunlardan soyutlandığı takdirde içeriksiz kalacağını düşünmektedir. Bu bağlamda evrensel pratik aklın bir tarihsel dönemin ruhunun, üretim şeklinin ya da kültürel yönelimlerinin üzerine ve ötesine yükselerek bu koşulların belirlediğinden farklı, genellenebilir bir ahlaki hakikat iddiasında bulunması mümkün gözükmez.<sup>426</sup> Böylece bireylere rehberlik ettiği düşünülen pratik aklın tekil bir yapı arz etmediği anlaşılır. Aksine olaylar ve durumlar arasındaki bağlantıyla ilişkili olduğu düşünüldüğünde, mutlak pratik akıl kavrayışının toplumun temel yapısını oluşturan ilkelerin belirlenmesinde oynadığı rolün işlevselliği de sorgulanır hale gelir. Dolayısıyla Kant'ın pratik akıl yorumu belirli bir çerçevede geçerli olabilir ancak bu anlayışın farklı dünya görüşlerine sahip bireylerin tümünü kuşatacağı yönündeki iddia temellendirilebilir değildir.

Öte yandan modern düşüncenin bireysel iyiliğin bir koşulu olarak “bireysel özerkliği” gerektirdiği iddiası, modern dünyaya ilişkin Aydınlanmacı varsayımlar üzerinden tasarlanır. Bu iddia, toplumların daha modern oldukça değerlerin de daha “homojen” olacağına dayandığı için toplumların birbirlerine daha çok benzeyeceklerini bir ön kabul olarak alır. Buradan hareketle toplumları birbirlerine yaklaştıran değerlerin de bireysel özerkliği üstün kılan liberal değerler olduğu varsayılır. Ancak bu düşüncelerin ne kadar sağlam kuruldukları tartışmalı varsayımlardır.<sup>427</sup> Bu anlamda özerk bireyler, Avrupa ulus-devletlerinin oluşturdukları ulusal kültürlerin birer ürünüdür. Gray'e göre bireyin özerk bir fail olması, Kant ve Rawls gibi çağdaş müritlerinin kabul ettikleri şekilde insanlığın ebedi cevheri değil, yalnızca insan olmanın belirli bir biçimi olarak görülmelidir. Çünkü özerk bireyler yapaydırlar ve varlıkları modern devletin iktidarına bağlıdır.<sup>428</sup>

Bu düşüncenin aksine farklı zamanlarda, farklı toplumlarda ya da aynı toplumda farklı gruplar tarafından takip edilen birbiriyle uyuşmayan pek çok nesnel olduğuna inanılan amaçlar ve nihai değerler bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle farklı sınıflara, cemaatlara ve ırklara mensup bireyler, bunlardan herhangi biri bir diğeriyle bağlantılı olmayan hatta çatışan ancak aynı derecede nihai ve nesnel olduğu düşünülen amaçlar içeren iddialara tabi olabilirler. Dolayısıyla bir toplum veya kişinin takdir ettiği bir

<sup>426</sup> Özbek, 23-24.

<sup>427</sup> Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, 92.

<sup>428</sup> Benjamin Constant ve John Stuart Mill'den John Rawls'a kadar “egemen modern ulus devlet”, liberal düşüncenin eleştirilmeyen büyük bir kabulü olarak kalmıştır. Bkz. Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, 114-115.

değer ya da tutum, diğerleri tarafından ayıplanabilir.<sup>429</sup> Bu doğrultuda çağdaş toplumlarda liberal düşüncenin çözmeye çalıştığı ana sorunlardan biri makul ve rasyonel varlık olan bireylerin iyi yaşamın doğası üzerine bir anlaşmaya varamamaları sorunudur.<sup>430</sup> Larmore bunu şöyle ifade eder: “Her türlü araştırma ve fikir yürütmede önemli bir yere sahip olan aklın genel kapasitelerine atıfta bulunarak yapılan düşünme ve fikir teatisi işlevinden ibaret olan makul olma olgusu herkes tarafından oybirliği ile kabul edilen bir teminat olma özelliğini kaybetmiştir.”<sup>431</sup>

Bu doğrultuda rasyonalist üniter bir özne kavramının eleştirisi ve Aydınlanmacı soyut evrenselciliğin yeniden gözden geçirilmesi, çağdaş demokratik toplumların çoğulcu özelliğinden dolayı bir zorunluluk olarak görülmektedir. İlk modern demokrasi teorileri ve bir hak taşıyıcısı olarak bireyin ortaya çıkışı, bizzat bu kavramlarla olanaklı kılınmıştır, fakat aynı kavramlar demokratik çoğulcu toplumlardaki muhtemel dönüşümlerin önünde önemli bir engel olarak görülmüştür. Dolayısıyla çağdaş toplumlarda geçmişteki soyut insan kavramıyla dışlanmış olan bazı şeylerin kabullenilmesi istenir.<sup>432</sup> Başka bir anlatımla modern düşüncede evrensel değerler ve ortak akıl ekseninde kurgulanan insan tasarımı, dönemi itibarıyla gerekli görülebilirken; bu şekilde bireylerin tek bir yapıda olduklarını düşünen yaklaşımlar çağdaş modern toplumların istikrar ve düzeni için en büyük sorun olarak değerlendirilmiştir.

Larmore’a göre son iki yüzyıldır liberal teorisyenler düşüncelerini Kant ve Mill gibi özerklik ve bireysellik ideallerine bağladıkları ölçüde bu iki düşünürün kuramlarının zayıf yönleri daha da derinleşecektir. Çünkü bu düşünürler, bireylerin iyi yaşamın doğası üzerine rasyonel anlaşmazlıkların yol açtığı siyasi problemlere karşı bir çözüm sunamamışlardır.<sup>433</sup> Ancak Rawls, özgür ve eşit bireylerin farklı iyi yaklaşımlarını savunurken toplumsal çatışmalar yaşanabileceğinin farkındadır. Bundan dolayı adaletin “iyi”ye nazaran önceliğini savunmakla bireylerin özgürlük ve eşitliğini teminat altına almaya çalışır. Aksi takdirde devletin diğer yaşam türlerini takip eden bireylerin yaşam tarzlarına müdahalede bulunmuş olacağını kabul eder.

<sup>429</sup> Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, (Ed. Henry Hardy), Butler and Tanner, Frome and London 1990, 89-90.

<sup>430</sup> Charles Larmore, “Siyasi Liberalizm Üzerine”, 129.

<sup>431</sup> Larmore, “Siyasi Liberalizm Üzerine”, 122.

<sup>432</sup> Mouffe, 28-30.

<sup>433</sup> Larmore, “Political Liberalism”, 345.

Yukarıdaki bilgiler ışığında Rawls'un başlangıç durumu ve bilgisizlik peçesi kavramlarıyla hem oluşturduğu hem de gerekçelendirmeye çalıştığı adalet düşüncesi, *Bir Adalet Teorisi* eserindeki birey kavrayışıyla amacına ulaşması zor görünmektedir. Öncelikle bu adalet anlayışı, her toplumsal, tarihsel ve kültürel koşulda bireylerin aynı adalet ilkelerine ulaşabilmesini mümkün kılan “pratik aklın tek ve mutlak olduğu” tezine dayanarak temellendirilir. Ancak Rawls, *Siyasal Liberalizm* eserinde metodolojik bir değişikliğe gider ve Kant'ın evrensellik idealinden vazgeçerek siyaset felsefesi kavrayışının bütün toplumlar için uygulanabilir olduğu düşüncesini terk eder.<sup>434</sup> Bu eserde Rawls, özgür ve eşit bireylerin dünya görüşlerindeki farklılıklar neticesinde adalet ilkelerinin aklın birliğini temele alarak genel ve mutlak bir şekilde hakikat olmadığını kabul eder. Bundan dolayı Rawls, modern toplumların çoğulcu yapısını bir olgu olarak görürken; hakkaniyet olarak adalet anlayışını evrensel ve zorunlu bir ahlaki hakikat iddiasını savunan metafizik bir öğreti şeklinde sunmaz.<sup>435</sup> Hakkaniyet olarak adalet, bunu bütün düşünce ve ilkeleri sistematik olarak birbirine bağlayan ve ilişkilendiren inşacı bir düşünce etrafında yapmaya çalışır. Hakkaniyet olarak adaletin pratik amacı, bireylerin üzerlerinde uzlaşabilecekleri siyasal bir anlaşmaya zemin oluşturacak bir siyasal adalet anlayışı ortaya koymaktır. Bu adalet anlayışı, bireylerin ortak ve kamusal siyasal aklını ifade eder. Ancak bu şekilde bir ortak akla ulaşmak için de adalet anlayışının bireylerin benimsediği ve birbiriyle bağdaşmayan felsefi ve dini kapsamlı doktrinlerden bağımsız olması gerekmektedir.<sup>436</sup> Bu anlamda siyasal liberalizm, hiçbir iyi teorisine dayanmayarak aklın rehberliğinde ve siyasal adalet anlayışı çerçevesinde bir kavrayış benimser. Dolayısıyla bireyler her ne kadar yaşam planları için kendi kendilerine bırakılsalar da siyasal adalet söz konusu olduğunda kapsamlı doktrinlerin etkisi altında hareket edemezler. Çünkü bir iş birliği sistemi olan toplumun üyelerinin müşterek bir noktada buluşması, siyasal adalet anlayışı ile mümkün görülür. Başka bir ifadeyle siyasal liberalizm, kapsamlı doktrinler gibi bireyin tüm hayatına kapsayan bir model sunmaz. Öyle ki bu anlayış, devletin bireyler üzerindeki etkisini en aza indirerek onların eşitlik, özgürlük ve özgünlüklerine imkan sağlamış olur.

<sup>434</sup> Gray, “Contractarian Method, Private Property, And The Market Economy”, 34.

<sup>435</sup> Özbank, 27.

<sup>436</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 54-55.

Rawls'un liberalizmi, kapsamlı doktrin olarak gördüğü ve metafizik vaatler içerdiğini düşündüğü Kant ve Mill'in liberalizminden kesin olarak farklıdır. Nitekim Rawls'un liberalizmi, güçlü metafizik önkoşullarla bağlantılı otonomi ve ahlaki ideallerin bireyselliğine dayanmaz ve bu yönüyle siyasal liberalizm rakip ahlaki görüş ve toplumdaki diğer bakış açılarından ayrışır.<sup>437</sup> Benzer şekilde Dworkin, Rawls'un liberal siyasal teorisinin adalet yaklaşımında insanın mükemmelliği veya iyi yaşam fikrinden bağımsız olduğunu düşünür. Ackerman'a göre bütün liberal düşünürler bu önermeyi teorilerinin merkezine almasalar da doğrudan doğruya bu varsayım üzerinde durmaktadırlar. Buna göre liberal bir devlette, iktidar ilişkilerinin meşruluğuyla ilgili tüm tartışmalar bu ilke ile sınırlandırılmalıdır.<sup>438</sup> Dolayısıyla Rawls; Kant ve Mill gibi liberal düşünürlerin öğretilerini kapsamlı liberalizm olarak adlandırırken, kendisinin de aynı hataya düşmemesi için adalet anlayışında tarafsız bir düzen sağlayarak bireylerin tüm yaşamlarını dizayn etmeye girişmez ve böylece onların bireyselliğine fırsat tanımış olur. Bu doğrultuda Rawls, farklı inanç ve düşüncedeki insanların görüşlerindeki çeşitliliğin gerekçelendirilmesinde tek bir akıl yerine çokluğun olduğunu kabul eder.

Genel itibariyle bireylerin eşit ve özgür olabilmeleri için iki ayrı kavrayışın kabul edildiği görülür. İlk yaklaşıma göre iktidar, bireylerin iyi yaşam olarak belirledikleri anlayış karşısında tarafsız kalır; bu sayede bireylerin özgürlük ve eşitliği teminat altına alınır. Buna göre toplumun üyeleri arasında devlet herkesin görüşüne saygı duyar ve hiçbir "iyi" anlayışını topluma dayatmaz. Diğer yaklaşıma göre ise iktidar tarafsız olmak yerine insan varlığının ne olması gerektiğini belirleyen bir doktrini merkeze almadan bireylerin eşitliği ve özgürlüğü söz konusu olamaz. Bu anlayışa göre eşitlik ve özgürlük düşüncesi, insan ve yaşamı için neyin "iyi" olduğunu gösteren bir kuramdan bağımsız değildir.<sup>439</sup> Ancak çağdaş liberal düşünürler, liberalizmin tam anlamıyla "siyasi" bir doktrin olduğunu iddia ederken, liberalizmin iyiye dair kapsamlı bir anlayışa dayanmadığını vurgulamak isterler. Bu nedenle adalet taleplerinin herhangi bir iyi kavrayışı karşısında öncelik taşıması gerektiği ortaya

<sup>437</sup> Gray, "Contractarian Method, Private Property, And The Market Economy", 36.

<sup>438</sup> Robert B. Thigpen, Lyle A. Downing, "Liberalism and the Neutrality Principle", *Political Theory*, Vol. 11 (4), 1983, 585.

<sup>439</sup> Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Harvard University Press, London and England 1985, 191.

çıkar.<sup>440</sup> Rawls, ilk yaklaşımı kabul eder ve bireyin özerkliği için kapsamlı doktrinler olarak nitelendirdiği ikinci yaklaşımın tam karşısında olur.

Bu çerçevede Rawls, siyasal adalet anlayışını toplumun temelinde alarak makul ve rasyonel özneler olan bireyler için adil ve istikrarlı bir yönetimi oluşturmaya çalışır. Rawls, özellikle kendi adalet teorisinin ima ettiği “benlik” anlayışı ve “iyi” tasavvuru karşısındaki Sandel gibi komüniteryan düşünürlerin itirazları neticesinde metafizik ve siyasal adalet anlayışları arasında ayırım yapar. Buna göre metafizik bir adalet anlayışı, benliğin mahiyeti, kişinin toplum kavrayışı ve insani rasyonellik kavramı hakkında temel felsefi öncüller gerektirir.<sup>441</sup> Ancak siyasal adalet anlayışı ise benlik, toplum ve akıl ile ilgili herhangi bir kapsamlı doktrinden bağımsız bir şekilde demokratik bir toplumun kamusal kültüründe bulunduğu düşünülen belirli temel sezgisel düşünceler etrafında formüle edilen savlardan yola çıkar.<sup>442</sup>

Rawls, kapsamlı doktrinlerin iyi yaşamın tek anlamlı ve herkes için geçerli olan yapısını siyasal adalet düşüncesi ile aşmaya çalışır. Ancak iyi yaşam konusunda nasıl ki bireyler farklı düşüncelere sahipse adalet ve haklar konusunda da farklı yaklaşımlara sahip olabilirler. Yani adaletin getirdikleri her yerde aynı olmayabilir. Bunun sebebi beklentilerin toplumdaki topluma değişmesi, birinin adil olarak kabul ettiğini diğersinin adaletsizlik olarak görebileceğidir. Bu sebeple adaletin talepleri bir öznel seçim meselesi olmayıp, tarihe ve koşullara göre değişebilir. Şu halde Gray’e göre evrensel insan değerleri tek bir adalet fikri üretmez.<sup>443</sup>

Aynı toplumun üyelerinin farklı yaşam biçimlerini takip etmesi, Aydınlanma düşüncesinin evrenselci siyasi tasarımlarıyla örtüşmez. Rawls, siyasal liberalizmde bu sorunu çözüme kavuştururken bazı soyutlamalara başvurmuştur: “[...] Soyut, toplum ve kişi anlayışlarını formüle etmek makul bir siyasal adalet düşüncesine ulaşmak için gereklidir.”<sup>444</sup> Ancak bu yöntem, Rawls’un komüniteryan düşünürler tarafından eleştirilmesine neden olur. Başka bir ifadeyle Rawls’un sisteminde soyut kişi ve toplum kavrayışı, adalet ilkelerinin seçiminde ve adil, istikrarlı bir toplum düşüncesi için

<sup>440</sup> Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, 21.

<sup>441</sup> Benhabib, 24-25.

<sup>442</sup> John Rawls, “The Priority of Right and Ideas of the Good”, *Philosophy & Public Affairs*, 17 (4), 1988, 251-276, 252.

<sup>443</sup> Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, 24.

<sup>444</sup> Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 90.

önemli bir unsurdur. Ancak bu kavrayış, siyasi meşruluğun yalnızca adalet ve hakların soyut ilkelerine dayanamayacağı konusunda komüniteryanların eleştirilerine maruz kalır.<sup>445</sup> Bu bağlamda Rawls'a yöneltilen komüniteryan itirazların merkezinde, onun liberal birey kavrayışı bulunur. Aristoteles ve Hegel'den esinlenen ve liberalizm karşısında yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilik geleneğine başvuran komüniteryan düşünürlerin eleştirilerinde şu noktalar öne çıkar: Topluma öncel olan, doğal haklarla donatılmış bir birey fikriyle ifade edilen tarih dışı, toplum dışı ve bedensizleştirilmiş özne kavramına şiddetle karşı çıkış ve hakkın iyiye karşı önceliği tezinin reddi.<sup>446</sup> Bu eleştiriler bir sonraki bölümde daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Diğer taraftan Mouffe'a göre Rawls'un anlayışı liberal demokratik rejimi iyi anlayışının türeticisi olarak kabul etmediğinden liberal bireyci bir özne kavramına dayanır. Böylece köken olarak kalan özne, içine kazındığı toplumsal ilişkilerden bağımsız olarak var olur. Bu bağlamda Rawls'un başlangıç durumuyla gerekelendirdiği hususlar, kişileri yalnızca vatandaşlar olarak ilgilendirir. Ancak Mouffe, Rawls'un yurttaşlara hitap ediş yöntemini yetersiz bulur ve belirli vatandaşlık tipinin de verili pratiklerin, söylemlerin ve kurumların sonucu olduğunu kabul etmez. Bunun aksine Rawls, eşitlik ve özgürlüğü ahlaki kişilerin bir özelliği olarak görür.<sup>447</sup> Diğer taraftan hakkaniyet olarak adalet, düşünce veya ideal temelli bir görüştür ve onun bu temel sezgisel fikirleri, demokratik bir halkın kültüründeki örtük ya da saklı idealleri yansıtmaktadır.<sup>448</sup> Ancak Mouffe, bu sezgisel fikirlerin hem somut bir konuma hem de rejimin ilkelerine dahil edilmediğini belirtir, çünkü ona göre Rawls'un evrenselci birey yaklaşımı, insanın kolektif yönünü kurucu olarak düşünmede yetersiz kalır. Dolayısıyla Rawls'un teorisi için birey, hem her şeyin başlangıç noktası hem de bitiş noktasıdır.<sup>449</sup>

Burada son olarak değinilecek husus “modernlik projesiyle”<sup>450</sup> yakından ilişkili olan liberalizmin, Prometheusçu insanlık anlayışına sahip olduğu düşüncesidir. Bu

<sup>445</sup> Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, 113.

<sup>446</sup> Mouffe, 51.

<sup>447</sup> Mouffe, 88-89.

<sup>448</sup> Rawls, “Justice as Fairness: Political Not Metaphysical”, 236.

<sup>449</sup> Mouffe, 89.

<sup>450</sup> Aydınlanma filozofları tarafından 18. yüzyılda formüle edilen modernlik projesi, kendi iç mantığına göre objektif bilim, evrensel ahlak ve hukuk ile özerk sanat anlayışını geliştirmek için yapılan çabalardan oluşur. Aynı zamanda bu proje, bu alanların her birinin bilişsel potansiyellerini onları etkisi altına alan ezoterik formlarından arındırmak için serbest bırakmayı hedefler. Bkz. Jürgen Habermas and Seyla Ben-

anlayışa göre insanlık, özünde biçimlendirilmeye uygun olan bir doğaya sahiptir. Süreç içerisinde yeteneklerini ve güçlerini açığa çıkaran insan, böylece dışsal gerçekliği değiştirme süreci yoluyla kendini de değiştirir. Ancak “modernliğin büyüünün bozulduğu”<sup>451</sup> süreçte liberalizmin Prometheusçu mirası önemli ölçüde eleştiriye uğrar. Bu bakımdan liberalizme yönelik komüniteryan eleştiri, “modernlik projesinin büyüünün bozulmasıyla” içindedir.<sup>452</sup> Benhabib’in belirttiği gibi özellikle son yıllarda “büyünün bozulduğu” bir süreç olarak modernlik düşüncesinin yerini bizzat modernliğin büyüünün bozulması alır. Geçmişte modernleşmiş Batılı demokrasilerin kendilerini diğer toplumların evrimsel gelişiminin ölçülebileceği normatif mihenk taşı olarak görmelerine karşın, bugün bizzat modernliğin, “postmodern” ya da sanayi sonrası topluma doğru giden yolda, defteri dürülmesi gereken bir tarihsel aşama olduğunu belirten görüş giderek yaygınlaşmaktadır.<sup>453</sup> Halbuki modern düşüncenin pozitivist tarih kuramı, bütün toplumların tedrici bir biçimde geleneksel bağılıklarından sıyrılarak liberal değerleri benimseyeceklerini iddia eder. Bunun altında yatan gerekçe ise modern endüstriyel ekonominin içerdiği rasyonel, bilimsel ve deneysel metot düşüncesine olan gereksinimdir.<sup>454</sup> Ancak değişen koşullar sonucunda liberal değerlerin sorun çözmedeki başarısı sorgulanır hale geldiğinden bu değerlerin yaratıcısı olan Batılı toplumların ilk önce bu düşüncelerini revize etmeleri gerekmektedir.

Kısaca ifade etmek gerekirse modernlik projesinin etkilerini taşıyan siyasi liberalizm anlayışı, çağdaş demokratik toplumlara ışık tutmak bir tarafa sahip olduğu toplumdan bağımsız, soyut ve tarih üstü bir özne kavrayışı ile siyasi idealini gerçekleştirmede yetersiz görülmüştür. Aynı şekilde liberal demokratik bir toplumun düzenlenmesi için temel oluşturan adalet anlayışının evrenselliği ve taşıdığı soyutluk, hem bireylerin hem de toplumların tarihsel ve kültürel koşullarından bağımsız ele alındığı için son derece zayıf kalır. Rawls, her ne kadar savunduğu demokratik düzenin “çoğulculuk olgusu” gibi toplumsal bir gerçeklikten hareket ettiğini iddia etse de

---

Habib, “Modernity versus Postmodernity”, *New German Critique*, 22, Special Issue on Modernism, 1981, 9.

<sup>451</sup> Benhabib’in kullandığı bu kavram Max Weber’den esinlenerek üretilmiştir. “Çoğumuzun yazgısının özelliği rasyonalizasyon ve entelektüelazisyonudur. Her şeyden önce dünyanın büyüünü kaybetmesidir. Gerçekten de mutlak ve en yüce değerler kamu yaşamından çekilmişler.” Bkz. Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, (Çev.: Taha Parla), (13. Baskı), Deniz Yayınları, İstanbul 2011, 253.

<sup>452</sup> Benhabib, 99.

<sup>453</sup> Benhabib, 98.

<sup>454</sup> Stuart Hampshire, “Justice Is Strife”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 65 (3), 1991, 25.

dayanmış olduğu sezgisel, ideal veya düşünce temelli yaklaşımların kökenlerini ortaya koymada başarılı olamamıştır. Bu doğrultuda çağdaş siyaset teorisinde alternatif bir yaklaşım olarak ele alınan komüniteryan düşünce, bireyin tarihsel, kültürel ve toplumsal koşullarını dikkate alan bir anlayışı ifade eder. Çalışmanın son bölümünde komüniteryan bir düşünür olan Sandel'in, siyasal liberalizmin bu açmazlarına yönelik eleştirilerine ve kendi alternatif yaklaşımına değinilecektir.





## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### MICHAEL SANDEL: ADALETİN SINIRLARI VE DEONTOLOJİK BENLİK ELEŞTİRİSİ

#### 3.1. MICHAEL SANDEL VE KOMÜNİTERYAN-LİBERAL TARTIŞMASINA DAİR GENEL BİR DEĞERLENDİRME

##### 3.1.1. Komüniteryan ve Liberal Düşüncelerin Temel Çatışma Noktaları

Bireyci bir nosyona sahip olan liberalizme karşıt cemaate önem veren bir yaklaşımın siyasi düşüncede yer alması 1840'lı yıllarda kaleme alınan İngiliz ve Fransız sosyalistlerin eserlerine kadar uzanmaktadır. 19. ve 20. yüzyılda yaşanan ideolojik çatışmaların neticesinde tedrici olarak sosyalist ve komünist kavramlarının içerdiği anlamlar açıklığa kavuşurken; o dönemlerde sözü edilen kavramlarla kabaca eş anlamlı kabul edilen komüniteryan kavramı, daha muğlak ve genel bir anlam içermekteydi. En genel tanımıyla komüniteryan kavramı, değerli bir yaşam için cemaati önemli gören ve bunu çeşitli tehlikelere karşı korumayı amaç edinen anlayışı ifade eder. Bu bağlamda komüniteryanizm, 19. yüzyılın sonlarında toplum ve siyaset üzerine öz bilince sahip bir düşünme biçimi olarak şekillenmeye başlamıştır. O dönemde gelişen düşünceye göre cemaat için en temel tehlike, modern yaşamın merkezden uzaklaştırma/savurma gücüdür. Yani, aile odaklı köy ve kasabalardan şehirlerin huzursuz/karışık, bireysel iş yaşamına geçen insanlar, refah ve özgürlük kazanabilirler, ancak bunun karşılığında yabancılaşma, tecrit ve köksüzlük sorunları ile başbaşa kalırlar. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft* (topluluk/cemaat) ve *Gesellschaft* (birliktelik veya sivil toplum) arasındaki ayrımı bu anlayışın yerleşmesinde etkili olmuştur. Tönnies'in tanımına göre *Gemeinschaft*, insan topluluğunun samimi, organik ve geleneksel bir şeklidir; *Gesellschaft* ise kişiliksiz, mekanik ve rasyonel bir toplumsal ilişkiler bütünüdür.<sup>455</sup> Bu durumda ilki samimi ve destekleyici bir toplulukken ikincisi soğuk ve çıkar hesabı yapan bir topluluğa işaret eder. Cemaat/topluluk endişesi 20. yüzyılda başka bir yöne evrildi ve bazı düşünürlere göre modern devletin merkezci (centripetal) gücü cemaat

<sup>455</sup> Ferdinand Tönnies, *Community and Civil Society*, Jose Harris (Ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2001, 17-19.

için başlıca tehdit olarak görülmeye başlandı. Ortega y Gasset'in belirttiği gibi bugün medeniyetin en büyük tehdidi (devletin müdahalesiyle) bütün doğal toplumsal çabanın devlete iltihak edilmesidir. Kısacası 19. ve 20. yüzyıldaki cemaat arzusu, hem modern kent toplumunun atomize edici/yabancılaştırıcı eğilimlerine hem de modern devletin bu eğilimleri kontrol etmek istemesine tepki olarak oluşmuştur. Bu gelişmeler ışığında şekillenen komüniteryanizm, 20. yüzyılın sonlarında modernite ve atomistik bireycilik anlayışını temel alan liberalizm ile çatışma süreci içerisinde olan bir düşünce akımıdır.<sup>456</sup> Bu bağlamda tanımlanması güç ve belirsiz bir kavram olan komüniteryanizm, genel olarak şu şekilde tarif edilebilir: (i) ontolojik düzlemde komüniteryanizm, kişilerin toplumsal doğasına ve onların toplumsal pratiklere gömülü olduklarına vurgu yapar; (ii) normatif düzlemde bireysel olmayan belirli değerlere dikkat çeker, örneğin kamusal katılım, kardeşlik, dayanışma, bağlılık ve yurttaşlık erdemi; (iii) meta-etik düzlemde, evrensel bir karakterden kaçınır ve cemaatin ortak kavrayışlarına önem verir.<sup>457</sup>

Politik bir teori olarak komüniteryanizmin, Alasdair MacIntyre (After Virtue/Erdem Peşinde), Michael Sandel (Liberalism and the Limits of Justice/Liberalizm ve Adaletin Sınırları), Michael Walzer (Spheres of Justice) ve Charles Taylor'ın (Philosophical Papers) 1980'li yıllarda art arda yayınlanan eserleri sonucunda ortaya çıktığı kabul edilir. Tartışmalı bir ayrım olsa da MacIntyre, Sandel ve Taylor, cumhuriyetçi komüniteryanizmi temsil ederken; Walzer, demokratik komüniteryanizmi temsil eder.<sup>458</sup> Bu düşünürlerin karşısında başta John Rawls (A Theory of Justice/Bir Adalet Teorisi), Ronald Dworkin (Taking Rights Seriously/Hakları Ciddiye Almak), Bruce Ackerman (Social Justice in the Liberal State), Robert Nozick (Anarchy, State, and Utopia/Anarşi Devlet ve Ütopya) gibi liberal teorisyenler bulunmaktadır. Bu iki karşıt cephede yer alan düşünürler heterojen iki grubun üyeleri olarak bilinirler.<sup>459</sup> Bu nedenle aynı tarafta kabul edilen düşünürlerin bazı hususlarda

<sup>456</sup> Richard Dagger, "Communitarianism and Republicanism", Gerald F. Gaus, Chandran Kukathas (Ed.), *Handbook of Political Theory*, Sage Publications, London 2004, 170-171.

<sup>457</sup> Simon Caney, "Sandel's Critique of the Primacy of Justice: A Liberal Rejoinder", *British Journal of Political Science*, 21(4), 1991, 511.

<sup>458</sup> Mark A. Lutz, "On the Connecting of Socio-Economics with Communitarianism", *Journal of Socio-Economics*, 29 (4), 2000, 343.

<sup>459</sup> Andre Berten, P. da Silveira, H. Pourtios, "Genel Giriş", *Liberaller ve Cemaatçiler*, (Çev.: Eylem Özkaya), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, 12.

ihtilafa düştüğü hatta karşı cephedeki düşüncelere yaklaştıkları görüleceğinden, sınırları kesin olmayan bir ayırımın yapılmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır.

Liberaler, bireysel hak ve özgürlükleri en önemli değer gören Kant, Locke ve Stuart Mill çizgisini izlerken; komüniteryanlar ise Rönesans'ın cumhuriyetçi geleneğinden, Alman romantizminden ya da çağdaş yorumlamalardan beslenmişlerdir. Komüniteryanlar, soyut ahlaka karşı eşit güvensizliğe, erdemlerin etiğine, geleneğe/tarihe çokça yer veren bir siyaset anlayışına karşı sempati duyar ve bireyi toplumdan önce gören liberal anlayışa karşı Aristoteles'in "polis bireyden öncedir" kavrayışını benimserler.<sup>460</sup> Bu bakımdan belli haklarla kuşatılmış, tarih dışı ve topluma öncelikli birey anlayışını savunan liberallere karşı komüniteryanlar, yurttaşlığa bağlı ortak iyi siyaseti izleyen cumhuriyetçi anlayışı kabul ederler.

Liberalerin kamusal yaşamı yıkıma uğratan bu atomist birey kavrayışı komüniteryanlara göre, insanın doğasını yalnızca toplum içerisinde gerçekleştirebilen, siyasal bir hayvan olarak gören Aristotelesçi insan nosyonundan bir kopuşa işaret eder. Bu bakımdan insanın toplumsal yönüne yapılan Aristotelesçi vurgunun komüniteryan düşünürlerin eserlerinde ortak bir yaklaşım olduğu görülebilir. Söz gelimi Taylor'a göre rasyonalitenin gelişebilmesi ve böylece insanın iyiyi keşfetmeye yetenekli bir ahlaki özne olabilmesi, haklı ile haksıza, iyi ile kötüye ilişkin bir dil ve ortak söylem cemaatine/topluluğuna katılımıyla mümkündür.<sup>461</sup> MacIntyre da benzer bir bakış açısıyla liberal anlayışın kendine görev edindiği her bireyin kendi iyisi peşinde koşacağı alanı sağlama girişimlerine karşı insanın ortak iyi temelli cemaate katılımının önemine dikkat çeker. Buna göre "birey, çoğunlukla onu yalnızca kendisinde ve kendisi aracılığı ile insana özgü iyinin elde edilebileceği topluluğa bağlayan belirli roller içinde ve onlar vasıtasıyla oluşur ve belirlenir."<sup>462</sup> Aynı şekilde Sandel için cemaat kurucu bir yapıya sahip olup bireylerin yalnızca neye sahip olduklarını değil, bunun yanında ne olduklarını, seçtikleri bir ilişki biçiminin değil, keşfettikleri bir bağlılığı, kimliklerinin yalnızca bir niteliğini değil, ayrılmaz bir unsurunu tanımlar.<sup>463</sup> Sandel ve MacIntyre gibi Aristoteles'ten etkilenen komüniteryanların ortak iyi esasına göre yönetmeyi içeren tekil

<sup>460</sup> Andre Berten, P. da Silveira, H. Pourtios, "Genel Giriş", 13.

<sup>461</sup> Mouffe, 51-52.

<sup>462</sup> Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, (Çev.: Muttalip Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, 255-256.

<sup>463</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 181.

bir ahlaki görüşü desteklemeleri ya da bireyci liberal nosyona karşı genel olumsuz tutum takınmaları, onların Gemeinschaft tipi ilkel cemaat özelemlerinin bir tezahürüdür.<sup>464</sup>

Ortak milliyet, dil, kimlik, kültür, din, tarih veya yaşam biçimi gibi bağımsız bir cemaat ilkesine yer veren komüniteryan düşünürlerin cemaate verdikleri bu önem, siyaset felsefesi açısından yeni bir yaklaşım değildir. Cemaate yapılan söz konusu vurgu Marksizmde de bulunur; öyle ki cemaat, komünist idealin tamamlayıcı bir unsuru olarak değerlendirilir. Ancak Sandel, Walzer, Taylor ve MacIntyre'in çalışmalarındaki cemaatçi yaklaşım, Marksist anlayıştan önemli ölçüde ayrışır. Marksist anlayışa göre cemaat, ancak devrim neticesinde kapitalizmin son bularak sosyalist toplumla birlikte ortaya çıkacak olan bir birlikteliktir. Komüniteryan düşünceye göre ise cemaat, ortak toplumsal pratikler, kültürel gelenekler ve ortak toplumsal anlayış biçiminde zaten mevcuttur.<sup>465</sup> Bu nedenle cemaatin tekrar inşa edilmesi gerektiği anlayışını komüniteryanlar kabul etmemelerine karşın cemaatin saygı görmesi ve korunmasını savunurlar.

Gutmann'ın ifade ettiği gibi liberal politik teoriye yönelik bu yeni cemaatçi eleştiri dalgası daha önceki Marksist cemaat anlayışını tekrar etmez; daha öncekilerin Marks'tan esinlendiği yerde komüniteryanlar Hegel'den ilham alırlar. Hegel'in klasik liberal düşünceye eleştirileri ile komüniteryanların liberal eleştirileri arasında önemli benzerlik ve paralellikler vardır.<sup>466</sup> Hegel'in insanı tarihsel koşullara dayalı bir varlık olarak kabul etmesi ile Sandel'in liberal düşüncenin insanı özgür, rasyonel ve toplum dışı kavrayışını reddetmesi bu paralelliğin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda Hegel'e göre Locke ve Kant gibi klasik liberallerin insani gereksinimler ya da akılcılığa ilişkin evrensel bir kavrayış sunma girişimleri, toplumsal ve siyasi düzenlemeleri değerlendirmede insanı tarih dışı bir varlık olarak algılamaya neden olmuştur. Bunun yanı sıra insanların zorunlu olarak belirli tarihsel pratiklere ve ilişkilere gömülü olmalarından dolayı bu tür bir yaklaşımı fazlasıyla soyut ve bireysel bulan Hegel, bireylerin iyiliğinin ait oldukları cemaate, ele geçirdikleri belli toplumsal

<sup>464</sup> Mouffe, 57.

<sup>465</sup> Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, 292.

<sup>466</sup> Amy Gutmann, "Communitarian Critics of Liberalism", *Philosophy & Public Affairs*, 14 (3), 1985, 308.

ve siyasal rollere bağılı olduğunu vurgular.<sup>467</sup> Benzer bir bakış açısı ile toplumsal kurum ve pratiklere odaklanarak benliğin kültür ve gelenek içinde gömülü olduğunu düşünen<sup>468</sup> Sandel de liberal öğretinin birey anlayışının makul olmayan soyut ve metafizik bir görüşe dayandığını ve kimlik oluşumunda ise cemaat bağlantısını yadsıdığını ifade eder.<sup>469</sup>

Komüniteryan düşüncenin liberal anlayıştan ayrıldığı diğere bir nokta ise komüniteryanların ortak yaşamı savunurken Herder gibi Aydınlanma eleştirmenlerine geri dönmeleridir. Herder, evrensel bir uygarlığa doğru ilerlemenin kayıpsız olamayacağını düşünür. Ona göre bu evrensel uygarlık projesi, tarihsel olarak ortaya çıkan farklı kültürleri ortadan kaldırıp onların yerine boş bir soyutlama koymak zorundadır. Soyutlama üzerine kurulan bir uygarlık ise evrensel insanlığı içermeyip dar bir yaşam biçimini ihtiva eder.<sup>470</sup> Bu düşüncelerden hareketle komüniteryanlar, Aydınlanmanın tarih dışı, soyut ve atomist birey algısının bir ortak yaşam biçimi olarak cemaatin varlığını tehdit ettiğini düşünürler.

Çağdaş toplumlarda ahlaki ve politik toplulukların parçalanmasına neden olan bu Aydınlanmacı kavrayışa karşı komüniteryan düşünürler, Yeni-Aristotelesçi anlayışa sarılırlar. Yeni-Aristotelesçilik, hareket noktası olarak Aristoteles'in phronesis<sup>471</sup> (pratik bilgelik) kavrayışını kabul eden hermeneutik bir felsefi etiği ifade eder. Bu doğrultuda Gadamer, tikellere ilişkin bağlamsal olarak gömülü ve durumlara duyarlı yargının bir biçimi olarak Aristoteles'in phronesis modeline yönelir. Aristoteles'in etik teorisini ve Hegel'in Kant'a yönelik eleştirilerini sentezleyen Gadamer, bu iki çizgiyi birbirine yaklaştırarak güçlü bir argüman geliştirir. Gadamer, Aristoteles'in Platona yönelik eleştirisinde, bir cemaatin her zaman kendi aralarında paylaştığı etik anlama zemininde iş gören bir pratik anlama modeli ortaya çıkarır. Bununla birlikte Hegel'in Kant'a yönelik eleştirisinden yararlanan Gadamer, biçimselciliğin tüm çeşitlerinin, soyutlandıkları bir bağlamı ön gerektirdiği ve benlik ile toplumsal kurumlara ilişkin bazı

<sup>467</sup> Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, 292-293.

<sup>468</sup> Robert Post, "Tradition, the Self, and Substantive Due Process: A Comment on Michael Sandel", *California Law Review*, 77 (3), *Symposium: Law, Community, and Moral Reasoning*, 1989, 557.

<sup>469</sup> Gutmann, "Communitarian Critics of Liberalism", 309.

<sup>470</sup> Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, 111.

<sup>471</sup> Phronesis, sophia (sofia) kavramına karşıt bir biçimde ilk olarak Aristoteles tarafından işlenmiş ve Peripatetikler tarafından teorik hayat idealinin eleştirisi olarak geliştirilmiştir. Kısaca sofia teorik ideal sunarken, phronesis pratik bilgi ideali sunar. Bkz. Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem 1. Cilt*, (Çev.: Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan), Paradigma Yayınları, İstanbul 2008, 26-27.

maddi ön varsayımları olmayan hiçbir biçimsel etik olamayacağı yönündeki düşüncelerini ödünç alır. Nasıl ki tarihsel bağlama yerleşmeyen bir anlama biçimi söz konusu değilse, bir ethosa bağlı olmayan ahlaki konumlamalar da mümkün değildir.<sup>472</sup> Bu bağlamda komüniteryanlar, bir tözsel iyi hayat teorisini önceden varsaymaksızın hiçbir meşruluk ilkesinin formüleştiremeyeceğini savunurlar.<sup>473</sup> Başka bir ifadeyle liberalizmin bireysel iyi hayat anlayışları çerçevesindeki tarafsız tutumuna komüniteryanlar, Aristoteles-Hegel çizgisinden hareket ederek karşı çıkarlar. Hiçbir iyi teorisine dayanmayan liberal kavrayış, komüniteryanlara göre yanıltıcı bir nitelik taşır. Bu noktada Hegelci ve hermeneutik gelenekle birleşen komüniteryanlar, biçimsel ahlakın soyut evrenselliğine karşı ahlaki sorunların ve çözüm önerilerinin ancak toplumsal ve tarihsel bir kabullenme ortamında anlam kazanacaklarını savunurlar.<sup>474</sup>

Bireyin varoluşsal olarak cemaatle bağlantısını öne çıkaran ve Aristoteles ve Hegel'in görüşlerinden beslenen komüniteryan düşünce, liberal bakışa karşı şu temel eleştirileri dile getirir. (i) Liberalizm, altını oyduğu cemaatin değerini küçümser ve ihmal eder; oysa cemaat, insan varlığının "iyi hayat" kavrayışı için yeri doldurulamaz, temel bir unsurdur. (ii) Liberalizm, yalnızca araçsal bir iyi olarak gördüğü politik birlikteliği yani siyasal yaşantıyı göz ardı eder, bu bakımdan insanın iyi yaşam için siyasal cemaate katılımının temel önemine karşı kördür. (iii) Liberalizm, kişinin topluluğunu veya ülkesini destekleme ve ailevi yükümlülükler gibi belirli ödev ve taahhütlerinin önemini yeterli derecede açıklamakta başarısızdır. (iv) Liberalizm, kusurlu bir benlik anlayışını savunur fakat benlik, seçim nesnesi olmayan ortak bağlılıklar ile değerlere gömülüdür ve kısmen bunlar tarafından oluşturulur. (v) Liberalizm, adaleti yanlış bir şekilde yüceltir ve toplumsal kurumların ilk erdemi olarak değerlendirir, ancak adalet olsa olsa yalnızca topluluğun yüksek erdemlerinin çıktığı koşullarda gerekli olan telafi edici bir erdemdir.<sup>475</sup>

Komüniteryan düşünürlere göre cemaatin kurucu rolünü önemsemeyen liberalizm, insanların bir arada yaşayabilmeleri için gerekli olan ortak bir ahlaki kültüre sahip değildir. Bu bağlamda Walzer'e göre liberal birey, her çeşit toplumsal bağdan

<sup>472</sup> Benhabib, 47-48.

<sup>473</sup> Benhabib, 70.

<sup>474</sup> Andre Berten, P. da Silveira, H. Pourtios, "Giriş", *Liberalizm ve Cemaatçiler*, (Çev.: Zeynep Ö. Üskül Engin), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006, 193.

<sup>475</sup> Buchanan, 852-853.

kopuk, yükümlülüklerinden bağımsız, kendi hayatının mutlak yaratıcısı ve kendi hayatına rehberlik etmek için gerekli ortak ölçüt veya kılavuza yer bırakmayan efsanevi bir figürdür.<sup>476</sup> Ancak Walzer, liberal bireyciliğin, antropolojik bir atomizmin ifadesi olmadığını, özellikle modern özgürleşme hareketlerinin ve düşünce özgürlüğünün neticesinde ortaya çıktığını belirtir. Bu anlamda Walzer, liberal öznenin pre-sosyal bir özne değil de post-sosyal bir özne olduğunu ileri sürer.<sup>477</sup> Başka bir ifadeyle özgürlüklerin yaygınlaşması sonucunda liberal toplum farklılaşmış ve bu nedenle aynı zamanda parçalanmıştır. Toplumun bu parçalanması, kişisel kimliğe dair projelerin, deneyimlerin, gereksinimlerin, değerlerin ve yönelimlerin sentezlerinden oluşan liberal ben'in parçalanmasına denk düşer. Bu nedenle Walzer, post-sosyal bir özne olan liberal benliğin kökünden kopmuş olduğunu düşünür.<sup>478</sup> Taylor ise liberalizmin sunduğu toplum modelinin kendi iyi kavramları üzerine kurulu yaşam tasarımlarına sahip bireylerden teşekkül ettiğini ve toplum tarafından paylaşılan bazı ortak kavramları dışladığını ifade eder. Bu durum, amacı aynı noktaya yönelmiş, iyi kavramlarını aramaktan başka bir şey olmayan araçsal bir toplum kavrayışına benzer. Ancak Taylor, rasyonel olduğu iddia edilen ve toplumu araçsallaştıran bu atomist perspektifin gerçeklerden uzak olduğunu savunur.<sup>479</sup> Çünkü Taylor, kişisel yaşam tasarımlarına dayanan liberal anlayışın atomist ontolojiye bağlı olduğunu, yalnızca atomist kaynaklardan bir birliktelik oluşturulamayacağını ve bu kaynakların bir birliği desteklemede yetersiz kaldığını düşünür. Nitekim komüniteryan anlayışa göre birey ile belli değerler üzerine kurulu olan tarihsel bir cemaat arasında sıkı bir bağ vardır. Aynı zamanda bireyin cemaati desteklemesi ortak bir amacı gösterir ki söz konusu bu amaç, adalet ilkeleri üzerinde oluşturulan mutabakattan daha önemlidir.<sup>480</sup> Bu doğrultuda Sandel, özneyi tanımlayan ortak amaçlar taşıyan ve öz kavrayışı mümkün kılan cemaat olgusunun kurucu yönünün liberal benlik anlayışında yok sayıldığını ifade eder.<sup>481</sup> Öyle

<sup>476</sup> Michael Walzer, "The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory*, 18 (1), 1990, 8-10.

<sup>477</sup> Albrecht Wellmer, "Demokratik Bir Kültürün Koşulları Liberallerle Cemaatçiler Arasındaki Tartışma Üzerine", Andre Berten, P. da Silveira, H. Pourtios (Ed.), *Liberaller ve Cemaatçiler*, (Çev.: Mehmet Zafer Üskül), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006, 306.

<sup>478</sup> Wellmer, 317.

<sup>479</sup> Charles Taylor, "Yanlış Anlaşmalar: Cemaatçi Liberal Tartışması", Andre Berten, P. da Silveira, H. Pourtios (Ed.), *Liberaller ve Cemaatçiler*, (Çev.: Çağa Tanyar), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006, 92-93; Charles Taylor, "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", *Liberalism and the Moral Life*, Nancy L. Rosenblum (Ed.), Harvard University Press, London 1989, 172-173.

<sup>480</sup> Taylor, "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", 176.

<sup>481</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 87.

ki Sandel, bireyin cemaat ve ait olduğu kùltürden bağımsız olarak algılanmasının ve ortak iyiden ziyade kendini önceleyen bir özne olarak tahayyül edilmesinin “yükümsüz bir benliğe” götüreceğini düşünür.

Liberalizm ve komüniteryanizm arasındaki bu tartışmalardan anlaşıldığı üzere komüniteryanizm açısından liberal iddianın dayandığı pek çok ilke, insana dair yanlış bir algıdan kaynaklanır. İnsanın ihtiyaçlarını giderebilmesi ve benliğini geliştirebilmesi ancak doğduğu cemaat içerisinde mümkündür. İnsan ancak bir cemaat içerisinde etkileşime girmeyi öğrenmek suretiyle yani konuşma ve eylem yeteneğine sahip bir varlık/benlik haline gelir. Dil, etkileşim ve bilme yeteneğine sahip olan insan, toplumsal bir varlık olduğu için de benlik bireye dönüşür.<sup>482</sup> Bu anlamda liberalizm, insanın kurucu bir topluma katılma zorunluluğunu görmezden gelerek, insanın özerk bir varlık olduğunu düşünür ve bunun için uygun zemin oluşturan tarafsızlık ilkesini gerçekleştirmeye çalışır.<sup>483</sup> Ancak komüniteryanlar için bireysel hakların ve özerkliğin güvencesi kabul edilen, hem toplumsal hem de bireysel tabiyetten bağımsız liberal devlet, bireysel kimliklerin yıkıcısıdır ve toplumsal açıdan sürdürülemez bir anlayıştır. Esasında tarihsel olarak liberal toplumlar, onları oluşturan bireyleri benmerkezciliğe iten ve temelde bireyciliği öne çıkaran bir yapıya dönüşmüştür. Bireyler bu toplumsal yapılarda çok küçük parçalara ayrılmış olup türdeşlerini sadece kendilerine engel olan ya da özel projelerinin hizmetindeki varlıklar olarak kavrarlar. Böylece devlet, özel çıkarların hakkaniyetle bir arada bulunmasını sağlama görevini yerine getiren kurumsal bir düzenden başka bir şey olarak görülmez. Toplumsal olanın bu şekilde parçalanmasının iki uzantısı vardır. İlk olarak, liberal bireysellekle bağdaşmayan kültürel kimliklerin doğasını tahrip ederek kültürel dokuyu fakirleştirir, ancak kültürel çeşitlilik, bireylerin bir iyi yaşam görüşlerini özgürce seçebilmeleri için gerekli bir koşuldur. İkinci olarak toplumsal olanın parçalanması, bir meşruiyet boşluğuna neden olduğu için toplumsal düzen için yıkıcı bir süreç ortaya çıkarır. Toplumsal bağın koptuğu böyle bir durumda ise devlet hukuksal yapıyı tesis edemez.<sup>484</sup> Nitekim komüniteryanlar açısından siyasi meşruluk, tamamen adalet ya da hakların soyut ilkelerine dayandırılmaz. Devletin yurttaşlar tarafından meşru görülmesi, aynı zamanda

<sup>482</sup> Benhabib, 22.

<sup>483</sup> Larmore, “Political Liberalism”, 342-343.

<sup>484</sup> Andre Berten, P. da Silveira, H. Pourtios, “Genel Giriş”, 21-22.



onların ortak kimliklerini tanımlarına bağlıdır.<sup>485</sup> Başka bir ifadeyle komüniteryan düşünce, devletin siyasi olarak cemaatin bağlı olduğu değerleri taşıması gerektiğini savunur.

Tüm bu tartışmaların yanı sıra liberaller ve komüniteryanların aynı liberal ve demokratik toplum zemininde çalışmalarına karşılık bu iki düşüncenin, aynı geleneğin farklı yönlerini öne sürdükleri söylenilebilir. Komüniteryanlar, daha çok Amerika'nın cumhuriyetçi öz yönetim geleneğine bağlıyken; liberaller, temel hak ve özgürlüklerin aşilamaz niteliği üzerinde ısrar ederler. Liberal düşünürler, demokratik, liberal ve temel özgürlüklerin gerek kültürel, etnik ya da dinsel tüm gelenek ve özel kimliklere göre gerekse de tüm yerel ya da kolektif öz yönetim biçimine göre öncelikli olduklarını vurgular. Buna karşı komüniteryanlar, liberal temel hakların yalnızca bir ortak yaşam biçimi içerisinde yıkıcı olmayan bir anlamı koruyabileceğini ve bu şekilde meşruiyet kazanabileceklerini savunurlar. Başka bir ifadeyle liberaller için modern liberal ve demokratik geleneğin normatif çekirdeğini bireysel hak ve özgürlükler oluştururken; komüniteryanlar için yönetimin temelini ortak yaşam biçimlerinin bütünlüğü veya kolektif özyönetim oluşturmaktadır.<sup>486</sup>

Liberalizm ile komüniteryanizm arasındaki tartışmada, siyasal düzenin derin bir ahlaki dayanışmayı varsaydığı inancı ve kişilerin kimliklerinin tek bir ahlaki toplumla tanımlanması gerektiği, aksi takdirde yozlaşıp, yabancılaşacakları iddiası komüniteryanların liberallere karşı temel eleştirisidir.<sup>487</sup> Ancak liberalizme yapmış olduğu bu eleştirilere karşılık komüniteryanizm de kendi içerisinde sorunsuz bir düşünce değildir. Bu bağlamda Gray'e göre, liberal düşüncede olduğu gibi komüniteryanlar da toplumun çeşitli yaşam biçimlerini barındırması durumunda değerlere ilişkin kapsayıcı bir uzlaşmanın imkansız olduğunu anlamamışlardır. Bunun yanı sıra Gray, liberal benliğin köksüz, tarihi dışı ve kimliksiz olduğunu düşünen komüniteryanların benzer duruma düştüklerini ve cemaat kavramının da belirli problemler taşıdığını belirtir. Bu bilgiler ışığında komüniteryanların insani deneyime uzak liberal benlik kavrayışına yönelik eleştirilerinde haklı oldukları ancak komüniteryanların savunduğu "cemaat" kavramının aynı derecede insani gerçeklikten

<sup>485</sup> Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, 113.

<sup>486</sup> Wellmer, 308.

<sup>487</sup> John Gray, *Post Liberalizm Siyasal Düşünce İncelemeleri*, (Çev.: Müfit Günay), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2004, 284.

uzak olduğu ileri sürülebilir. Gray'e göre, komüniteryan düşüncenin bağlı olduğu cemaat, duyumsanamayan Kantçı aşkın özne gibi ortak deneyimden kopuk bir topluluğa işaret eder. Bu anlamda komüniteryanların cemaat ideali, liberal adalet öğretilerindeki özne gibi çıkar ya da değer çatışmalarından etkilenmez.<sup>488</sup> Bu nedenle komüniteryanlar, eleştirdikleri liberaller gibi çatışmanın olmadığı bir insan öznesi anlayışına sahiptir. Bu gerçek dışı bakış açısı, bugünkü koşullarda pek çok kişinin kimliğini biçimlendiren melezlik gerçeğini yani bireylerin bütün çatışmalarıyla bir değil birçok yaşam biçimine sahip olmaları durumunu bastırmak içindir.<sup>489</sup> Başka bir ifade ile insan, tek bir topluma ya da ahlaki yaşam biçimine üyelikle tanımlanamaz. Çünkü insan, çok farklı ve birbiriyle çatışan entelektüel ve ahlaki geleneklerin etkisi altındadır. Bunların her biri kendini çevreleyen ve insanlara değişik renkler örüntüsü salan, diğer geleneklerden yayılan ışıkları yansıtan prizmalardır. Kişilerin etkisi altında olduğu kültürel mirasın karmaşıklığı ve zıtlığı, aynı zamanda bireylerin kimliklerine karmaşıklık hatta çoğulluk katar. Bu bakımdan uyumsuz bakış açılarına açık olma hali ve kişilerin kendilerini çeşitli biçimlerde tasavvur etme gücü, insanın kimliğine içkindir.<sup>490</sup> Dolayısıyla komüniteryanların savunduğu gibi insanların tek bir cemaatle tanınmaları, geçek hayattan uzak bir anlayışa gönderme yapar. Bu durumda liberal benliğin soyutluğu nasıl ki gerçeklikten kopuk ise komüniteryanların cemaat idealine bağlı benlik tasavvuru da aynı şekilde sorunlu görülür.

Anlaşıldığı üzere çağdaş modern toplumlarda hakim öğreti olan liberalizme karşı, yine aynı zeminden hareket eden bir başka düşünce akımı olan komüniteryanizmin güçlü ve ikna edici eleştirileri bulunmaktadır. Rawls, herhangi bir iyi teorisine göre adalete öncelik veren, Aydınlanma düşüncesinden etkilenerek toplumu önceleyen, Kantçı deontolojik birey kavrayışına dayanan düşünceleriyle komüniteryanların en çok karşı çıktığı figürdür. Komüniteryan düşünürler, soyut aşkın benliğin bedensizleştirildiğini iddia ederek pratik hayattan kopuk olduğunu savunurlar. Cemaatin kurucu rolünü önemsemeyen bu özne anlayışının atomist bir yaklaşıma sahip olduğunu ileri süren komüniteryanlar, bu nedenle bireyin tarihsel ve toplumsal bağlarını göz önüne alarak cemaatin etkin rolüne dikkat çekerler. Ancak komüniteryanların cemaat kavramı da en nihayetinde belirsizlik/soyutluk taşıdığı ve modern toplumsal

<sup>488</sup> Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, 110-111.

<sup>489</sup> Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, 111.

<sup>490</sup> Gray, *Post Liberalizm Siyasal Düşünce İncelemeleri*, 285.

gerçeklik ile uyumsuz olduğu gerekçesiyle eleştirilir. Her ne kadar komüniteryan düşünürlerin çözüm önerilerinde sorunlar bulunsada cemaat, dostluk, kardeşlik, komşuluk, ortak iyi, dayanışma gibi insani bağlılıkları ifade eden kavramları teorilerine taşımaları, liberal öğretilerde mevcut olan boşluğa dikkat çekmesi bakımından önem taşır.

### 3.1.2. Michael Sandel ve Komüniteryanizm

Bir bütün olarak liberalizmin komüniteryan eleştirisini anlamaya yönelik girişim Sandel'in *Liberalizm ve Adaletin Sınırları* çalışmasıyla başlamıştır. Liberal-komüniteryan tartışmayı başlatan bu çalışma, her ne kadar 1982 yılında MacIntyre'in *Erdem Peşinde* adlı eserinden bir yıl sonra yayımlanmış olsa da "komüniteryan" nitelendirmesi ilk defa bu eserle birlikte ortaya çıkar.<sup>491</sup> Sandel, bu kitabının MacIntyre, Taylor ve Walzer gibi yazarların eserleriyle birlikte liberalizme yönelik komüniteryan ya da cemaatçi eleştiri ile özdeşleştirildiğini ifade eder. Çalışmasının çağdaş liberalizmin yetersiz bir toplum anlatısı sunduğu iddiasına dayandığı için bu tanımın kısmen doğru olduğunu kabul eden Sandel, bu nitelendirmenin birçok yönden yanıltıcı olmasına karşılık son yıllarda yapılan liberal-komüniteryan tartışmasında daima komüniteryan tarafta olduğuna itiraz eder. Bu tartışma zamanla, bireyin özgürlüğüne vurgu yapanlar ile toplumun veya çoğunluğun değerlerinin hakim olması gerektiğini düşünenler arasında; evrensel insan haklarına inanlar ile farklı kültürler ve geleneklere etki eden değerlerin eleştirilemeyeceğini savunanlar arasında yapılan bir çekişmeye dönüşür. Komüniteryanizmin çoğunlukçuluğun bir diğer adı gibi algılanması ya da hakların herhangi bir zamanda ve toplumda hakim olan değerlere dayandırılması fikrini savunan bir görüş olarak kabul edilmesi durumunda Sandel, kendisini bu öğretinin bir temsilcisi olarak görmez.<sup>492</sup>

*Liberalizm ve Adaletin Sınırları* kitabı ile Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* çalışmasını detaylı bir okumaya tabi tutarak eleştirel bir metin olarak yapılandıran Sandel, ilk olarak Rawls'un metafizik açıdan kusurlu bir kişi anlayışına dayandığını iddia eder. Buna göre Rawls politik teorisini, kişinin kendi amaçlarına kurucu bir şekilde bağlı olma ihtimalini ortadan kaldıran bir benlik anlayışıyla temellendirir. İkinci

<sup>491</sup> Stephen Mulhall, Adam Swift, *Liberals & Communitarians*, (2. Edition), Blackwell Publishing, Oxford 1996, 40.

<sup>492</sup> Michael J. Sandel, *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press, Cambridge 2006, 252.

olarak Rawls'u toplumu yadsıyan bireycilikle suçlayan Sandel'e göre, kimliğin oluşumunda cemaat unsurunu dikkate almayan Rawls için, amaçlarına öncel olarak bireyleşmiş benlikler önem arz eder. Üçüncü olarak Rawls'un ahlaki seçimi isteğe bağlı tercihlerin bir ifadesine indirgediğini düşünen Sandel için onun bu ahlak görüşü nesnelcilikten ziyade öznelciliği önerir. Dördüncü olarak Rawls'un çatışan iyi anlayışları arasında tarafsız bir tutum benimsediğini ifade etmesine karşı çıkan Sandel, onun teorisinde bu ilkeyle çatışan pek çok noktanın bulunduğunu ileri sürer. Son olarak Sandel, Rawls'un teorisinin bazı kısımlarının önceden bireyleşmiş benlik anlayışıyla çelişen intersubjektif (öznelarası) bir nosyona kaydığını iddia eder. Rawls'a yönelttiği bu eleştiriler, Sandel'in komüniteryan bir düşünür olarak algılanmasına neden olur.<sup>493</sup> Bunun yanı sıra *Liberalizm ve Adaletin Sınırları* çalışması ile Sandel, liberal komüniteryan tartışmasının temel sorunlarını belirginleştirmiştir. Sandel'e göre, Rawlsçu liberalizm ile kendi düşünceleri arasındaki fark, hakların önemli olup olmadığı noktasında değil, hakların belli bir yaşam tarzını gerektirmeyecek şekilde tanımlanıp tanımlanamayacağı ya da meşru gösterilip gösterilemeyeceği noktasındadır. Bu bağlamda tartışmanın odağındaki sorun, bireysel ya da toplumsal taleplerden hangisinin daha çok önem arz etmesi değil, toplumun temel yapısını düzenleyen adalet ilkelerinin yurttaşların savunduğu farklı ahlaki ve dini inançlara karşı tarafsız olup olamayacağıdır.<sup>494</sup> Başka bir ifadeyle sorunun kaynağı, Rawlsçu liberalizmin savunduğu adilin/hakkın iyiye öncel olup olmadığıdır.

Kantçı kavrayışa sahip olan Rawls'un liberalizm anlayışı, hem bireysel hakların herhangi bir toplumsal çıkara feda edilmemesini hem de hakları belirleyip korumaya alan ilkelerin herhangi bir iyi yaşam öğretisine dayanmamasını zorunlu görür. Bunlardan ikincisiyle komüniteryan düşüncenin Kant'a karşı Hegel'in argümanlarına dayanarak mücadele eden Sandel, adilin iyiye önceliğini ve özgürce seçim yapan birey nosyonunu sorgular. Bu bağlamda komüniteryan düşünce, diğer bir uğrak noktası olarak Aristoteles'i takiben siyasi düzenlemelerin ortak amaç ve gayelere gönderme

<sup>493</sup> Mulhall, Swift, 41.

<sup>494</sup> Sandel, *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, 252-253.

yapmaksızın gerekçelendirilemeyeceğini ve kişilerin yurttaş olarak ortak yaşama katılmaksızın tasavvur edilemeyeceğini savunur.<sup>495</sup>

Adaletin iyiye önceliğini reddeden Sandel, siyasi düzenlemelerin ortak iyiye referans verilmeden yapılmasını öngören tarafsızlık ilkesine de karşı çıkar. Çünkü birey, liberallerin iddia ettikleri gibi topluma öncel bir seçim öznesi değildir. Liberal algının aksine komüniteryanlar için birey, toplumdaki yalıtılmış, verili amaçlardan ziyade kendi amaçlarını belirleyen, bir Arşimet noktasına sahip olduğu düşünülen, radikal olarak konumlanmış, yükümsüz bir benlik değildir. Sandel'e göre yaşam pratiklerinden kopuk bu özne algısı metafizik bir yanılgının tezahürüdür. Öyle ki birey, belli bir cemaate katılım yoluyla kendini gerçekleştirebilen bir varlıktır. Bu bağlamda Sandel'in Rawlsçu liberalizme yönelik eleştirisi, onun liberal birey kavrayışındaki kusurlar üzerine yoğunlaşır.

Benhabib'e göre cisimleşmiş, duygulanımsal, ıstırap çeken bir yaratık olarak insana ait her şey, bellekleri ve tarihleri ötekilerle olan bağları ve ilişkileri fenomenal dünya altında özetlenecekse, buradan geriye kalan tek şey, herkes ve hiç kimse olan boş bir maskedir. Sandel'e göre bu sorunlu benlik anlayışının nedeni, Rawls'un kendi amaçlarını özgürce seçen bir varlık olarak sunulan Kantçı özerk benlik kavrayışıyla tutarlı olmaya çalışmasıdır.<sup>496</sup> Kantçı soyut ve bedensiz bir öznenin keyfiliğe sapsmaksızın belirli adalet ilkelerini nasıl üreteceği veya bu tür öznenin koyduğu yasaların fenomenal dünyadaki gerçek kişilere nasıl uygulanabileceği belirsizdir.<sup>497</sup> Nitekim Sandel, Kantçı aşkın benliği tekrar inşa eden ve ona ampirik bir temel sağlamaya çalışan Rawls'un, bu metafizik açmazdan kurtulamadığını düşünür.

Bu doğrultuda Sandel, Rawlsçu liberalizmi genel olarak üç noktada sorunlu görür. İlk olarak tarafsızlık ideali sunan siyasal adalet anlayışının kapsamlı ahlaki ve dini öğretilerden kaynaklanan talepleri paranteze alma önerisi her zaman makul değildir. İkincisi, hakkın iyiye önceliğini toplumların çoğulcu niteliğine bağlayan Rawls, insanların birbiriyle çatışan ahlaki ve dini görüşlere sahip olduğunu savunurken, bunun izdüşümünün siyasal adalet alanında sözde yaşanmayacağını kabul eder. Üçüncü

<sup>495</sup> Michael J. Sandel, "The Political Theory of the Procedural Republic", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93 (1), *John Rawls Le Politique*, 1988, 61.

<sup>496</sup> Benhabib, 219-220.

<sup>497</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 33.

olarak siyasal liberalizmin geliştirdiği kamusal akıl dűřüncesine göre, yurttaşların temel siyasal ve anayasal sorunları kendi iyi anlayışlarına göre tartışmaları meşru değildir. Bu ise siyasal söylemi yoksullaştıracak ve kamusal müzakerenin önemli boyutlarını ortadan kaldıracak katı bir kısıtlamadır.<sup>498</sup> Öyleyse siyasal liberalizm, kapsamlı ahlaki ve dini öğretilerin siyasi amaçlar uğruna paranteze alınmak zorunda olduğunu kabul eden ve bireyin siyasi kimliği ile kişisel kimliği arasında ayırım yapan bir anlayıştır.<sup>499</sup> Sandel'e göre Rawls'un adaletin üstünlüğü kavrayışını geçerli kılabilmesini sağlayan bu ayırımı, kamusal anlamda bütünüyle soyutlanmış, yükümsüz bir benlik anlayışını doğurur.<sup>500</sup> Öyle ki hiçbir iyi yaklaşımına dayanmayan bir siyasal liberalizm olarak dışıdır. Bu anlamda Rawlsçu liberalizm adalet ve hakların üstünlüğüne dayanır, ancak kişiler iyi yaşam konusunda farklı dűřüncelere sahip oldukları gibi adalet ve haklar konusunda da farklı dűřünceler taşırlar. Adaletin gerektirdiği her yerde aynı değildir ve adaletin talepleri bir öznel seçim meselesi olamaz, aksine tarihe ve koşullara göre değişebilir.<sup>501</sup> Bu bağlamda adaletin çatışan talepler karşısında üstün ve düzenleyici bir kavram olarak görölmesi makul çoğulculuk olgusunu kabul eden bir yaklaşımla zıtlık taşıır.

Özetle Sandel'in Rawlsçu liberalizme yönelttiği temel eleştiriler řu şekilde sıralanabilir: (i) Rawls'un amaçlarına öncel deontolojik benlik anlayışına ya da toplumdan ve kurucu bağlılıklarından bağımsız olarak dűřünölen yükümsüz özneye yönelik eleştirisi; (ii) adaletin toplumun ilk erdemi olarak kabul edilmesine ve herhangi bir iyi anlayışından öncel olmasına yönelik itirazı, (iii) hakkaniyet olarak adaletin unsurları olan fark ilkesi ve hak ediř teorisinin dayandığı benliğin, Rawlsçu benlik kavrayışıyla uyumsuz olduğu yönündeki itirazı (iv) usuli cumhuriyet olarak nitelendirdiği Rawlsçu liberalizmin dayandığı siyasal adalet ve tarafsızlık ilkesine karşı çıkışı. Sandel'in Rawls'un teorisine yönelttiği bu itirazlar, aynı zamanda liberal ve komüniteryan tartışmasının önemli bir kısmını oluşturur.

<sup>498</sup> Sandel, *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, 223-224.

<sup>499</sup> Sandel, *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, 224.

<sup>500</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 215.

<sup>501</sup> Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, 23-24.

## 3.2 LIBERAL DÜŞÜNCEDE AŞKIN ÖZNEİN KONUMU

### 3.2.1. Deontolojik Liberalizmin Temelleri ve Aşkın Özne

Liberalizmin çağdaş görünümü olan Rawlsçu liberalizm üzerine eleştirel bir yaklaşıma sahip olan Sandel'e göre adalet ve bireysel hakları ön plana çıkaran bu anlayış, birçok noktada Kant'tan ilham alır ve yararçı öğretiyeye karşıt olan düşünceler içerir. Bu liberal kavrayış, bir yandan hakkın iyiye/yarara önceliğini savunurken diğer yandan da bireyi toplumun çıkarına feda ettiği düşünülen yararçı öğretinin karşısında konumlanır. Genel olarak Sandel'in karşı çıktığı yaklaşım, deontolojik liberalizm olarak adlandırdığı görüştür.

“Deontolojik liberalizm her şeyden önce adalet ve bilhassa adaletin ahlaki ve siyasi ideallere üstünlüğü hakkında bir kuramdır. Özünü oluşturan tez şöyle ifade edilebilir: Her biri kendine özgü amaçlara, çıkarlara ve yarar anlayışına sahip olan birden çok insandan kurulu bir toplum, en iyi düzenine, iyi hakkında belirli bir anlayışı varsaymayan ilkeler uyarınca yönetildiği zaman kavuşur; bu düzenleyici ilkeleri haklı gösteren şey, her şeyden önce toplumsal refahı maksimize ya da iyiyi sair suretle teşvik etmesi değil, iyiye öncel ve ondan bağımsız ahlaki bir kategori olan hak kavramına uygun olmasıdır.”<sup>502</sup>

Kant'ın çağdaş takipçilerinin benimsediği söz konusu liberal kavrayış karşısında Sandel, bu anlayışın eksiklik ve kusurlarını açığa çıkarmayı amaçlarken; adaletin ise iddia edilen aksine belirli koşullara bağlı olan sınırlı bir görüş olduğunu kabul eder. Başka bir ifadeyle Sandel, liberal düşüncedeki adaletin diğer değerlerden üstün olması bir yana bu adalet anlayışının sınırlı ve kusurlu bir içerikte olduğunu belirtir.

Liberalizmin temel iki türü arasında ayırım yapan Sandel, yararçı düşünürlerin temsil ettiği liberalizm ile deontolojik liberalizmi karşılaştırır. Bentham ve Mill gibi yararçı düşünürlerin liberalizm yaklaşımında teleolojik ve sonuççu bir anlayış hakimdir. Deontolojik yaklaşım, eylemlerin ahlaki değerini verdiği faydaya bağlayan sonuççu anlayışlara karşı eleştirel bir tutuma sahiptir. Aynı şekilde deontoloji, hiçbir iyi/yarar anlayışını merkeze almadan ahlaki ilkeler üretmeyi içerdiğinden teleolojik kavrayışlarla çatışır. Burada Sandel'in yönelttiği eleştirilerin merkezinde, adaletin üstünlüğünü ve en

<sup>502</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 19.

yüce değer olduğunu, diğer her şeyden önce adaletin gerçekleştirilmesi gerektiğini savunan deontolojik görüş yer almaktadır. Bu bakımdan Sandel, esas olarak herhangi bir çıkara göre öncelikli olan, adaletin üstünlüğünü savunan, ahlakın temelini oluşturan ve kendisinden yasalar türetilen deontolojik yaklaşımı inceler. Bu, Kant'ın ifade ettiği gibi “ahlak yasasının temeline konması gereken iyi ve kötü kavramının [...] ahlak yasasından önce değil, ancak bu yasadaki sonra ve onun aracılığıyla”<sup>503</sup> tanımlayan deontolojik anlayıştır.

Öte yandan yararçı düşünce de adalete ve bireysel hakların önemine vurgu yapar. Ancak Mill, adaletin ve hakların toplumun genel çıkarına yaptığı katkıyı dikkate alır. “Fayda üzerinde kurulan adalete ahlakın en önemli, en kutsal kısmı gözüyle bakıyorum. Adalet beşer saadetine pek yakından dokunan ve bundan dolayı diğer yayış kaidelerinin hepsinden ziyade mutlak bir yüküm olan ahlak kurallarının bazı sınıflarını toplayan bir isimdir.”<sup>504</sup> Sandel'in deontolojik anlayışa odaklanmış olması, yararçı düşünceyi eleştirmediği anlamına gelmez. Ona göre bu düşünce bireysel haklara saygı gösterme konusunda başarılı görülmez. Çünkü yararçılıkta toplumsal mutluluk hesaba katıldığında birey göz ardı edilebilir, bu ise bireye saygının temel olarak ihlal edilmesine yol açabilir. Bunun yanı sıra yararçılık, mutluluğu ölçmeye ve hesaplamaya dayalı bir ahlak bilimi olarak sunulur; bu yaklaşım da tercihleri yargılamaksızın değerlendirmeye ve herkesin tercihini eşit görmeye dayanır.<sup>505</sup> Daha önce değinildiği üzere benzer itirazlar Kant tarafından da dile getirilir. Kant'a göre, “arzulama yetisinin bir nesnesini (içeriğini), istemeyi belirleyen neden olarak varsayan bütün pratik ilkeler, istisnasız olarak deneyseldirler ve pratik yasalar sağlayamazlar.”<sup>506</sup> “Mutluluk kavramı, her zaman nesnelere ile arzulama yetisi arasındaki pratik ilişkinin temelinde bulunduğu halde, yine de yalnızca öznel belirleyici nedenlere verilen genel addır, kendisi belirli bir şeyi belirlemez. [...] Bir insanın kendi mutluluğunu nerede gördüğü, herkesin kendi özel haz ve acı duygusuyla ilgilidir.”<sup>507</sup> Şu halde mutluluğun kişilere göre değişebileceğini ve ampirik bir temele sahip olduğunu düşünen Kant, hakkın mutluluk gibi herhangi bir iyi anlayışına öncel olduğunu savunur. Hakkın öncel olmasının altında,

<sup>503</sup> Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 70.

<sup>504</sup> Mill, *Faydacılık*, 93.

<sup>505</sup> Michael J. Sandel, *Adalet Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?*, (Çev.: Mehmet Kocaoğlu), BigBang Yayınları, Ankara 2013, 54-58.

<sup>506</sup> Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 23.

<sup>507</sup> Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 28-29.



“insanların birbirleriyle kurdukları dışsal ilişkilerde özgür oldukları yolunda bir anlayış yatmaktadır ve bunun, bütün insanların doğası gereği paylaştığı mutluluğu elde etme amacıyla veya bu amaca erişmek için tavsiye edilen araçlarla hiçbir ilgisi yoktur.”<sup>508</sup>

Yararcı etikten farklı olarak Sandel, deontolojik etikte adaletin yerini şu şekilde betimler. Adaletin ahlaki önceliğinin mümkün kılınması kökene ait bir önceliktir. Adalet herhangi bir değer değildir, çünkü onun ilkeleri özgürce üretilir. Ahlak yasası herhangi bir iyi anlayışını a priori kabul etmez. Bu bakımdan adalet bütün ampirik amaçlara öncel olduğundan herhangi bir yarar/iyi kavrayışlarına göre üstündür ve onların sınırlarını belirler.<sup>509</sup> Bu nedenle Kant, adaletin temel bir kavram olduğunu ve ahlak yasasının dayanağının pratik aklın nesnesinde değil de öznesinde bulunduğunu kabul eder. “Amaçların öznesi, yani akıl sahibi varlığın kendisi, hiçbir zaman araç olarak değil, bütün araçların kullanılışında en üstün sınırlayıcı koşul olarak, yani hep aynı zamanda amaç olarak eylemlerin bütün maksimlerinin temelinde konmalıdır.”<sup>510</sup> Bu anlamda deontolojide önemli olan bireylerin seçtiği amaçlar değil, onu seçebilme yeteneğidir. O halde hakkı doğurabilecek şey bütün amaçların “taşıyıcı özne”sinden başka bir şey değildir. Sadece böyle bir özne, insanın fenomenal dünyadan kendini aşmasını, onun toplumsal ve psikolojik eğilimlerinden tamamen bağımsız, ideal, mutlak bir sahaya katılmasını mümkün kılabilir. Sandel’e göre deontolojinin temelinde kendi amaçlarına öncel ve onlardan bağımsız olarak verili bir özne kavramı, ahlak yasasına salt ampirik temellerden farklı olarak bir zemin oluşturur. Dolayısıyla deontolojik liberalizmi tamamlayan önemli bir parça da özne kavrayışıdır. Hak iyiden önce olduğuna göre özne de amaçlarından önce gelir.<sup>511</sup> Kant’ın özerk bireyini heteronomiden kurtaran nokta özgür istenç ve amaçlardan önce gelen bir özne anlayışıdır; öyle ki bu yaklaşım farklı yarar/iyi anlayışlarına başvurmadan bir hak temeli oluşturur. Kant’a göre ahlak yasasını üreten özne aynı zamanda özerk istencin taşıyıcı öznesi konumundadır.

Sandel, Kant’ın teorisinde merkezi bir konumda olan amaçlardan önce gelen ve ampirik temellerden uzak bir yapı arz eden bu özne anlayışının imkanını araştırır. Kant, özne kavrayışını temellendirmek için epistemolojik ve pratik olmak üzere iki argüman

<sup>508</sup> Kant, “Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz”, 33.

<sup>509</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 24-25.

<sup>510</sup> Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 55-56.

<sup>511</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 25.

sunar. Bu iki argüman da deneyimlerin zorunlu belirli niteliklerinin dayandığı önkoşulları araştırmakta oldukları için aşkın argüman formlarıdır. Bunlardan epistemolojik argüman, kendini tanıma olgusunun dayalı olduğu unsurları araştırır.<sup>512</sup>

“Kendi hakkında bile insan, hatta iç duyusuyla kendi hakkında edindiği bilgiye göre, kendisinin nasıl olduğunu bildiğini ileri süremez. [...] Aynı zamanda kendi öznesinin yalnızca görüşlerden oluşturulmuş yapısının ötesinde, onun temelinde bulunan başka bir şey daha, kendi yapısı nasıl olursa olsun bir beni, zorunlu bir şekilde kabul etmeli ve sırf duyuları algılaması ve duyması bakımından kendisini duyular dünyasından, ama onda saf etkinlik olan (duyuların uyarılması aracılığıyla değil, doğrudan doğruya bilincine vardığı) her şey bakımından ise kendini düşünülür dünyadan saymalıdır.”<sup>513</sup>

Sandel’in ifade ettiği gibi bu anlayışa göre kişinin ampirik olarak bilemeyeceği, fakat herhangi bir şeyi bilmenin koşulu olarak varsaymak durumunda olunan şey, öznedir. Özne, belirli bir deneyimden önce gelen, çeşitli algıları birleştiren, bunları tek bir bilinçte bir arada tutan ve her şeyin gerisinde bulunan şeydir.<sup>514</sup> Kişinin kendisinin hem bir özne hem de bir deneyim nesnesi olduğunu anlaması, eylemlerini yöneten ilkelerin iki şekilde düşünülebileceğini gösterir. Bu yaklaşım sayesinde Kant, epistemolojik bir argümanın ötesinde öznenin önceliğini gösteren pratik bir argümana ulaşır.<sup>515</sup>

Ampirik bir nesne olarak kişi, doğa yasalarının etkisi altında neden-sonuç ilişkisi içerisinde sınırlandırılmış bir varlıktır. Öte yandan aynı kişi, özne olarak kendi koyduğu yasalarca fenomenal dünyanın determinist yapısını aşarak özerk bir varlık olduğunu gösterir. Kant’a göre insanın özgürlüğü onun özerk yapısıyla doğa yasalarının dışına çıkmasıyla mümkün olur. Aksi takdirde insan salt ampirik bir yapıda olsaydı amaçları tarafından yönlendirilen heteronom bir varlık olurdu. Şu halde Kant’ın sunduğu deneyime öncel ve bağımsız bir özne kavrayışı özgürlüğü de mümkün kılar. Öyleyse Sandel’in tespit ettiği gibi deontolojik yaklaşımda hakkın önceliği hem ahlaki hem de kurucu bir özelliğe sahiptir. Hakkın önceliği kendi hedeflerine öncel verili bir özne kavramında temellenir ve bu kavram kişinin özgürce seçim yapmasını sağlayan ve onu özerk kılan önemli bir unsurdur. İdeal toplum düzeni buna bağlı olarak toplumun,

<sup>512</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 26

<sup>513</sup> Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 70.

<sup>514</sup> Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, New York 1982, 8.

<sup>515</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 28.

belirli bir iyi anlayışını a priori varsaymayan ilkeler uyarınca yönetilmesiyle ortaya çıkar. Bunun dışında kalan her türlü düzenleme, kişilerin özgür ve özerk varlıklar olmaları konusunda başarılı olamayacaktır. Başka bir ifadeyle Kant'ın önerdiğinin dışında kalan düzenlemeler, kişilerin kendi amaçlarının öznelere olarak değil de bir nesne ya da araç olarak görülmelerine neden olur.<sup>516</sup>

Deontolojik anlayışı liberal düşüncenin çağdaş versiyonlarında görmek mümkündür. Bu anlayışın en bilinen temsilcisi Rawls'tır. Rawls'a göre "adaletli bir toplumda yurttaşlar arasında eşitlik ve özgürlük hakimdir, bireyin sahip olduğu haklar politik pazarlık unsuru olmadan ya da sosyal çıkar hesabı yapılmadan adalet tarafından koruma altına alınır."<sup>517</sup> Rawls, siyasal adalet anlayışı ile bütün iyi yaşam türlerine karşı eşit mesafede olur ve kapsamlı doktrinlerin siyasal adaletin temeli olamayacağını ifade eder. Benzer şekilde Dworkin de belirli bir eşitlik anlayışını, liberalizmin kurucu değeri olarak kabul eder ve bir tür tarafsızlık tezi geliştirir; buna göre iktidar iyi yaşam sorunu konusunda tarafsız kalmalıdır.<sup>518</sup> Öyle ki eşitlik anlayışı çerçevesinde devlet, aldığı siyasi kararlarda iyi yaşam anlayışlarından bağımsız olmalı ve değişik anlayışlara sahip bireyler arasında birini diğerine tercih etmemelidir. Dworkin'e göre bu kavrayış liberalizmin siyasal ahlakının temelini teşkil eder.<sup>519</sup> Daha önce ifade edildiği üzere hem Rawls hem de Dworkin'in liberalizm düşüncesi, insan için hangi iyi anlayışının daha uygun olduğunu belirten doktrinlerin etkisinden uzak bir tutum sergiler. Bundan dolayı siyasal liberalizm, kapsamlı bir doktrine dayanan kişi anlayışından bağımsız bir kavrayışa sahiptir. Devlet de bireylerin seçmek istediği dünya görüşlerine karşı herhangi bir kapsamlı doktrini temele almaz. Bu düşünürlere göre hak iyiden önce gelir ki bunun iki anlamı vardır; ilk olarak genel haklar uğruna bireysel haklar feda edilemez, ikinci olarak da bu hakları tanımlayan adalet ilkeleri herhangi bir iyi yaşam anlayışıyla açıklanamaz.<sup>520</sup>

Yukarıdaki bilgiler doğrultusunda liberalizm, insanın belli bir doğaya (fedakarlık ya da bencillik) sahip olduğunu düşünen ya da ona bazı temel arzu ve eğilimler atfeden

<sup>516</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 29.

<sup>517</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 4.

<sup>518</sup> Patrick Neal, "Liberalism & Neutrality", *Polity*, 17 (4), 1985, 665.

<sup>519</sup> Ronald Dworkin, *Liberalism, Liberalism Critical Concepts in Political Theory Vol. I.*, G. M. Smith (Ed), Routledge, London and New York 2002, 66-67.

<sup>520</sup> Michael J. Sandel, "Morality And The Liberal Ideal", *Ethische und Politische Freiheit*, Julian Nida-Rümelin und Wilhelm Vossenkuhl (Ed.), Walter de Gruyter, Berlin & New York 1998, 110-111.

geleneksel kuramlardan uzak durmaktadır. Ancak Sandel'e göre liberalizmin bu kişi anlayışının örtük olarak gönderme yaptığı başka bir bağlam vardır. Bu bağlam, insani arzuların nesnesine değil de arzunun öznesine ve öznenin nasıl oluşturulduğuna ilişkindir. Çünkü bu kişi anlayışına göre insan, hem deneyim nesnesi hem de deneyim öznesi olarak hedeflerinin salt aracı değil de faili olarak görülür. Bu bakımdan deontolojik liberalizm, kişinin kendisini bağımsız olarak anlayabileceğini hatta anlamak zorunda olduğunu şart koşar. Sandel ise adaletin sınırlarının dayandırıldığı benlik imgesinin (self image) tarafgirliği nedeniyle bu anlayışın kabul edilemeyeceğini savunur.<sup>521</sup> Öyleyse deontolojik liberalizmin eksiklik ve kusurları nelerdir? Bu kuramın kişi anlayışının zaafı nerelerde ortaya çıkar?

Sandel, bu liberal anlayışla ilgili eksik bulduğu ilk noktayı sosyolojik itiraz olarak ifade eder. Buna göre bireyler, bireysel değerler ya da siyasi düzenlemeler toplumsal koşulların etkisinden bağımsız olamazlar. Bu bağlamda tarafsız bir siyasal anlayışı mümkün kılma düşüncesi gerçekçi değildir ve bireyler, söz konusu koşulların meydana getirdiği etkiden tamamen kaçınamazlar. Şu halde siyasal düzenlemeler bazı değerleri ihtiva ederler, öyleyse buradaki asıl sorun hangi değerlerin hakim olacağıdır. Buradan bireyle ilgili çıkarılacak yargı şudur: Deontolojik öznenin dayandığı bağımsızlık, liberal bir yanılsamadan ibarettir. Çünkü liberalizm, insanın toplumsal bir varlık oluşunu ve çevresel koşulların onun üzerindeki etkisini doğru kavrayamamaktadır.<sup>522</sup> Bu bakımdan sosyolojik itiraza göre aşkın özne, toplum veya deneyimin dışında kalmaya muktedir olmadığı gibi böyle bir eğilime de sahip değildir. Öyle ki sürekli bir değişim içerisinde olan insan, numenal alanda hiçbir şey bırakmayarak arzu ve eğilimlerin bir araya gelmesinden teşekküldür. Öznenin önceliği ise sadece bireyin önceliğini ifade eder ki bu yaklaşım, aynı zamanda bireyciliği savunan liberal yaklaşımları tarif eder. Bu bireyci yaklaşımda birbiriyle çatışan birçok talep ve iddianın ortaya çıkması nedeniyle asıl sorun, adalet noktasındadır. Adaletin sınırları ise toplumsal bağları kuvvetlendiren ve iş birliğini mümkün kılan yardımseverlik ve fedakarlık gibi erdemleri ortaya çıkarabilme kapasitesine bağlıdır.<sup>523</sup> Ancak Sandel'e göre bireyci kavrayışa sahip toplumsal yapılarda söz konusu erdemlerin

<sup>521</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 30.

<sup>522</sup> Sandel, *Liberalizm and the Limits of Justice*, 11.

<sup>523</sup> Sandel, *Liberalizm and the Limits of Justice*, 11.

yer bulması zayıf bir ihtimaldir. Bu bakımdan tarafsızlığı savunan Rawlsçu liberal anlayışın topluma yönelik kavrama çabası bir kurgudan ibarettir.

Sandel'in sosyolojik itirazının haricinde Kantçı özneye yönelttiği ikinci itiraz da yine ampirik bir temele sahiptir. Bu itiraz, deontolojik liberalizmi revize etme amacı taşıyan bir anlayışı merkeze alarak hakkın iyiye öncel olduğunu ve benliğin amaçlarından önce geldiğini doğrular. Ancak bu yaklaşım, “ampirik bir temelden tamamen yoksun olan, öncelikli ve bağımsız bir benliğin yalnızca aşkın ya da liberal bir özne olabileceğini reddetmekle Kant'tan ayrılır.”<sup>524</sup> Sandel, deontolojik yaklaşımın revize edilmiş bu halini en iyi temsil eden figürün Rawls olduğunu düşünür. Rawls teorik olarak konumlandığı bu noktadan hareketle Kant'ın yaklaşımı için şu öneride bulunur: “Adalet anlayışı geliştirmek için Kant'ın doktrininin gücü ve içeriği, aşkın idealizm içerisindeki arka planından koparılmalı ve orijinal durumun inşasıyla metodolojik bir açıklama yapılmalıdır.”<sup>525</sup> Kant'ın yaklaşımını birtakım belirsizlikleri nedeniyle kusurlu gören Rawls, Kant'ın soyut özne anlayışından hareketle adalet ilkelerinin nasıl belirleneceğini ya da böyle bir özne kavrayışının koyduğu ilkelerin fenomenal dünyadaki kişilere nasıl uygulanacağını muğlak bulur. Sandel'e göre Rawls, bu anlayışın yerine farklı bir Anglo-Amerikan mizaca uygun bir metafizik geliştirerek deontolojik liberalizm projesini sürdürme amacındadır. Rawls, farazi bir kavrayış olan orijinal durumdan hareketle ilk ilkeleri oluşturmaya çalışır. Sandel burada Rawls'un Humecu bir çehreye bürünmüş bir deontolojiye ulaşacağını belirtir.<sup>526</sup> Ancak Sandel, Rawls'un söz konusu metafizik unsurlardan sıyrılarak bir siyaset teorisi geliştirme çabasında başarılı olamayacağını ve deontolojik liberalizmin Kantçı aşkın özneye bağlantılı sorunlardan kurtarılamayacağını savunur. Humecu çehreye bürünmüş deontoloji ya bir deontoloji olarak başarısız olacaktır ya da kendisinden sıyrılmak istediği bedensiz özneyi orijinal durumda tekrar inşa edecektir. Öyleyse Rawls'un yeniden yapılandırılmış deontolojik benliği konumlandırma girişimi, kişiyi deontolojinin ötesinde adaletin sınırlarını belirleyen ve liberal idealin kusurlarını tespit eden bir cemaat konseptine götürür.<sup>527</sup>

<sup>524</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 33.

<sup>525</sup> John Rawls, “The Basic Structure as Subject”, *American Philosophical Quarterly*, 14 (2), 1977, 165.

<sup>526</sup> Sandel, *Liberalizm and the Limits of Justice*, 13-14.

<sup>527</sup> Sandel, *Liberalizm and the Limits of Justice*, 14.

Genel olarak bakıldığında Kant'ın deontolojik liberalizminin dayanağının aşkın ve soyut özne olduğunu belirten Sandel, bu liberal anlayışı revize eden Rawls'un da aynı özne yaklaşımından dolayı zorluk yaşayacağını ileri sürer. Başka bir ifadeyle Rawls, her ne kadar Kant'ın metafizik ve fenomenal dünyadan kopuk öznesini başka bir ampirik düzlemde, orijinal durum tasarımıyla, yeniden inşa etmeye kalksa da Sandel'e göre bu çabanın Rawls'u özneyle ilgili olarak benzer eleştirilerin hedefi haline gelmekten kurtaramaz.

### 3.2.2. Adaletin Üstünlüğü ve Benliğin Amaçlara Önceliği

Bilindiği gibi Rawls'a göre adalet, toplumsal kurumların ilk erdemidir. Bu iddia siyasal liberalizmin temel argümanlarından birini teşkil eder. Rawls, modern toplumların çoğulcu yapısından dolayı farklı değerlerin birbirleriyle çatışmalarını için adaletin bütün iyi/yarar anlayışlarına öncelikli kılınmasını savunur. Buna göre adalet, yalnızca bir değer değil, çatışan değerler arasında düzenleyici yapısıyla araçsal bir role de sahiptir. Bu düşünce aynı zamanda eşit ve özgür insanların aralarındaki farklılıklara rağmen aynı oranda saygı görmelerinin de teminatı olarak görülür.

Rawls'un adaletin üstünlüğü anlayışı hakkın iyiye öncel olduğu teziyle yakın ilişki içindedir. Hakkın iyi/yarar anlayışlarından öncelikli oluşu, deontolojik liberalizmin gereğidir ve teleolojik anlayışla çatışır. Bu anlayışta adalet, yarar ve çıkar gibi belli bir iyi anlayışına dayalı kavrayışlara sınırlar koyar ve onlardan bağımsız olarak türetilir. Bu sayede eşit ve özgür vatandaşların sahip olduğu hakların koruma altına alınacağı düşünülür. Rawls'un ifadesiyle: "Eşit yurttaşlık özgürlükleri teleolojik ilkeler üzerine kurulduğu zaman güvende değildir [...] (Deontolojik anlayışta) Haklar, yurttaşların her biri ahlaklı bir kişi olarak temsilci olduğunda tanıyacakları iş birliği ilkelerini gerçekleştirmek için tahsis edilmiştir."<sup>528</sup> Rawls'a göre teleoloji, hakkın yararlarla ilişkisi bakımından yanılıcıdır, çünkü benliğin güttüğü amaçlarla bağlantısını yanlış kurar. Teleolojiye göre kişilik açısından en önemli nokta seçilen hedefler değil, bunları seçme kapasitesidir. Bu kapasite ise seçtiği hedeflere öncel olmak zorunda olan bir benlikte konumlanır.<sup>529</sup>

<sup>528</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 211. (Parantez içerisindeki ifade bu metnin yazarına aittir.)

<sup>529</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 40.

“Başlangıçtan itibaren onlar (teleolojik öğretiler) hak (doğru) ve iyi (yarar) arasında yanlış bir ilişki kurmuşlardır. [...] Benlik kendisi tarafından tasdik edilen amaçlara önceldir; başat bir amaç dahi sayısız olasılıklar arasından seçilmiş olmalıdır. [...] Bu nedenle teleolojik doktrinler tarafından önerilen hak ile iyilik arasındaki ilişkiyi tersine çevirmeliyiz ve hakkın öncelikli olduğunu görmeliyiz.”<sup>530</sup>

Rawls, en büyük ve önemli bir amacın bile bir seçimin sonucu olduğunu, bu nedenle benliğin bu tarz olumsal durumların gerisinde var olduğunu ve teleolojinin de bu noktada hata yaptığını ifade eder.

Sandel’e göre Rawls’un kişi teorisi amaçlarından, niteliklerinden, yeteneklerinden, değerlerinden, karakterinden ve taahhütlerinden ayrı, yani sahip olabileceği özel veya bireysel niteliklerden bağımsız olarak seçimde bulunan bir temsilciyi tasvir etmektedir.<sup>531</sup> Bu doğrultuda Rawls, bireyin amaçlara önceliği düşüncesi ile kişinin amaç, istek ve niteliklerin edilgen bir taşıyıcısı olduğunu kabul etmez aksine seçme kapasitesine sahip, benliği kuşatan bütün şeylerden ayrı, daima aktif, özerk ve fail bir varlık oluşuna gönderme yapar.<sup>532</sup> Şu halde kişinin belirli amaçlar ve isteklere kendi iradesiyle yönelmesi bunların gerisinde var olan ve seçme kapasitesine sahip bir benliği zorunlu kılar.

Rawls’un amaçlarına öncel benlik anlayışı “ahlaki bir zorunluluğa” dayanmanın yanında epistemolojik bir gerekliliği de gösterir. Sandel’e göre bu benlik anlayışı, adalet sorununda olduğu gibi bir belirsizlik içerir. Nasıl ki adaletin önceliği, değer biçme standardının değer biçilen toplumdaki ayırt edilmesini gerektiriyorsa benliğin önceliği de özneyi içinde bulunduğu durumdan ayırt etmeyi gerektirir. Özne ile sahiplenilen nesne ya da amaç arasında bir ayırım olmazsa kişinin ne olduğu, neyin kişiye ait olduğundan ayırt edilmesi zor bir hale gelir ve radikal biçimde konumlandırılmış özne ortaya çıkar.<sup>533</sup> Buna göre bir toplumda egemen olan değerlerle iç içe geçmiş bir değer biçme ölçütü adalet ile nasıl bağdaşmazsa benzer şekilde radikal biçimde konumlanmış bir özne de kişi kavramı için uygun değildir. Sandel’e göre her iki hususta ortaya çıkan açmazın verilen tepki, bir Arşimet noktası arayışında yansımaları bulan öncelik

<sup>530</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 560.

<sup>531</sup> C. Edwin Baker, “Sandel on Rawls”, *University of Pennsylvania Law Review*, 133 (4), 1985, 897-898.

<sup>532</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 40.

<sup>533</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 41.

dürtüsüdür. Böylece ampirik olarak verili özelliklerinden tam olarak koparılmış bir benliğin, soyut bir bilinçten daha fazla bir şey görülmemesi için radikal biçimde konumlanmış bir özne, yerini radikal biçimde bedensizleştirilmiş bir özneye bırakacaktır. Böylelikle Sandel, adaletin önceliği düşüncesinin benliğin de önceliğini gerektirdiğini ve bunun teleolojiyle bağdaşmayacağını gösterir.<sup>534</sup>

Benliğin birliğine ilişkin deontolojik anlatıdan doğan ve klasik liberal öğretinin ana unsurlarından olan özne, kendi amaçlarını seçme yeteneğine sahip bir faildir. Ancak onun bu amaçları verili olmaktan ziyade seçimle belirlenen, hedeflerini “bilişsel” bir eylemle değil, “iradi” bir eylemle bulan bir niteliktedir.<sup>535</sup> “Ahlaki kişi seçtiği amaçlarla birlikte bir öznedir ve onun şartlar için temel tercihi özgür ve eşit rasyonel bir varlık olarak yaşam tarzını düzenlemesinde ve bunu şartlar elverdiği ölçüde ifade etmesinde ona olanak verir.”<sup>536</sup>

“Benliğin öncel birliği”, her ne kadar onu kuşatan unsurların etkisi altında olsa da öznenin, benimseyeceği değer, amaç ve isteklere öncel olduğunu, kesin ve bütün olarak bunlar tarafından teşekkül etmediğini ifade eder. Özneyi etkileyen koşullar ne kadar baskın olursa olsun insanın egemen failliği, belirli hiçbir varoluş şartına bağımlı değildir. Bu deontolojik benlik anlayışı, kişiyi bütünüyle içinde bulunduğu durum ya da şartların oluşturduğu ve bu kişinin amaçlarının koşullar tarafından tayin edilmiş olduğu düşüncesiyle önemli ölçüde zıtlık taşır. Bu benlik anlayışının siyaset ve adalet bağlamındaki iz düşümü de önemli sonuçlar doğurur.<sup>537</sup> Buna göre klasik siyaset felsefesi düşünürleri, insanın doğası gereği kendini ve amaçlarını tanımasını bir keşif süreci olarak görürken bu anlayış, modern düşünürlerle birlikte değişir ve insani amaçlar bir seçim sürecine bağlı kılınır.

Yukarıdaki bilgiler sayesinde hem ahlaki hem de epistemolojik yönüyle adaletin önceliği iddiası, Rawls’un benliğin önceliği tartışması ışığında daha açık bir şekilde anlaşılabilir. Benliğin temel yapısı ve öncel statüsü hak kavramına borçlu olduğu için kişiler, doğalarını sadece adalet sezgisi doğrultusunda eylemde bulunmak suretiyle gerçekleştirebilir. Rawls açısından adaletin, yalnızca diğerleri arasında yer alan bir arzu

<sup>534</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 41-42.

<sup>535</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 43.

<sup>536</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 561.

<sup>537</sup> Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 22.



kabul edilmemesinin, niteliksel olarak daha üstün bir düzene doğru harekete geçirici bir güç olarak görülme zorunda olmasının ve toplumsal kurumların ilk erdemi olmasının nedeni budur.<sup>538</sup>

Diğer taraftan benliğin amaçlardan öncel olduğunu savunan Rawls, Kant'ta olduğu gibi aşkın bir özne anlayışından ve numenal alanla temellendirilen bir yaklaşımdan kaçınmak ister. Rawls'a göre benlik ve amaçlara ilişkin açıklama iki şeyi ifade etmelidir: Benliğin amaçlarından nasıl ayırt edildiği ve benliğin amaçlarıyla nasıl bir ilişki içinde olduğu. Şayet bunlardan ilki olmazsa radikal biçimde konumlanmış bir özne ortaya çıkar, ikincisi olmazsa radikal biçimde bedensizleştirilmiş bir özne anlayışına ulaşılır. Çözüm olarak benliği bir mülkiyet öznesi şeklinde tasarlayan Rawls'a göre sahiplenme durumunda benlik, amaçları ile arasına tam kopmaksızın bir mesafe koyar. Aynı zamanda benlik "karşılıklı ilgisizlik" - tarafların birbirlerinin çıkarlarına karşı ilgisiz olduğunu ifade eden varsayımı içerisine yerleştirilir. Bu varsayım, çıkar ve amaçların içeriğiyle değil, bunların taşıyıcısı olan özne ile ilgilidir. Kant'ta her deneyim bir öznenin deneyimi olduğu gibi Rawls için de karşılıklı ilgisizlik varsayımına göre her özne bir amacın/çıkarım taşıyıcısıdır.<sup>539</sup> Karşılıklı ilgisizlik varsayımında hem Rawlsçu özne kavramının anahtarı hem de adaletin kendisi için öncelik taşıdığı özneler olarak nasıl olmamız gerektiğine ilişkin bir tasvir bulunur. Sahip olma düşüncesi ile bir araya getirilen birey kavramı, Rawls'un kişi nosyonunu tamamlar. Sahip olmanın iki görünümünü ele alan Sandel, deontolojik benliğin bağlandığı noktayı ortaya çıkarmaya çalışır.<sup>540</sup> Başka bir ifadeyle Sandel, Rawls'un "her çıkar bir benliğin çıkarıdır", ifadesini tahlil ederek sahip olmanın iki ayrı yönünü ele alır. Daha sonra ise deontolojik anlayışla bağlantılı olan sahip olma anlayışının "amaçlarına öncel özne" kavrayışına nasıl zemin hazırladığını açıklar.

Sandel'e göre bir şeye sahip olduğumda o şeye aramda bir bağlantı kurar ve o şeye arama bir mesafe koyarım. Yine bu şey, ben olmaktan ziyade bana ait olan bir şeydir. Bunlardan ikincisi, sahip olduğum bir şeyi kaybetsem dahi, o şeye sahip olan ve sahip olmayan "ben" arasında fark olmadığını ifade eder ve sahip olma kavramı bir uzaklaşmayı (mesafe koyma) gerektirir. Bu uzaklaşma benliğin sürekliliği için asli

<sup>538</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 43.

<sup>539</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 77-78.

<sup>540</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 79.

unsurdur. Olumsuzluk ile karşı karşıya kalan benlik, değişim ve dönüşüme uğramaktan kendisini korur ve kendi varlığının bütünlüğe sahip olmasını sağlar. Dolayısıyla “benim ne olduğum” ile “neyin benim olduğu”nun farkındalığı ancak “kim olduğum” konusunda bilgi sahibi olmama mümkündür.<sup>541</sup> Bu doğrultuda sahip olma; faillik ve kendine hakim olma duygusuna bağlıdır. Her iki nokta için de sahip olamama bir çeşit yetkisizlik ve güçsüzlük olarak anlaşılabilir. Kişinin bir şey üzerindeki sahipliğinin yok olması, bu şey üzerindeki “failliğin” zayıflamasına ve kişinin yetkisiz kalmasına bağlıdır.<sup>542</sup>

Beşeri faillik benliğin kendine amaç ve hedef belirleme yetisidir. İnsan amaçları olan bir varlıktır ve bu amaçları edinmenin iki yolu vardır: İlki seçim diğeri ise keşiftir. Edinmenin ilk yolu olan seçim, failliğin “iradi” boyutunu; edinmenin diğeri olan keşif ise “bilişsel” boyutunu oluşturur. Amaçlarından koparılan benliğin yetkisiz ve güçsüz kaldığı yerde sahiplikten mahrum kalma, öznenin iradi anlamda faillik yetisi tarafından telafi edilir. Benlik amaçlarından ayırt edilemez olduğu için yetkisiz ve sahiplikten mahrum kalan özne, bilişsel anlamda faillik yeteneği tarafından telafi edilir. Benliğin amaçlarının önceden verili olduğunu kabul eden anlayış, bilişsel faillik ilişkilidir. Öyle ki özne kendine hakim olmayı zaten verili olanı seçerek değil de kendi hakkında tefekkür ederek, kurucu tabiatını araştırarak bunun yasalarını/buyruklarını fark ederek ve bu tabiatın amaçlarını kendi amaçları kabul ederek başarır. Bu durumda benlik, ışıklarını kendi içine çevirerek kendisini bir araştırma nesnesine dönüştürür.<sup>543</sup> Kısaca adaletin önceliğinin gerektirdiği benlik kavrayışı iradi faillığe bağlıdır ve kişinin kimliğini oluşturan amaç ve değerleri açığa çıkaran felsefi refleksiyona başvuran bilişsel anlatıya yer bırakmaz.<sup>544</sup> Bu bakımdan Sandel’e göre benlik, egemence amaçlar ve değerler edinen saf bir bilinç tarafından gerçekleştirilen seçme eyleminin ürünü değildir. Aksine benlik, zemininde olduğu duygunun toplumsal tarihsel ortamını sınırlayan değerler ve özel amaçlar durumundaki özne tarafından yapılan bir keşfin ürünüdür.<sup>545</sup>

Öznenin amaçlarına öncel kabul edildiği durumda kendini tanıma/keşfetme bu anlamda imkan dahilinde değildir. Öyle ki öznenin tanımlayacağı sınırlar, öncel

<sup>541</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 55.

<sup>542</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 80.

<sup>543</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 82.

<sup>544</sup> Charles Fried, “Liberalism, Community, and the Objectivity of Values”, *Harvard Law Review*, 96 (4), 1983), 963.

<sup>545</sup> Andre Berten, P. da Silveira, H. Pourtios, “Giriş”, 191.

bireyleşme ilkesi gereği üzerine düşünülme-sizin verili olarak ele alınır. Böylece benliğin sınırları sabitlenmiştir ve bu sınırlar içerisinde her şey açıktır. Burada uygun olan ahlaki soru “ben kimim” değildir, “hangi amaçları seçeceğimdir” ve bu da iradeye yöneltilmiştir. Kimliği kendisine öncel amaçlar doğrultusunda oluşturulmuş benlik açısından faillik, iradeye çağrıda bulunma eylemi değil de öz kavrayışı aramadır. Bu durumda uygun soru “ben kimim”dir, birçok amaç arasında benim ne olduğumu, benim ne olduğumdan nasıl ayırt edeceğimdir. Burada benliğin sınırları sabit bazı değerler değil, olasılıklardır; benliğin dış çizgileri artık apaçık değildir. Bunları açık ve net kılmakla kimliğimin sınırlarını tanımlamak aynı şeydir. İlk durumda iradenin kapsamı ve etki alanı bağlamında ölçülen kendine hakimiyet, ikinci durumda öz farkındalığın derinliği ve netliği bağlamında değerlendirilir.<sup>546</sup> Sandel, iradi faillik kavramıyla Rawls’un benlik anlayışını tamamladığını ve metafiziğe başvurmadan deontolojik kavrayıştan da kopmadan sahip olan, öncel olarak bireyleşmiş ve amaçlarından önce gelen özne anlayışını oluşturmaya çalıştığını ifade eder. Böylece deontolojinin önemli bir unsuru olan iradi faillik anlatısıyla Rawls, amaçlarına öncel bir benlik kavrayışına ulaşır.

Sandel’e göre Rawlsçu benlik bir mülkiyet öznesi olmasının dışında, menfaatleriyle arasına belirli bir mesafe koyan, öncel olarak bireyleşmiş bir özne olduğundan bu bireyciliğin konumu belirlenebilir. Bu mesafenin doğurduğu sonuçlardan biri, benliği deneyimin etki alanının ötesine koymak, onu incitilemez kılmak, kimliğini bir kez ve sonsuza dek sabitlemektir. Buna göre hiçbir bağlılık, benliğin kendisini onsuz anlayamayacağı kadar derinden kavrayamaz.<sup>547</sup> Dolayısıyla Rawlsçu yaklaşımda amaçlarından ayrı tutulan özne, onun için ne kadar önemli ve vazgeçilmez olsa da amaçlarından vazgeçtiği takdirde kimliği ile ilgili bir değişim söz konusu olmaz. Başka bir ifadeyle kişinin kimliği, sabit kılındığı ve amaçlarından bağımsız olduğu için yaşam planındaki farklılaşmalar kimliğin değişime uğramasını engeller.

Sandel, her türlü iyi anlayışını reddedecek kadar tamamen bağımsız bir benlik anlayışının mülkiyete kurucu anlamda bağlı olduğunu belirtir. Böyle bir benlik, kişinin kimliğiyle kenetlenmek üzere değer ve duygularının ötesine uzanabilecek her türlü

<sup>546</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 83.

<sup>547</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 86.

tutku/saplanma imkanını reddeder. Bu benlik, katılımcıların kimlikleri kadar çıkarlarının da tehlikede olabileceği bir kamusal yaşam olasılığını yok sayar. Aynı şekilde bu benlik, ortak amaç ve hedeflerin kapsamlı sayılabilecek öz-kavrayışlara ilham verme ve böylece özneyi tanımlayan bir cemaati kurucu anlamda kabullenme ihtimalini ortadan kaldırır. Rawls'un kavrayışı, kendi sınırlarının önceden verili olmadığını varsayan bir özneyi tasarlama yollarını ifade eden intersübjektif (özneler arası) ya da intrasübjektif (özneye ait) öz kavrayış formları olarak adlandırılan olguların imkan dahilinde olduğunu reddeder.<sup>548</sup> Bu bakımdan Sandel, Rawls'un düşüncelerine aykırı olarak intersübjektif ve intrasübjektif düşüncesini; benliğin öncel olarak bireyleşmiş olmasını kabul etmez.

İntersübjektif tasavvurlar, belirli bir kişiden ziyade bir aileye, cemaate, sınıfa, ulusa sorumluluk atfedilmesine ya da benlikle ilgili uygun tanımın belirli ahlaki koşullarda münferit bir insandan fazlasını kapsayabilmesine imkan tanır. Diğer taraftan intrasübjektif tasavvurlar, tıpkı kişinin rekabet halindeki kimliklerle ilgili içsel bir düşünümüne geçtiği ya da kendini tanıma noktasında içe bakış yöntemini kullandığı durumlarda olduğu gibi belirli amaçlardaki kişinin içindeki benlik çeşitliliğine gönderme yapabilmesine olanak tanır. Bu gibi tasavvurları açıkça reddetmeyen Rawls, her münferit kişiye tekabül eden tek bir arzu sisteminin olduğunu kabul ederek örtük bir biçimde bu anlayışı inkar eder.<sup>549</sup>

Şu halde Rawls'a göre cemaat duygusu, öncel olarak bireyleşmiş benliklerin muhtemel bir amacını tanımlar, bunun dışında kimliklerin kurucu bir unsuru ya da yapı taşı olmayıp cemaat duygusunun geçici statüsünü temin eder. Benliğin asli birliği hak kavramıyla sağlandığını düşünen Rawls'a göre, kişinin değerleri ve amaçları benliğin kurucu unsurları değil, sadece öznelikleri/vasıfları olduğundan cemaat duygusu iyi düzenlenmiş bir toplumun asla bir yapı taşı değil, yalnızca bir özneliğidir. Benlik amaçlara öncel olduğundan iyi düzenlenmiş bir toplumun üyeleri benimseyecekleri cemaatçi veya başka amaçlara önceldir. Adaletin ahlaki ve epistemolojik açıdan toplumsal kurumların en önde gelen erdemi olmasının anlamı budur.<sup>550</sup> Anlaşılacağı üzere adaletin üstünlüğü, hakkın iyiye önceliği ve bireyin amaçlarına öncel olması

<sup>548</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 86-87.

<sup>549</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 87.

<sup>550</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 88-89.

birbiriyle bağlantılı görüşleri ifade eder. Hakkın önceliği hiç bir iyi teorisine dayanmayan “adalet” düşüncesinin en üstün değer olduğuna bağlıdır. Bu anlayışa göre öncel olarak bireyleşmiş benlik, iradi faillik anlayışı çerçevesinde seçimleriyle amaçlarını belir. Aynı zamanda benliğin amaçlarına öncel kabul edilmesi ile sınırları çizilen ve sabitlenen kimlik, amaçların değişimine karşı korunmaya alınır. Sandel ise bu anlayışa karşı çıkararak benliğin amaçlardan sonra geldiğini ve kişinin refleksif tavırla kendine dönerek ve bir keşif eyleminde bulunarak kimliğini oluşturduğunu düşünür. Sandel’in bilişsel faillik olarak ifade ettiği bu anlayışta sınırları açık olmayan kimliğin yapı taşını cemaate bağlılığı oluşturur.

### 3.3. ADALETİN ÖNCELİĞİ’NİN ELEŞTİRİSİ

Sandel, başlangıç durumunun karakteristik özelliklerini oluşturan koşullardan yani adalet koşullarından hareket ederek Rawls’un iddialarının zayıf yönlerini açığa çıkarmayı hedefler. Bu bağlamda Sandel, Rawls’un “adalet, kurumların en temel erdemidir” iddiasını çürüterek, başka erdemlerin de işlevsel olduğunu, adalet erdeminin en üst düzeyde bir işleve sahip olmadığını ve koşullara bağlı olduğunu göstermeyi amaçlar. Aynı zamanda Sandel, Rawls’un Kantçı yaklaşımının eksikliklerini Hume’un görüşleriyle revize ederken; onun düşmüş olduğu çelişki ve hataları ortaya koymaya çalışır.

Adalet koşulları, adalet erdemini doğuran, toplumda hakim koşullardır ve iş birliğini hem mümkün hale getirir hem de zorunlu kılar. Bu koşullar ortadan kalktığında adalet erdeminin de hükmü kalmaz.<sup>551</sup> Rawls’a göre adalet erdemini oluşturan koşullar ampirik niteliktedir. “Adaletin temel ilkeleri bütünüyle toplumdaki insana ilişkin doğal olgulara dayanır. Bu bağımlılık başlangıç durumunun tarifinde belirtilir.”<sup>552</sup> Sandel, Rawls’un başlangıç durumunun deneyci kavranışı ile deontolojik anlayış arasında derin ihtilafların olduğunu belirtir. Buna göre şayet adalet, erdem bakımından belirli ampirik ön koşullara bağlıysa önceliğinin koşulsuz olarak nasıl teyit edilebileceği belirsizdir. Rawls, adalet koşullarıyla ilgili yaklaşımını Hume’dan alır, ancak Sandel’e göre

<sup>551</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 50-51.

<sup>552</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 159.

Hume'un koşulları ampirist nitelikte olduğu için hakkın önceliğini deontolojik olarak destekleyemez.<sup>553</sup>

Sandel'e göre Rawls, adalet koşullarının bütün toplumlarda egemen olduğunu ve adalet erdeminin diğer herhangi bir erdeme göre daha kapsamlı olarak iş görebilecek düzeyde olduğunu göstermesi gerekir. Bunun ampirik düzlemde temellendirilebileceği düşüncesini inandırıcı bulmayan Sandel, bu doğrultuda üyelerinin değer ve hedeflerinin, adalet koşullarının görece daha alt seviyede hüküm sürmesine neden olacak kadar büyük ölçüde çakıştığı daha samimi veya dayanışmacı bir topluluk tahayyül eder.<sup>554</sup> Sandel'e göre, bu toplulukta yardımseverlik ve kardeşlik duygusunun büyük ölçüde yaygınlaşması halinde insanlar, adil paylaşımında ısrar etmeyeceklerdir ve hiçbir çatışmanın yaşanmaması halinde de kardeşliğin etkisiyle adalet gereksiz hale gelecektir.<sup>555</sup> Bu varsayımdan hareketle Sandel, adaletin sosyal kurumların ilk erdemi olduğu yönündeki liberal iddiaya karşı meydan okur.

Sandel burada Hume'a başvurarak dayanışmanın ve yardımseverliğin hakim olduğu "aile" örneğini ele alır. Hume'a göre bir ailenin üyeleri arasındaki yardımseverlik ne kadar fazla ise dayanışma da o kadar yaygınlık kazanır ve sonunda mülkiyete dayanan her türlü ayırım büyük oranda ortadan kalkar. Aynı şekilde eşler arasındaki bağlılığın gücü ile mülkiyetin yarattığı bütün ayrımlar yok olur. Ancak bencilliğin ortaya çıkması ve bu bağlılığın zayıflaması sonucunda mülkiyet ortaklığının bozulması, adalet fikrini doğurur. Böylece bu erdem, varlığını insanın sosyal etkileşimindeki ve sosyal durumundaki kullanımının gerekliliğinden türetmektedir.<sup>556</sup> Aileyi uç bir örnek olarak düşünen Sandel, toplumsal kurumlara ilişkin bir dizi örneğin tahayyül edilebileceğini düşünür. Bunlar ortak kimlikler ve amaçlar gibi varlıkları adalet koşullarının görece yokluğuna işaret eden etnik, dinsel, kültürel ve dilsel cemaatlerden ibaret geniş bir çeşitlilik arz eder. Adalet koşulları bu örnekler içinde her ne kadar mevcut ise de bu koşullar diğer herhangi bir erdemden daha üst düzeyde iş görece kadar üstünlük taşımaz.<sup>557</sup>

<sup>553</sup> Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 30.

<sup>554</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 51-52.

<sup>555</sup> Caney, 511-512.

<sup>556</sup> David Hume, *Ahlak*, (Çev.: Nil T. Şimşek), Dergah Yayınları, İstanbul 2010, 27-28.

<sup>557</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 52-53.

“Başlangıç durumunun deneyci yorumuna göre, adalet, yalnızca çatışan çıkarları ve amaçları uzlaştırmayı öncelikli ahlaki ve siyasi mülahaza kılmaya yetecek kadar çok görüş ayrılığı tarafından kuşatılmış toplumlar açısından birincil önem taşıyabilir; adalet toplumsal kurumların -hakikatin teoriler açısından taşıdığı anlama benzer şekilde- mutlak anlamda ilk erdemi değildir; fiziksel cesaretin bir savaş bölgesinde taşıdığı anlama benzer şekilde, yalnızca şarta bağlı bir önem taşır.”<sup>558</sup>

Hume’un işaret ettiği üzere, “insanlığın koşul ve zorunluluklarından kaynaklanan bir tür yapıntı ya da buluş aracılığıyla haz ve beğeni üreten bazı erdemler vardır. Adaletin bu tür bir erdem olduğunu ileri sürüyorum.”<sup>559</sup>

Sandel’e göre adaletin toplumların ilk erdemi olması, deneysel olarak ifade edilemez. Zira adalet şartlara bağlı olarak önem arz edebilir, örneğin savaş sırasında cesaret göstermek erdemse, barış ve sükunet sağlandığında cesaret erdemine duyulan gereklilik de ortadan kalkar. Benzer şekilde adaleti yaratan koşullar ortadan kalktığında başka erdemler bu erdem önüne geçebilir. Dolayısıyla adaletin öncelikli olduğu kabulü, adalet koşullarıyla ilgili ampirik yaklaşımla çözülmeye uğrar. Sandel’e göre adaletin önceliğinin reddi için başka bir argümana daha başvurulabilir.

Bu argüman, “adaleti, ahlaki üstünlüğü hükmü kalmamış koşulları yeniden tesis etmeye çalışmaktan ibaret, çare kabilinden bir erdem olarak sunan bir mantık kurar. Ancak, eğer adalet erdemi kendi önkoşulunu ahlaken düşük koşullara bağlı olarak ölçülürse, bu koşulların yokluğu [...] bununla en azından eşit önceliğe sahip rakip bir erdemi hayata geçirmelidir; adalet iş görmediği sürece iş görecek olan bir erdemi [...] adaletin düzeltici özelliği, en azından kendisiyle karşılaştırılabilir düzeyde başka bir dizi erdemi gerektirir.”<sup>560</sup>

Bu bağlamda adaletin kökeninde insanın olduğunu düşünen Sandel, insan aklının belirli niteliklerinin ve dışsal etkenlerden kaynaklanan bazı durumların adaletin ortaya çıkmasında rol oynadığını kabul eder.

“Adalet, kaynağını insan uyuşumlarından alır, bu uyuşumlar da insan zihninin belirli niteliklerinin dışsal nesnelere durumları ile çakışmasından doğan kimi

<sup>558</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 53.

<sup>559</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, (Çev.: Ergün Baylan), BilgeSu Yayınları, Ankara 2009, 320.

<sup>560</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 53.

uygunsuzluklara karşı bir çare olarak düşünülmüştür. [...] İnsanların iyilikseverliğini ya da doğanın cömertliğini yeterli bir düzeye çektiğinizde adaletin yerini daha soylu erdemler ve daha değerli nimetlerle doldurarak adaleti yararsız hale getirmiş olursunuz.”<sup>561</sup>

Diğer taraftan Sandel’e göre adaletin düzeltici yönüne ilişkin yaklaşımda, her durum için adaletin yükselişinin genel bir ahlaki gelişmeyle bağlantılı olup olmadığı önceden bilinemez. Yeniden aile örneğini ele alan Sandel, ailenin daha doğal ve kendiliğinden olan bir iç yapısının olduğunu, dolayısıyla burada adalet koşullarının daha alt seviyede olduğunu düşünür. Fakat bu durum ailede adaletsizliğin hakim olduğunu göstermez; hayırseverlik ve cömertlik gibi duyguların daha fazla öne çıkması, adalete veya hukuka başvurmayı gerektiren koşulların az olmasından ya da hiç olmamasındandır. Böyle bir ailedeki düzene ilişkin bozulmanın veya çatışmanın artması durumunda adalet koşulları da daha ciddi bir artış gösterir. Buna karşın aile düzeninde uyum hakimken var olan sevgi ve yardımseverlik, bozulma ile birlikte yerini hak ve hukukun sınırlarına uymaya ilişkin beklentilere bırakır. Böylece aile üyeleri arasında (Rawls’un öne sürdüğü) adaletin iki ilkesi hakim kılınır; burada herkes, görev icabı adaletin tesis edilmesi ve istikrarın sağlanması için gerekli düzenlemeler yapılmasını bekler. Bu durumda bozulmalara karşı adaletin telafi edici yönü aynı zamanda eski uyumun yeniden tesis edilmesini sağlayabilir mi? Sandel’e göre adaletin yükselişi ile ahlaki gelişimin aynı paralelde olduğu kesin olarak ifade edilemez. Ancak adalet koşullarının yükselişi daha asil erdemlerin kaybını telafi edemezse nasıl bir tablo ortaya çıkar? Sandel için eğer adaletin yükselişi kesin bir şekilde ahlaki gelişime katkı yapmıyorsa; bazı durumlarda adaletin bir erdem değil de kusur olduğu sonucu ortaya çıkabilir.<sup>562</sup> Öyleyse Sandel açısından bakıldığında, adaletsizliğin ortaya çıkmadığı koşullarda bile ulaşılabilecek yeni adalet nosyonunun, yerine geçtiği doğallığı ve kendiliğindenliği karşılayacağı kuşkuludur. Adaletin, ahlaki yükselişi de beraberinde getirme garantisi olmadığı için toplumun en üst erdemi olması bir yana belirli koşullarda kusur olabileceği söylenebilir.

Bu bilgiler ışığında, Rawls’un adalet koşulları yaklaşımı adaletin önceliğini/üstünlüğünü içeren deontolojik anlayışla uyumsuz. Sandel’e göre adalet

<sup>561</sup> Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 331.

<sup>562</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 54-56.



koşulları Hume'a ait bir yaklaşımı ifade ettiği için Kantçı bir adalet anlayışıyla uyumsuzluğun ortaya çıkması olağan dışı bir şey değildir. "Rawls'un teorisinin özünü oluşturan deontolojik anlayış ilk formülasyonu, epistemolojisi ve etiği büyük oranda Hume'un temsil ettiği hayli deneyci ve yararçı geleneği hedef alan Kant'ta bulur. Kant'a göre, deontolojik açıdan verili hak kavramı -ki Rawls'un yeniden ele geçirmeye çalıştığı kavram da budur- gücünü, tam da Hume'un adaletin erdemine ilişkin anlatısını dayandırdığı, olumsal insani şartlara başvuru olasılığını yok sayan ahlaki bir metafizikten alır."<sup>563</sup>

Bu iki görüş arasındaki fark şu şekilde gösterilebilir: Hume'a göre "hakkaniyet veya adalet kuralları tamamen insanların yerleştirildikleri tikel durum ve koşula dayanır. [...] Önemli herhangi bir durumda insanların vaziyetlerini ters çevirin; aşırı bolluk veya aşırı gereklilik üretin, insan yüreğine eksiksiz bir ılımlılık ve insancılık ya da eksiksiz bir zorbalık ve hainlik aşıl原因, adaleti tamamen faydasız kılarak, (onun) özüne tamamen zarar verir."<sup>564</sup> Diğer taraftan Kant'a göre "deneysel ilkeler, ahlak yasalarının temelini oluşturacak nitelikte hiç değildir. Çünkü bu yasaların temeli insanın doğal yapısının özel kuruluşundan ya da onun içinde bulunduğu rastlantısal koşullardan alınır, onları fark gözetmeksizin bütün akıl sahibi varlıklar için geçerli kılan genellikleri, bu genelliğin onlara yüklediği koşulsuz pratik zorunluluk kaybolur."<sup>565</sup> Rawls'un düştüğü çelişkiyi iki geleneği karşılaştırarak açığa çıkarmaya çalışan Sandel'e göre, Hume'un adalet koşullarını ele alış şekli, Rawls'un adalet için belirlediği özel konumu dayandırdığı Kantçı zeminle taban tabana zıttır. Hume gibi adaleti insanlara ait koşullardan doğan bir erdem olarak görmeyen Kant, bunun aksine adaleti, toplumdan soyutlanmış numenal alana ait bir idealle temellendirir. Bu ideal, evrensel ilkelerle uyumlu bir şekilde eylemde bulunan özerk bireylerin ulaşması gereken nokta olan amaçlar krallığıdır. Ancak Rawls, bu idealin ya da numenal alanın soyut özne kavramına gönderme yaptığından Kant'ın düşüncelerinden bu noktada ayrışır. Çünkü Rawls, bu haliyle numenal alanla temellendirilmiş bir benliğin, "bedensizleştirilmiş" olduğu ve belirsizlik taşıdığı eleştirisi ile karşı karşıya kalabileceğini bilir.

<sup>563</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 57-58.

<sup>564</sup> Hume, *Ahlak*, 30.

<sup>565</sup> Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 60.

Kant'ın bu eksikliklerinden kaçınmaya çalışan Rawls, amaçlar krallığı anlayışını ampirik düzleme uygun şekilde ele alarak başlangıç durumuyla hem adaletin önceliğini tesis etmeyi hem de soyut özne anlayışına düşmemeyi amaçlar. “Hakkaniyet olarak adalet insana ilişkin bir adalet teorisi ve öncülleri arasında kişiler hakkındaki temel olgular ve onların doğadaki yeri bulunmaktadır.”<sup>566</sup> Rawls, Hume ile benzer şekilde adaletin beşeri bir karakteri olduğunu savunur, ancak Kantçı temellendirmelerden de geri durmaz. Sandel'e göre itirazlara yol açan nokta işte bu “sıkıntılı kombinasyon”dur: “Kantçı bir kavram olarak ahlak yasası ve amaçlar krallığı, adaletin beşeri konumunu inkar ediyor gibi görünüyor; Hume'cu beşeri konum anlatısı ise adaletin önceliği adına öne sürülen güçlü iddialara uyum sağlamıyor gibi görünüyor.”<sup>567</sup> Sonuç olarak Sandel'e göre, Rawls'un teorisinin iki amacı olan, hem var olan arzuların olumsuzluğundan hem de aşkın olanın sözde keyfiliklerinden ve belirsizliğinden kaçınma düşünceleri uzlaştırılmaz niteliktedir.<sup>568</sup>

Yukarıda yer verilen Sandel'in başvurduğu argümanlarla ilgili birtakım eleştiriler getirilebilir. Sandel, yardımseverliğin ve kardeşliğin hakim olduğu yerde adaletin gereksiz olduğunu ifade eder. Buna karşı olarak adalet koşullarının elde edilmesinin önemli bir olguya dayandığını belirten Caney'e göre, topluluklar/cemaatler, köklü çatışmalarla karakterize olur ve bunun dışında değerlendirilemez. Sandel ise bu gerçeği görmezden gelme eğilimindedir, çünkü onun, topluluğun kurulması üzerine verdiği örnekler, aile üyeleri ya da iki yakın arkadaş arasındaki ilişkilerin genişletilmesini içerir. Ancak siyasi toplumu bu bağlamda ele almak imkansızdır. Bu tür örnekler, toplumun bir grup arkadaştan teşekkül ettiğini veya bir aileyi andırdığını ifade eden ütopyik inançlara dayanır. Modern toplumlar ise birbirine bu kadar bağlı gruplara benzemez ve bu nedenle adalet koşulları varlığını sürdürür. Bunun yanı sıra Sandel, yardımseverliğin çok yüksek olduğu koşullarda hak talep edilmeyeceğini iddia eder. Sandel'in bu anlayışı, insanların yalnızca kendi menfaatlerinden bahsedeceğini ve bencillik durumunda ise sadece ilgili bir dizi hakka ihtiyaç olunacağını varsayar. Ancak bu durum bir kesinlik taşımaz, insanlar bambaşka nedenlerle fikir ayrılığı yaşayabilir. Geniş yardımseverlik hakim olduğunda da iyinin/yararın dağıtımını konusunda

<sup>566</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 257.

<sup>567</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 63.

<sup>568</sup> Sandel, *Liberalizm and the Limits of Justice*, 40.

anlaşmazlık olabilir ve anlaşmazlık olduğunda ise adalet ilkelerine ihtiyaç duyulur.<sup>569</sup> Aynı şekilde fedakarlığın çıkmaza girdiği noktalarda yardımseverliğe yönelen kişileri koordine etmek için de adalet ilkelerine başvurulur.<sup>570</sup> Öyleyse bu eleştirilere göre adaleti, yardımseverliğin sınırlı olduğu durumlara bağlamak doğru değildir. Adalet, engin bir hayırseverliğin olduğu durumlarda da yaşanabilecek fikir ayrılıklarına rehberlik eder.

Sandel, aile içerisinde bireylerin, sahip oldukları engin cömertlik duygusundan dolayı “hakkı olan payı” pek az isteyeceklerini iddia eder.<sup>571</sup> Caney’e göre bu cömertlik duygusunun hak talebini ortadan kaldırdığı varsayılsa bile adaletin, toplumsal erdemlerin başında olmadığı anlamına gelmez. İnsanların “bu benim hakkım” diye ısrarcı olmamaları, adaletin gereksiz olduğu ya da kişilerin haklarının olmadığı ile eş anlamlı değildir. Aksine bu ifade yardımsever bir toplumda bile kişilerin adil paylarının olduğunu gösterir. Burada insanların, haklara sahip olmadığı için hak talep etmeyeceği gerçeğinden hareket edilmez. İnsanların bir adalet sistemiyle uyumlu bir şekilde birtakım hakları vardır, bunun yanında haklarından feragat etme hakları da vardır. İlahi bir yardımseverlik durumunda bile insanların haklara sahip olmadığı çıkarımı yapılamaz.<sup>572</sup> Kısaca Caney, Rawls’un “adaletin sosyal kurumların ilk erdemi” olduğu iddiasının destekler ve iyilikseverliğin yüksek düzeyde olması ile insanların haklara sahip olmayacağı arasında herhangi bir bağlantının kurulamayacağını ifade eder.

Bu eleştiriler ışığında Sandelci komüniteryan düşünce, cemaat idealine bağlılığın hakların ve adalet ilkelerinin reddedilmesine yol açtığını göstermede başarısız kalır. Uyumlu bir topluluğun varlığı hakları gereksiz kılmaz; adalet ilkelerinin kurulması da egoizm ya da üyelerin birbirine düşman olduğu bir atom kültürü üretmez. Sandel’in iddialarının aksine, adalet ilkeleri ile yönetilen ve haklarla nitelendirilen liberal bir toplum, üyelerinin yardımseverlik, kardeşlik gibi toplumsal amaçların peşinde koşmalarını mümkün kılabilir.<sup>573</sup>

---

<sup>569</sup> Caney, 512.

<sup>570</sup> John R. Lucas, *On Justice*, Clarendon Press, Oxford 1980, 49-50.

<sup>571</sup> Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 33.

<sup>572</sup> Caney, 513-515.

<sup>573</sup> Caney, 521.

### 3.4. ORJİNAL DURUM VE BİLGİSİZLİK PEÇESİ'NİN ELEŞTİRİSİ

Rawls'un adalet öğretisinde çıkış noktası olan toplum sözleşmesi, toplumsal iş birliğine giren kişilerin temel adalet ilkelerini belirlemek üzere oluşturdukları tarih dışı ve varsayımsal bir durumdur. Sandel'e göre, bu sözleşmenin kurgusal yapısı ve deontolojik benlik anlayışının iradi faillik üzerine kurulu olduğu göz önüne alındığında Rawls, önemli çıkmazlarla karşı karşıya kalır. Sandel, metafizik unsurlar ihtiva eden kurgusal bir sözleşmenin gerçek bir sözleşmeye zemin oluşturamayacağını, diğer yandan benliği bir seçim öznesi olarak düşünen Rawls'un, orijinal durumdaki kişilerin iradi faillğe bağlı kalamayacağını iddia eder.

Sandel'e göre orijinal durumda ahlak ilkelerini seçmeye muktedir, önceden bireyleşmiş benliğin metafizik betimi, otonominin merkezi bir önem taşıdığı adalet teorisinin ayrıntılarında kendini gösterir. Özellikle adalet teorisinin gerekçelendirilmesinde destek noktası olan orijinal durum, imgesel yapısı ile *Bir Adalet Teorisi*'nin her argümanının değindiği ehemmiyetli bir unsurdur. Rawlsçu benliğin metafiziksel çerçevesi orijinal duruma gömülü olduğundan<sup>574</sup> Sandel, bu tasarımının diğer sözleşme teorilerinden daha hayali olduğunu belirtir. Asla gerçekleştirilmemiş olan bu sözleşmenin, bilgisizlik peçesi ardında hafıza kaybına uğramış hatta gerçekte hiç olmamış varlıklar arasında meydana geldiği kabul edilir. Bu yaklaşım, sözleşmenin iki katmanlı bir varsayıma dayalı olduğunu gösterir. İlk olarak bu sözleşme, gerçekte asla var olmamış varlıkların aktör olduğunu varsayar, ikinci olarak da asla gerçekleşmemiş bir olayı betimler. Sandel'e göre bu durumun en önemli sonucu sözleşme kuramının ahlaki analogiyi oldukça zayıflatıyor olmasıdır.<sup>575</sup> Ancak Kantçı metafizik yaklaşımı reddetme eğiliminde olan Rawls, pratikten kopuk bu anlayışı ampirik olarak yeniden yapılandırma arayışı içindedir:

“Başlangıç durumunun amacı, numenal bir alana ya da bütünüyle deneyim ötesi olan aşkın özne kavramına dayanmak zorunda kalınmaksızın adalet ilkelerini türetecek ve olumsal ve olumsal olduğu için ahlaki açıdan yersiz toplumsal ve tabii etkilerden soyutlanmış -ki Kant'ın özlemi budur- bir araç sağlamaktır.”<sup>576</sup>

<sup>574</sup> Mulhall, Swift, 47.

<sup>575</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 133-134.

<sup>576</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 61.

Rawls'a göre, Kant'ın yaklaşımı muğlaklık ve keyfilik gibi kusurlar taşıdığından soyut ve bedensiz bir öznenin belirli adalet ilkelerini nasıl üretebileceği ya da bu tür bir öznenin koyduğu yasaların fenomenal dünyadaki gerçek kişilere nasıl uygulanacağı belirsizdir. İdealist metafizik, sahip olduğu ahlaki ve siyasi avantajlara rağmen, aşkınlık lehine çok fazla feragatte bulunur ve numenal bir alan öne sürerek adaletin üstünlük kazanmasını ancak insanlık durumunu reddetme pahasına sağlar.<sup>577</sup> Bu nedenle adalet kuramının Kant'ın amaçlar krallığı, otonomi ve kategorik imperatif anlayışının doğal ve metodolojik bir yorumu olduğunu belirten Rawls, ancak bu görüşün Kant'ın sorunlu yönlerinden bağımsız olabilmesi için onu çevreleyen metafizik unsurlarından koparılması gerektiğini savunur.<sup>578</sup> Öte yandan Rawls, açıkça Kantçı soyutluktan, radikal olarak bedensiz, aşkın bir benlikten kaçınmasına rağmen Sandel, 'orijinal durumun' Kant'ın görüşünün yeniden şekillendirilmiş çağdaş bir hali olarak anlaşıldığını ifade eder. Öyle ki kendine özgü niteliklerinden mahrum bırakılan kişiler tarafından seçilmiş ilkelere öncelik verildiğinde, soyut benliklerin görüşleri ahlaki olarak belirleyici hale gelir. Bu haliyle Rawls'un orijinal durumda bilgisizlik peçesi ardındaki kişi anlayışı, Kantçı benlik görüşünün yalnızca bir adım ötesindedir.<sup>579</sup>

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin temsil ettiği rotaya alternatif olan başlangıç durumu, iki önemli unsur ile yeniden yapılandırılarak birtakım açmazları çözüme ve Arşimet noktasına duyulan ihtiyaca yanıt vermede yeniden donatılır. Her iki unsur da taraflar hakkında bazı varsayımlara dayanır: İlki, tarafların kendileri ile ilgili -toplumdaki konumları, ırkları, cinsiyetleri, doğal yetenekleri, mülkiyetlerine ait-bilgilerden yoksun kılınmasını gerektiren 'bilgisizlik peçesi' varsayımdır. Diğerisi ise tarafların bildikleri varsayılan birincil toplumsal yararlarıdır. Birincil yararlar, rasyonel varlıkların isteyebileceği yararlarıdır; hakları, özgürlükleri, fırsatları, gelir ve refah gibi şeyleri içerir. Birincil yararlar listesinin bu içeriği, Rawls'un ince yarar teorisi olarak adlandırdığı teori tarafından düzenlenir.<sup>580</sup> Rawls'un ince yarar teorisi, hak kuramına ve adalet anlayışına önceldir. Aynı zamanda adaletin yeri geldiğinde iyi kavramını belirleyen ve toplumun yararı gibi değerlere ilişkin bir yorum sunan iki ilkesi bu

<sup>577</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 33.

<sup>578</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 264.

<sup>579</sup> Fried, 963.

<sup>580</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 45-46.

teoriden türer.<sup>581</sup> Buna göre deontolojinin gerekliliklerini sağlayan ince yarar teorisi ile yapılandırılan orijinal durumda taraflar, gerçek kişilerin isteklerini yansıtan bir anlayışa sahip oldukları için adalet ilkelerinin gerçeklikten kopmadan ve metafizik anlayışlara başvurmadan üretilebileceği düşünülür.

“Bir Arşimet noktası bulmak için a priori ya da mükemmeliyetçi ilkelere başvurmak gerekli değildir. Bazı genel ve belirli arzular birincil toplumsal yararlar olarak kabul edildiğinde ve bunlara uygun olarak tanımlanmış orijinal durumda yapılan anlaşmalara temel oluşturduğunda mevcut şartlardan bağımsızlaşma gereği yerine getirilmiş olur.”<sup>582</sup>

Ancak Sandel, başlangıç durumuna yönelik itirazları dile getirirken ilk olarak bu yapılandırma girişiminde bilgisizlik peçesi kavramına karşı çıkar ve bahsedildiği gibi istek/arzulardan gerçek bir kopuşun imkanını sorgular. Sandel’in bu itirazı, daha çok birincil yararlar veya ince yarar teorisi ile ilgilidir. Bu teorinin diğer yarar kavrayışları karşısında özel bir yarar kavrayışı lehine eğilim gösterdiği iddia edilebilir. Bu eleştiriye göre Rawls’un birincil yararlar listesinin bütün yaşam türleri açısından benzer oranda değerli olduğu tezine karşı çıkılır. Söz konusu itirazlar, başlangıç durumunun hakkaniyetine zarar verdiği, evrensel olarak paylaşılmayan varsayımları uygulamaya koyduğu yönündedir. Sandel, aynı şekilde Rawls’un ince yarar teorisinin Batılı liberal burjuva yaşam tasarımıyla önemli ölçüde benzeştiğini ve sonuçta varılan ilkelerin hakim değerlerin bir ürünü olduğunu ileri sürer.<sup>583</sup> Yapılan ikinci itiraz, başlangıç durumunun insani koşullardan oldukça kopuk olduğu ve Rawls’un varmak istediği adalet ilkeleri için son derece soyutluk taşıdığıyla ilgilidir. Aynı doğrultuda bilgisizlik peçesi de benzer itirazlarla karşı karşıya kalır. Buna göre başlangıç durumuna yerleşik kişi kavrayışının formel ve soyut, gerekli güdüleri oluşturan olumsuzluktan önemli oranda kopuk olduğu belirtilir. Böylece Sandel’e göre ince yarar teorisi adil olmak için fazlasıyla yoğundur ve bilgisizlik peçesi de kesin bir çözüm üretmek için oldukça anlaşılmazdır.<sup>584</sup> Bu doğrultuda adaleti öncelikli kılan deontolojik etik ‘iyi’ olarak

<sup>581</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 47.

<sup>582</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 263.

<sup>583</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 48-49.

<sup>584</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 48-49.

gösterilebilecek anlayışlara belli kısıtlamalar koyarken; bu şekilde bir yarar teorisinin meşruiyeti ve belirtilen çerçevenin tarafsızlığı sorgulanır hale gelir.<sup>585</sup>

Diğer taraftan orijinal durumda adalet ilkeleri belirlenirken bilgisizlik peçesi ardında, seçim yapan rasyonel varlıkların kimlik ve nitelikleri yadsınır.<sup>586</sup> Diğer sözleşme teorilerinden farklı olarak kimliğinden soyutlanan kişilerin aralarındaki farklılıklar konuyla ilgisiz hale getirilir. Olumsuzlukların bu şekilde ihmal edilmesi ise evrenselci ahlak teorilerinde epistemik tutarsızlıklara neden olur. Bu bağlamda karşılıklılık ilkesi bir kişinin kendisini varsayımsal olarak ötekinin yerine koyma kapasitesini içerir, ancak bilgisizlik peçesi koşulları altında benlikten farklı olan “öteki” gözden kaybolur. Bilgisizlik peçesi ardında duran köksüz benlik anlayışı gereği başlangıç durumunda gerçek bir perspektifler çoğulluğu değil, sadece tanımsal bir kimlik olduğu sonucu çıkar. Bu bakımdan tek bir öznenin hakim olduğu bir anlayışta öteki ortadan kaybolur ve evrensellikten söz etmek imkansız hale gelir.<sup>587</sup> Oysa Rawls, hakkaniyet olarak adaletin çokluğa ve bireylerin ayırt edici özelliklerine verdiği önemle yararcılıktan ayrıldığını ve bu farklılığın sözleşmenin gerekçelendirilmesi için oynadığı rolde somutlaştığını iddia eder.<sup>588</sup> Sandel bu noktada Rawls’un çelişkiye düştüğünü ve başlangıç durumunda bir kişiler çokluğundan ziyade ötekini ortadan kaldıran ve kurgusal tek bir öznenin olduğunu ima eder.

“Adalet teorisi rasyonel seçim teorisinin en önemli parçasıdır. Yine adalet ilkeleri çeşitli kişi veya grup arasındaki ilişkilere uygulanan toplumsal iş birliğinin kazanımları üzerinde çatışan taleplerle ilgilenir. ‘Sözleşme’ sözcüğü taraflarca kabul edilen ilkelerle uyum içerisinde olan uygun bölüşümü ve çoğulculuğu önerir.”<sup>589</sup>

Anlaşılabacağı üzere Rawls, orijinal durumda kendi aralarındaki farklılıkları bilmeyen tarafların rasyonel bir yapıda oldukları ve benzer durumda konumlandıkları için aynı argümanlarla ikna olabileceklerini söyler. Öyle ki Rawls, sözleşmenin tarafları arasında belirlenen herhangi bir kişinin dikkatli düşünmesi sonucunda tercih ettiği adalet

<sup>585</sup> Benhabib, 71.

<sup>586</sup> Lawrence Kohlberg, “The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment”, *Moral Development: A Compendium (vol. 4)*, Garland Publishing, New York & London 1994, 14.

<sup>587</sup> Benhabib, 219-221.

<sup>588</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 153.

<sup>589</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 16.

anlayışının diğerleri tarafından da benimsenebileceği anlayışına sahiptir.<sup>590</sup> Bu nedenle orijinal durumda adil bir anlaşmaya varmak için yetenek ve kimliklerinden soyutlanan tarafların benzer olarak konumlanması önemli bir soruna kapı açar. Bir yandan anlaşma için bireysel farklılıkları ve çokluğu elzem gören Rawls, geldiği noktada herkesin benzer bir akıl yürütme sürecinden geçmesi gerektiğini zorunlu kılar. Dolayısıyla böyle bir tabloda tarafların çatışan taleplerinden söz etmek zordur. Çünkü sözleşmeye katılanların farklı taleplerde bulunmaları düşünce ve isteklerindeki çeşitliliğe dayalıdır ancak burada bir çatışmadan bahsetmek için gerekli bilgi farklılıklarına yer verilmez. O halde oybirliğine dayalı olduğu iddia edilen bir anlaşmanın önemli bir dayanağı da yok sayılmış olur.

Rawls, kişiler arasındaki farklılıkları yok sayan ve herkesi benzer biçimde konumlayan bir anlayışla sözleşmeyi garanti altına almaya çalışır. Ancak Sandel'e göre kimliği belirleyen tüm ayıt edici nitelikler dışlandığı takdirde taraflar sadece 'benzer' şekilde değil, bilakis 'özdeş' bir biçimde konumlanırlar. Daha önce değinildiği gibi Rawls'un kişi kavrayışı, hiçbir şekilde iki ayrı öznenin asla özdeş bir biçimde konumlanamayacağını ve bunların birbirlerinden ayırt edilebilir kişiler sayılması gerektiğini kabul eder. Bilgisizlik peçesi altında birçok kişinin değil, tek bir öznenin bulunduğunu varsayan bu anlayış, böyle bir durumda niçin pazarlık veya müzakerenin gerçekleşmeyeceğini açıklar. Bu yaklaşım, aynı zamanda iradi anlamda herhangi bir sözleşme ya da uzlaşmanın niçin yapılamayacağını da açıklar. Bu bakımdan müzakereler gibi sözleşmeler de birçok kişinin var olmasını gerektirir, oysa Rawlsçu anlayışta bilgisizlik peçesi indiği anda bu çeşitlilik ortadan kalkar.<sup>591</sup>

Bunun yanı sıra Rawls, bilindiği gibi deontolojik kavrayışa sahiptir ve herhangi bir iyi kavramını a priori olarak kabul etmez. İyi kavrayışının çokluk göstermesinden dolayı herkesi kuşatan tek bir amacın olamayacağı için Rawls, benliği özerk kabul eder ve kişinin özgürce seçim yaparak kendi hedeflerini belirlemesini esas alır. Kişilerin a priori olarak bağlandığı ahlaki bir ilkenin bulunmadığına işaret eden Rawlsçu benliğin temelinde iradi faillik anlayışı bulunur. Buna göre orijinal durumda tarafların herhangi bir verili ortak amacı öncel olarak kabul etmiş olmaları hem iradi faillik anlayışıyla çelişir hem de deontolojik benlikle uyumlu olmaz.

<sup>590</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 139.

<sup>591</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 161.



Rawls'un kişi kuramıyla bağlantılı olan orijinal durumda nasıl ki benlik amaçlara öncel ise sözleşme de doğurduğu ilkelere önceldir. Ancak özel niteliklerle donanmış ve geleneklerin içinde konumlanan kişiler, amaçlarına tam anlamıyla öncel olamazlar. Buna göre orijinal durumda egemen failliği teminat altına alınan benliğin önceliğini öne sürmek için saf bir mülkiyet öznesi olarak tasarlanan, olumsal amaçlarından ve niteliklerinden apayrı ve bunların ardında duran yükümsüz -toplumdan soyutlanmış- benliğin bulunması şarttır. Rawls'un yaklaşımında saflaştırılmış öznenin egemen fail olması ve saf prosedürel adaletin<sup>592</sup> adil sonuçlar doğurması garantiye alınmıştır. Bunun yanında Rawls'un kişi anlayışında amaçlara ulaşmada iki faillik anlatısından söz eden Sandel, benliği seçim nesneleriyle iradi bir özne olarak ilişkilendiren iradi anlatıyı ve benliği idrak nesneleriyle bilen bir özne olarak ilişkilendiren bilişsel anlatıyı birbirinden ayırır. Benliğin amaçlarına öncel olması iradi anlatıyı gerektir.<sup>593</sup> Bu doğrultuda orijinal durumda tarafların adalet ilkeleri arayışında olduğuna göre iki ihtimal söz konusudur: Kişilerin bir seçim eylemiyle ilkelere ulaştıkları iradi anlatı ve kişilerin bir keşif ya da kolektif bir kavrayış eylemiyle ilkelere ulaştıkları bilişsel anlatı. Sözleşmenin ilkelere öncel olabilmesi için kişilerin adalet ilkelerini keşfetmek yerine seçmeleri gerekir. Bu doğrultuda hem benliğin önceliği hem de prosederün önceliği iradi faillik kavrayışını gerektirir.<sup>594</sup> Öncel bir benlik anlayışı, amaçların verili olmaktan ziyade seçili olmasına bağlıyken sözleşmenin öncel olması ise ilkelerin keşif yoluyla değil de seçim yoluyla belirlenmesine bağlıdır.

“Adalet ilkelerini kanıtı gerek olmayacak kadar açık ilkeler olarak görmüyorum, aksine onların gerekçelendirilmesi seçilecek olmaları gerçeğine bağlıdır.”<sup>595</sup> Seçimde bulunacak tarafların bilgisizlik peçesi ardında benzer şekilde konumlandıkları göz önüne alındığında varılmış olan anlaşma bir saf prosedürel adalet meselesine dönüşür. Bu anlaşmanın doğurmuş olduğu sonuç, her ne olursa olsun sadece bu anlaşmayla varılmış olmasından dolayı adildir. Adil bir prosedür bir kez kurulduğu anda bu prosedür uyarınca kabul edilen her türlü ilke de adil olacaktır. Sandel'e göre bu koşullar altında sözleşme kurucu bir anlaşma olmaktan ziyade bir haklı çıkarma aracına dönüşür.

<sup>592</sup> Saf prosedürel adalette doğru sonuç için bağımsız bir ölçüt bulunmaz, sonucun adil veya doğru olması prosedürün uygun bir şekilde takip edilmesine bağlıdır. Bkz. Rawls, *A Theory of Justice*, 86.

<sup>593</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 150.

<sup>594</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 151.

<sup>595</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 42.

Buna göre başlangıç durumu adil sonucu garanti eder. Ancak adil ilkeler yalnızca kabul edilecekleri için adil ise bu durum, iradi anlatıyı zora sokmaktadır. Sandel'e göre başlangıç durumu, tarafların kabul etmekten başka bir şey yapamayacağı tek seçenekli bir anlayış sunar, bu ise haklı çıkarma edimine bilişsel bir unsur sokulması demektir ve bunun deontolojik kavrayışla uyumu sorunludur.<sup>596</sup> "İronik bir şekilde hakkaniyet olarak adaletin Kantçı yorumu, iradi yorumdan bilişsel yoruma kayışın altını çizer. Seçime yapılan bazı atıflar baki kalsa da, taraflar iradi faillerden ziyade dünyayı belirli bir şekilde algılayan özneler olarak tanımlanırlar."<sup>597</sup>

Kısaca ifade etmek gerekirse Rawls'un orijinal durumda geçerli olan iradi faillik anlatısı, aslında bilişsel anlatıya dönüşür yani ilkelerin bir seçim ile değil de keşif ile belirlendiği bir duruma gönderme yapar. Bilgisizlik peçesi, her bir kişiyi diğerinden ayıran nitelikleri ortadan kaldırır ve buna bağlı olarak herkesin benzer olarak konumlandığı iddiası, esasında bütün benliklerin özdeş olduğu bir anlayışı doğurur. Bu da bir kişiyi diğerinden ayıracak herhangi bir yöntemden söz edilemeyeceği anlamına gelir. Bilgisizlik peçesinin ardında hiçbir pazarlık, müzakere ya da anlaşma bulunmamaktadır, çünkü bunların gerisinde farklı düşüncelere sahip bir çoğulluk yoktur. Çünkü orijinal durumda pek çok kişinin değil de tek bir öznenin bulunduğu anlayış hakimdir.<sup>598</sup> O halde Sandel'e göre, bir seçim ve rıza etiği olarak başlayan Rawlsçu anlayış, bir basiret ve öz-kavrayış etiği olarak sonlanır. Aynı şekilde başlangıç durumunda gerçekleşen şey de bir sözleşme değil, intersübjektif bir varlığın öz-farkındalık kazanmasıdır.<sup>599</sup>

### 3.5. DAĞITICI ADALET'İN ELEŞTİRİSİ

Rawls'un savunduğu hakkaniyet olarak adalet, dağıtıcı bir adalet anlayışıdır. Sandel, Rawls'un deontolojik benlik anlayışı ile hakkaniyet olarak adaletin savunduğu sahip olma, hak etme ve fark ilkesi kavramlarının bağlantılı olduğu kişi görüşünün örtüşmediğini iddia eder. Başka bir ifadeyle amaçlarını önceleyen benlik ile toplumsal kazanımların nasıl dağıtılacağını ifade eden fark ilkesinin öngördüğü benlik, birbiriyle

<sup>596</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 156-157.

<sup>597</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 160.

<sup>598</sup> Mulhall, Swift, 65.

<sup>599</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 162.

uyuşmazlık içerisindedir. Bu anlamda adalet ile hak etme ve sahip olma bağlantısı, Sandel'in eleştirilerinin önemli bir kısmını oluşturur.

Sandel, Rawls'un dağıtıcı adalet anlayışını eleştirisinde Nozick'in itirazlarına dikkat çeker. Nozick, Rawls ile benzer olarak yararcılığın bireysel özgürlüğü toplam mutluluk adına feda etmeye eğilimli yaklaşımlarını reddeder. Her iki düşünür, Kant'tan beslenen fikirleri ile bireylerin araç değil de yalnızca amaç olması gerektiğini belirterek bireysel özerkliği koruma altına almaya çalışır. Böylelikle soyut birlikler olarak gördükleri topluma nispetle bireyi asıl varlık olarak kavrarlar. Bunların yanında Rawls'un ikinci adalet ilkesi (fark ilkesi), Nozick ile aralarındaki temel ayrılığı açık eder. Rawls'un ikinci adalet ilkesi, liberal öğretinin ekonomik eşitsizlikler için sunduğu fırsat eşitliği ilkesinden farklı bir çıkış noktasına ve amaçlara sahiptir. Fırsat eşitliği, serbest piyasa ekonomisinde mülkiyetin dağılımındaki eşitsizlikleri azaltmak için bireylerin yetenek ve çabalarını geliştirebilmelerine elverişli ortam hazırlayarak bu olumsuzluğa çare arayan bir yaklaşımdır. Ancak Rawls, fırsat eşitliğinin doğadaki servetlerin ve bireysel yeteneklerin insanlardaki keyfi dağılımı için asla bir çözüm olamayacağını ve adaleti tesis edemeyeceğini savunur. Bunun yerine Rawls, bir toplumdaki en az avantajlı kimseye fayda sağlayan dağılımın adil olduğunu düşünür.

Rawls'un bu yaklaşımında çıkış noktası kişi kavrayışıyla oldukça bağlantılıdır. Buna göre Rawls, bir kişinin rastlantısal olarak sahip olduğu güç ve yeteneklerin gerçekte maliki olmadığını sadece bu güç ve yeteneklere nezaret eden bir muhafız ya da bunların depo edildiği bir ambar olduğunu düşünür. Bu sebeple bir kişinin bunların kullanımından doğan kazanımlar üzerinde özel bir ahlaki talep hakkının olmadığını kabul ederek talihin keyfi bir nitelik taşıdığını savunur.<sup>600</sup> “Kimse daha üstün doğal yetenekleri hak ederek elde etmediği gibi, toplumda daha avantajlı bir başlangıç noktasını da hak etmez.”<sup>601</sup> Şu halde Rawls, diğer yaklaşımlardan farklı olarak bireysel yetenek ve becerilerden kaynaklanan eşitsizlikleri bertaraf etmek için bunları toplumun ortak serveti olarak görür. Bu düşüncelere göre Rawlsçu kişi, bireysel yeteneklerin toplumun kolektif kullanımı için birer taşıyıcısıdır.

“Hiç kimse toplumdaki başlangıç noktasını hak ettiğinden daha fazla doğal kabiliyetler dağılımındaki yerini hak etmez. Bir kişinin, kabiliyetlerini geliştirmesini

<sup>600</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 95.

<sup>601</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 102.

mümkün kılacak üstün bir karakteri hak etmesi de benzer olarak problemlidir, çünkü kişinin karakteri, büyük oranda, hak ettiği konusunda hiçbir iddiada bulunamayacağı talihli bir aileye ve sosyal şartlara dayanmaktadır.”<sup>602</sup> Sandel’in Rawls’un bu yaklaşımı ile ilgili çıkarımı şu şekildedir:

“Her ne kadar meşru beklentilerimi karşılayan menfaatlere hak kazanmaya yetkili olsam da, bunları hak etmiyorum; İki nedenle: İlkin, ortak servetler varsayımı veri kabul edilirse, bu menfaatleri doğuran vasıflara [...] güçlü, kurucu anlamda değil, sadece zayıf, tesadüfi anlamda sahip olabilirim ve bu [...] hak etmeyi güçlü ve kurumsallığa öngerecek şekilde tesis etmek açısından uygunsuzdur. İkincisi kurallara göre adil sayılan payım üzerinde hak sahibi olmakla birlikte, başka kurallar yerine bu vasıfları ödüllendiren bu kuralların yürürlükte olmasını talep etmeye hakkım yoktur.”<sup>603</sup>

Anlaşıldığı üzere Rawls’un yaklaşımında bireysel hak edişin ya da liyakatin önemi olabildiğince yadsınmış ve kişilerin tesadüfi sahip olduğu doğal kazanımlar paylaşımına açık bir şekilde düşünülmüştür.

Öyleyse Baker’in ifade ettiği gibi Rawls’un anlayışında yeteneklerin ortak varlıklar olarak kabul edilebilmesi için kişinin oldukça zayıf ve yetersiz olması gerekir. Bütün kişisel niteliklerinden soyutlanmış Rawlsçu kişi nosyonu, toplumun bir üyesi olan gerçek kişi ile örtüşmez. Bu bakımdan Sandel, kişinin tüm yeteneklerinden soyutlanmasının, fark ilkesini haklı çıkarmak için yeterli olmadığını ileri sürer.<sup>604</sup> Burada Sandel, eleştirilerini derinleştirmek için Nozick’in hakkaniyet olarak adaletin özellikle fark ilkesine yönelik eleştirilerine başvurur. Fark ilkesi, doğal yetenek/becerilerin ortak bir varlık gören ve ortaya çıkan kazanımların bölüşümü hususunda varılan bir mutabakatı ifade eder.<sup>605</sup> Bu bakımdan Rawls, fark ilkesini dağıtıcı adalet öğretisinin ve bağlantılı olduğu liberal düşüncenin önemli bir unsuru olarak değerlendirir. Tam bu noktada Nozick, bu ilkenin Kantçı liberalizm ile çatışan bir görüş olduğunu ve insanın yalnızca bir amaç olmasını gerektiren deontolojik anlayışla uyumlu olmadığını savunur:

<sup>602</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 104.

<sup>603</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 97.

<sup>604</sup> Baker, 907.

<sup>605</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 101.

“Bazıları, Rawls’un faydacılığa karşı çıktığında söylediği gibi ‘insanlar arasındaki ayrımı ciddiye almadığı’ konusunda şikayetçi olacaklardır. Ayrıca, insanların yetenek ve becerilerini diğer insanlar için kaynak olarak gören yeniden yapılandırılmış bir Kantçı yaklaşımın yeterli olup olmayacağı hususunda şüpheleri bulunacaktır. İki adalet ilkesi, insanları, başkalarının refahı için araç olarak görme eğilimini bile kural dışı saymaktadır.”<sup>606</sup>

Şu halde fark ilkesi, Nozick’e göre deontolojik liberal benlik anlayışıyla uyum sağlayan bir düşünce değildir. Bu durum Nozick ve Sandel’e göre Rawls’un öncelikle kendi içinde tutarlı olmadığını gösterir.

Diğer taraftan Rawls’un, benlik ile amaçları arasında yaptığı ayrımı ve kişi ile yeteneklerini/niteliklerini ayırtıran yaklaşımı, projesinin bir parçasıdır. Rawls’a göre doğal yeteneklerin rastgele dağıtıldığı düşünülduğünde bunları toplumun ortak menfaati için kullanmak, kişileri birer araç yapmak anlamına gelmez. Çünkü benlik ile nitelikleri arasında ayırım yapan Rawls, başka kimselerin avantajsız durumunu iyileştirmek için kullanılan şeyin kişiler değil, nitelik ya da vasıflar olduğunu savunur. Bu doğrultuda doğal nitelikler, benlik için yapısal bir anlam taşımaz, benlik bunların toplandığı bir yerdir. Böylece bir kişinin nitelik ya da yeteneklerini başkaları ile paylaşması onu diğerlerinin mutluluğu için bir araç kılmaz.<sup>607</sup> Diğer bir deyişle değişen amaç ve durumlara karşı korunan öncel bir benlik anlayışıyla Rawls, niteliklerin bir kişiyi asli anlamda var eden kurucu unsurlar olmadığını düşünür ve ortak varlıkların fark ilkesine göre düzenlenmesi ile bireylerin herhangi bir hak kaybına uğramayacağını savunur.

Sandel, bu savunmanın Rawls’u bir tutarsızlıktan kaçınırken bir başka tutarsızlığa düşürdüğünü ifade eder: “Rawls benlikle sahip olduğu şeyler arasındaki ayrıma dikkatli bir biçimde başvurmak zorunda ise, radikal biçimde konumlanmış bir öznenen uzak durmakla Rawls’un karşıt uca sürüklenerek bedeninden radikal biçimde kopmuş bir özneyi savunup savunmadığı sorusu derhal ortaya çıkar.”<sup>608</sup> Böylece varlıklarından tamamen boşaltmak ve içeriksiz bırakmak suretiyle başkalarının refahı için araç olmaktan kurtarılan kişinin gerçekten var olduğunu söylemek güçtür.<sup>609</sup>

<sup>606</sup> Nozick, 293.

<sup>607</sup> Jeffrey Paul and Fred D. Miller Jr., “Communitarian and Liberal Theories of the Good”, *The Review of Metaphysics*, 43 (4), 1990, 819-820.

<sup>608</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 104-105

<sup>609</sup> Paul, Miller Jr., 820.

Aynı doğrultuda Nozick'e göre benlikle nitelikleri arasındaki ayrıştırma neticesinde Rawlsçu öğretide "tutarlı bir insan kavramının kalıp kalmayacağı açık bir sorudur."<sup>610</sup> Buna göre fark ilkesinde kişi ve nitelikleri arasındaki ayrımın metafizik bir ayrım olduğu görülür. Ortaya çıkan bu durum ampirik olarak tanımlanabilir niteliklerinden büsbütün soyutlanmış bir özneye yol açar. Bu özne ise Rawls'un kaçınmaya çalıştığı Kantçı aşkın ve bedensiz öznenen çok farklı değildir.<sup>611</sup> Şu halde Kant'ın aşkın ve bedeninden koparılmış benlik kavrayışını ampirik düzlemde tekrar inşa etmek isteyen Rawls, fark ilkesini savunmak için aynı metafizik özne kavrayışına yaklaştığı görülür:

"Yükümsüz, peşinen kuşatılmış, amaçlarına öncel, nihayetinde ince, saf bir faillik ve mülkiyet öznesi olan benliğin olumsal olarak verili bütün vasıflardan mahrum bırakarak bir tür supra-ampirik (deney-üstü) bir statü üstlendiği hamle gelir. Yalnızca karakterim değil, değerlerim ve en derin inançlarım dahi, kişiliğimin yapı taşlarından ziyade, içinde bulunduğum durumun özelliği olarak olumsal olana havale edilir."<sup>612</sup>

Öte yandan Sandel, bireyi niteliklerinden radikal bir şekilde ayırmadan alternatif bir yaklaşımla bu sorunun çözülebileceğini iddia eder. Bu yaklaşım Rawls'un öğretisi ile uyuşmasa da fark ilkesinin bireyi başkalarının amaçları için bir araç olarak kullanıldığını reddedebilir. Sandel'in çözümü, belirli ahlaki koşullar altında benliğin uygun tanımının ampirik açıdan tekil bir bireyden fazlasına tekabül ettiği düşünülerek, benlikle öteki arasında yapılan bir ayrıma dayanır. Böylece Sandel, ortak varlık kavramını ortak bir mülkiyet öznesi olasılığına bağlar ve öznelerarası (intersübjektif) bir benlik kavramına başvurur.<sup>613</sup> Bu bakımdan doğal yeteneklerin ortak varlıklar olarak ele alınması Kantçı ilkeyi ihlal etmez çünkü Sandel, öznelerarası benliği, sadece kendisine ait olanı kimliğinin ayrılmaz/bütünleyici bir parçası olarak kullanır.<sup>614</sup> Ancak bu yaklaşım mülkiyet öznesinin 'ben'den ziyade 'biz' olması şartıyla mümkün olabilir, öyle ki bu şart da kurucu anlamda cemaat/topluluğun varlığını gerektirir. Bu doğrultuda Sandel, toplumun kurucu bağlılıklarından soyutlanmış deontolojik benlik anlayışı ile Rawls'un dağıtıcı adaleti gerçekleştirmesini mümkün görmez. Çünkü Rawls'un

<sup>610</sup> Nozick, 294.

<sup>611</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 105.

<sup>612</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 122.

<sup>613</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 105.

<sup>614</sup> Paul, Miller Jr., 820.

öğretisine göre kişiler, tek bir insani iyi anlayışı etrafında ya da cemaate ilişkin ortak bir değer etrafında bütünleşmiş değildir.<sup>615</sup> Dolayısıyla fark ilkesi, toplumsal mal ve hizmetleri paylaşacak olanlar arasında ahlaki bir uyumu ve kurucu bir cemaatin/topluluğun varlığını önkoşul kabul eder. Ancak bu tür bir cemaat, bağlılıkları olmayan ve amaçlara öncel Rawlsçu benlik kavramı tarafından dışlanır.<sup>616</sup> Bundan ötürü Sandel'e göre "hem adaletin kendileri için öncelikli olduğu hem de fark ilkesinin kendileri için bir adalet ilkesi olduğu kişiler olamayız."<sup>617</sup> Aynı zamanda Sandel, Rawls'un reddettiği öznelerarası tasavvura örtük olarak dayandığını ve teorisinde öznelerarası dile ilişkin çeşitli izler taşıdığını düşünür. Bu tür bir dil kullanımı ilkin fark ilkesiyle ilgili tartışmalarda ortaya çıkar, zira doğal yetenekler toplumun ortak yararı için kullanılacak, 'kolektif' ve 'toplumsal' varlıklar olarak tanımlanır.<sup>618</sup> Bunun dışında Rawls, "hakkaniyet olarak adalette insanların birbirlerinin kaderlerini paylaşmak üzere anlaşmalarını"<sup>619</sup> ifade eder. Sandel, Rawls'un toplumsal birlik düşüncesini ele alırken, öznelerarası dili ortak varlıklardan ortak hedeflere ve amaçlara kaydırıldığını ve söylem olarak teleolojik düzleme yaklaşarak ortak doğalarını gerçekleştirmek isteyen insanlardan söz ettiğini belirtir.<sup>620</sup> "İnsanlar nihai amaçları paylaşırlar, ortak kurum ve faaliyetleri kendinden iyi kabul ederler."<sup>621</sup> Ancak Sandel, fark ilkesi ve toplumsal birlik düşüncesinin öznelerarası yönüyle bireyci varsayımlarla iki şekilde çeliştiğini ileri sürer. Buna göre fark ilkesi, doğal varlıklar/nitelikler bireysel mülkiyet konusu olarak görüldüğünde vuku bulan keyfiliği ortadan kaldırmak suretiyle bireyci düşünceyle ters düşer. Toplumsal birlik düşüncesi ise bireylerin kendi içlerinde bir bütün oldukları düşünülerek meydana çıkan tarafgirliğin üstesinden gelinmesi durumunda bireyci düşünceyle çelişir.<sup>622</sup>

Dağıtıcı adaletin bir başka problemi de mülkiyetle ilgilidir, bu sorun ise kişinin, neye hangi koşullarda sahip olduğu ve adalet gereği neyi hak ettiği ile bağlantılıdır. Rawls'a göre insanların toplumsal konumları gibi yetenekleri de rastlantısal olduğundan, kişilerin asli anlamda kendilerine ait olmayan doğal ve toplumsal

<sup>615</sup> Benhabib, 116.

<sup>616</sup> Mouffe, 53.

<sup>617</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 211.

<sup>618</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 106.

<sup>619</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 102.

<sup>620</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 107.

<sup>621</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 522.

<sup>622</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 107.

kabiliyetlerinden elde ettiklerini hak etmezler. Başka bir ifadeyle bir kişinin hem doğal yeteneklerinin hem de toplumdaki başlangıç noktasının olumsal olduğu kabul edildiğinden bunlar vasıtasıyla kişinin elde ettiği kazanımlar üzerinde tamamen imtiyazlı bir durumda olması adil değildir. Bu bakış açısı Rawls'un kişisel yetenek ve becerileri benlikten ayrı düşünmesinin bir sonucudur.

“Mülkiyetin bu zayıflatılmış anlamı uyarınca, ben ‘burada’ (kendi içimde) konumlanan muhtelif servetlerin ve vasıtaların gerçekte sahibi değil, yalnızca koruyucusu ya da depo mevkiiyimdir.”<sup>623</sup> Sandel, Rawls'un niteliklerinden veya vasıflarından ayrı düşünülen bir kimlik anlayışının deontolojik benlik eleştirisinde belirttiği üzere yükümsüz benlikle bağlantılı olduğunu düşünür:

“Benim fiziki yapımdan ve görünümümden doğan avantajları hak ettiğim söylenemez, çünkü bunlar kimliğimin asli değil yalnızca rastlantısal unsurlardır. Bu nitelikler, sahip olduğum özel nitelikleri tanımlar, olduğum kişiyi değil ve bu sebeple bir hak ediş düşüncesini desteklemez. Yükümsüz bir ben olarak, bu, hakkımdaki her şey için geçerlidir. [...] Bununla birlikte adaletin önceliği, hak edişin reddi ve yükümsüz benlik sıkı sıkıya ilişkilidir.”<sup>624</sup>

Rawls'un mülkiyet ve hak etme hususunda Sandel'in yükümsüz benlikle bağlantılı eleştirisinin yanında Nozick, farklı bir noktadan konuyu ele alır. Nozick, bir kişinin elde ettiği şeyi hak etmesi için elde edilen şeyin bütün aşamalarının da hak edilmesini zorunlu görmez. Öyle ki Nozick'in Rawls'a karşı çıkışının temelinde bu düşünce yatmaktadır. “Kullandığı şeylerin bazıları gayri meşru olarak elde edilmiş olmayabilir. Hak edilen şeylerin altında bulunan temellerin kendilerinin hak edilmiş olmasına gerek yoktur. [...] İnsanların tabii servetleri ahlaki bakımdan ister keyfi olsun, isterse olmasın, onlar ve onların meydana çıkardığı şeyler üzerinde yetki sahibidirler.”<sup>625</sup>

Şu halde Nozick'e göre bir kişinin bir şey üzerinde hak sahibi olması için hak etmiş olduğu şeylerin yanında gayri meşru olmamak kaydıyla sahip olduğu şeyleri de kullanması, onun elde ettiği şey üzerinde yetki sahibi olmasına engel olmaz. Bu durumda Nozick, Rawls'un ileri sürdüğü rastlantısallığın hak sahibi olmaya engel teşkil etmediğini düşünür. Ancak Sandel, liyakatin inkarını Nozick gibi rastlantısallık tezini

<sup>623</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 107-108.

<sup>624</sup> Michael J. Sandel, “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, *Political Theory*, 12 (1), 1984, 89.

<sup>625</sup> Nozick, 290-291.



çürütmeyle uğraşmaktansa sorunun benlik kavrayışı ile ilgili olduğunu iddia eder. Bu durum, deontolojik benliğin köksüzlüğüne işaret eden bir benlik eleştirisidir, öyle ki niteliklerinden soyutlanmış benliğin de benzer minvalde eleştirilere açık olduğunu gösterir.

“Rawls’un liyakati inkarı, [...] katıksız, ‘esas itibarıyla toplumdan soyutlanmış (yükümsüz-unencumbered) bir mülkiyet öznesi olarak benlik kavrayışına dayanır. Rawls, kişinin bir şeyi üretirken kullandığı her şeyi hak etmesi halinde ürettiği şeyi hak edeceği görüşünden ziyade, kimsenin bir liyakat temeli için zorunlu olan güçlü, kurucu anlamda hiçbir şeye sahip olamayacağı görüşüne bağlıdır. Hiç kimsenin herhangi bir şeyi (güçlü, kurumsal olana öngelecek anlamda) hak ettiğinden bahsedilemez, çünkü kimse (güçlü kurucu anlamda) hiçbir şeye sahip olamaz.”<sup>626</sup>

Bu doğrultuda Sandel, mülkiyetle benlik arasına koyulan mesafenin benliği mahrum duruma düşüreceğini savunur. Rawls’un düşüncesine göre kişinin sahip olduğu ayırt edici nitelikler benliğe dahil edilmez, sadece benlikle ilintilidir ve benlikle nitelikler arasında daima bir mesafe vardır. Bu nitelikler benliği meydana getiren unsurlar değil, özelliklerdir; benliğin kendisi değil, benliğe ait olan vasıflardır.<sup>627</sup> Sandel’e göre mülkiyet öznesi kabul edilen Rawlsçu benliğin, verili niteliklerin yalnızca taşıyıcısı olduğu ve bunlara kurucu anlamda sahip olmaması benliğe bir hak temeli sağlayamadığı gibi hak etme ya da liyakat kavramlarının da içinin boşaltılmasına neden olur. Hak etmenin altını oyan bu yaklaşım esasında “benliğin önceliği” tezinin bir uzantısıdır ve olumsuzluklar karşısında kimliği sabitleme ve korumaya alma girişimidir.

“Keyfi biçimde verilmiş bir servet, kişiliğimin [...] yalnızca tesadüfi bir vasfı olabilir, zira, aksi takdirde kimliğim salt olumsuzluğa bağlı olur, kimliğimin devamlılığı deneyim aracılığıyla dönüşüme karşı sürekli bir kırılabilirlik taşır ve egemen bir fail olarak statüm, epistemolojik bir teminat altında olmak yerine, varoluş koşullarıma bağımlı hale gelir.”<sup>628</sup>

Anlaşıldığı üzere Rawls’un benliğin önceliği ile bağdaştırdığı niteliklerin olumsuzluğu ve arızı yapısı, “kişilerin yaptıkları hiçbir şeyin hak etme için bir temel oluşturmayacağı”<sup>629</sup>

<sup>626</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 120.

<sup>627</sup> Sandel, *Liberalizm and the Limits of Justice*, 85.

<sup>628</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 112.

<sup>629</sup> Paul, Miller Jr., 822.

yargısına yol açar. Bu ise Sandel'e göre geleneksel adalet anlayışlarına karşıt bir şekilde hak etme temelinden mahrum bir adalet öğretisine neden olur. "Adaletin insanlara hak ettiklerini vermekle ilgili olması zorunluluğunu reddetmekle, 'hakkaniyet olarak adalet' kavramı, geleneksel anlayıştan kesin bir biçimde ayrılır."<sup>630</sup> Adalet ve hak etme arasındaki bağlantının kopması Nozick'in karşı çıktığı bir durumdur. Nozick, kişiler arasında niteliklerin dağılımındaki olumsuzluğu kabul etmekle beraber Rawls'un öne sürdüğü argümanların, bir yandan kişilerin özerkliğini ve eylemlerinden birinci derece sorumlu tutulmasını yadsıdığını diğer yandan özerk bireylerin onur ve kendine saygısını desteklemek isteyen bir öğreti için de oldukça riskli bir yaklaşım olduğunu düşünür.<sup>631</sup> Sandel, bazı eleştirmenlerin daha da ileri giderek, Rawls'un benliği korumaya çalışırken ortadan kaldırdığını aktarır. Şu halde Sandel, Rawls'un özne anlayışının kaçınmaya çalıştığı aşkın ve bedeninden koparılmış Kantçı özneye yeniden benzeyecek kadar ampirik olarak teşhis edilebilir niteliklerden soyutlanmış olduğunu savunur.<sup>632</sup> Nitekim bir yönüyle cemaatin kurucu bağlarından kopuk diğer yönüyle de doğal nitelikleri ile arasına mesafe konulan deontolojik benlik, Sandel'in yükümsüz benlik olarak ifade ettiği amaçlarına öncel benlikle benzer problemler taşır.

### 3.6. YÜKÜMSÜZ/KÖKSÜZ BENLİK VE KOMÜNİTERYAN BENLİK

Genel olarak komüniteryan düşünürlere göre Rawlsçu liberalizm, insan öznesini etsiz kemiksiz bir varlık, yükümsüz bir benlik (unencumbered self) ya da tamamen bir ruh (ghost) olarak sunan sınırlı bir antropolojiye dayanır. Bu antropolojinin en dikkat çekici ifşası Sandel tarafından dile getirilmiştir. Rawls'un adalet anlayışını ve liberalizm öğretisini eleştiren Sandel, bu düşüncelerin soyut ve bedensizleştirilmiş bir insan nosyonuna dayandığını savunur. Anlaşıldığı üzere Rawlsçu benlik, kendi varlığını yönlendirecek amaçlar ve değerlerin mutlak belirleyicisi olan yalıtılmış bir varlık olarak tasarlanır.<sup>633</sup>

<sup>630</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 114.

<sup>631</sup> Nozick, 276.

<sup>632</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 123.

<sup>633</sup> Andre Berten, P. da Silveira, H. Pourtios, "Giriş", 190; Sandel'in ilkesel olarak Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* eserinde dayandığı temellere yönelik eleştirisi, düşünürün yakın zamandaki makalelerinde özne kavramını değiştiren düşünsel evrimini dikkate almaz. Bkz. Mouffe, 54.

Rawls, “bireyci özlemlerine rağmen, her şeyden önce haklarını korumaya çalıştıkları bireyin nihai zayıflığını ve hatta tutarsızlığını teyit etmek gibi paradoksal bir etki yaratan bir özne kavramına dayanır. Rawls’un kavrayışında, benlik, savın farklı noktalarında [...] radikal bir biçimde bedensizleştirilmiş bir özneye doğru çözüdür.”<sup>634</sup> Buna göre Rawls, Kantçı, çıplaklaştırılmış, soyut kişi tasavvuruna bağlıdır ve bu anlayışın uzantısı olarak benlik, belirli amaç, tutum, yükümlülük ve bağlılıklarından hatta gerçekte var olan karakterinden ayırık, öncel bir seçim öznesi olarak görülür. Bu doğrultuda Rawls, ontolojik olarak kişilerin münferitliğini birlikteliklerinden evvel tahayyül ettiği için bireylerin, kimliklerinin oluşumunda ve kendilerini kavramalarında önem taşıyan ortak değer ve toplumsal bağlılıklar için yer bırakmaz. Bu nedenle Rawls, zayıf ve kusurlu bir insan kavrayışına dayanır ve insanın sosyal doğasını anlamada yetersiz kalır. Kısaca Sandel, Rawls’u metafizik atomcu bir anlayışa sahip olmakla itham eder.<sup>635</sup>

*Liberalizm ve Adaletin Sınırları*’nın savlarına göre, genel itibariyle deontolojik liberallerin ve Rawls’un en temel kusurlarından biri, benliğin amaçlara öncel olduğunu kabul eden yaklaşımıdır.<sup>636</sup> Bu anlayış bireyi, mevcut toplumsal pratiklere katılımını sorgulama ve bunlardan vazgeçme konusunda serbest bırakır. Buna göre birey, belirli bir ekonomik, dini, cinsel ya da rekreasyonel ilişkiye üyeliğiyle tanımlanmaz. Rawls için benlik, amaçlarından öncel olduğu için birey belli bir ilişkiyi sorgulamak/reddetmek konusunda özgürdür ve hiçbir amaç, benlik tarafından yapılan olası revizyonlardan muaf tutulamaz.<sup>637</sup> Öyle ki kişinin amaçları kişi onları istediği gibi seçebildiği için değerlidir ve hiçbir ahlaki amaç kendiliğinden değerli değildir. Bu düşünceyle paralel olarak bireysel kimlik, egemence amaçlar ve değerler edinen saf bir bilinç tarafından gerçekleştirilen seçim pratiğinin neticesi olarak görülür. Ancak Sandel’e göre kimlik, zemininde olduğu toplumsal tarihsel yapının ve bu yapıda hakim olan değerler ile özel amaçların özne tarafından keşfedilmesinin bir ürünüdür. Rawls’un tasavvur ettiği özne nosyonu ise insanı bu bağlılıklarından ve kökünden

<sup>634</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 168.

<sup>635</sup> Sibyl A. Schwarzenbach, “Rawls, Hegel, and Communitarianism”, *Political Theory*, 19 (4), 1991, 549-550.

<sup>636</sup> Richard Dagger, “The Sandelian Republic and the Encumbered Self”, *The Review of Politics*, 61 (2), 1999, 184.

<sup>637</sup> Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy An Introduction*, Oxford University Press, New York 2002, 221

koparır, oysa insan bu kökenden ayrı bir şekilde düşünülemeyen bir varlıktır. Toplumsal bağlarından ve onu oluşturan değerlerden/amaçlardan ayrıştırılamayan insan, kimliğini içinde yaşadığı ve toplumsallaştığı cemaatle kazanır.<sup>638</sup> Bununla birlikte değerler ve amaçlar bir kişinin kimliğiyle özleri bakımında aynı olan (consubstantial) bir yapıya sahiptirler, bunun nedeni ise değerlerin/amaçların kişilerden önce var olmasıdır. Yani bu yapısal benzerlik, değer ve amaçların bütün zamanlar için insan tabiatına kazınmış olduklarından değil, kişisel varlığın içinde yer aldığı özel toplumsal-tarihsel alana yerleştirilmesinden kaynaklanır. Birey olduğu durumu tam anlamıyla seçemez, çocukluğundan itibaren içinde varlığının açıklanacağı değerler ufkunu oluşturan toplumsal ve kültürel alan içinde kimliğini oluşturur.<sup>639</sup>

“Kimliğimin oluşumu açısından -anne-babama, aileme, şehrim, kabileme, sınıfıma, ulusuma, kültürüme, içinde bulunduğum tarihsel çağa, muhtemelen Tanrı’ya, tabiata ve belki de şansa- çok çeşitli şekillerde minnettar olduğumu kabul ediyorum ve bu yüzden şu anda olduğum kişi haline gelmemden dolayı kendime pek az itibar payı biçebilirim ya da hiç biçemem.”<sup>640</sup> Bu bilgiler ışığında Sandel, amaçlarına öncel benlik anlayışının hem yanlış hem de tehlikeli olduğunu belirtir. Yanlıştır, çünkü benliği durağan/sabit ve tecrit edilmiş ya da yalıtılmış olarak anlamak, kişinin kendi varlığını kavraması/tanması ile uyumsuzluk içerisindedir. Tehlikeli olmasının nedeni ise evren ve benlik arasına mesafe koyarak bireysel ve politik muhtemel oluşumlar için engel teşkil etmesidir.<sup>641</sup>

Rawlsçu benliğin “menfaatleriyle arasında mesafe koyan, öncel olarak bireyleşmiş bir özne olduğunu anımsayarak bu bireyciliğin konumunu belirleyebilir ve dışladığı iyi (yarar) kavrayışlarını teşhis edebiliriz. Bu mesafenin doğurduğu sonuçlardan biri benliği deneyimin etki alanının ötesine koymak [...] kimliğini bir kez ve sonsuza dek sabitlemektir. [...] Bu tür bir benlik kimliğimizle kenetlenmek üzere değerlerimizin ve duygularımızın ötesine uzanabilecek her türlü bağıllık [...] olasılığını reddeder. Bu benlik, katılımcıların kimlikleri kadar çıkarlarının da tehlikede olabileceği kamusal yaşam olasılığını [...] yok sayar. Ve bu benlik, ortak amaçlar ve hedeflerin, kapsamlı sayılabilecek öz-kavrayışlara

<sup>638</sup> Andre Berten, P. da Silveira, H. Pourtios, “Giriş”, 190-191.

<sup>639</sup> Andre Berten, P. da Silveira, H. Pourtios, “Giriş”, 191.

<sup>640</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 173-174; Bkz. Sandel, “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, 92.

<sup>641</sup> Dagger, “The Sandelian Republic and the Encumbered Self”, 185.

ilham verme ve böylelikle bir topluluğun - [...] özneyi tanımlayan bir topluluğu-kurucu anlamda tanımlama olasılığını yok sayar.”<sup>642</sup>

Benhabib’in çıkarımına göre Rawlsçu liberal teori, insanın olumsal ve sonlu boyutlarını ihmal etmesi veya soyutlama yaparak bu boyutlardan uzaklaşması neticesinde karakter gelişiminin çeşitlilik ve zenginliğinin önemi karşısında kör kalır.<sup>643</sup> Komüniteryanlara göre bu liberal anlayış, benliğin mevcut sosyal pratiklerde içkin olduğu veya bu pratiklerde yer aldığı, her daim kişinin kendini çekerek bunlardan vazgeçemeyeceği gerçeğini yadsır. Komüniteryanlar için bireyin toplumsal rolleri ve ilişkilerinin önemli bir kısmı kişisel değerlendirmenin amaçları açısından verili kabul edilir. Bundan ötürü liberallerin iddia ettiği gibi bireyin kendi kaderini belirlemesi, söz konusu toplumsal rollerin dışında durmaya çalışarak değil, bunun içinde bulunmasıyla olur. Devlet de kişinin kendi kaderini tayin etme hakkına toplumsal rol ve ilişkilerin dışında kalarak değil, bunlara bireyin daha derinden nüfuz etmesini ve bunları daha derinden kavramasını sağlayarak saygı göstermiş olur.<sup>644</sup>

Kymlicka’ya göre komüniteryan düşünürler, liberal kavrayışın başarısızlığının nedenlerini gösteren beş farklı cemaatçi argümana başvururlar. Bu argümanlar şu şekilde özetlenebilir: Liberal benlik görüşü (i) boştur/içeriksizdir; (ii) benliğe ilişkin algıları bozar; (iii) benliğin toplumsal pratiklere gömülü oluşunu göz ardı eder; (iv) bireysel kararların toplumsal teyit gerektirdiğini göz ardı eder; (v) imkansız bir evrenselliğe ya da nesnellığe sahip gibi davranır.<sup>645</sup>

İlk olarak, liberal benliğin boş/içeriksiz ve yanılığ olduğunu ifade eden anlayış komüniteryan düşünürlerin üzerinde uzlaştıkları bir görüştür. Sandel ve Taylor benzer olarak Aydınlanmacı liberalizmin sözde özgürleştirici bir amaca sahip olduğunu ileri sürerler. Ancak bu amacı gerçekleştirmeye çalışan liberaller, Taylor’a göre içeriksiz bir özne tasavvuruna ve Sandel’e göre ise yükümsüz/köksüz ve yetkisiz bir özne kavrayışına varırlar.

Sandel, yükümsüz öznenin ortaya çıkışını “deontolojinin özgürleştirme projesi”nin bir ürünü olarak görür ve bu sürecin modern felsefeyle belirginleştiğini

<sup>642</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 86-87.

<sup>643</sup> Benhabib, 89.

<sup>644</sup> Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy An Introduction*, 221.

<sup>645</sup> Will Kymlicka, “Liberalism and Communitarianism”, *Canadian Journal of Philosophy*, 18 (2), 1988, 186.

kabul eder. MacIntyre ile benzer şekilde Aydınlanma liberalizminin rasyonel ve rasyonel olarak gerekçelendirilmiş özerk ahlaki öznesini bir kurgu ve yanılsama kabul eden Sandel,<sup>646</sup> bu anlamda Aydınlanma düşüncesinin zeminini oluşturan 17. yüzyıl bilim ve felsefesinin kozmolojik dönüşümünü önemser. “17. yüzyıl bilim ve felsefesinin de teyit ettiği üzere, yalnızca telos’tan (öz-amaç) yoksun bir evrende, amaçlarından ve hedeflerinden ayrı ve bunlara öncel bir özne tasarlamak mümkündür.”<sup>647</sup> Buna göre evrendeki düzenin teleolojik bir yaklaşımla ifade edildiği yerde insanın kendine özgürce amaçlar belirlemesi beklenemez. Çünkü söz konusu kozmoloji insanı da kapsayan bir amaçsallık içerir ve bu anlayışta insanın yaşam amacı seçim konusu yapılamaz. Deontolojik liberalizmin çatıştığı bu anlayış, yaşam planını kendi yapan özerk birey anlayışının tam karşısında durur. Aslında bu kavrayış ihtilafı, Hobbes’a kadar geri götürülebilir; bilindiği gibi Hobbes insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğunu ifade eden ve ona amaçlar yükleyen geleneksel teorilerin aksine sözleşmeci yaklaşımıyla hem bireylerin kendi istemleriyle toplumsal yapıyı oluşturduklarını hem de her türlü amacın ancak beşeri kaynaklı ve rızaya dayalı olabileceğini savunur. Bu anlayışta insanın, kendi dışında belirlenmiş verili amaçlar yerine kendi eliyle yarattığı bir düzende kendi isteği doğrultusunda belirlediği amaçları takip etmesi esastır. Diğer sözleşmeci düşünürler tarafından farklı şekillerde ele alınan ancak benzer bir içerikle günümüze kadar uzanan bu yaklaşım, Rawls’un amaçları önceleyen bağımsız benlik anlayışıyla siyasal liberalizmin önemli bir parçasını oluşturur:

“Yükümsüz benlik ve esinlendiği etik (deontolojik anlayış) benliğin özgürleştirici bir vizyonunu oluşturmayı vaat ederler. Doğanın diktalarından ve toplumsal rollerin yaptırımından kurtulan insani özne egemen olarak yerleştirilir. [...] Ve, gerçek ve tekil benlikler olarak, bir değerler düzenine, bir adalete, bir geleneğe ya da tevarüs eden bir toplumsal statüye bağlı kalmadan kendi hedef ve amaçlarını seçmekte özgür olur.”<sup>648</sup>

Rawls’un liberalizmi, amaçlarına öncel benlik anlayışına dayanırken bireyin hiçbir ahlaki amacının olmayacağını iddia etmez. Bu doğrultuda liberal düşüncenin hedefi ile Nietzsche’nin nihilist yaklaşımı benzeşmez. Batı kültürüne içkin olan bazı varoluşsal

<sup>646</sup> MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 173.

<sup>647</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 208.

<sup>648</sup> Sandel, “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, 87. (Parantez içerisindeki ifade bu metnin yazarına aittir.)

bağlılıkların geçerliliğini kaybettiğini düşünen Nietzsche, objektif bir temele dayandırılacak objektif bir değer varlığını radikal olarak reddederek en nihayetinde varoluşun hiçbir hedefinin kalmadığı bir noktaya varır.<sup>649</sup> Her ne kadar MacIntyre, ‘ortak iyi’ye ilişkin bütün fikirlerin reddini içeren liberalizmi, toplumu yıkmakta olan nihilizmin kaynağı olarak görse de<sup>650</sup> Rawls’un ulaşmak istediği bu değildir, ona göre amaç adaletin en temel erdem olduğu siyasi bir organizasyon oluşturmaktır. Bu bağlamda Sandel, Rawls’un nihilizmi değil de adaleti savunduğunu ileri sürer. “İçsel anlamdan yoksun bir evren kavramı deontolojik görüşte, düzenleyici ilkeler aracılığıyla bütünüyle yönetilemez bir dünyayı ima etmez; kastettiği, daha ziyade, kendi başlarına anlam oluşturmaya muktedir öznelerin -hak bağlamında inşa edilen failer, iyilik/yarar bağlamında seçim yapan failer olarak- mesken tuttıkları bir ahlaki evrendir.”<sup>651</sup> Şu halde Rawls için bu evrende özneler verili amaçların taşıyıcıları olan kişiler değil de seçimde bulunan failer olarak anlaşılır. Hakkın iyiye öncelliğini ifade eden bu yaklaşım ise deontolojinin özgürleştirici yönünü gösterir.

“Doğanın emirlerinden ve toplumsal rollerin yaptırımlarından özgürleştirilen deontolojik özne, egemen bir özne yerine konulur; mevcut ahlaki anlamların yaratıcı rolü bu özneye verilir.”<sup>652</sup> Bu yaklaşım, adalet ilkelerini seçmeye muktedir, özgür, makul ve rasyonel kişi anlayışı için gerekli zemini sağlar. Böylece deontolojik anlayış bireyin özgürlüğü için amaçları bizatihi değerli görmek yerine, ilkesel olarak onların önemini kişiler tarafından seçilmiş olmalarına bağlar.

Rawls’un bireyi özgür kılmak için başvurduğu ana argüman adaletin önceliği iddiasıdır. “Adalet, deontolojinin özgürleştirme vizyonunu somutlaştıran ve gelişimine izin veren erdemdir. Adalet, her türlü değer oluşumuna öncel olarak konumlanmış olmakla beraber, egemen öznenin inşa edeceği söylenen ilkeleri tanımlayarak somutlaştırır.”<sup>653</sup> Bu düşünceye karşı çıkan Sandel, deontolojik yaklaşımın kişiyi özgürleştirmek bir kenara güçsüz ve köksüz bıraktığını düşünür. “Olası her türlü kurucu bağlılıktan soyulmuş olan deontolojik benlik, özgürleştirilmekten ziyade güçsüz düşürülmüştür. [...] İnşa eden failer olarak gerçekte bir şey inşa etmiyoruz ve seçim

<sup>649</sup> Fehmi Baykan, *Nietzsche'nin Felsefesi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000, 74-75.

<sup>650</sup> Mouffe, 52.

<sup>651</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 209.

<sup>652</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 209.

<sup>653</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 210.

yapan failler olarak gerçekte seçim yapmıyoruz.”<sup>654</sup> Öyleyse Rawls’un egemen ve bağımsız özne kavrayışı “tüm amaçlardan ve hedeflerden önce ve bağımsız olarak anlaşılabilir köksüz beni tarif eder.”<sup>655</sup>

Aynı doğrultuda liberallerin özgürlük anlayışını tahlil eden Taylor, amaçlarından bağımsız bir benlik anlayışına başvuran düşünürlerin arzu ettiği tam bir özgürlüğün hiçbir şeyin hiçbir şeye değmeyeceği tam bir boşluğa neden olacağı yargısına ulaşır. Tanımlanmış amaçlardan yoksun olan bu benlikte “rasyonalite” ve “yaratıcılık” gibi görünüşte olumlu terimler örtük bir şekilde bulunsada bütün dışsal engelleri bir kenara bırakarak ulaşılan özgürlük, benliği kişiliksizleştirir. Yine bu kavramlar, bir yaşam biçimi oluşturması ya da insan eylemlerine ölçüt olması bakımından son derece belirsizdirler.<sup>656</sup> Dolayısıyla Taylor, kendi amaçlarını koyan ve bunları izleyen birey kavrayışının anlamsız ve belirsiz olduğunu belirtir.

Taylor’a özgürlük, kişiler için amaçlar koyan, böylelikle rasyonaliteyi biçimlendiren ve yaratıcılık için ilham veren bir durumun dışında eylemlerin içeriğini belirleyemez.<sup>657</sup> Anlaşılacağı üzere Taylor’a göre liberal birey kavrayışının yanılgıya düştüğü noktalardan biri de özgürlük algısıdır. Öyle ki liberal düşünürler, özgürlüğün oynadığı rolü yanlış yorumlar ve bireylerin kendi projelerini seçme özgürlüğünün bizatihi değerli olduğunu savunur. Taylor ise bu iddianın boş olduğunu ve bu özgürlük kaygısının yerini izlemeye değer bir projeye bırakması gerektiğini belirtir.<sup>658</sup>

Komüniteryanlar, kişilerin bir yaşam planına sahip olmasına ve bunun için özgürlüğün bir ön koşul olarak değerlendirilmesine itiraz etmez. Ancak önemli olan, bu plan ve tasarıların cemaat/topluluk tarafından üyeleri için belirlenip belirlenemeyeceğidir. Liberaller, kişilerin benliklerini toplumsal pratiklerden ayırma yeteneğine sahip olduklarını savunur. Bu sebeple toplum kişilere belirli bir amaç dayatamaz. Kişilerin, görevler ve amaçlarını belirlerken önceki nesillerden veya kültürel yapıdan onlara aktarılan görüş ve anlayışlar çerçevesinde hareket etme zorunluluğu yoktur ve sunulan olasılıkların kabul edilmeleri ancak özgür bir seçim sonucuna

<sup>654</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 210.

<sup>655</sup> Sandel, “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, 86.

<sup>656</sup> Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, New York 1999, 561

<sup>657</sup> Taylor, *Hegel*, 561.

<sup>658</sup> Kymlicka, “Liberalism and Communitarianism”, 186-187.



bağlıdır.<sup>659</sup> Dolayısıyla liberal düşünörlere göre bireyler için önceden verili bir amaç yoktur ve herhangi bir gelenek ve költürden aktarıla gelen ödev ve amaçlar kişinin seçimlerine ilişkin öncelikli bir konuma sahip değildir.

Diğer komüniteryan düşünörlere gibi benliğin önceliğine karşı çıkan Sandel'e göre, verili amaçların reddi neticesinde cemaatin özneyi kurucu anlamda tanımlama olasılığı ortadan kalkar.<sup>660</sup> Bu bağlamda Sandel, benliğin verili amaçlardan koparıldığı bir durumda kişilerin yetkisiz kalacağını ifade eder: "Benlik, yavaş yavaş tutarlı bir bütün oluşturacak şekilde beraberce örölerek sabit bir hedef sağlayan, bir yaşam planını şekillendiren ve böylelikle benliğin amaçlarıyla birlikte sürekliliğini oluşturan bu amaçlar ve arzuların ayrıldığı için yetkisiz/güçsüz kalmıştır."<sup>661</sup> Dolayısıyla liberallerin yaptığı bu ayrımın benliğin etkinliğini yok ettiğini iddia eden Sandel, benliğin seçtiği amaçların öznesi olarak değil de keşfettiği verili amaçların kavrayışına sahip bir özne olarak algılar. Öyle bağılıklar var ki onlardan kopmak bir yana bizzat kişiliğin oluşumunda rol oynarlar.

"Aile, topluluk, ulus ya da halkın üyeleri olarak, bu tarihin taşıyıcı özneleri olarak, o devrimin oğulları ya da kızları olarak veya filanca cumhuriyetin yurttaşları olarak [...] bu gibi bağılıklar, tesadüfen sahip olduğum değerlerden ya da 'herhangi bir zaman diliminde benimsediğim' amaçlardan daha fazlasını içerir. Bunlar, gönüllü olarak üstlendiğim yükümlölüklerin ve insanlara borçlu olduğum 'tabi görevlerin' ötesine geçer. Söz konusu bağılıklar [...] ele alındığında olduğum kişiyi kısmen tanımlayan, kalıcı sayılabilecek bağılıklar ve vaatlerdir."<sup>662</sup>

Sandel'in işaret ettiği bu bağılıklar, kişinin kendini kavramasını ve keşfetmesini gerektiren bir benlik anlayışını ifade eder. "Özne kendine hakim olmayı, kendisine zaten verili olanı seçerek değil (ki bu mantıksız olur), kendi hakkında tefekküre dalarak, kurucu tabiatını araştırarak, bunun yasalarını ve buyruklarını fark ederek ve bu tabiatın amaçlarını kendi amaçları kabul ederek başarır. [...] Benlik, ışıklarını kendine içine çevirerek kendisini bir araştırma ve düşünüm nesnesine dönüştürür."<sup>663</sup> Liberallere göre

<sup>659</sup> Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy An Introduction*, 223-224.

<sup>660</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 87.

<sup>661</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 81.

<sup>662</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 211-212.

<sup>663</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 82.

insan hayatının anahtar sorusu ‘neyi seçeceğim’ olurken cemaatçilere göre ise asıl soru ‘benim kim’ olduğumdur. Böylece Rawls gibi deontolojik liberaller açısından iyi hayatın değeri, kişinin ne olması gerektiğini içeren bir seçime bağlıyken cemaatçi düşünürler açısından aynı soru şu anda kim olduğum ile ilişkilidir

Sandel’e göre kişinin kimliğinin dış hatlarını şekillendirmesinde yalnızca irade değil, aynı zamanda belirli bir düşünce yetisi gerekir. Burada önemli olan nokta ‘kendini tanıma’ yeteneğidir ve Sandel bunu bilişsel faillik yeteneği olarak ifade eder. Benliğin sınırlarını verili kabul eden Rawls’un özne anlayışı, kendi amaçlarını seçme anlamında iradi faillikle ilişkilidir. Buna karşın benliğin sınırlarını açık kabul eden Sandel, öznenin kimliğini failliğin öncülü olmaktan ziyade ürünü olarak kavrar. Bilişsel faillik olarak tanımlanan bu anlayışa göre benlik amaçlarına seçim aracılığıyla değil de düşünümle ulaşır. Bu doğrultuda Sandel’e göre benliğin sınırlarını düzene sokmak ve özneyi içinde bulunduğu durumdan ayırt etmek, sahte bir kimlik üretir.<sup>664</sup> “Liberalizm, [...] baştan aşağı koşullanmış varlıklar olduğumuz gerçeğini yanlış kavrar. [...] Toplum ya da deneyim dışında kalmaya muktedir aşkın bir özne yoktur. Her an, o ana dek dönüştüğümüz her ne isek oyuzdur.”<sup>665</sup> Öyleyse benliğin liberal düşünürler gibi amaçlarına öncel ve sınırları önceden verili bir şekilde sabit kabul etmek, Sandel’in yaklaşımıyla tam bir zıtlık gösterir. Liberal yaklaşım, özgür seçim eylemini insanın mahiyetini açığa vurmada bir vasıta olarak görürken cemaatçi yaklaşım, benliğin açık ve tam olarak kavranamayan sınırlarını ancak düşünüm faaliyeti olan bir keşif ile anlamaya çalışır.

“Düşünüm yeteneği, benliğin kurucu tabiatını araştırması, çeşitli bağlılıklarını incelemesi ve bunların ayrı ayrı taleplerini kabul etmesi, benlikle öteki arasındaki -bir genişleyip bir daralan- sınırları düzene sokması, asla tam anlamıyla şeffaf olmasa da daha az mat bir öz-kavrayışa, asla nihai anlamda sabit olmasa da daha az akışkan bir öznelliğe ulaşması ve böylelikle tedricen, bir ömür boyunca kendi kimliğinin oluşumuna katılması için ışığını kendi içine çevirmesini mümkün kılar.”<sup>666</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla Sandel, Rawls’un amaçları ile arasına mesafe koyan ve onlara öncel olan benliğin, kendi sınırlarını keşfedemeyeceğini savunur. Çünkü Sandel’e göre

<sup>664</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 183-184.

<sup>665</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 31.

<sup>666</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 184.

verili ve öncel olarak bireyleşmiş bir benlik, iradi faillik ile bilişsel failliğin gerektiği kendi tanıma ya da keşif sürecini kavrayamaz, böylece Rawlsçu bedensiz öznelerin kendi öz kavrayışlarını da gerçekleştirmesi mümkün gözükmez.

Diğer taraftan Sandel, Rawls'un ahlaki epistemolojisinde düşünüm faaliyetinin sınırlarını oldukça dar bulur; kişinin kendini tanıma faaliyeti için uygun bir çerçeve oluşturmadığını düşünür. Rawls'un iradeyi muhatap alan seçime dayalı benlik algısı, Sandel'e göre epistemolojik açıdan fakir görünür. Aynı zamanda bu benlik, kavramsal açıdan seçimleri ya da istekleriyle meşguliyetinin ötesine geçmeye, böylece bunları kapsayan özneyi yeniden tanımlayacak bir düşünüm faaliyeti için yeterli değildir.<sup>667</sup> Sandel'e göre böyle bir benlik anlayışı, ahlaki derinlik ve kişilikten yoksunluğu ima eder. Çünkü bir kişiliğe sahip olmak, bireyin istemediği ya da hakim olamadığı durumların kendi seçimleri/davranışları üzerinde etkili olduğu ve bu bakımdan 'Tarih'in içinde hareket eden bir varlık olduğu bilgisini gerektirir.<sup>668</sup> Bu anlamda Sandel, toplumsal kurum ve pratiklere odaklanarak kültür ve gelenek içinde gömülü olan bir benliğin refleksif olarak kendini keşfetmesini ister.<sup>669</sup>

MacIntyre da benzer düşüncelerle Sandel'in yaklaşımını destekler; “ [...] iyi yaşam, insanın iyi yaşam arayışına adanmış yaşamdır”<sup>670</sup>, çünkü “ben, kendi ailemin, şehrimin, kabilemin ve ulusumun geçmişinden çeşitli borç, miras, beklenti ve sorumlulukları devralırım. Bütün bunlar, benim yaşamımın, benim ahlaksal hareket noktamın verili kısmını oluşturur. İşte, benim hayatıma ahlaksal tekilliğini kazandıran şey kısmen budur.”<sup>671</sup> Öyleyse iyi yaşam, kişinin varoluşunun asli unsurlarını istediği gibi gözden geçirerek, benliği neyi seçerse o olan bir kişi kavrayışıyla bağdaşmaz. MacIntyre'a göre insan, toplum içerisine girer ve kendisine atfedilen karakter ya da içine sürüklendiği roller ile topluma katılır. Bu nedenle insan, diğer kişilerden aldığı tepkiler ve onlara verdiği tepkilerin karşılıklı olarak nasıl yorumlanacağını anlayabilmek için bunların ne olduğunu öğrenmek zorunda kalır. İnsanı öz olarak öykü anlatan bir hayvan olarak gören MacIntyre, buna göre bireyi kendi tarihi içinde

<sup>667</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 184.

<sup>668</sup> Sandel, “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, 91.

<sup>669</sup> Post, 557.

<sup>670</sup> MacIntyre, *After Virtue*, 219.

<sup>671</sup> MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 324-325.

“hakikati arzulayan ve arayan” öykülerin bir anlatıcısı olarak görür.<sup>672</sup> Bu nedenle insan, kabul etsin ya da etmesin belirli bir tarihin parçası olarak içinde bulunduğu geleneğin pek çok taşıyıcısından biri olduğunu keşfeder.<sup>673</sup> Böylelikle MacIntyre ve Sandel, liberalizmin tarih dışı benlik yaklaşımına karşı toplumsal ilişkilere gömülü olan bireyi, tarihin taşıyıcısı olarak kabul etmeleri noktasında birleşirler.

Rawlsçu liberal benliğin eksikliğini gösteren bir başka argüman da toplumsal teyittir. Buna göre komüniteryanlar, bireylerin toplumsal olarak egemen ahlaki temsilciler (takip ettiği amaçların değerini yargılama kapasitesine sahip bir varlık) olduklarını inkar etmez, ancak bu yargılamanın güvenilirliği için önemli ölçüde toplumsal olumlamaya ihtiyaç duyarlar. Bu bakımdan hükümet, kişisel yargıların toplum tarafından teyit edilmesini sağlamak için belirli toplumsal değerleri teşvik etmeli ve uygun olmayan değerlerden caydırmalıdır. Bu durum, komüniteryanlar için etkili bir motivasyon olmasına karşın liberaller için endişe vericidir. Sözü edilen anlayış farkı, komüniteryanların hatalı gördüğü liberal benlik algısının dayandığı özgürlük ve bireyselliğin yüceltilmesine karşı bir duruşu gösterir. Rawls, bireysel seçime ve özgürlüğe kendine öz saygı olarak birincil iyiler arasında yer verir ve genel olarak diğer liberal düşünürler de öz saygının güvence altına alınmasını savunur. Ancak komüniteryanlar, bireysel düşünce ve seçimin toplumun rehberliğinde tasdikle tamamlanmasını isterken, liberaller kendi kaderini belirleme fikri çerçevesinde bireyin rasyonel yapısını dikkate almaya ve olası engeller ve problemleri ortadan kaldırmaya çalışır.<sup>674</sup> Toplumun kurucu rolüne vurgu yapan Sandel, bireylerin neye sahip oldukları ya da hangi amacı seçtiklerini değil, keşfettikleri bir bağlılığın kimliklerinin vasfı olmasının ötesinde ayrılmaz bir unsuru olduğunu ifade eder.<sup>675</sup> Liberaller açısından ‘toplumsal rol ya da yaptırımlardan’ özgürleştirilen deontolojik özne, egemen özne olarak ifade edilir ve statü tarafından sınırlanmamış amaçları seçmede özgür kabul edilir.<sup>676</sup> Bu düşünceye karşıt olarak Sandel, benliğin topluluk/cemaat, gelenek ve kültürden tamamen bağımsız varsayan bir bireyciliğin yetersiz olduğunu savunur.<sup>677</sup> Bireyi oluşturan bağlılıklarından soyutlayan ve bireyselliği yüceltilen bu özne anlayışı,

<sup>672</sup> MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 319.

<sup>673</sup> MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 326.

<sup>674</sup> Kymlicka, “Liberalism and Communitarianism”, 195.

<sup>675</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 181.

<sup>676</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 209.

<sup>677</sup> Post, 557

Sandel'e göre güçsüz ve yetkisizdir. Böylece liberaller tarafından önemsenmeyen toplumun bireysel kararlar üzerindeki bu etkisi, cemaatçilere göre önemli ölçüde bağlayıcıdır.

Rawlsçu liberal benliğin eksikliğini gösteren son argüman ise liberal görüşü tarihsellikten kopuk ve kültürler arası olmakla itham eden yaklaşımdır. Buna göre Rawls ve Dworkin gibi Kantçı liberallerin yaklaşımları, siyasi ahlakın ancak tarihsel bir geleneğin veya bir cemaatin/topluluğun paylaşılan değerlerine başvurarak savunulabileceğini kabul eden komüniteryan kavrayışla ters düşer.<sup>678</sup> Bu doğrultuda Rorty, ilk bakışta Rawlsçu liberalizmin, rasyonalitenin tarih dışı kavramına dayandırılan Kantçı görüşü savunduğunu düşünür. Fakat Rorty bu tespitin bir hata olduğunu kabul eder ve Rawls'un evrensellik karşıtı ve tarihselci olduğunu belirtir.<sup>679</sup> "Rawls, Amerikan liberalizminin aşkın bir çıkarımını veya demokratik kurumlar için felsefi temeller oluşturmaya çalışmaz, ancak sadece Amerikan liberalleri için tipik olan ilke ve kurumları sistematize etmeye çalışır."<sup>680</sup> Sandel ise *Bir Adalet Teorisi*'nde benlik kavrayışının Kantçı deontolojik benliğin evrensellik iddialarına dayandığını kabul eder. Bununla birlikte *Siyasal Liberalizm* ile Rawls'un bu anlayıştan döndüğünü belirten Sandel, Rorty'nin Rawls'un benlik anlatısının yalnızca şu anki yaşam tarzımıza ilişkin tarihsel-sosyolojik bir tanıma bağlı olduğu görüşünü tasdik eder.<sup>681</sup> Rawls'un evrenselci ve bireyci liberal söylemden uzaklaşmaya çalışması, hakkın iyiye önceliği kavrayışının kendi amaçlarına öncel, verili bir özne kavramında temellendiği gerçeğini ortadan kaldırmaz. Çünkü deontolojik liberalizm, bireyin peşinde olduğu amaçların faili olmasını Kantçı aşkın özne anlayışına bağlar. Ancak Sandel, toplum veya deneyim dışında kalmaya muktedir aşkın bir öznenin olamayacağını ve deontolojik öznenin yüceltilen bağımsızlığının büyük bir yanılsama olduğunu savunur.<sup>682</sup>

Bu düşüncelerden anlaşıldığı kadarıyla Sandel'in diğer komüniteryan düşünürlerle birçok ortak noktası olan yükümsüz benlik eleştirisi, Rawls'un soyut ve bedensiz deontolojik özne anlayışını hedef alır. Köksüz, içeriksiz, toplumsal

<sup>678</sup> Kymlicka, "Liberalism and Communitarianism", 197

<sup>679</sup> Michael Bacon, *Richard Rorty Pragmatizm ve Politik Liberalizm*, (Çev.: Banu Özdemir), Elips Kitap, Ankara 2010, 101-102.

<sup>680</sup> Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers Vol. I*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, 189-190.

<sup>681</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 228.

<sup>682</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 29-31.

pratiklerden kolaylıkla soyutlanabilen, gelenek ve toplumun birey üzerindeki kurucu etkisini yadsıyan, Amerikan halkının tarihsel/sosyolojik yapısıyla örtüştüğü iddia edilse de tarih dışı bir özne tahayyülüne sahip olan bu benlik, Rawls'un adaletin iyiye önceliği anlatısının bir uzantısı olarak teorisinin oldukça önemli, bir o kadar da problemliliğini oluşturur.

Cemaatin benlik üzerindeki rolünü vurgulayan komüniteryan yaklaşım, genel olarak üç temel iddiayı destekler. (i) Cemaat, anti-atomist bir kavrayışla kişisel kimliğin yapısının oluşumunda nedensel bir etkidir; (ii) cemaat, asli bir değere sahiptir; (iii) cemaat, değerlerin kaynağıdır.<sup>683</sup> Bu bağlamda cemaatin Rawlsçu anlamda bireyci olmadığını belirten Sandel'e göre, toplumun üyelerinin bir topluluk hissine bağlı olduğunu ifade etmek ile kişisel kimliklerin bir parçası oldukları topluluk tarafından bir ölçüde tanımlandıklarını ifade etmek aynı anlama gelir. Cemaat, kişilerin yurttaşlar olarak sadece neye sahip olduklarını değil, aynı zamanda ne olduklarını; seçtikleri bir ilişki biçimini değil, benliklerinin ayrılmaz bir unsurunu tanımlar.<sup>684</sup> Kurucu kavrayış olarak tanımlanan bu anlayışta, Rawlsçu yorumun aksine benliğin taşıdığı bağlılıklar öne çıkar. Bu şekilde yükümlenmiş bir benlik, tam anlamıyla amaçlarına öncel değildir.<sup>685</sup> Rawls'un öğretilerinde bu tür kurucu cemaat tipinin olanaksız olduğunu ileri süren Sandel'in yaklaşımına göre kurum sorumlulukları eksik olan özne kavramının yetersizliği, aynı zamanda Rawls'un doğrulamaya çalıştığı adalet ilkeleri ile hakkın iyi karşısındaki önceliğinin çeliştiğini gösterir.<sup>686</sup>

Sandel'in yükümsüz benlik eleştirisi Rawls'un benliğin amaçlarından ayrıştırılabilir ve öncel olduğu iddiası üzerine kuruludur. Dagger'a göre benliğin amaçlarına öncel olması ile yükümsüz ya da engellenmiş olması arasında büyük bir fark vardır.<sup>687</sup> Bu doğrultuda Kymlicka, amaçlarına öncel benlik kavrayışının Sandel tarafından yanlış algılandığını belirtir. Kymlicka, amaçlarına öncel benliğin bütün amaçların yeniden değerlendirmeye tabi tutulabileceği anlamına geldiğine ve benliğin amaçların öncülü olarak düşünülmesi gerektiğine dikkat çeker. Yani şimdiki amaçları olmadan benlik her zaman düşünülebilir ancak bu, hiçbir amaçla kuşatılmamış bir

<sup>683</sup> Daniel R. Ortiz, "Saving the Self?", *Michigan Law Review*, 91 (5), 1993, 1019.

<sup>684</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 181

<sup>685</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 213

<sup>686</sup> Mouffe, 53

<sup>687</sup> Dagger, "The Sandelian Republic and the Encumbered Self", 187.

benlik algısını gerektirmez. Aynı şekilde görünüşte benlikte verili olan hayat boyu değişebilir. Bu sebeple Sandel'in, tümüyle engellenmemiş ya da her zaman farklı amaçlarla çevrelenmiş benlik görüşüne açıklık getirmesi gerekir.<sup>688</sup> Sandel'in eleştirisine göre Rawls ve diğer deontolojik liberaller, benliği bağlılıklarına, amaçlarına ve bütün formlarına öncel bir şekilde kavrar; öyle ki benlik, mevcut bağlılıklar ve amaçlar arasından seçim yaparak kendini oluşturana kadar özünden/içeriğinden yoksundur. Ancak deontolojik liberallerin benliğin amaçlara öncel olduğunu savunmaları kavramsaldır, bu iddia zaman olarak benliğin önceliği anlamını taşımaz. Başka bir ifadeyle amaç ve bağlılıklarından bir kısmı zorunlu olarak benliğe zamansal anlamda öncel olsa bile benliğin amaçlara önceliği kavramsaldır.<sup>689</sup>

Sandel'e yönelik bir başka eleştiri ise benlik ve özne kavramlarının algılanışıyla ilişkilidir. Dagger'a göre Sandel, benlik ve özne kavramlarını karşılıklı olarak birbirlerinin yerine kullanma eğilimine sahiptir. Ancak ilk anlayış soyut ve genel; ikincisi ise özel ve somuttur. Benlik anlayışı bütün kişiliklere özgü ortak özellikleri yakalamaya çalışırken soyut ve genel; bir kişiden bir diğerine değişen özelliklere değinirken somut ve özeldir. Soyut ve genel olan benlik, her zaman herhangi bir benliğin tamamı değil bir parçasıdır. Somut, kendine özgü benlik ise diğerlerinden farklı bir benliktir. Bu bakımdan öz-bilgi, öz-kimlik ve öz-düşünüm gibi kavramlar genel olan benliğin değil, somut olan benliğin özellikleridir. Belirlenen bu ayrım, Sandel'in eleştirilerinin aksine Rawls'un amaçlarına öncel benlik anlayışına kavramsal olarak imkan verir.<sup>690</sup>

Diğer taraftan Sandel'in başvurduğu engellenmiş/sorumluluk yüklenmiş (encumbered) ve engellenmemiş/yükümsüz (unencumbered) benlik arasındaki suni dikotomi eleştiriye açıktır. Sandel, liberalizmin savunduğu engellenmemiş benliğin geçekte hiçbir benliğin engelsiz ve serbest olmadığından hatalı ve yanıltıcı bulur. Bir kişinin kimliğinin önemli bir kısmı ona sorumluluk yükleyen topluluk ve bağlılıklarından oluşur. Bu sebeple Dagger'a göre, sorun engellenmemiş benlik değildir, kişinin serbestleşmesinin/yükümsüzleşmesinin tehlikeli olduğu inancıdır.<sup>691</sup> Öyle ki Sandel, *Democracy's Discontent* eserinde ahlaki ve yurttaşlık bağlarından kayıtsız,

<sup>688</sup> Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, Clarendon Press, Oxford 1989, 52-53.

<sup>689</sup> Dagger, "The Sandelian Republic and the Encumbered Self", 188.

<sup>690</sup> Dagger, "The Sandelian Republic and the Encumbered Self", 189.

<sup>691</sup> Dagger, "The Sandelian Republic and the Encumbered Self", 192.

özgürce seçim yapan benliğe dayalı vatandaş kavramını kötüler.<sup>692</sup> Aynı eserinde Sandel, ideal Amerikan vatandaşının, belirli kimlik ve bağlılıklarından kayıtsızca bir tür evrensel insan olarak düşünüp eylemde bulunmasından şikayet eder.<sup>693</sup> Ancak eğer engellenmemiş benlik düşüncesi ya da kavramı yanlış ve kusurluysa o zaman engellenmiş ve engellenmemiş benlik arasındaki dikotomi de hatalı olmalıdır. Dagger, Sandel'in yaptığı gibi iki rakip kavram (engellenmiş ve engellenmemiş benlik) arasında bir seçim olarak problemi arz etmektense, bütün benlerin az ya da çok bir dereceye kadar engellenmiş olduğunu kabul eder. Sandel bu ayrımı ideal olarak değerli kabul etse de aslında idealde bile engellenmemiş olarak nitelenen benliğin, daha az kapsamlı veya daha hafifçe engellenmiş bir benlik olduğu görülür. Bunun yanında olanaksız biçimde engellenmemiş benlik ve tamamen sorumluluk yüklenen engellenmiş benlik arasında eleştirel düşünümün (reflection) gerçekleşebilmesi için gereken uygun yükümlü benlikten (başkalarına borçlu olduğu ya da onlardan kazandığı şeyleri göz ardı etmeksizin bağımsız düşünme yeteneğine sahip benlik) söz edilemez.<sup>694</sup>

Kymlicka açısından iki düşünür arasındaki asıl ayrım benliğin sınırlarının nereden çizileceği noktasındadır. Ona göre, Sandel benliği oluşturan unsurlar da dahil olmak üzere amaçların yeniden sorgulanması söz konusu olduğunda cemaatçi siyaseti haklı çıkarmakta başarılı olamaz. Bunun yanında Kymlicka'a göre iyi bir hayatın araştırılması için gerekli liberal özgürlüğe Sandel tarafından hangi sebeple müsaade edilmediği ve bunun zemininin bireyler için neden oluşturulmadığı yeterince açıklanmazken; aynı zamanda Sandel'in komüniteryan siyaseti savunurken başvurduğu kişi kavrayışının da belirsizlikler taşıdığı görülür.<sup>695</sup>

### 3.7. YURTTAŞ CUMHURİYETÇİLİĞİ vs. LİBERALİZM/USULİ CUMHURİYET

Rawlsçu liberalizm ve adalet teorisi üzerine eleştirilerine yer verdiği *Liberalizm ve Adaletin Sınırları* eserine paralel olarak Sandel, *Democracy's Discontent* eserinde Amerikan kamusal hayatında hakim düşünce olan siyasal liberalizme yönelik itirazlarını

<sup>692</sup> Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of A Public Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1996, 322.

<sup>693</sup> Sandel, *Democracy's Discontent*, 283.

<sup>694</sup> Dagger, "The Sandelian Republic and the Encumbered Self", 192-193.

<sup>695</sup> Kymlicka, "Liberalism and Communitarianism", 192.



dile getirir. Sandel'in çoğu itirazı, usuli cumhuriyet (prodecural republican) olarak adlandırdığı son elli yılı kapsayan liberal anlayışadır. Sandel'in önerdiği model genel olarak Amerikan siyasi tarihinin ilk dönemlerinde ortaya çıkan cumhuriyetçi<sup>696</sup> yaklaşımdır. Söz konusu tartışmaya geçmeden şu tespite dikkat çekmek gerekir, öyle ki Sandel, cumhuriyetçiliği liberalizmden tarihsel olarak ayırma girişiminde bulunan ve kavramsal olarak oldukça tartışmalı bir fikir ileri sürer. Amerikan siyasi tarihi ile ilgili yaptığı ayırmda Sandel, ilk olarak cumhuriyetçiliğin hakim olduğunu daha sonra liberalizmin egemen siyasi düşünce haline geldiğini ifade eden taraflı bir tarih okuması sunar.<sup>697</sup>

Rawls'un siyasal liberalizmi Sandel'in eleştirdiği usuli cumhuriyet anlayışını yansıtan bir doktrindir.

“Yaşadığımız siyasal felsefe, liberal siyasi teorinin belirli bir versiyonudur. Onun dayandığı temel düşünce hükümetin, vatandaşlarının savunduğu ahlaki ve dini görüşlere karşı tarafsız olması gerektiğidir. İnsanların yaşamının en iyi yolu konusunda fikir birliğine varamaması nedeniyle, hükümet, iyi yaşamın vazgeçilmez bir vizyonunu yasalarla belirlememelidir. Bunun yerine, kişilere kendi değerlerini ve hedeflerini seçebilecek özgür ve bağımsız benlikler olarak saygı gösteren adil bir çerçeve sunulmalıdır. Bu liberalizm, belirli amaçlar üzerinde adil prosedürlerin önceliğini ileri sürdüğünden, kamu yaşamı usuli cumhuriyet olarak adlandırılabilir. [...] Liberalizm, bireysel haklara hoşgörü ve saygıyı vurgulayan ve John Locke, Immanuel Kant ve John Stuart Mill'den John

<sup>696</sup> Komüniteryanizm ve cumhuriyetçilik, birbiriyle çok yakından ilişkili düşünce gelenekleridir, öyle ki zaman zaman rakip teorilerin aynı oluşu onları bir araya getirir. Bu düşüncelerin aralarındaki ilişki Latince köklerinde de belirginleşir: Komüniteryanizm, cemaati oluşturan insanların ortak yaşamına dikkat çeken “communitas” (community) ile ilgili olurken; cumhuriyetçilik ise “res publica”, halkın yararına bağlılıkla ifade edilir. Bununla birlikte cumhuriyetçiliğin, kökeni ve adı eski Roma'ya kadar götürülür. Hatta pek çok düşünür için cumhuriyetçiliğin kökenleri Roma'nın ötesine Antik Yunan filozoflarına ve özellikle de Aristoteles ve Sparta'ya uzanır. Bununla birlikte komüniteryanizmin kökenleri için 19. yüzyıldan daha geriye bakılmaz ve 1980'lerden bu yana tartışılmalı liberal-komüniteryan gerilimin bir sonucu olarak bu kavramın bugünkü anlamını kazandığı kabul edilir. Bunun yanında hem komüniteryanizmin ortaya çıkışı hem de cumhuriyetçiliğin yeniden canlanması son yıllarda liberalizmin endişe verici bir hal almasından kaynaklanır. Her iki düşünce temel olarak, bireysel hak ve özgürlükleri aşırı derecede vurgulayan ve buna bağlı olarak bireyciliğin toplumsallığı aşındırıcı bir biçimini destekleyen liberalizmi kusurlu bulurlar. Komüniteryanlar ve cumhuriyetçilerin benzer şekilde meydan okumaları liberalizme karşı konumlarını belirler. Bkz. Dagger, “Communitarianism and Republicanism”, 167.

<sup>697</sup> Dagger, “The Sandelian Republic and the Encumbered Self”, 201; *Democracy's Discontent* eserinde Birleşik Devletler ile ilgili güvenilir bir siyasi tarih okumasının yapılamadığını ya da yurttaşlık erdemine ilgili tutarlı bir argüman sağlanmadığını iddia eden tartışma için bkz. Susan Okin, “The Reviews of Democracy's Discontent”, *American Political Science Review*, 91, 1997, 442.

Rawls'a uzanan bir düşünce geleneğini anlatır. Çağdaş Amerikan siyasetinin kamusal felsefesi, bu liberal düşünce geleneğinin bir çeşididir.”<sup>698</sup>

Bu doğrultuda siyasi bir adalet kavrayışı olarak tasarlanan Rawlsçu liberalizm, hakkın iyiye önceliğine dayalı tarafsız bir devlet anlayışını amaçlayan ve temel olarak amaçlarına öncel, deontolojik benlik anlayışını izleyen bir yaklaşımdır. Sandel, bu yaklaşımın bir tezahürü olarak gördüğü son dönem Amerikan siyasi yapısını *Democracy's Discontent* eserinde ele alır. Pettit'e göre Sandel'in bu kitabı beş ana düşünceye değinir: (i) Amerikan anayasal hukuku, uygulamada hak temelli hale gelmiştir ve bu nedenle de belirli bir değeri kabul ettirmeyi amaçlamayan tarafsızlık özlemi içindedir. (ii) Bu tarafsızlık başka alanlarda da görülmektedir. Örneğin, tercih temelli bir ekonomik politika modellerinin oluşturulmasında buna başvurulur. (iii) Siyaseti kavramsallaştırma ve düzenleme, çıkar temelli bir biçimdedir. (iv) Yurttaşlık erdemiyle ilgisi olmayan bu gelişmeler, daha eski cumhuriyetçi düşünce tarzlarına ters bir anlayıştır. (v) Çağdaş liberalizme nispetle cumhuriyetçi düşünme biçimini benimsemek daha iyidir.<sup>699</sup>

Sandel, Amerikan siyasetinin geçmişte yapısal olarak cumhuriyetçi öz yönetime adanmış bir anlayışa sahip olduğunu, ancak bireysel haklar vurgusu yapan ve rekabet halinde olan iyi anlayışlarına karşı tarafsız bir hükümeti savunan liberalizmin, son yarım yüzyılda büyük ölçüde cumhuriyetçiliğin yerini aldığını düşünür. Sandel için liberal siyasi teorinin bu zaferi sahtedir, çünkü usuli cumhuriyetin liberalizmi, öz yönetimin gerektirdiği ahlaki ve yurttaşlıkla ilgili yükümlülükleri teşvik edemez. Şimdiye kadar kazanan liberalizm, cumhuriyetçiliğin tekrar canlandırılmaması ve egemen olmaması halinde yeni hayal kırıklıklarına neden olacaktır.<sup>700</sup> Dolayısıyla eski Amerikan cumhuriyetçi yaklaşımı ile günümüz usuli cumhuriyeti arasında zıtlık kuran Sandel, cumhuriyetçiliği yeniden canlandırmayı ve liberalizme karşı çağdaş yönelimi kırmayı amaçlar.<sup>701</sup> Anlaşılacağı üzere Sandel, hakkın önceliğine dayalı, liberal ve tarafsız devlet anlayışı ile bunun uzantısı olan birey kavrayışına karşı cumhuriyetçi bir anlayış benimser.

<sup>698</sup> Sandel, *Democracy's Discontent*, 4-5.

<sup>699</sup> Philip Pettit, “Reworking Sandel's Republicanism”, *Debating Democracy's Discontent Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, Anita L. Allen, Milton C. Regan (Ed.), Oxford University Press, Oxford 1998, 41.

<sup>700</sup> Dagger, “The Sandelian Republic and the Encumbered Self”, 200.

<sup>701</sup> Pettit, “Reworking Sandel's Republicanism”, 40.

“Geçtiğimiz asır boyunca ortaya çıkan usuli cumhuriyetin, cumhuriyetçi siyasi düşünceye karşıt olarak liberallerin isteklerinin epik bir deneyimi olduğu görülebilir. [...] Usuli cumhuriyet, vaat ettiği özgürlükleri güvenceye alamaz çünkü öz yönetimin (self government) gerektirdiği ahlaki ve yurttaşlıkla ilgili sorumlulukları yayamaz/canlandıramaz.”<sup>702</sup> Bu anlayışa göre kamusal katılımı gerektiren öz yönetim ve cumhuriyetçi kavrayış bunun doğruluğunu tartışmadan söz konusu anlayışa en iyi nasıl ulaşılabileceğinin yolunu arar.<sup>703</sup>

Sandel, radikal bireyciliğe ve bunun temelinde bulunan liberal özgürlük kavrayışına karşı çıkan “cumhuriyetçi” bir geleneğin ana hatlarını çizmeye çalışır. Cumhuriyetçiliği, gerçek özgürlüğün toplumsal öz yönetime dayandığı doktrin olarak anlayan Sandel’e göre bu doktrinde özgürlüğe kavuşturulan benlik, özerk seçimler yaparak ve siyasete katılım yoluyla gelişir. Sözü edilen benlik, liberal kavrayışta olduğu gibi kendiliğinden çalışan/harekete geçen bir benliktir. Ancak bu anlayışta liberal düşünceden farklı olarak hükümet, gönüllü eylemler yoluyla kişinin kendisini gerçekleştirme imkanı sağlar ve benliği oluşturan bağlılıklara/yükümlülüklerimize saygı duyarak bunları iyi ya da kötü olarak değerlendirmez. Sandel için tüm liberallerde olduğu üzere otantik benlik, herhangi bir maddi ortak iyiden ziyade tüm yükümlülükleriyle bağlantılı amaçlardan oluşur. Bu noktada Sandel, liberalizme bireysel yükümlülüklerimize hükümet tarafından saygı gösterilmesini ve benliğin kendini gerçekleştirmek için siyasetin temel alan olduğu iddiasını eklemiştir. Dolayısıyla Sandel’in toplumu, pek çok politik amaca bağlı bireylerin ortak iyi gereksinimi ve doğası üzerine kamusal müzakerelerde bulunduğu bir yapı arz eder.<sup>704</sup>

Sandel’e göre cumhuriyetçi teoride özgürlük, yurttaşlık erdemine bağlı öz yönetimin gerektirdiği merkezi bir düşüncedir. Ancak özgürlük ,erdem olmadan ayakta kalamaz ki erdem de yozlaşmaya müsait bir yapıda olduğundan cumhuriyetçi siyaset, yurttaşların ahlaki karakterini biçimlendirme/ıslah etme ve ortak iyiye bağlılıklarını kuvvetlendirme görevine sahiptir. Bu nedenle cumhuriyetçi kamusal yaşam, belli bir

<sup>702</sup> Sandel, *Democracy's Discontent*, 323.

<sup>703</sup> Dagger, “Communitarianism and Republicanism”, 168.

<sup>704</sup> Bruce Frohnen, “Sandel’s Liberal Politics”, *Debating Democracy's Discontent Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, Anita L. Allen, Milton C. Regan (Ed.), Oxford University Press, Oxford 1998, 166.

türden yurttaşların yetiştirilmesini amaçlayan biçimlendirici bir role hizmet eder.<sup>705</sup> Başka bir ifadeyle özgürlük öz yönetime, öz yönetim ise yurttaşlık görevi tanımlanmış ve yurttaşlığın gerektirdiği yükümlülükleri kabul eden siyasi bir topluluğun/cemaatin üyelerine bağlıdır. Cumhuriyetçi gelenek, belirli bağlılıklar yoluyla yurttaşlığın geliştirilmesi ihtiyacına vurgu yapar. Nitekim yasal koşullardan ziyade yurttaşlık, bütünle ilgili olan ortak iyiye yönelim için belirli alışkanlık ve eğilimlere gereksinim duyar. Aile, komşuluk, din, sendika ve yerel yönetimlerin tümü yurttaşlık bilincini geliştirir ve insanları özel amaçlarının ötesinde ortak iyiye yönelir.<sup>706</sup> Diğer taraftan cumhuriyetçi özgürlük, belirli bir kamusal yaşam biçimini gerektirir, öyle ki bunlar yurttaşlık erdeminin geliştirilmesine bağlıdır. Yurttaşlık erdemi ve siyasal katılım, özgürlüğün esası olarak görülür; doğası gereği politik bir varlık olan insan yalnızca ortak yararlarla ilgili müzakerelerde bulunarak, kamusal yaşama katıldığı sürece özgürdür. Bunun yanı sıra kişinin kendi amaçlarını sürdürebilme özgürlüğü, ortak yararın özel çıkarlar üzerinde tutulduğu siyasi cemaatin özgürlüğünün korunmasına bağlıdır.<sup>707</sup>

Öte yandan komüniteryan düşünceye göre liberallerin savundukları gibi insanın özgürlüğü doğal bir hak değil,<sup>708</sup> tarihsel bir kazanımdır ve bu da otantik olarak bazı yaşam biçimleri içinde gerçekleştirilebilir. Başka bir ifadeyle komüniteryanizm, iyi yaşamı (özgür ve otantik yaşam) ve bunun gerçekleşmesini, bireyin belirli bir yaşam biçimine işaret eden, özel ve tarihsel bir cemaate katılmasıyla mümkün görür. Cemaat yaşamına katılım, cemaat tarafından geleneksel olarak değerli kılınan yaşam biçiminin kabulünden geçer. Siyasal bir topluluk olan cemaatin amacı, üyeleri için özgür bir gelişmeyi güvence altına almak, kendi geleneğini oluşturan değerleri yüceltmek ve bu değerleri gerçekleştiren yaşam biçimini teşvik etmektir.<sup>709</sup> Anlaşılabacağı üzere cumhuriyetçi hükümet, vatandaşlarının ahlaki karakterine veya izledikleri amaçlara

<sup>705</sup> Sandel, *Democracy's Discontent*, 126-127.

<sup>706</sup> Sandel, *Democracy's Discontent*, 117.

<sup>707</sup> Sandel, *Democracy's Discontent*, 26.

<sup>708</sup> John Locke'un benimsediği bu görüş daha sonra pek çok liberal tarafından da savunulmuştur. Rawls ise bu düşüncenin çağdaş temsilcisidir. Bilindiği gibi toplum sözleşmesinde kişileri toplumsallaşmadan önce özgür ve yetkin kabul eden bu düşünürler, toplumun kişilerin özgür iradeleri ile oluştuğunu ifade ederler. Oysa komüniteryan düşünceye göre özgürlük, bireyin cemaate aktif katılımıyla gerçekleştirilebilir. Dolayısıyla cemaate bağlılık özgürlüğün bir koşulu olarak görülebilir. Bunun aksine liberaller özgürlüğü hiçbir koşula bağlamazlar ve bireyin en doğal hakkı olarak kabul ederler. "Özgürlük kişiliğini, eylemlerini, sahiplenmelerini ve bütün mülkiyetini, hükmü altında olduğu yasaların izin verdiği sınırlar içinde dilediği gibi tasarruf etme ve düzenleme ve bunu yaparken başkasının keyfi iradesine tabi olmama ama özgürce kendi iradesinin peşinden gitme hürriyetidir." Locke, 41.

<sup>709</sup> Andre Berten, P. da Silveira, H. Pourtios, "Giriş", 195-197.

karşı tarafsız olamaz. Buna bağılı olarak cumhuriyetçi hükümet, siyasal liberalizmin aksine kişilerin amaç ve karakterlerini oluşturma/biçimlendirme görevini üstlenir.<sup>710</sup> Dolayısıyla cumhuriyetçi ve liberal yaklaşımlar arasında ortaya çıkan önemli bir fark, devlet ve birey ilişkisini algılama biçimlerinden kaynaklanır.

Otonomi ve bireysel haklara yer veren usuli cumhuriyete/liberalizme karşı olarak cumhuriyetçilik, yurttaşlık erdemine ve öz yönetime karşı sorumluluk taşıyan siyasi bir düşünce biçimidir. Bu iki teori arasında “otonomi” ve “yurttaşlık erdemi” kavramları sıklıkla birbiriyle çelişkili olarak algılanır çünkü kişisel otonomide insanlar, kendilerini yönetirken içsel bakışa ihtiyaç duyarken; yurttaşlık erdeminde ortak iyiyi geliştirmek/desteklemek için dışsal bir bakışa gerek duyar. Zaman zaman birbiriyle gerilimli bir ilişkiye sahip olan bu iki yaklaşım arasındaki uyumsuzluk şöyle tezahür eder: Otonomi tasavvuru bireyci bir nosyon olarak algılanırken; Sandel’in de kabul ettiği üzere yurttaşlık erdemi komüniteryan ya da kolektivist bir düşüncedir.<sup>711</sup>

Sandel, *Democracy's Discontent* eserinde ifade ettiği üzere klasik cumhuriyetçi düşüncede yer verilen yurttaşlık erdemi -cemaatin iyiliğini kişisel iyiliğin üzerinde gören eğilim- üç unsur içerir: Yozlaşma korkusu, bağımlılığa olan nefret ve özgürlük arzusu. Yozlaşma, kişisel çıkarların ortak menfaatlerin yerini alması ve zorbalığın ise hukukun üstünlüğüne galip gelmesidir. Aristotelesçi yurttaşlık kavrayışını izleyen bağımlılık korkusu ise diğer insanlara bağılı olan kişilerin, kurallar çerçevesinde yönetilmesini esas alır. Dolayısıyla hukukun üstünlüğü, kişisel bağımlılığı önleme aracı olarak esastır; kişiler yöneticilerin talep ve kaptislerine değil, yasalara tabidir. Bu bakımdan bağımlılık korkusu, cumhuriyetçi yurttaşlık erdeminin üçüncü unsuru olan bağımsızlık ya da özgürlük fikrine götürür. Erdemli yurttaş özgür olmalıdır, fakat sadece kendi seçtiği yolda gitmekte özgür olmaz. Yurttaş, ancak kendi topluluğunun/cemaatinin yönetimine katıldığında özgür olur. Üyesi olduğu topluluğun bir parçası olarak yurttaş, ortak meselelerin idaresi sayesinde, ama az ama çok kendi kendini doğrudan yönettiğinin farkına varacaktır. Öz yönetim, zaman zaman bireyin kişisel çıkarlarını feda etmeyi gerektirir, öyle ki fedakarlık kendi kendini yöneten hükümet için vatandaşların özgürlüğünü korumak noktasında gereklidir.<sup>712</sup>

<sup>710</sup> Sandel, *Democracy's Discontent*, 127.

<sup>711</sup> Dagger, “The Sandelian Republic and the Encumbered Self”, 202.

<sup>712</sup> Dagger, “The Sandelian Republic and the Encumbered Self”, 202-203.

Sandel'in savunduğu cumhuriyetçi anlayışla liberal düşünce arasındaki temel çatışma ekseriyetle yurttaşlık kavramının içeriğiyle ilgili kavrayış farklılığından kaynaklanır. Bireyci olarak nitelendirilen liberalizm, bireysel özgürlükleri, tüm siyasi pratikleri haklı kılan ve yönlendiren en yüksek ahlak ilkesi olarak görür. Cumhuriyetçi düşünce ise kolektivisttir ve ortak iyiyi, siyasal pratiğin üzerinde düzenleneceği üstün ilke haline getirir. Bir tarafta siyasal kurumlar ve bunların yurttaşlara getirdiği yükümlülükler, yurttaşların özgürlüklerini sağlamayı amaçladığı ölçüde meşrudur. Diğer tarafta ise kurumlar ve politikalar, bireylerin özel özgürlüklerine bazı sınırlamalar getirilmesinden geçse de ortak iyiye hizmet ettikleri ölçüde meşrudur.<sup>713</sup> Bu karşıtlık iki geleneğin temsilcilerine bakıldığında açıkça gözlenebilir. Rawls, anayasal demokrasideki bir yurttaşı, iki adalet ilkesiyle ifade bulan eşit haklar terimi doğrultusunda temsil etmeyi önerir. Yurttaşlar kendilerini özgür ve eşit gördükten sonra farklı iyi kavramlarının peşinden gitmek noktasında, aynı temel haklara, özgürlüklere, fırsatlara, hedeflerine yönelik birtakım araçlara ve toplumsal öz saygıya sahiptir. Bu liberal kavrayışa göre yurttaşlık, her bir kişinin kendisine ait iyi anlayışını biçimlendirme, gözden geçirme ve rasyonel olarak peşinden gitme yeteneğidir. Başkalarının haklarına saygı gösterme mecburiyeti çerçevesinde yurttaşlar, kendi çıkarlarını geliştirmek için hak sahibi kişiler olarak görülür.<sup>714</sup>

Sandel, Rawls'un inşa ettiği bu benlik anlayışının bireylerin kendi kimliklerini yapılandıracak olan kurucu bir cemaate yer bırakmayan serbest bir kavram olduğunu düşünür. Sandel, bu anlayışın yerine bireylerin istek ve çıkarlarını önceleyen ve bunlardan bağımsız olarak ortak iyi nosyonuna güçlü bir vurgu yapan yurttaş cumhuriyetçiliği siyasetini önerir. Bu cumhuriyetçi gelenek, liberal düşüncede olduğu gibi yurttaşlığı sade ve yasal bir statüye indirgemeyerek bireyi, siyasal bir cemaatin katılımcısı olarak tanımlar. Cumhuriyetçi düşüncenin önemseydiği bu kamusal sorumluluk fikri, yurttaşlık eylemi ve eşitlerden oluşan siyasal katılım düşüncesi, liberallerin uzak olduğu bir anlayıştır.<sup>715</sup> Bu durumda cumhuriyetçi anlayış, yasal çerçeveden ayrılmayan ve diğer kişilerin haklarını gasp etmediği müddetçe kendi yaşamı konusunda serbest kabul edilen liberal birey nosyonunu kabul etmez.

<sup>713</sup> Andre Berten, P. da Silveira, H. Pourtios, "Giriş", 194.

<sup>714</sup> Mouffe, 94.

<sup>715</sup> Mouffe, 95-96.

Siyasal katılımın merkezi öneme sahip olduğu cumhuriyetçi kavrayışta, kamusal sorumluluğa sahip yurttaş kavramı, bağlı olduğu kurucu cemaatten bağımsız düşünülemez. Aynı zamanda cemaatin sahip olduğu iyi kavrayışının bireylerin yaşam formları üzerinde belirleyici bir unsur olduğunu kabul eden cumhuriyetçi siyaset, bütün makul yaşam biçimlerine karşı tarafsız olan Rawlsçu siyasal adalet anlayışıyla zıtlık taşır. Şu halde liberalizmde özerklik düşüncesinin baskın olduğu bireyci bir anlayış hakimken; Sandel'in komüniteryan ve cumhuriyetçi kavrayışı, cemaate bağlılığın öne çıktığı, insanları özel amaçlarının üstünde ortak iyiye yönelten kolektif bir tutumu benimser.

Bu bilgiler ışığında birbirinden tam olarak ayırtılamayan ancak farklı siyasal kavrayışları yansıtan iki ayrı özgürlük kavramı sunan Isaiah Berlin'in, negatif ve pozitif özgürlük tanımı, liberal ve komüniteryan normatif ortak iyi anlayışlarını böler.<sup>716</sup> Buna göre genel olarak serbestlik içeren negatif özgürlük, kişinin başkaları tarafından engellenmeden hareket edebilmesini ya da kişinin bir amaca ulaşmak için gerekli özgürlükten yoksun kılınmamasını ifade eder.<sup>717</sup> Diğer taraftan pozitif özgürlük, kişinin kendini gerçekleştirme ya da kendi amacını izlemesini, kendisini bir ilke ya da idealle özdeşleştirmesine bağlı gören anlayıştır.<sup>718</sup> Cumhuriyetçi düşüncenin savunduğu siyasal katılımın, modern özgürlük düşüncesi ile uyuşamayacağını belirten Berlin, yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilikle ilgili siyasi bir projenin canlandırılma girişimini kötüler. Diğer bir ifadeyle cumhuriyetçi yurttaşlık kavramı ve buna bağlı özgürlük kavrayışı, modern öncesi bir siyasete dönme girişimi olarak tehlikeli bulunur. Çoğulculuk savunusu, bireysel özgürlük düşüncesi, devletin sekülerleşmesi, sivil toplumun gelişimi gibi kavramlar modern demokratik siyasetin kurucu unsurları olarak görülür. Bunların tümü özel ve kamusal alanlar ile ahlak ve siyaset arasında ayırım yapmayı gerektirir. Buna göre komüniteryan düşüncenin savunduğu gibi modern demokratik toplumlar tek bir iyi düşüncesi etrafında birleşemezler. Sandel'in iddia ettiği güçlü bir katılımcı yurttaşlık fikri, bireysel özgürlüklerin feda edilmesi tehlikesine karşı savunmasızdır. Böylece komüniteryan düşüncenin önemseydiği siyasal cemaatin, modern demokrasi ve liberal çoğulculukla uzlaştırılması durumunda sorunlar ortaya çıkar. Bu, aynı zamanda

<sup>716</sup> Andre Berten, P. da Silveira, H. Pourtios, "Giriş", 195.

<sup>717</sup> Isaiah Berlin, *Liberty Incorporating Four Essays on Liberty*, Henry Hardy (Ed.), Oxford University Press, Oxford 2002, 169.

<sup>718</sup> Berlin, *Liberty Incorporating Four Essays on Liberty*, 181.

Benjamin Constant'ın değindiği gibi, antiklerin özgürlüklerini modernlerin özgürlükleriyle nasıl uzlaştırılacağı sorunu ortaya çıkarır.<sup>719</sup>

Constant'ın düşüncelerine göre antikler için birey, kamusal işlerde egemen, özel işlerinde ise köle gibiydi. Bir yurttaş olarak kişi, savaş ve barış hükmü verebilirken; aynı kişi, kamusal etkinliklerinin dışında kalan özel işlerinde ise baskı altında tutulabilirdi. Bu anlayışa göre kolektif bir bütünün parçası olan özne, özel statü ve sahip olduğu imtiyazlarından mahrum edilebilir bir yapıdadır. Fakat modernler için özel hayatında bağımsız olan birey, en özgür devlette bile siyasi olarak bağımsız ya da egemendir.<sup>720</sup> Constant, antiklerin savundukları gibi yurttaşlarının kolektif güce aktif ve sürekli katılıma bağlı özgürlük anlayışının modern siyasi yapıya uygun olmayacağını belirtir. Bu bakımdan antikler, siyasi hakları ve devlet yönetimindeki payları pahasına pek çok şeyi feda edebilir olduklarından bu anlayışın, modern demokratik toplumlarda kabul edilmesi imkansızdır.<sup>721</sup> Bu değerlendirmelere göre klasik cumhuriyetçilik ile liberal özgürlük kavrayışları arasında şu temel farklılık göze çarpar: Klasik cumhuriyetçiler, devletin bağımsızlığını ve yurttaşların ortak iyiye katılmalarını bireysel özgürlüğün gerekli ve yeterli koşulları olarak görürken; modern liberal özgürlük anlayışı ise bireylerin özel yaşamlarına yönelik müdahalesizliğe vurgu yapar.<sup>722</sup> Şu halde cumhuriyetçi yaklaşımda özgürlüğün gerçekleştirilme imkanı, cemaatin varlığına bağlı kılınırken liberaller ise özgürlüğü en üst değer olarak görür ve bütün toplumsal bağlılıklarından önce var olan bireysel bir hak olarak kavrarlar.

Antiklerin özgürlüğü, yurttaşlarının erdemlerini geliştirme amacını taşıyan siyaset anlayışıyla bağlantılıdır. Aristoteles'in belirttiği gibi polis ya da siyasi birliğin amacı, en üstün iyiye yönelmek olarak kabul edilir. Sandel'in izlediği bu gelenek, liberal özgürlük açısından değerlendirildiğinde baskıcı ve totaliter sistemlere neden olacağından sorunlu görülür.<sup>723</sup> Sandel, söz konusu bu olumsuzluğa açıklık getirerek cumhuriyetçiliğin zorlayıcı ya da dışlayıcı şartlar taşımadığını ve demokratik ve çoğulcu

<sup>719</sup> Mouffe, 95-97.

<sup>720</sup> Benjamin Constant, "The Liberty of The Ancients Compared With That of The Moderns", *Political Writings*, Biancamaria Fontana (Ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2003, 311-312; Kamusal ve özel alanın doğuşu için Bkz. Zafer Yılmaz, *Hannah Arendt'te Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımı ve Modern Çağda Toplumsal Alan*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üni. Sosyal Bil. Ens., Erzurum 2007, 14-26.

<sup>721</sup> Constant, "The Liberty of The Ancients Compared With That of The Moderns", 316.

<sup>722</sup> Sedat Yazıcı, "Atina, Isparta ya da Liberal Cumhuriyetçilik", *Liberal Düşünce*, 2003, 116.

<sup>723</sup> Sandel, *Democracy's Discontent*, 7.



ifadelere bu öğretilerde rastlanılacağını söyler. Sandel'e göre liberallerin cumhuriyetçi siyaset teorisine itirazları bu açıdan yanlıştır. Ancak liberallerin bazı kaygılarının reddedilemeyecek türden olduğunu itiraf eden Sandel için cumhuriyetçi siyaset, güvencesi olmayan riskli bir anlayıştır ve söz konusu riskler bu biçimlendirici projenin doğasından ötürü ortaya çıkar.<sup>724</sup>

Diğer taraftan Sandel bireyi, yurttaşlık görevi tanımlanmış ve yurttaşlığın gerektirdiği yükümlülükleri kabul eden siyasi bir topluluğun/cemaatin üyesi olarak değerlendirir. Bu doğrultuda cumhuriyetçi anlayış, kamusal iyi yaklaşımının bireysel iyi anlayışına üstün olduğunu kabul ederken; Rawlsçu liberalizm bireysel iyi anlayışlarının kamusal/toplumsal iyiden öncel olduğunu iddia eder. Bu fark, temel olarak cumhuriyetçi düşünürlerin, liberal anlayışın soyut/atomize birey kavrayışının yurttaş özel alanın sınırları içerisine hapsettiği, kamusal alanın gerektirdiği ortak iyi anlayışından ve kamusal yaşamdan uzaklaştırdığı düşüncesine dayanır.<sup>725</sup> Ancak Sandel için belirli düzenlemeler, bağlılıklar ve taahhütler öz yönetimin gerçekleştirilmesinin esası olduğu için cumhuriyetçi siyaset sadece “özel” değil, “kamusal” olarak da ahlaki karakteri dikkate alır.<sup>726</sup> Sandel'in kamusal olana verdiği önem aslında cumhuriyetçilerin liberallere karşı geliştirdiği, siyasetin kamusal yönünün ihmal edildiği eleştirisinin devamı niteliğindedir. Buna göre liberalizmin en büyük hatası, yurttaşlık faaliyetlerini özel çıkarların ya da arzuların hizmetine vermesi ve siyasetin kamusal önemini yok edilmesidir. Cumhuriyetçi kavrayışa göre çözüm, demokrasiyi gündelik yaşamın her köşesine yaymak değil, kişiyi insan ve özgür kılmanın aracı olarak siyaseti yeniden kurmaktır.<sup>727</sup> Aksi takdirde, “pratiklerimizde ve kurumlarımızda kamusal bir ortak amaçlar felsefesinden adil prosedürler felsefesine, iyinin siyasetinden adilin siyasetine, ulusal cumhuriyetten usuli cumhuriyete doğru tedrici geçiş yaşanır.”<sup>728</sup>

Yukarıdaki bilgiler doğrultusunda cumhuriyetçi/komüniteryan siyaset teorisi, usuli cumhuriyet/liberalizm ile iki temel hususta çatışır: Bunlardan birincisi hak ve iyi; ikincisi de özgürlük ve öz yönetim ilişkisi noktasındadır. İyi kavrayışları arasında

<sup>724</sup> Sandel, *Democracy's Discontent*, 321.

<sup>725</sup> Ahmet Özalp, “Res Private-Res Publica İlişkisi Üzerinden Cumhuriyetçi Düşüncenin Evrimi”, *Memleket Siyaset Yönetim*, 27, 2007, 47.

<sup>726</sup> Sandel, *Democracy's Discontent*, 25.

<sup>727</sup> Anne Phillips, *Demokrasinin Cinsiyeti*, (Çev.: Alev Türker), (2. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 2012, 31.

<sup>728</sup> Sandel, *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, 171.

tarafsız ilkelere göre tanımlanan hakları cumhuriyetçi teori, iyi toplumun belirli bir anlayışı ışığında açıklar. Hakkın iyiye önceliğini ifade eden liberal düşüncenin aksine cumhuriyetçilik, ortak yarar siyasetini savunur. Fakat cumhuriyetçiliğin kabul ettiği ortak iyi, bireysel tercihlerin bir araya getirilmesini öneren yararçı görüşle uyuşmamaktadır. Aynı şekilde bu teori yararlılar gibi insanların her ne olursa olsun isteklerini doyuma ulaştırmaya çalışmaz. Bunun yerine öz yönetimin ortak iyiliği için yurttaşların gerekli karakter niteliklerini geliştirmeyi amaçlar. Cumhuriyetçi siyaset anlayışına göre öz yönetimin gerçekleştirilmesi, belirli düzenlemeler, bağlılıklar ve taahhütler gibi hem özel hem de kamusal ahlaki karakterin geliştirilmesine bağlıdır. Bu anlamda yurttaşlar sadece çıkarları ile değil, kimlikleri ile de topluluğa iştirak ederler. Liberal ve cumhuriyetçi gelenek arasındaki ikinci tezat, özgürlükle öz yönetim ilişkisi ile ilgilidir. Liberal düşüncede özgürlük, kişilerin belirli bir iyi yaşam biçimi konusunda baskı altına alınmasıyla bağdaşmaz. Bazı hakların taşıyıcısı olan kişi, çoğunluğun belirli kararlarına karşı dokunulmazlığı garanti altına alındığı sürece özgürdür. Cumhuriyetçi anlayışa göre özgürlük öz yönetimin semeresi olarak anlaşılır, öyle ki kişi kendi kaderini denetim altına alan ve gidişatı yöneten bir siyasi cemaatin üyesi olduğu sürece özgürdür.<sup>729</sup>

Anlaşıldığı üzere Sandel'in cumhuriyetçi yaklaşımı, hiçbir iyi anlayışına dayanmayan hak kavramına ve amaçlarına öncel bir benlik görüşüne karşıdır. Bunun yerine Sandel, "polisin amacını insanların karakterlerini geliştirme" ile bağlantılı gören Aristotelesçi kavrayıştan ilham alan kurucu bir siyaset anlayışı tasavvur eder. Bu anlayışa göre, farklı iyi kavrayışlarına karşı tarafsız olan devlet özgürlüğü gerçekleştiremez, zira özgürlük ancak ortak iyiyi savunan siyasi cemaate katılımıla mümkündür. Böylece özgürlük, kişinin hayatını kendi dilediği gibi düzenlemesini değil, kolektif bir birliğin tarihsel, kültürel ve geleneksel köklerinden devraldığı ortak iyiyi esas almasıyla gerçekleşir. Bu anlayışa göre, cemaate katılan kişinin özel çıkarlarının yanında kamusal çıkarı gözetmesi esastır. Liberal düşüncenin aksine, kişinin erdemlerini geliştirmesini cemaate katılımıla mümkün olduğunu savunan bu düşünceye göre cemaat, kurucu niteliktedir ve bireylerin ahlaki karakterlerini geliştirme amacı taşır.

<sup>729</sup> Sandel, *Democracy's Discontent*, 25-26.

## SONUÇ

Modern bireyin ortaya çıkışında rol oynayan köklü değişimler neticesinde belirginleşen yeni birey, toplum ve devlet algısı, 19. yüzyılın Batı dünyasını etkisi altına alan ve hala geçerliliğini sürdüren liberalizm öğretisinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sürekli bir refleksiyon süreci içerisinde olan liberalizm, bu süreç içerisinde farklı formel çekirdek fikirlerden teşekkül etmiştir. Her ne kadar liberal düşünürler arasında “insan” ile ilgili genel geçer bir yaklaşımın hakim olmadığı ileri sürülse de bu öğretiyi yönlendiren “birey” kavramı olmuştur. Liberalizmin ahlaki, siyasi, ekonomik ve kültürel temelini oluşturan birey kavramı ile ilgili en yetkin düşünceleri Kant ve Mill ileri sürmüştür. İki ayrı geleneği (deontolojik ve teleolojik) temsil eden bu düşünürler, ortaya koydukları fikirlerle liberal öğretinin içeriğinin oluşturulmasında önemli rol oynamıştır.

Kant, otonomi anlayışı ile ahlak yasasının hem yapıcısı hem de yürütücüsü olan bireyi, özgür bir varlık olarak tasarlamıştır. Bireyin özgürleşmesini en üst evrensel ilke olan kategorik imperatif ile mümkün gören Kant’ın bu ilkesi, aynı zamanda birtakım siyasi ve hukuki uzantıları da beraberinde getirmiştir. İnsanın rasyonel yönüyle ulaştığı evrensel-a priori ahlak ve hukuk prensipleri, modern bireyin oluşumunda deontolojik bir temellendirme sunmuştur. Kant gibi bireyi temel alan Mill, yararcı düşüncenin ilkelerine bağlı kalarak hem bireyin hem de toplumun mutluluğunun maksimize edilmesini hedeflemiştir. Bu bakımdan yararcı düşünce, toplumu oluşturan bireyi temele alarak insan mutluluğunu her şeyin önünde tutmuştur. Tek tek bireylerin mutluluklarına yönelik olan yararcılık, toplumu veya devleti bir kurgu olarak düşünmüş ve ontolojik olarak bireyi temel varlık kabul etmiştir.

Bu bilgiler ışığında ilk dönem liberal düşünürleri, Aydınlanmanın evrensel akıl inancına bağlı kalarak üstün/özel/özerk bir insan görüşünü savunmuş ve bu yönde temel değerleri oluşturmaya çalışmışlardır. Bu yaklaşım, aynı zamanda insanların kademe kademe zorunlu olarak liberal ilkeleri benimseyeceklerine işaret eden evrensel bir bakış açısı sunmuştur. Fakat 20. yüzyıldaki özgürlük ve bireysellik anlayışını yaygınlaştıran liberal-demokratik gelişmeler neticesinde toplumlar çoğulcu bir niteliğe bürünmüştür. Böylece tek bir iyi anlayışı sunan liberal ahlak ve siyaset yaklaşımı, toplumun bütününe kuşatmada başarısız olmuştur. Bu nedenle ahlaki olarak tarafsızlıkla ilişkili bir şekilde

ele alınmış olan liberalizm, bireylerin veya toplulukların kendilerine göre “iyi yaşam” ne ise ona göre yaşamalarına olanak tanıyan şartların tesis edilmesi amacına yönelmiştir. Başka bir ifadeyle liberal öğretisi “iyi” olana değil de “adil” olana öncelik verilmesi inancını taşımaya başlamıştır.

Bu anlayışın en önemli temsilcisi olan Rawls, bireysel iyi ve ahlaki yaşamla ilişkili olan kapsamlı doktrinleri paylaşan insanlar arasında, toplumsal ortaklık için makul bir zemin oluşturmaya yönelik bir sosyal adalet kavrayışı geliştirmeye çalışmıştır. Kant’ın deontolojik liberalizminden hareket eden Rawls, “iyi” kavrayışları karşısında adaletin üstünlüğüne ve önceliğine yer vermiştir. Bu bakımdan Rawlsçu liberalizmin zeminini oluşturan hakkaniyet olarak adalet; makul çoğulculuk olgusuna dayanan, iyi düzenlenmiş toplum tasarımı, rasyonel ve makul birey anlayışı ile bir bütünlük arz etmektedir.

Adalet anlayışının yalnızca modern demokratik toplumlarda geçerli olacağını ifade eden Rawls, bu toplumların kapsamlı dini, felsefi ve ahlaki doktrinlerden oluşan fakat birbiriyle uyumlanmayan çoğulcu bir yapıda olduğunu düşünür. Bu çeşitliliği liberal demokrasilerde insanların farklı yönelimlerinin doğal bir sonucu olarak değerlendiren Rawls, hakkaniyet olarak adaleti siyasi bir adalet olarak tanımlar. Hakkaniyet olarak adalet, doğrunun iyiyeye önceliğinden hareketle, eşit ve özgür bireylerin belirleyeceği adalet ilkelerine dayanmaktadır. Bu adalet anlayışının içeriğini oluşturan ilkeler ise orijinal durumdaki temsilciler tarafından belirlenmektedir. Başlangıç durumu, bilgisizlik peçesi kavramı ile hakkaniyetli iş birliğine dayanan adil bir anlaşmanın oluşmasına zemin hazırlar. Bu durum, tarafların bireysel, toplumsal ve tarihsel birçok kazanımdan uzak tutularak şahsi avantajlardan ziyade özgür ve eşit bireylerin çıkarını temsil eden bir anlayışa sahip olmaları noktasında kaçınılmazdır. Bu bakımdan bireyleri rasyonel, özgür ve eşit kabul eden Rawls, bunu anlaşmanın bir koşulu olarak sunar. Diğer sözleşmeciler gibi başlangıç durumundaki kişileri doğrudan eşit kabul etmeyen Rawls, eşitliğin mümkün olabilmesi için bilgisizlik peçesi gibi bir aracı zorunlu kılar. Bu araç, adil koşullar altında bireysel çıkarları sınırlandıran bir işleve sahip olup adil bir anlaşma için gerekli olan şartları düzenler.

Öte yandan başlangıç durumunda tarafların ulaştıkları adalet ilkeleri, temel olarak bireylerin özgürlüklerinin birbiriyle uyum içerisinde olmasına; güç ve

zenginliğin dağılımının yoksulların lehine olacak şekilde tasarlanmasına dayanır. Bu doğrultuda hakkaniyet olarak adaletin, temel özgürlükler ve bunların öncelikleriyle ilgili olan birinci ilkesi, lexical düzende ilk gerçekleşmesi istenen ve önceliğe sahip olan ilkedir. Rawls'a göre özgürlüğün önceliği ilkesi adaletin diğer ilkesine feda edilmeden gerçekleştirilmeli ve yapılacak sınırlandırmalar yine özgürlüğün kendisi için yapılmalıdır. Genel itibariyle toplumsal eşitsizliklerle ilgili olan adaletin ikinci ilkesi ise özgürlüğün toplumun tümünü içerecek şekilde genişletilmesinde ihtiyaç duyulan belirli gereksinimleri düzenleme amacına yöneliktir. Bu ilke kapsamında yoksulların durumunu değerlendiren Rawls, bu konuyu önceki düşünürlerden farklı olarak dağıtıcı adalet bağlamında ele alır ve toplumda en kötü durumunda olanların payını en üst seviyeye yükseltmeye yönelik düzenlemeler önerir.

Adalet teorisi ile siyasal liberalizme zemin hazırlayan Rawls, otonom bir varlık olan bireyin özgür ve eşit bir şekilde kendi yaşam planını sürdürebilmesi için çözüm yolu sunar. Ona göre bireyler, modern demokratik toplumlarda birbirleriyle uzlaşmayan farklı dini, felsefi ve ahlaki kapsamlı doktrinleri benimseyeceklerdir. Makul çoğulculuk olarak adlandırdığı bu durumu Rawls, *Bir Adalet Teorisi* eserinde gerektiği kadar dikkate almamış, fakat *Siyasal Liberalizm* çalışmasında bu olgu çerçevesinde hareket etmiştir. Bu bakımdan Rawls siyasal liberalizmi, bireyler için tek bir yaşam tarzının iyiliğini savunmakta olan ve bunun dışında kalan hayat görüşlerini göz ardı eden Aydınlanma liberalizminden ayrı tutar. Amerikan toplumunun çoğulcu yapısından hareket eden filozof, demokratik toplumlarda uygulanabilir bir siyasi toplum anlayışının nasıl inşa edilebileceğinin yolunu arar. Böyle bir toplumun ilk şartı siyasal adalet anlayışı ile düzenlenmesidir, öyle ki siyasal adalet, metafizik, epistemolojik ve ahlaki doktrinlere dayanmayan bağımsız bir anlayıştır. Bu bakımdan Rawls'un siyasal liberalizmi, siyasal adalet anlayışına dayanan bir yaklaşım olarak diğer ahlaki ya da felsefi liberalizm türlerinden ayrılır. Çünkü ahlaki/felsefi liberalizm, bireylere serbestlik tanıyan, dışardan müdahaleyi engelleyen ve onların özgürce kararlar alabilmelerini öngören bir yaşam biçiminin değerli olduğunu savunurken siyasal liberalizm ise siyasal gücün kullanımının toplumun tüm bireyleri tarafından eşit olarak paylaşılmasına dayanır. Ahlaki liberalizm belli bir yaşam biçiminin "iyi" olduğunu ima ederken siyasal liberalizm hiçbir yaşam biçimine dayanmaz ve kendi başına duran bir siyasal adalet anlayışını temel alır.

Bu amaç kapsamında Rawls, liberal bir siyasi anlayışa ilişkin makul kapsamlı doktrinlerin “örtüşen görüşbirliği” düşüncesine ve yurttaşların siyasi anlayışı siyasi doğrultuda uygulamak ve altında kanunları haklı kılmak için kullanacağı müzakere koşullarını sağlayan “kamusal akıl fikri”ne dayanır. Çoğulcu yapıdaki çağdaş demokrasilerin “iyi düzenlenmiş toplum” fikriyle bağlantılı olan “kamusal akıl” kavramı, modern toplumlarda bulunan birçok kapsamlı doktrin her birinin farklı hakikat iddiasında bulunduğunu ve bireyler arasında uzlaşmanın kapsamlı bir doktrin etrafında mümkün olamayacağını gösterir. Dolayısıyla bireyler, siyasi meselelerde kamusal akıl ekseninde kendi kapsamlı doktrinleri yerine kişileri birer yurttaş olarak kabul eden siyasi makuliyet düşüncesi ile bu sorunu çözebilir.

Bu bakımdan Rawls’un öğretisinin tamamlayıcı unsuru olan ve bireyleri vatandaşa dönüştüren siyasi özne kavramı oldukça önemlidir. Bu düşüncenin anlaşılması için Rawls’un iki büyük eserindeki birey kavrayışına dikkat etmek gerekir. Birey kavramı, *Bir Adalet Teorisi* eserinde orijinal durumda bilgisizlik peçesi ardında yapay bir temsilci ve ahlaki bir kişi olarak anlaşılırken; *Siyasal Liberalizm*’de ise iyi düzenlenmiş bir toplumun kurucu üyesi olan rasyonel ve makul siyasi öznedir. Bu iki eser birlikte değerlendirildiğinde, siyasi liberalizm anlayışında başvurulan siyasi öznenin, hakkaniyet olarak adalet düşüncesinde başlangıç durumunda tasavvur edilen yapay kişilere dayandırıldığı görülür. Hakkaniyet olarak adalet düşüncesinden siyasi adalete geçişte ahlaki bir kişilik olarak birey fikri, siyasi liberalizmdeki vatandaş fikrine dönüşür. Bu doğrultuda siyasi liberalizmde bireyler, demokratik sistemin hak ve sorumluluklarını üstlenmiş ve birbirleri arasında siyasi bir bağlılık olan birer siyasi kişilikler olarak değerlendirilir. Anlaşılacağı üzere ahlaki özne, toplumun üyesi olan özgür ve eşit vatandaşdır. Aynı şekilde siyasi kişi, toplumla iş birliğine giren kurucu bir öznedir. Ahlaki kişi ve siyasi kişi arasında doğrudan bir bağlantı vardır; ahlaki kişinin nihai amacı siyasi kişidir.

Rawls’un birey tasavvurunun anlaşılmasında önemli bir noktayı Kantçı pratik akıl kavramı teşkil eder. İnsanlığın ulaşacağı ortak amacı ve yetkinlik düzeyini gösteren pratik akıl, toplumlar ve bireyler arasında değişkenliklere işaret etmeyen evrensel bir özelliktir. Bu bakımdan Rawls, adalet teorisinde Kantçı akıl ve Aydınlanma düşüncesinin evrensellik ideali gibi modern düşüncenin önemli kavrayışlarına başvurur. *Bir Adalet Teorisi* bağlamında değerlendirildiğinde Rawls’un pratik aklın mutlak ve

herkes için aynı olduğunu ifade eden bir yaklaşımı benimsediği ve bu çerçevede Kant'ın çizgisini devam ettirdiği görülür. Ancak pratik aklın herkes için aynı şeyi ifade ettiğini ve evrensel olduğunu söylemek oldukça tartışmalıdır. Çünkü bireylerin tarihsel, kültürel, toplumsal şartlardan kaynaklanan farklılıkları, onlar üzerinde değişik izler bırakacağı için bireyler, rasyonel süreçlerde aynı yöntemi takip etmeyeceklerdir. Bu bakımdan modern demokratik toplumlardaki bireylerin tarih üstü bir akıl kavramına ulaşacakları ve bununla ilkeler üretecekleri şüpheli görünmektedir. Bu anlamda Rawls'un bağlı olduğu özerk birey kavrayışı, insanlıkla ilgili belli bir biçimi ifade eder, fakat bunun evrensel olarak bütün insanları kuşatacağı varsayımı bir yanılgıdır. Bu eleştiriler ışığında Rawls, *Siyasal Liberalizm* eserinde yöntemsel bir değişiklik yapar ve evrensellik idealinden vazgeçerek, siyaset felsefesi kavrayışının bütün toplumlar için uygulanabilir olduğu düşüncesini terk eder. Modern toplumların çoğulcu yapısını dikkate alan Rawls, hakkaniyet olarak adalet anlayışının evrensel ve zorunlu bir ahlaki hakikat taşıdığı iddiasından vazgeçer. Kapsamlı doktrinlerin iyi yaşamın tek anlamlı ve herkes için geçerli olan yapısını siyasal adalet düşüncesi ile aşmaya çalışan Rawls, iyi yaşam konusunda bireylerin tek bir amaç etrafında toplanamayacaklarını kabul ederken adalet/haklar konusunda ise kişilerin kolaylıkla ortak ilkeler üzerinde uzlaşabileceklerine inanır. Fakat adalet düşüncesinin her birey hatta her toplum için aynı olduğunu söylemek güçtür. Başka bir ifadeyle adaletin talepleri tarihe ve koşullara göre değişkenlik gösterebileceğinden Rawls'un iddia ettiği gibi herkesin üzerinde uzlaşabileceği ilkelerin var olduğunu söylemek gerçekçi değildir.

Kısacası modernlik projesinin etkilerini taşıyan siyasal liberalizm anlayışı, çağdaş demokratik toplumlara ışık tutmak bir tarafa sahip olduğu toplumdan bağımsız, soyut ve tarih üstü bir özne kavrayışı ile siyasi idealini gerçekleştirme noktasında yetersiz görülmüştür. Aynı şekilde liberal demokratik bir toplumun düzenlenmesi için temel oluşturan adalet anlayışının hem bireylerin hem de toplumların tarihsel ve kültürel koşullarından bağımsız ele alınması nedeniyle taşıdığı evrensellik ve soyutluk onu son derece zayıf kılar. Rawls, her ne kadar savunduğu demokratik düzenin “çoğulculuk olgusu” gibi toplumsal bir gerçeklikten hareket ettiğini iddia etse de dayandığı ideal veya düşünce temelli yaklaşımların kökenlerini ortaya koymada başarılı olamamıştır. Bu doğrultuda çağdaş siyaset teorisinde alternatif bir yaklaşım olarak ele alınan

komüniteryan düşünce, bireyin tarihsel, kültürel ve toplumsal koşullarını dikkate alan bir anlayıştan hareket ederek bu boşluğu doldurmaya çalışır.

Komüniteryan düşüncenin önemli temsilcilerinden olan Sandel, deontolojik benlik kavrayışından hareket eden Rawlsçu teoriyi gerçeklikten kopuk ve kendi içinde tutarsız olduğu yönünde eleştirir. *Liberalizm ve Adaletin Sınırları* eseriyle Rawls'un düşüncelerine yönelik itirazlarını kaleme alan Sandel, böylece liberal-komüniteryan tartışmasının temel sorunlarını da belirginleştirir. Bu iki düşünce geleneği arasındaki fark en genel ifadeyle bireyci bir nosyona sahip olan liberalizme karşı komüniteryanizmin cemaate önem veren bir yaklaşımı benimsemesidir. Bu bağlamda Sandel'in Rawls üzerinden liberalizme yönelttiği eleştiriler de komüniteryan öğretinin birey kavrayışı ile ilgili farklı yaklaşımına dayanır. Sandel'e göre liberaller, topluma öncel ve belirli haklarla kuşatılmış, tarih dışı birey anlayışına sahipken; komüniteryanlar ise cumhuriyetçi anlayışa bağlı, ortak iyi siyaseti izleyen bir yurttaşlık anlayışı benimserler. Bu bakımdan komüniteryan düşünceye göre kamusal yaşamı yok eden liberal atomist birey anlayışı, insanın doğasını toplum içerisinde gerçekleştirilebileceğini savunan Aristotelesçi zoon-politikon kavrayışından kopuşa işaret eder.

Sandel'e göre liberalizm, kusurlu bir benlik anlayışına sahip olan cemaatin değerini yadsıyan bu nedenle de iyi yaşam için siyasal cemaate katılımın temel önemini gözden kaçıran ve adaleti yanlış bir şekilde yücelten bir yaklaşımdır. Bu bakımdan Sandel, eleştirilerine ilk olarak Rawls'un deontolojik benlik anlayışını tahlil ederek başlar. Deontolojik liberalizmi tamamlayan bu özne kavrayışı, "adalet" in "iyi"ye evvel olması gibi benliğin amaçlarından önce gelmesine dayanır. Bu liberal anlayışla ilgili eleştirisini sosyolojik itiraz olarak ifade eden Sandel'e göre bireyler, bireysel değerler ve siyasi düzenlemeler toplumsal koşulların etkisinden bağımsız olamazlar. Birey, bu koşulların meydana getirdiği etkiden tamamen kaçınamayacağı için deontolojik öznenin dayandığı bağımsızlık bir yanılsamadan ibarettir. Bu bakımdan liberalizm, insanın toplumsal yönünü ve koşulların onun üzerindeki etkisini doğru bir şekilde kavrayamaz. Şu halde toplumun ve sosyal olguların dışında kalmaya muktedir aşkın özne tasavvuru gerçek bireyleri yansıtmaz. Sandel'in diğer eleştirisi de Kantçı özneyi revize etmesine rağmen Rawls'un aynı kusurları kendi teorisine taşımasınadır. Kant'ın benliğin amaçlardan önce geldiği ve hakkın iyiye öncel olduğu anlayışını devam ettirerek bu



öğretinin ampirik bir temelden uzak olmasına karşı çıkan Rawls, her ne kadar Kant'ın metafizik ve fenomenal dünyadan kopuk öznesini ampirik bir düzlemde orijinal durum tasarımıyla yeniden inşa etmeye kalkışsa da bu çaba Sandel'e göre, Rawls'u soyut özne kavrayışından kurtaramaz.

Rawls'a göre özne, kendi amaçlarını seçme yeteneğine sahip bir faildir, öyle ki bu amaçlar bilişsel bir eylemle değil de iradi bir eylemle belirlenir. Adaletin önceliğini gerektiren benlik kavrayışı iradi faillğe bağlıdır ve bu anlayış, kişinin kimliğini oluşturan amaç ve değerleri açığa çıkarmak için felsefi refleksiyona başvuran bilişsel anlatıya yer bırakmaz. Ancak Sandel'in düşüncesine göre benlik, istediği gibi amaçlar ve değerler edinen saf bir bilinç tarafından gerçekleştirilen seçme eyleminin ürünü değildir. Bunun aksine benlik, belli bir toplumsal-tarihsel zeminde oluşan öznenin yaptığı bir keşfin ürünüdür. Sandel'e göre Rawls'un iddia ettiği gibi özne amaçlarından önce ve bağımsız kabul edilirse kişinin kendini tanıması/keşfetmesi mümkün değildir. Rawls'a karşıt bir şekilde benliğin amaçlardan sonra geldiğini, kişinin refleksif tavırla kendine dönerek ve bir keşif eyleminde bulunarak kimliğini oluşturduğunu düşünen Sandel'in bilişsel faillik olarak ifade ettiği bu anlayışa göre, sınırları açık olmayan kimliğin yapı taşını cemaate olan bağlılığı oluşturur.

Sandel, Rawls'un düşüncelerinde adaletin önceliği/üstünlüğü karşısında bu erdeminin en üst düzeyde bir işleve sahip olmadığını ve koşullara bağlı olduğunu, başka erdemlerin de üstün olabileceğini ileri sürer. Sandel'e göre, bir toplulukta yardımseverlik ve kardeşlik duygusunun yaygınlaşması neticesinde adalet düşüncesine duyulan ihtiyaç azalır. Bu bağlamda Rawls'un savunduğu gibi adalet, kurumların en temel erdemi olamaz; yalnızca koşullara bağlı olarak düzeltici bir etkiye sahip olabilir. Nasıl ki bir savaş sırasında cesaret göstermek erdemse, barış ve sükunet sağlandığında cesaret erdemine duyulan gereklilik de ortadan kalkar. Benzer şekilde işlev gören adalet de onu yaratan koşullar ortadan kalktığında başka erdemler bunun önüne geçebilir. Dolayısıyla adaletin en üstün erdem olduğu tezi deneysel bir yaklaşımla inandırıcılığını yitirir.

Adaletin üstünlüğüne yönelik eleştirilerde bulunan Sandel'e göre adalet ilkelerinin çıkış noktası olan başlangıç durumu da sorunlu bir tasavvurdur. Sandel, metafizik unsurlar ihtiva eden kurgusal bir sözleşmenin gerçek bir sözleşme için zemin

oluşturamayacağını belirtir. Asla gerçekleştirilmemiş olan bu sözleşmenin, bilgisizlik peçesi ardında hafıza kaybına uğramış hatta gerçekte hiç olmamış varlıklar arasında meydana geldiği kabul edilir. Kantçı metafizik yaklaşımı reddeden ancak pratikten kopuk bir sözleşme öneren Rawls, soyut benliklerin görüşleri doğrultusunda oluşturulan adalet ilkelerinin pratikte de geçerli olabileceğini savunmakla aslında Kantçı benlik anlayışından çok da kopamaz. Şu halde başlangıç durumu, insani koşullardan uzak ve gerçek insanların uygulayabileceği adalet ilkelerini üretemeyecek kadar da soyuttur.

Diğer taraftan bilgisizlik peçesi ile kişinin sahip olduğu birtakım bilgileri paranteze alan Rawls, fark ilkesi anlayışıyla da sosyal eşitsizlikleri bertaraf etmek için bireysel yetenek ve becerileri toplumun ortak serveti olarak görür. Bu anlayışa göre Rawlsçu kişi, bireysel yeteneklerin toplumun kolektif kullanımı için birer taşıyıcısı olarak görülür. Ancak kişisel niteliklerinden soyutlanmış kişi nosyonu, toplumun bir üyesi olan gerçek kişi ile uyumlu olamaz. Bu bağlamda Sandel'e göre verili niteliklerin yalnızca taşıyıcısı olan ve bunlara kurucu anlamda sahip olmayan Rawlsçu benlik, adalet ve liyakat arasındaki bağlantının kopmasına neden olur. Hak etmenin altını oyan bu yaklaşım esasında "benliğin önceliği" tezinin bir uzantısıdır. Şu halde Sandel'e göre, Rawls'un ortaya koyduğu ampirik niteliklerinden soyutlanmış ve yeteneklerine kurucu anlamda sahip olmayan özne anlayışı, kaçınmaya çalıştığı aşkın ve bedeninden koparılmış Kantçı özneye benzer. Sözü edilen özne anlayışını "yükümsüz benlik" olarak tanımlayan Sandel, Rawls'un insanı etsiz kemiksiz bir varlık olarak kavrayan, sınırlı bir antropolojiye dayandığını düşünür.

Ontolojik olarak kişileri toplumdan önce tahayyül eden Rawls, kimlik oluşumunda ve benliğin kavranmasında önem taşıyan ortak değerler ve toplumsal bağlılıklar için yer bırakmaz. Bireysel kimliğin oluşumunu, saf bir bilinç tarafından gerçekleştirilen seçim pratiğinin neticesi olarak yorumlayan Rawls, insanın toplumsal yönünü anlamada yetersiz kalarak, atomist bir kavrayış benimser. Anlaşıldığı üzere bireysel hak ve özgürlükleri güvenceye almak isteyen Rawls, metafizik bir benlikten kaçarken radikal biçimde bedensizleştirilmiş bir özne kavramına ulaşır. Sandel bu anlayışa karşıt bir şekilde benliği, yer aldığı toplumsal-tarihsel yapının ve bu yapıda egemen olan değerler ve amaçların özne tarafından keşfedilmesinin bir ürünü olarak görür. Kişinin sahip olduğu bu bağlılıklardan koparılması köksüz bir benlik inşa eder, oysa insan ancak içinde var olduğu cemaatle kimliğini kazanır. Dolayısıyla insanın bu

bağlılıkları seçim nesnesi değildir; burada sözü edilen durum benliğin kimliğini keşfetmesi ya da kendini tanımasıdır. Komüniteryan düşünceyi ifade eden bu anlayış, Rawlsçu liberal benliğe karşıt olarak benliğin sosyal pratiklere sıkı bir şekilde bağlı olduğuna ve her daim kişinin kendini istediği gibi çekerek bunlardan vazgeçemeyeceği düşüncesine dayanır. Şu halde Sandel diğer komüniteryan düşünürlerle benzer olarak yükümsüz benlik eleştirisinde, Rawls'un soyut ve bedensiz deontolojik özne anlayışını hedef alır. Köksüz ve içeriksiz aynı zamanda toplumsal pratiklerden kolaylıkla soyutlanabilen ve gelenekle beraber toplumun birey üzerindeki kurucu etkisini yadsıyan, tarih dışı bir özne tahayyülüne sahip olan bu benlik, Rawls'un adaletin iyiye önceliği anlatısının bir uzantısı olup teorisinin oldukça önemli, fakat bir o kadar da problemliliğini oluşturur.

Öte yandan Sandel, Rawlsçu liberalizmi Amerikan siyasi tarihine son yıllarda hakim olan usuli cumhuriyet olarak nitelendirir. Usuli cumhuriyet/liberalizm düşüncesinin bağlı olduğu radikal bireyciliğe ve özgürlük kavrayışına karşı çıkan Sandel, cumhuriyetçi geleneği canlandırmaya çalışır. Cumhuriyetçi siyaset, yurttaşların ahlaki karakterini biçimlendiren ve bunu belli bir ortak iyiye yönlendiren bir tutum benimser. Buna göre cumhuriyetçi kamusal yaşam, yurttaşların erdemlerini geliştirmeye hizmet eder. Bunun yanı sıra liberal düşünce gibi özgürlüğe önem veren cumhuriyetçilik, yurttaşlık erdemi ve siyasal katılımı özgürlüğün özü olarak görür. Çünkü doğası gereği politik bir varlık olan insan, yalnızca ortak yararlarla ilgili müzakerelerde bulunarak ve kamusal yaşama katılımıyla kapasitesini kullandığı sürece özgürdür. Bu bakımdan yurttaşlık erdemine ve öz yönetime karşı sorumluluk taşıyan cumhuriyetçilik anlayışına karşıt olarak usuli cumhuriyet/liberalizm, otonomi ve bireysel haklara yer veren siyasi bir düşünce biçimidir. Usuli cumhuriyet/liberalizm, bireyci bir nosyon olan otonomi tasavvuruna dayanırken cumhuriyetçilik, komüniteryan ya da kolektivist bir düşünce olan yurttaşlık erdemine dayanır.

Makul çoğulculuk olgusuna bağlı olarak farklı iyi anlayışlarına imkan tanıyan Rawls'a karşı Sandel, ortak iyi anlayışına güçlü bir vurgu yapan yurttaş cumhuriyetçiliği siyasetini önerir. Sandel'in takip ettiği komüniteryan düşünce, liberalizmde olduğu gibi yurttaşlığı yalnızca yasal statüye indirgemeyerek bireyi bir cemaatin katılımcısı olarak görür. Siyasal katılımın merkezi öneme sahip olduğu cumhuriyetçi kavrayışa göre kamusal sorumluluğu içeren yurttaş kavramı, bağlı olduğu

kurucu cemaatten bağımsız düşünülemez. Bununla birlikte cemaatin iyi kavrayışının bireylerin yaşam pratikleri üzerinde belirleyici bir unsur olduğunu kabul eden bu cumhuriyetçi siyaset, bütün makul yaşam biçimlerine karşı tarafsız olan Rawlsçu siyasal adalet anlayışıyla zıtlık taşır.

Rawlsçu liberalizmin birey kavrayışıyla yurttaşların etkinlik alanını özel alanla sınırladığını ve buna bağlı olarak kamusal yaşamla arasına mesafe koyduğunu belirten Sandel'e göre liberalizmin en büyük yanılması, yurttaşlık etkinliğini kişisel yararların ya da isteklerin hizmetine vermesi ve siyasetin kamusal boyutunu göz ardı etmesidir. Dolayısıyla Sandel'in cumhuriyetçi ve komüniteryan düşüncesinde siyaset, kişiyi insan ve özgür kılabilmenin bir aracıdır.

Öte yandan Sandel'in düşüncelerinde merkezi bir yere sahip olan cemaat kavramı, liberalizmin tarih dışı, soyut ve köksüz benlik kavrayışında olduğu gibi insani deneyimden uzak bir anlayışı ifade eder. Diğer bir ifadeyle Sandel'in cemaat kavramı, Kantçı soyut özne gibi ortak pratiklerden kopuk bir topluluğa işaret eder. Bu bakımdan komüniteryanizmin cemaat algısı, Rawls'un siyasal adalet anlayışını merkeze alarak tasavvur ettiği "iyi düzenlenmiş toplum" düşüncesinde olduğu gibi öznel arasındaki çıkar ya da değer çatışmalarından soyutlanmıştır. Bu nedenle komüniteryanlar, eleştirdikleri liberaller gibi çatışmanın yer almadığı bir özne anlayışına sahiptir. Bu bakış açısı, pek çok kişinin kimliğini şekillendiren kültürel/düşünsel çeşitlilik olgusunu ve buna bağlı olarak bireylerin bütün karmaşıklığıyla birlikte birçok yaşam biçimine sahip olabileceği gerçeğini yok sayar. Başka bir ifade ile insan, tek bir cemaate ya da ahlaki yaşam biçimine üye olmakla tanımlanamaz. Çünkü birbiriyle çatışan çok farklı entelektüel ve ahlaki geleneklerin tesirinde kalan insanlar, bu kültürel mirasın çeşitliliği ve zıtlığı nedeniyle bireysel kimlikler noktasında da karmaşık bir yapıya sahip olur. Bu doğrultuda birbiriyle çatışan bakış açılarına sahip olma ve kişilerin kendilerini çok farklı şekillerde ifade etme gücü bireyin kimliğinin ayrılmaz bir parçasıdır. Dolayısıyla komüniteryanların savunduğu gibi insanların tek bir cemaatle tanınmaları, gerçek hayattan uzak bir anlayışa gönderme yapar. Bu durumda liberal benliğin soyutluğu nasıl ki gerçeklikten kopuk ise komüniteryanların cemaat idealine bağlı benlik tasavvuru da aynı şekilde sorunludur.

## KAYNAKÇA

- Ackerly, Brooke, "John Rawls: An Introduction", *Perspectives on Politics*, 4 (1), 2006, 75-80.
- Ackerman, Bruce, "Political Liberalisms", *The Journal of Philosophy*, 91 (7), 1994, 364-386.
- Ackerman, Bruce, *Social Justice in The Liberal State*, Yale University Press, New Haven 1980.
- Adorno, Theodor W., Horkheimer, Max, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Kabalcı Kitabevi, (Çev.: Nihat Ülner, Elif Ö. Karadoğan), İstanbul 2010.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, Köker, Levent, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge Kitabevi, Ankara 1991.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, Köker, Levent, *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, (3. Baskı), İmge Kitabevi, Ankara 2004.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, Köker, Levent, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, (5. Baskı), İmge Kitabevi, Ankara 2008.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, (2. Baskı), İmge Kitabevi, Ankara 2010.
- Akal, Cemal Bali, *İktidarın Üç Yüzü*, (7. Baskı), Dost Kitabevi, Ankara 2014.
- Akal, Cemal Bali, *Sivil Toplumun Tanrısı*, (2. Baskı), Engin Yayıncılık, İstanbul 1995.
- Aktaş, Sururi, *Hayek'in Hukuk ve Adalet Teorisi*, Liberte Yayınları, Ankara 2001.
- Alejandro, Roberto, "Rawls's Communitarianism", *Canadian Journal of Philosophy*, 23 (1), 1993, 75-99.
- Altham, J. E. J., "Rawls's, Difference Principle", *Philosophy*, 48 (183), 75-78.
- Arnhart, Larry, *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*, (Çev.: Ahmet Kemal Bayram), (5. Baskı), Adres Yayınları, Ankara 2013.
- Audard, Catherine *John Rawls*, Cromwell Press, Trowbridge 2007.

- Bacon, Michael, *Richard Rorty Pragmatizm ve Politik Liberalizm*, (Çev.: Banu Özdemir), Elips Kitap, Ankara 2010.
- Baker, C. Edwin, "Sandel on Rawls", *University of Pennsylvania Law Review*, 133 (4), 1985, 895-928.
- Barnhart, Michael G., "An Overlapping Consensus: A Critique of Two Approaches", *The Review of Politics*, 66 (2), 2004, 257-283.
- Barry, Brian, *The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines in A Theory of Justice by John Rawls*, Clarendon Press, London 1973.
- Barry, Norman P., *Hayek's Social and Economic Philosophy*, The Macmillan Press, London 1979.
- Barry, Normann P., *Modern Siyaset Teorisi*, (Çev.: Mustafa Erdoğan, Yusuf Şahin), (3. Baskı), Liberte Yayınları, Ankara 2012.
- Baykan, Fehmi, *Nietzsche'nin Felsefesi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000.
- Beatty, Joseph, "The Rationality of the 'Original Position': A Defense", *Ethics*, 93 (3), 1983, 484-495.
- Beitz, Charles R., "Rawls's Law of Peoples", *Ethics*, 110 (4), 2000, 669-696.
- Benhabib, Şeyla, *Modernizm, Evrensellik ve Birey Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkıları*, (Çev.: Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999.
- Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Batoche Books, Kitchener 2000.
- Berlin, Isaiah, *Liberty Incorporating Four Essays on Liberty*, Henry Hardy (Ed.), Oxford University Press, Oxford 2002.
- Berlin, Isaiah, *The Crooked Timber of Humanity*, (Ed. Henry Hardy), Butler and Tanner, Frome and London 1990.
- Berten, Andre, Silveira, P. da, Pourtios, H., "Genel Giriş", *Liberaller ve Cemaatçiler*, (Çev.: Eylem Özkaya), (ss. 9-23), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006.
- Berten, Andre, Silveira, P. da, Pourtios, H., "Giriş", *Liberaller ve Cemaatçiler*, (Çev.: Zeynep Ö. Üskül Engin), (ss. 189-208), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006.

- Bilgin, Mehmet Fevzi, “Çevirmenin Sunuşu”, *Siyasal Liberalizm*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007.
- Bodin, *On Sovereignty, Book I*, Julian H. Franklin (Ed.), Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, (Çev.: Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2006.
- Borovalı, Murat, “John Rawls ve Siyaset Felsefesi”, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, (2. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006.
- Bouillon, Hardy, *John Locke*, (Çev.: Ali İbrahim Savaş), Liberte Yayınları, Ankara 1998.
- Brighouse, Harry, *Adalet*, (Çev.: Raşit Çelik), Epos Yayınları, Ankara 2016.
- Buchanan, Allen E., “Assessing the Communitarian Critique of Liberalism”, *Ethics*, 99 (4), 1989, 852-882.
- Calvin, Jean, “Hristiyan Dinin Öğretisinin’den Seçme Parçalar”, *Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi*, (ss. 79-98), Mete Tunçay (Der.), (Çev.: Şahin Alpay), (3. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009.
- Caney, Simon, “Sandel’s Critique of the Primacy of Justice: A Liberal Rejoinder”, *British Journal of Political Science*, 21(4), 1991, 511-521.
- Cassirer, Ernst, *Devlet Efsanesi*, (Çev.: Necla Arat), Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul 1984.
- Choptiany, Leonard, “A Critique of John Rawls's Principles of Justice”, *Ethics*, 83 (2), 1973, 146-150.
- Constant, Benjamin, “The Liberty of The Ancients Compared With That of The Moderns”, *Political Writings*, Biancamaria Fontana (Ed.), (ss. 309-328), Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Çiğdem, Ahmet, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, Vadi Yayınları, İstanbul 2008.
- Çotuksöken, Betül, Babür, Saffet, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, (4. Baskı), Bilgesu Yayınları, Ankara 2007.

- Çörekçioğlu, Hakan, “Kantçı Otonominin Politikası”, *Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, Nebil Reyhani (Ed.), (ss. 439-452), Vadi Yayınları, Ankara 2006.
- Dagger, Richard, “Communitarianism and Republicanism”, Gerald F. Gaus, Chandran Kukathas (Ed.), *Handbook of Political Theory*, Sage Publications, London 2004.
- Dagger, Richard, “The Sandelian Republic and the Encumbered Self”, *The Review of Politics*, 61 (2), 1999, 181-208.
- Darwall, Stephen L., “A Defense of the Kantian Interpretation”, Henry S. Richardson (Ed.), *The Philosophy of Rawls: The Two Principles and Their Justification*, (ss. 220-226), Garland Publishing, New York & London 1999.
- Dumont, Louis, “Bireycilik Üzerine Denemeler: Doğu XIII. Yüzyıldan Başlayarak Siyaset Kategorisi ve Devlet”, (Çev.: Hülya Tufan), Cemal Bali Akal (Der.), *Devlet Kuramı*, (ss. 141-174), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2000.
- Dworkin, Ronald, *A Matter of Principle*, Harvard University Press, London and England 1985.
- Dworkin, Ronald, *Hakları Ciddiye Almak*, (Çev.: Ahmet Ulvi Türkbağ), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2007.
- Dworkin, Ronald, *Liberalism, Liberalism Critical Concepts in Political Theory Vol. I.*, G. M. Smith (Ed), (ss. 57-80), Routledge, London and New York 2002.
- Dworkin, Ronald, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge 1977.
- Ebenstein, William, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, (Çev.: İsmet Özel), (4. Baskı), Şule Yayınları, İstanbul 2005.
- Freeman, Samuel, “Introduction: John Rawls - An Overview”, Samuel Freeman (Ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, (ss. 1-61), Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Freeman, Samuel, “Political Liberalism and the Possibility of a Just Democratic Constitution”, *Chicago-Kent Law Review*, 69 (3), 1994, 619-668.



- Freeman, Samuel, "Reason and Agreement in Social Contract Views", *Philosophy & Public Affairs*, 19 (2), 1990, 122-157.
- Freeman, Samuel, *Rawls*, Routledge, London and New York 2007.
- Fried, Charles, "Liberalism, Community, and the Objectivity of Values", *Harvard Law Review*, 96 (4), 1983), 960-968.
- Frohen, Bruce, "Sandel's Liberal Politics", *Debating Democracy's Discontent Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, Anita L. Allen, Milton C. Regan (Ed.), (ss.159-171), Oxford University Press, Oxford 1998.
- Gadamer, Hans-Georg, *Hakikat ve Yöntem I. Cilt*, (Çev.: Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan), Paradigma Yayınları, İstanbul 2008.
- Gadamer, Hans-Georg, *Hakikat ve Yöntem II. Cilt*, (Çev.: Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan), Paradigma Yayınları, İstanbul 2009.
- Germino, Dante, "Machiavelli's Political Anthropology", Klaus Von Beyme (Ed.), *Theory And Politics*, (ss. 35-60), Martinus Nijhoff, Netherlands 1971.
- Graham, Paul, *Rawls*, Oneworld Publications, Oxford 2007.
- Gray, John, "Contractarian Method, Private Property, And The Market Economy", Chandran Kukathas (Ed.), *John Rawls Critical Assessments of Leading Political Philosophers Vol. III*, (ss. 31-66), Routledge, London and New York 2003.
- Gray, John, "John Stuart Mill: Liberalizmin Krizi", Brian Redhead (Der.), *Siyasal Düşüncenin Temelleri*, (Çev.: Gonca Bayraktar), Alfa Basım Yayınları, İstanbul 2001.
- Gray, John, *Liberalizmin İki Yüzü*, (Çev.: Koray Değirmenci), Dost Yayınları, Ankara 2003.
- Gray, John, *Post Liberalizm Siyasal Düşünce İncelemeleri*, (Çev.: Müfit Günay), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2004.
- Grotius, Hugo, *Savaş ve Barış Hukuku: Seçmeler*, (Çev.: Seha L. Meray), A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1967.

- Guillelmus de Ockham, “Terimler Üzerine”, Betül Çotuksöken, Saffet Babür (Der.), *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, (4. Baskı), (ss. 271-281), Bilgesu Yayınları, Ankara 2007.
- Gutmann, Amy, “Communitarian Critics of Liberalism”, *Philosophy & Public Affairs*, 14 (3), 1985, 308-322.
- Gutmann, Amy, “The Central Role of Rawls’s Theory”, Henry S. Richardson, Paul J. Weithman (Ed.), *The Philosophy of Rawls A Collection of Essays*, Garland Publishing, New York & London 1999.
- Habermas, Jürgen, “‘Makul’ ‘Doğru’ya karşı veya Dünya Görüşlerinin Ahlakiliği”, *Rawls-Habermas Tartışması Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?*, Murat Özbek (Ed.), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009.
- Habermas, Jürgen, Ben-Habib, Seyla, “Modernity versus Postmodernity”, *New German Critique*, 22, Special Issue on Modernism, 1981, 3-14.
- Hampshire, Stuart, “Justice Is Strife”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 65 (3), 1991, 19-27.
- Hart, H. L. A., “Rawls on Liberty and Its Priority”, *University of Chicago Law Review*, 40 (3), 1973, 534-555.
- Hassner, Pierre, “Immanuel Kant: Ahlak Politika İlişkisi”, Hakan Çörekçioğlu (Der.), *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, (ss. 81-124), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010.
- Held, David, *Models of Democracy*, Polity Press, Malden 2008.
- Heywood, Andrew, *Siyasi İdeolojiler*, (Çev.: Ahmet K. Bayram) (İlgili Kısım), Adres Yayınları, Ankara 2007.
- Hirschman, Albert O., *The Passions and the Interests*, Princeton University Press, New Jersey 1997.
- Hittinger, Russell, “John Rawls, ‘Political Liberalism’”, *The Review of Metaphysics*, 47 (3), 1994, 585-602.
- Hobbes, Thomas, *De Cive*, (Çev.: Deniz Zarakolu), Belge Yayınları, İstanbul 2007.

- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, (Çev.: Semih Lim), (7. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2008.
- Hume, David, *Ahlak*, (Çev.: Nil T. Şimşek), Dergah Yayınları, İstanbul 2010.
- Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, (Çev.: Ergün Baylan), BilgeSu Yayınları, Ankara 2009.
- Hünler, Solmaz Zelyüt, “Politika Felsefesine Giriş”, *Politika Felsefesi Nedir?*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2009.
- İncil, Romalılara Mektup, 13, Yeni Yaşam Yayınları 2000.
- Johnson, Oliver A., “The Kantian Interpretation”, Henry S. Richardson (Ed.), *The Philosophy of Rawls: The Two Principles and Their Justification*, Garland Publishing, New York & London 1999.
- Kalyvas, Andreas, Katznelson, Ira, *Liberal Beginnings Making a Republic for the Moderns*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- Kant, Immanuel “Aydınlanma nedir? Sorusuna Yanıt”, *Seçilmiş Yazılar*, (Çev.: Nejat Bozkurt), Sentez Yayınları, Ankara 2014.
- Kant, Immanuel, “Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz”, Hakan Çörekçioğlu (Der.), *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, (ss. 17-56), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010.
- Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (Çev.: İoanna Kuçuradi), (3. Baskı), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2002.
- Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1993.
- Kant, Immanuel, *Kant's Political Writings*, Hans Reiss (Ed.), (Translated: H. B. Nisbet), Cambridge University Press, Cambridge 1970.
- Kant, Immanuel, *Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Kant, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, (Çev.: İoanna Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı), (3. Baskı), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1999.

- Kersting, Wolfgang, "Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant'ın Politika Felsefesi", Hakan Çörekçioğlu (Der.), *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, (ss. 57-79), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010.
- Klosko, George, "Political Constructivism in Rawl's Political Liberalism", *The American Political Science Review*, 91 (3), 1997, 635-646.
- Kocaoğlu, Mehmet, *John Rawls: Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*, İmaj Yayınları, Ankara 2014.
- Kohlberg, Lawrence, "The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment", *Moral Development: A Compendium (vol. 4)*, Garland Publishing, New York & London 1994.
- Kymlicka, Will, "Liberalism and Communitarianism", *Canadian Journal of Philosophy*, 18 (2), 1988, 181-203.
- Kymlicka, Will, *Contemporary Political Philosophy An Introduction*, Oxford University Press, New York 2002.
- Kymlicka, Will, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, (Çev.: Ebru Kılıç), (2. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006.
- Kymlicka, Will, *Liberalism, Community, and Culture*, Clarendon Press, Oxford 1989.
- Landi, Ernesto, "Niccola Machiavelli", Maurice Craston (Ed.), *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri*, (Çev.: Nejat Muallimoğlu), (ss. 44-52), (2. Baskı), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2000.
- Larmore, Charles, "Political Liberalism", *Political Theory*, 18 (3), 1990, 339-360.
- Larmore, Charles, "Public Reason", Samuel Freeman (Ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, (ss. 368-393), Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Larmore, Charles, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- Larmore, Charles, *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Locke, John, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, (Çev.: Fahri Bakırcı), (2. Baskı), Ebabil Yayınları, Ankara 2012.

- Lucas, John R., *On Justice*, Clarendon Press, Oxford 1980.
- Lukes, Steven, *Bireycilik*, (Çev.: İsmail Serin), (2. Baskı), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2006.
- Luther, Martin, *Selections From His Writings*, John Dillenberger (Ed.), Doubleday & Company, New York 1961.
- Lutz, Mark A., "On the Connecting of Socio-Economics with Communitarianism", *Journal of Socio-Economics*, 29 (4), 2000, 341-347.
- Lyons, David, "Rawls Versus Utilitarianism", Henry S. Richardson (Ed.), *Opponents and Implications of A Theory of Justice*, Garland Publishing, New York & London 1999.
- Machiavelli, Niccolo, *Hükümdar*, (Çev.: H. Kemal Karabulut), Sosyal Yayınları, İstanbul 1998.
- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, United States 2007.
- MacIntyre, Alasdair, *Erdem Peşinde*, (Çev.: Muttalip Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001.
- MacIntyre, Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi*, (Çev.: Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 2001.
- Macit, M. Hanifi, *John Rawls'da Siyasal Liberalizmin Yeniden İnşası*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üni. Sosyal Bil. Ens., Erzurum 2009.
- Macit, M. Hanifi, *Faşizm ve Nazizm*, Savaş Yayınları, Ankara 2007.
- Mason, Andrew D., "Autonomy, Liberalism and State Neutrality", *The Philosophical Quarterly*, 40 (161), 1990, 433-452.
- Mill, John Stuart *Faydacılık*, (Çev.: Nazmi Coşkunlar), Milli Eğiti Basımevi, İstanbul 1986.
- Mill, John Stuart, *Özgürlük Üstüne*, (Çev.: Alime Ertan), Belge Yayınları, İstanbul 2000.

- Moran, Dermot, “Medieval Philosophy: from Augustine to Nicholas of Cusa”, *Fundamentals of Philosophy*, John Shand (Ed.), (ss. 155-203), Routledge Taylor & Francis, London 2003.
- Mouffe, Chantal, *Siyasetin Dönüşümü*, (Çev.: Fahri Bakırcı, Ali Çolak), Epos Yayınları, Ankara 2008.
- Mulhall, Stephen, Swift, Adam, *Liberals & Communitarians*, (2. Edition), Blackwell Publishing, Oxford 1996.
- Müftüoğlu, Aydın “Liberal Kamusal Alan Tanımına Yeni Bir Bakış: Rawls’un Uzlaşmacı Liberal Kültürü”, EDAM (Ed.), *Sivil Bir Kamusal Alan*, (ss. 47-69), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005.
- Müftüoğlu, Aydın, *Rawls, Rorty ve Taylor’ın Demokrasi Anlayışlarında Birey ve Kollektivitenin Yeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2000.
- Neal, Patrick, “Liberalism & Neutrality”, *Polity*, 17 ( 4), 1985, 664-684.
- Nozick, Robert, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, (Çev.: Alişan Oktay), (3. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2015.
- O’Neill, Onara, *Constructions of Reason Explorations of Kant’s Practical Philosophy*, Cambridge University Press, New York 1995.
- Okin, Susan, “The Reviews of Democracy's Discontent”, *American Political Science Review*, 91, 1997, 440-42.
- Ortiz, Daniel R., “Saving the Self?”, *Michigan Law Review*, 91 (5), 1993, 1018-1022.
- Özalp, Ahmet, “Res Private-Res Publica İlişkisi Üzerinden Cumhuriyetçi Düşüncenin Evrimi”, *Memleket Siyaset Yönetim*, 27, 2007, 47-70.
- Özbank, Murat “Neden Demokrasi? Düşünsel ve Vicdani Çeşitlilik Koşulları Altında Normatif Gerekçeleştirme ve Siyasal İstikrar Sorunu”, *Rawls-Habermas Tartışması Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?*, (ss. 15-39), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009.
- Özkök, Gülriz. *John Rawls’ın Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üni. Sosyal Bil. Ens., Ankara 1999.

- Öztürk, Armağan, *Liberal Adalet Çağdaş Liberal Siyaset Felsefesinde Adalet Sorunu: Rawls, Hayek, Nozick Örneği*, Doruk Yayınları, İstanbul 2013.
- Paul, Jeffrey, Miller Jr. Fred D., “Communitarian and Liberal Theories of the Good”, *The Review of Metaphysics*, 43 (4), 1990, 803-830.
- Pettit, Philip, “Reworking Sandel's Republicanism”, *Debating Democracy's Discontent Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, Anita L. Allen, Milton C. Regan (Ed.), ss. 40-59, Oxford University Press, Oxford 1998.
- Pettit, Philip, *Cumhuriyetçilik Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*, (Çev.: Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998.
- Phillips, Anne, *Demokrasinin Cinsiyeti*, (Çev.: Alev Türker), (2. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 2012.
- Pieper, Annemarie, *Etiğe Giriş*, (Çev.: Veysel Atayman, Gönül Sezer), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999.
- Pogge, Thomas, *John Rawls*, (Translated by Michelle Kosch), Oxford University Press, New York 2007.
- Post, Robert, “Tradition, the Self, and Substantive Due Process: A Comment on Michael Sandel”, *California Law Review*, 77 (3), *Symposium: Law, Community, and Moral Reasoning*, 1989, 553-560.
- Rawls, John “Kantian Constructivism in Moral Theory”, Samuel Freeman (Ed.), *Collected Papers*, (ss. 303-358), Harvard University Press, Cambridge 1999.
- Rawls, John, “Fairness to Goodness”, *The Philosophical Review*, 84 (4), 1975, 536-554.
- Rawls, John, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, 14 (3), 1985, 223-251.
- Rawls, John, “The Basic Structure as Subject”, *American Philosophical Quarterly*, 14 (2), 1977, 159-165.
- Rawls, John, “The Priority of Right and Ideas of the Good”, *Philosophy & Public Affairs*, 17 (4), 1988, 251-276.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971.

- Rawls, John, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, (2. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006.
- Rawls, John, *Justice As Fairness A Restatement*, Erin Kelly (Ed.), Harvard University Press, London, 2001.
- Rawls, John, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1996.
- Rawls, John, *Siyasal Liberalizm*, (Çev.: Mehmet Fevzi Bilgin), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007.
- Raz, Joseph, "The Case of Epistemic Abstinence", *Philosophy & Public Affairs*, 19 (1), 1990, 3-46.
- Raz, Joseph, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986.
- Recki, Birgit, "Kant ve Aydınlanma", *Cogito (Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant)*, 41-42, 2005, 192-213.
- Reidy, David A., "Reciprocity and Reasonable Disagreement: From Liberal to Democratic Legitimacy", *Philosophical Studies*, 132 (2), 2007, 243-291.
- Ricoeur, Paul, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, (Çev.: M. Emin Özcan), Metis Yayınları, İstanbul 2012.
- Rorty, Richard, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers Vol. I*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, (Çev. R. Nuri İleri), (10. Baskı), Say Yayınları, İstanbul 2009.
- Rousseau, J. J., *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*, (Çev.: Sabahattin Eyüpoğlu), Meb Yayınları, İstanbul 1989.
- Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, (Çev.: Vedat Günyol), (8. Baskı), Adam Yayınları, İstanbul 2001.
- Ryan, Alan, "John Rawls", Quentin Skinner (Ed.), *Çağdaş Temel Kuramlar*, (Çev.: Ahmet Demirhan), Vadi Yayınları, Ankara 1991.



- Sandel, Michael J., “Morality And The Liberal Ideal”, *Ethische und Politische Freiheit*, Julian Nida-Rümelin und Wilhelm Vossenkuhl (Ed.), (ss. 108-113), Walter de Gruyter, Berlin & New York 1998.
- Sandel, Michael J., “The Political Theory of the Procedural Republic”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93 (1), *John Rawls Le Politique*, 1988, 57-68.
- Sandel, Michael J., “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, *Political Theory*, 12 (1), 1984, 81-96.
- Sandel, Michael J., *Adalet Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?*, (Çev.: Mehmet Kocaoğlu), BigBang Yayınları, Ankara 2013.
- Sandel, Michael J., *Democracy’s Discontent: America in Search of A Public Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1996.
- Sandel, Michael J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, New York 1982.
- Sandel, Michael J., *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, (Çev.: A. Emre Zeybekoğlu), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2014.
- Sandel, Michael J., *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press, Cambridge 2006.
- Schmidtz, David, *Adaletin Unsurları*, (Çev.: Hayrettin Özler), Liberte Yayınları, Ankara 2010.
- Schmitt, Carl, *Siyasal Kavramı*, (Çev.: Ece Göztepe), (2. Basım), Metis Yayınları, İstanbul 2012.
- Schwarzenbach, Sibyl A., “Rawls, Hegel, and Communitarianism”, *Political Theory*, 19 (4), 1991, 539-571.
- Sedat Yazıcı, “Atina, Isparta ya da Liberal Cumhuriyetçilik”, *Liberal Düşünce*, 2003, 115-126.
- Sibley, W. M., “The Rational Versus the Reasonable”, *The Philosophical Review*, 62 (4), 1953, 554-560.
- Strauss, Leo, “Tabii Hak ve Tarih”, Cemal Bali Akal (Der.), *Devlet Kuramı*, (Çev.: Ozan Erözden), (ss. 269-320), Dost Kitabevi, Ankara 2000.

- Strauss, Leo, *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*, Hilail Gildin (Ed.), Wayne State University Press, Detroit 1989.
- Strauss, Leo, *Politika Felsefesi Nedir?*, (Çev.: Solmaz Zelyüt Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 2009.
- Swift, Adam, *How Not to be a Hypocrite*, Routledge, London 2003.
- Tannenbaum, Donald G., Schultz, David, *Siyasi Düşünce Tarihi*, (Çev.: Fatih Demirci), (8. Baskı), Adres Yayınları, Ankara 2013.
- Taylor, Charles, "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", *Liberalism and the Moral Life*, Nancy L. Rosenblum (Ed.), (ss. 159-182), Harvard University Press, London 1989.
- Taylor, Charles, "Yanlış Anlaşmalar: Cemaatçi Liberal Tartışması", Andre Berten, P. da Silveira, H. Pourtios (Ed.), *Liberaller ve Cemaatçiler*, (Çev.: Çağa Tanyar), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006.
- Taylor, Charles, *Hegel*, Cambridge University Press, New York 1999.
- Taylor, Robert S., "Kantian Personal Autonomy", *Political Theory*, 33 (5), 2005, 602-628.
- Thigpen, Robert B., Downing, Lyle A., "Liberalism and the Neutrality Principle", *Political Theory*, Vol. 11 (4), 1983, 585-600.
- Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, (Çev.: Hülya Uğur Tanrıöver), (9. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014.
- Tönnies, Ferdinand, *Community and Civil Society*, Jose Harris (Ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Tunçay, Mete, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar Yeni Çağ*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2002.
- Türkbağ, Ahmet Ulvi, *Kanıtlanamayanı Kanıtlamak: Ronald Dworkin'in Hukuk Kuramı*, (3. Baskı), Derin Yayınları, İstanbul 2012.
- Uygur, Gülriz, "John Rawls", Ahu Tunçel, Kurtul Gülenç (Ed.), *Siyaset Felsefesi Tarihi*, (ss. 712-735), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2013.

- Vergara, Francisco, *Liberalizmin Felsefi Temelleri*, (Çev. Bülent Arıbaş), (2. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2014.
- Vincent, Andrew, *Modern Politik İdeolojiler*, (Çev.: Arzu Tüfekçi), Paradigma Yayınları, İstanbul 2006.
- Walzer, Michael, “The Communitarian Critique of Liberalism”, *Political Theory*, 18 (1), 1990, 6-23.
- Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, (Çev.: Taha Parla), (13. Baskı), Deniz Yayınları, İstanbul 2011.
- Wellmer, Albrecht, “Demokratik Bir Kültürün Koşulları Liberallerle Cemaatçiler Arasındaki Tartışma Üzerine”, Andre Berten, P. da Silveira, H. Pourtios (Ed.), *Liberaller ve Cemaatçiler*, (Çev.: Mehmet Zafer Üskül), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006.
- West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (Çev.: Ahmet Cevizci), (2. Baskı), Paradigma Yayınları, İstanbul 2005.
- Yayla, Atilla, *Liberal Bakışlar*, Profil Yayınları, İstanbul 2014.
- Yayla, Atilla, *Liberalizm*, Plato Yayınları, İstanbul 2003.
- Yılmaz, Zafer, “John Dewey’in Liberalizmi: Birey/cilik-Toplum ve Özgürlük”, *Kaygı*, 12, 2009, 79-92.
- Yılmaz, Zafer, *Hannah Arendt’te Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımı ve Modern Çağda Toplumsal Alan*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üni. Sosyal Bil. Ens., Erzurum 2007.
- Young, Shaun P., “Rawlsian Reasonableness: A Problematic Presumption?”, *Canadian Journal of Political Science*, 39 (1), 2006, 159-180.
- Yükselbaba, Ülker, *Habermas ve Kamusal Alan: Burjuva Kamusal Alan İlkesinden, İletişimsel Kamusal Alan Geçiş*, On İki Levha Yayınları, İstanbul 2012.

## ÖZGEÇMİŞ

|                         |  |
|-------------------------|--|
| <b>Kişisel Bilgiler</b> |  |
| Adı Soyadı              | M. Ahmet TÜZEN   |
| Doğum Yeri ve Tarihi    | Samsun, 20.02.1986   |
| <b>Eğitim Durumu</b>    |  |
| Lisans Öğrenimi         | Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü               |
| Y. Lisans Öğrenimi      | Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı |
| Bildiği Yabancı Diller  | İngilizce  |
| Bilimsel Faaliyetleri   |  |
| <b>İş Deneyimi</b>      |  |
| Stajlar                 |  |
| Projeler                |  |
| Çalıştığı Kurumlar      | Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü             |
| <b>İletişim</b>         |  |
| E-Posta Adresi          | atuzen@gumushane.edu.tr  |
| <b>Tarih</b>            |  |