

**T. C.**  
**MALTEPE ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**  
**FELSEFE ve SOSYAL POLİTİKA PROGRAMI**

**JOHN RAWLS'UN "GERÇEKÇİ ÜTOPYA" İDESİ**  
**GERÇEKLEŞEBİLİR Mİ?**  
**SİYASET ONTOLOJİSİ AÇISINDAN "HALKLARIN HUKUKU"**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Mustafa KOÇ**

**091116101**

**Danışman Öğretim Üyesi:**  
**Yrd. Doç. Dr. Ahu TUNÇEL**

**İstanbul, Haziran 2011**

**TEZ ONAY SAYFASI**

TARİH: ../../.....

**T.C. MALTEPE ÜNİVERSİTESİ**  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

..... ait .....

adlı çalışma, jürimiz tarafından .....

Anabilim Dalı'nda YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

(İmza)

Başkan .....

Akademik Unvanı, Adı Soyadı

(İmza)

Üye.....

Akademik Unvanı, Adı Soyadı (Danışman)

(İmza)

Üye.....

Akademik Unvanı, Adı Soyadı

## ÖZET

John Rawls *Halkların Hukuku* (1999) adlı eserinde bir Halklar Toplumunun mümkün olduğunu savlar ve bu idesini “gerçekçi ütopya” olarak adlandırır. Halklar Toplumuna giden yolun kılavuzluğunu *Halkların Hukuku* yapacaktır. Rawls’un gerçekçi ütopya idesinin gerçekleştirilebilirliğini sorgulayan çalışmamız *Halkların Hukukunun* çerçevesinin çizildiği ideal kuram ve ideal olmayan kuramlarda yer alan argümanları, eleştirel analitik yöntemle dayalı olarak, siyaset ontolojisinin ışığında incelemektedir. Uyguladığımız yöntem gerçekçi ütopyanın “gerçekçi” ve “ütopyik” öğelerinin doğruluk ve geçerliliklerini açığa çıkan çeşitli tartışma konuları üzerinden değerlendirmektedir. İdeal kuramın birinci bölümünde öne çıkan temel tartışma noktaları olarak *Halkların Hukukunun* ilkeleri ve onun optimist karakteristiği, gerçekçi kuramın eleştirisi ve demokratik barış düşüncesi ve kamusal akıl düşüncesi gibi konular gerçekçi ütopyaya rasyonel-optimist bir başlangıç hazırlamaktadır. Liberal halkların düzgün hiyerarşik halklar ile ilişkilerini konu edinen ideal kuramın ikinci bölümünde ise ön plana çıkan tartışma noktaları liberal olmayan halkların hoşgörülmesi, Kazanistan tasarımı ve Rawls’un insan hakları minimalizmine yol açan dar insan hakları öğretisidir. Gerçekçi ütopya idesi bu ikinci bölümde idealist-minimalist bir içeriklendirmeye uğrar ve böylelikle “gerçekçi” öğeden yavaş yavaş ayrılmaya başlar. Rawls’un idesinin “gerçekçi” öğeyi yitirmeye yüz tuttuğu yer ise ideal olmayan kuramda yürütülen tartışmalarda görülür ki, haklı savaş doktrininin temellendirilişi, yardım etme yükümlülüğü anlayışı ve küresel dağıtımçı adalet ilkesi ile küresel eşitlikçi ilkenin eleştirisi idenin artık “gerçekçi” öğeden kökten kopuşuna yol açar. Problematik yapıyı doğuran faktör Rawls’un bu konuları değerlendirmesinde takındığı pragmatik tutumda yatmaktadır. Sonuçta Rawls, ideal olmayan kuramda gerçekçi ütopya idesini köklü bir metamorfoza uğratarak aslında bir “gerçekçi olmayan ütopya” yaratacaktır. Böylelikle, gerçekçi ütopya idesinin gerçekleştirilebilirliği sorunu da ontolojik dayanağını yitirmiş olduğu için sonlanacaktır.

Anahtar sözcükler: Siyasal liberalizm, Küresel adalet, İnsan hakları, Hoşgörü, Haklı savaş.

## ABSTRACT

In his work *The Law of Peoples* (1999) claims John Rawls that the Society of Peoples is possible and he calls his idea as “realistic utopia”. The route of the Society of Peoples can be covered under the guidance of the *Law of Peoples*. Our work with a critical view under the light of political ontology debates on the possibility of realization of the realistic utopia and try to verify the fundamental arguments of *The Law of Peoples* composed of the ideal theory and non-ideal theory. Our critical method aims to evaluate the truth and the validity of “realistic” and “utopian” components of the realistic utopia. The major critical subjects in the first part of the ideal theory such as the principles of the *Law of Peoples* and its optimistic characteristic, Rawls’s critic of political realism, the idea of a democratic peace and the idea of public reason develop a rational-optimistic beginning to the realistic utopia. In the second part of the ideal theory the major topics which come up are toleration of non-liberal peoples, the concept of Kazanistan and Rawls’s narrow doctrine of human rights or mostly discussed as human rights minimalism. In this second part the idea of the realistic utopia gains an idealistic-minimalist content whereby it begins step by step to depart from its “realistic” component. And finally in the nonideal theory because of Rawls’s pragmatic approach to the subjects such as just war doctrine, concept of duty of assistance and his critic of distributive justice and egalitarian principle there appears a radical demolition from the “realistic” component of the idea of realistic utopia. This is the final stage of the metamorphose wherefrom the idea of the realistic utopia a non-realistic utopia arises. Thus our debate on the possibility of realization of the realistic utopia loses its ontological ground.

Key words: Political liberalism, Global justice, Human rights, Tolerance, Just war.

# İÇİNDEKİLER

ÖZET, *iii*

ABSTRACT, *iv*

İÇİNDEKİLER, *v*

KISALTMALAR LİSTESİ, *viii*

GİRİŞ, *2*

**I. BÖLÜM:**

**“GERÇEKÇİ ÜTOPYA”NIN RASYONEL-OPTİMİST BAŞLANGICI, *15***

**1. “GERÇEKÇİ ÜTOPYA”YI TANIMLAMAK:**

***HALKLARIN HUKUKU* ve İLKELERİ, *15***

**1.1. “Gerçekçi Ütopya” Kavramının Neliği , *15***

1.1.1. Yerel Koşulların Halklar Topluluğundaki Evrensel Yansıması, *19*

1.1.2. Neden Devletler Yerine Halklar?, *22*

**1.2. *Halkların Hukukunun İlkeleri ve Yarattığı Tartışma Noktaları, 24***

**1.3. “Gerçekçi Ütopya”nın Optimist Karakteristiği Üzerine Sorular, *28***

**2. DEMOKRATİK BARIŞ DÜŞÜNCESİNİN GELİŞTİRİLMESİ, *32***

**2.1. “Demokratik Barış” Kavramı ve Kuramının Neliği:**

**“Gerçekçi Ütopya” versus “Gerçekçi Kuram”, *32***

**2.2. Daha Kesin Bir Demokratik Barışın Koşulları, *36***

**3. KAMUSAL AKLIN RASYONEL KURULUŞU, *39***

**3.1. “Kamusal Akıl” Kavramının Neliği, *39***

3.1.1. “Kamusal Akıl Düşüncesi” ve “Kamusal Akıl İdeali”, *40*

3.1.2. Kamusal Aklın İçeriği Neyi Barındırır?, *42*

3.1.3. Kamusal Akıl Düşüncesinden Kuşku Duyulur mu?, *44*

**3.2. Demokrasi, Din ve Kamusal Siyasal Kültür İlişkisi:**

**Türkiye Toplumundan Hareketle Kamusal Akılı Değerlendirmek, *45***

## II. BÖLÜM:

### “GERÇEKÇİ ÜTOPYA”NIN İDEALİST-MİNİMALİST İÇERİKLENİŞİ, 51

#### 1. HALKLARIN HUKUKUNUN LİBERAL OLMAYAN HALKLARA UYARLANMASI, 51

##### 1.1. “Hoşgörü” Kavramının Neliği:

Liberal Olmayan Halkların Hoşgörülmesi, 51

##### 1.2. “Gerçekçi Ütopya”nın Düzgün Hiyerarşik Halklara Doğru Genişleme Stratejisi, 56

1.2.1. “Düzgün Hiyerarşik Halklar”ı Tanımlamak, 56

1.2.2. Ütopya İçinde Ütopya: Kazanistan, 60

#### 2. HALKLARIN HUKUKUNUN İNSAN HAKLARI MİNİMALİZMİ, 63

##### 2.1. Halkların Hukukunda İnsan Haklarının Neliği, 63

##### 2.2. Rawls’un “Dar” İnsan Hakları Öğretisinin Yarattığı Tartışma Noktaları, 67

## III. BÖLÜM:

### “GERÇEKÇİ ÜTOPYA”NIN PRAGMATİK-PROBLEMATİK DÖNÜŞÜMÜ, 71

#### 1. HALKLARIN HUKUKUNDA DIŞ POLİTİKA ve SORUNLARI, 71

##### 1.1. Yasa Tanımaz Devletler Sorunu:

“Haklı Savaş Doktrini”nin Neliği, 71

1.1.1. *Jus ad bellum*: Savaşma Hakkı, 72

1.1.2. *Jus in bello*: Savaşın Yürütülmesi, 75

##### 1.2. Zorluk İçindeki Toplumlar Sorunu:

“Yardım Etme Yükümlülüğü”nün Neliği, 81

#### 2. HALKLAR ARASINDA EŞİTLİK ve DAĞITIMCI ADALET SORUNU, 86

##### 2.1. “Küresel Eşitlik” ve “Küresel Dağıtımci Adalet”in Neliği:

Rawls versus Beitz & Pogge, 86

##### 2.2. Halkların Hukuku versus “Kozmopolitizm”, 92

**SONUÇ:**

**“GERÇEKÇİ ÜTOPYA” İDESİNİN GERÇEKLEŞEBİLİRLİĞİ ÜZERİNE  
SONSÖZ ya da SEÑORA DULCINEA’YA DAİR HAKİKAT, 96**

**KAYNAKÇA, 111**

**ÖZGEÇMİŞ, 116**

## KISALTMALAR LİSTESİ

Çalışmamızda kısaltmalar yalnızca *Halkların Hukuku*'nun İngilizce özgün basımları, Almanca çevirisi ve Türkçe çevirisi\* için kullanılmıştır.

*LoP* *The Law of Peoples*

*OAL* *The Law of Peoples. The Oxford Amnesty Lectures 1993*

*RV* *Das Recht der Völker*

*HY* *Halkların Yasası*

---

\* Eserin Türkçe çevirisinden yararlanma ölçütümüz konusunda bkz. "Giriş", dipnot 2c.



*To complete (...) the Law of Peoples (...) I must (...) offer a reply to political realism as a theory of international politics, and to those who say that the idea of a realistic utopia among peoples is Quixotic.\**

**John Rawls, *The Law of Peoples*: 44**

---

\* Halkların Hukukunu tamamlayabilmek için bir uluslararası siyaset kuramı olarak siyasal gerçekçiliğe ve halklar arasında gerçekçi ütopya idesinin Don Quijotevari olduğunu söyleyenlere yanıt vermeliyim.

## GİRİŞ

(...) *Tobosa'ya gidin, Senyora Dulcinea'yı bulun, sevgilisi Solgun Yüzlü Şövalye'nin buyruğu ile geldiğinizi söyleyin, başınızdan geçenleri anlatın.*<sup>(\*)</sup>

Cervantes, *Don Quijote*<sup>(\*\*)</sup>

(...) *bir gerçekçi ütopya idesinin asli olduğuna inanıyorum.*

John Rawls, *The Law of Peoples: 6*

“Halklar Toplumu mümkündür.”

John Rawls'un (1921-2002) dile getirdiği bu belge, düşünürün, *A Theory of Justice / Bir Adalet Kuramı* (1971) ve *Political Liberalism / Siyasal Liberalizm* (1993) adlı eserleriyle birlikte oluşturduğu trilojinin son halkasını tamamlayan *The Law of Peoples / Halkların Hukuku* (1999) başlıklı çalışmasının “Sonuç” bölümünde, artık salt bir belge olmanın ötesinde, gerçekçi dayanaklarını eserinde (büyük ölçüde) kurmuş olduğunu düşündüğü, adil, demokratik, liberal bir Halklar Toplumu tasarımına yönelik tüm argümantasyonların ortak çıkarımını ifade eden yalın ve çarpıcı bir manifesto dili olarak belirir –“felsefenin görevinin bütün argümanlara

---

(\*) Çalışmamızın sonuç bölümüne kadar benzerleri alıntılanacak olan, *Don Quijote*'deki bir izleği; Dulcinea ütopyasını yansıtan bu tümceyi, 24.6.1988 tarihli *Cumhuriyet Gazetesi*'nde yayımladığı bir denemesinde işleyerek fark etmemizi sağlayan, Türk dili ve kültür yaşamının değerli yazın ve düşün adamı merhum Melih Cevdet Anday'dır.

(\*\*) Bkz. *Don Quijote*'den aktaran Anday, 1988: 2 ve Anday, 1994: 366.

karşı mutlaka ikna edici bir argüman biçimi bulmak olduğu düşünülür sıklıkla. Oysa böyle bir argüman yoktur” (LoP: 123) uyarısını yapmayı da ihmal etmez.

Halklar Toplumu<sup>1</sup> tasarımının gerçekleştirilmesinin, düşünürün özgün kavramlaştırmasıyla “gerçekçi ütopya” (*realistic utopia*) idesinin gerçekleştirilmesinin, *Halkların Hukukunun*<sup>2a,b,c</sup> rasyonel kuruluşuna ve uygulanmasına bağlı olduğunu ileri süren bu monografiyi Rawls, uluslararası hukuk üzerine yazılmış bir bilimsel inceleme ya da ders kitabı olarak algılamamak gerektiğini vurgulayarak, eserini yer yer bir “senaryo” veya “hikâye” olarak niteler; henüz çalışmasının başlarında “hem ütopyik hem son derece arzu edilir (...) bu senaryonun gerçekçi olduğunu iddia ediyorum” (HY: 6; LoP: 7) diyerek kışkırtıcı bir ifadeyle okurun karşısına çıkan Rawls, bir *homo academicus*'un çok boyutlu, çetrefil yerel ve küresel sorunlar altında ezilen günümüz dünyası için çözüm yolları sunabileceğini göstermeye adaydır. Bu amaçla Rawls, öncelleri olan düşünürlerin bıraktığı düşünsel-ütopyik kalıtın nasıl işlenip, bir “kapsam genişletme” işlemine tabi tutularak geliştirilebileceğinden emin, donanımlı bir düşünür niteliğiyle çıkar

---

<sup>1</sup> Rawls, “Halklar Toplumu” (*Society of Peoples*) terimini, “karşılıklı ilişkilerinde Halkların Hukuku ideallerini ve ilkelerini koruyan bütün halklar için” (HY: 1; LoP: 3) kullanır. Bu anlamda “Halkların Hukuku en kapsamlı siyasal konu olan siyasal Halklar Toplumu düzenler”. (LoP: 86)

<sup>2a,b,c</sup> a) Rawls “Halkların Hukuku” (*Law of Peoples*) terimini, “hak ve adalet kavramlarının uluslararası hukuk ve uygulamaların ilke ve normlarına uygulanan belirli bir siyasal kavranışı” (LoP: 3) ve “halklar arasındaki ortak siyasal ilişkileri yöneten belirli siyasal ilkeler” (HY: 1; LoP: 3) olarak tanımlar.

b) Rawls'un eserine koyduğu başlık olan *The Law of Peoples* Türkçe çeviriye (bkz. Rawls, John, *Halkların Yasası*, çev. Gül Evrin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. baskı, İstanbul 2006) uygun olmayan bir karşılamaıyla *Halkların Yasası* adıyla çevrilmiştir. Doğru karşılık *Halkların Hukuku* olmalıdır. Rawls'un tartıştığı ve oluşturulması amaçlanan şey “yasa”dan çok, “hukuk”tur; bunu, örneğin “*The Principles of the Law of Peoples*” alt başlığından da rahatlıkla anlamak mümkündür; zira “yasa”nın değil, “hukuk”un ilkeleri belirlenir ve “yasa” anlamca zaten “ilke”ye çok yakındır.

c) Çalışmamızda *Halkların Hukuku*'ndan yapılan alıntılar, eserin Türkçe çevirisinin sorun görülmeyen yerlerinde bu metinden yapılarak, kaynak “HY” (*Halkların Yasası*) kısaltmasıyla, alıntının İngilizce orijinal basımda karşılık bulduğu sayfa numarasıyla birlikte verilmiş, çeviride sorun saptanan bölümlerin alıntısı içinse eserin orijinaline başvurulmuş ve kaynak “LoP” (*The Law of Peoples*) kısaltmasıyla gösterilmiştir.

karşımıza.<sup>3</sup> “Gerçekçi ütopyamızın olanağına dair hikâyemiz”in (*LoP*: 29) anlatıldığı *Halkların Hukuku* başlıklı bu eserde düşünsel kurgunun gereği olarak yazar, zor dolambaçlardan geçerek, birçok kavramla yüzleştiği uzun bir yolda ilerler. Sonuçta varılan yer belki yeni bir yerdir ama çekirdek kavram aynı kavram, temel ide aynı ide, asli hedef aynı hedef olarak bu uzun ve zorlu yolculuk boyunca hiç değişmeden kalmışlardır: “Bir gerçekçi ütopya idesiyle başlayıp, yine aynı ideyle bitiriyorum” (*LoP*: 6) diyecektir yazar eserinin kurgusundaki tematik akışın değişmez temel idesini vurgulamak için.

Monografi, hikâye ya da senaryo, Rawls çalışmasını nasıl nitelerse nitelesin, ona yirminci yüzyılın en dikkate değer siyaset felsefecisi kimliğini kazandıran *Bir Adalet Kuramı* başlıklı kapsamlı çalışmasında kalkıştığı gibi, bundan tam 28 yıl sonra, yirmi birinci yüzyılın eşğinde yayımladığı *Halkların Hukuku* adlı, “gerçekçi bir ütopyanın mümkün olup olmadığı ve bunun hangi koşullarda sağlanabileceği gibi belirli sorunlar üzerine odaklanan” (*LoP*: 5–6) bu çalışmasında da özünde bir rasyonalite denemesine girişir; düşünce tarihinin sunduğu sayısız rasyonaliteler arasına katılan yeni bir rasyonalite denemesine.

*Halkların Hukuku* ve buna eşlik eden ikinci bir metin olan *Kuramsal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması (The Idea of Public Reason Revisited)* adlı çalışmalarda, yalnızca “*rational*” (rasyonel) ve “*rationality*” (rasyonalite) terimleri

---

<sup>3</sup> Rawls’un kuramsal donanımının boyutlarına ilişkin olarak Thomas Pogge, yayımladığı Rawls biyografisinde, onun Kant ile kurduğu sıkı bağlar yanında hangi düşünürlerden ne gibi düşünce ve kavramları alarak kendi kuramında kullandığına dair şunları söyler: “Aristoteles’ten Aristotelesçi ilke’yi, Hobbes’tan hipotetik tarihsel olmayan toplum sözleşmesi düşüncesini, Locke’tan liberal hoşgörü düşüncesini, Hume’dan adaletin uygulanabilme koşullarını, Rousseau’dan demokrasi ve ahlaksal eğitim üzerine düşünceleri, Bentham ve Marx’tan toplumsal kurumlar üzerine yoğunlaşmayı ve Marx’tan özellikle siyasal temel özgürlüklerin değerine yönelik ilgiyi, Mill’den düşünce ve vicdan özgürlüğü argümanlarını, Sidgwick’ten bir düşünümsel denge düşüncesine başlangıcı ve Hart’tan doğal ödevler ile kurumsal yükümlülükler gibi kavramsal ayrımları almıştır.” (Pogge, 1994: 189)

ortalama 50 kez tekrarlanmaktadır. Bu kavramların periferisinde yer aldığı düşünülebilecek olan “*reasonable*” (makul), “*reasoning*” (akıl yürütme) vb. ya da “*public reason*” (kamusal akıl) kavramına yüklenen kolektif rasyonalite anlamı göz önüne alındığında bu terimlerin sayısız kullanılışları, Rawls’un bu çalışmasının terminolojik dayanağı ve –bölümlerde serimlemeye çalışacağımız– mantıksal ve yöntemsal kuruluşu bakımından, çağdaş bir rasyonalite denemesi olduğunu açıkça gösterir –Platon’un *Devlet*’inden, (yürürlüğe sokulamayan) *Avrupa Birliği Anayasası*’na kadar tüm toplum sözleşmesi ütopyaları ve deneylerinin karakteristiğinde bulunan rasyonalite arayışlarında olduğu gibi.

Rawls’u Anglo-Amerikan felsefe geleneğindeki analitik felsefe disiplinine eklemeyen ana motif de, temelde rasyonaliteye ilgisinde ve onun siyaset felsefesi ve etikteki nesnesine analitik uygulanışında yatmaktadır. Rasyonalitenin en yalın ve en temel belirleyici ilkelerinin şunu ifade edeceğini belirtir Rawls:

Diğer her şey eşit olduğunda, kişinin kendisini hedefine ulaştıracak en etkin aracı seçmesi [rasyoneldir]. Ya da: Diğer her şey eşitse, bizim başkalarının gerçekleştirdiği bütün amaçları ve daha başka amaçları gerçekleştirmemizi sağlayacak en kapsamlı alternatifini seçmemiz [rasyoneldir]. (*HY*: 95; *LoP*: 88)

Pratik akıl-rasyonalite ilişkisinde Rawls’un dikkat çekmek istediği nokta pratik akıldan tümdengelim yapılamayacağıdır:

Hak ve adalet, dürüstlük ya da rasyonalite ilkelerini hiçbir durumda arka planda yatan pratik akıl kavramından çıkarılamıyoruz. Doğrusu, pratik akıl kavramına ve onun üç bileşeni makuliyet, düzgünlük ve rasyonalite düşüncelerine içerik kazandırıyoruz. (*LoP*: 86–7)

Siyasal yöntem-rasyonalite bağlantısında ise, siyaset olanın rasyonel ele alınışı “adil bir siyaset görüşün tüm öğelerinin yine siyaset kategori çerçevesi içinde tutulmasını gerektirir. Siyaset kapsam genişletmeleri daima siyaset boyutta kalacak, dini, felsefi ve ahlaki doktrinler ise daima bu boyutu aşacaktır.” (HY: 18–9; LoP: 18)

Rawls’u, ilk önce 1993 tarihli *Oxford Amnesty Lectures* içinde (OAL: 41–83) 40 sayfalık bir ön metin biçiminde yayımladığı, 1999’da ise genişleterek kitaplaştırdığı *Halkların Hukuku* başlıklı bir çalışmaya götüren kuramsal yolu incelediğimizde, gelinen yerin zorunlu bir son durak olması gerektiğini anlamak güç değildir:

Düşününün ilk tohumlarını 1957’de *Justice as Fairness* (Hakkaniyet Olarak Adalet) başlıklı makalede attığı *Bir Adalet Kuramı*, yayımlandığı 1971 yılından itibaren etik ve siyaset felsefesinde artan bir ilgi uyandırmış, kitap, yüceltmeler ile sert eleştiri rüzgârları arasında kalan yoğun tartışmalara konu olmuştur. Bu temel eserinde Rawls, oluşturduğu özgün adalet kuramının ne tür bir siyaset-toplumsal yapılanma zemininde uygulanabilme olanağına kavuşabileceğini ise *Siyasal Liberalizm* adlı eserinde geliştirmeye çalışmıştır.

Henüz 1979 yılında, utilitarist düşünür Peter Singer’ın *Practical Ethics* (Singer, 1993: 322) adlı çalışmasında uluslararası göç olgusunun etik boyutlarını tartışırken, bu bağlamda ahlak felsefecilerinin göz ardı ettikleri noktaları vurgulayarak, Rawls’a da şu eleştirileri yönelttiğini görüyoruz:

Burada, kitabı *A Theory of Justice* yayımlandığı 1971 yılından beri adalet sorununun en çok tartışılan betimlemesini yapan Harvard’lı filozof John Rawls’u örnek gösterebiliriz. 500

sayfalık oylumlu bu eser, adaleti tek bir toplum *dahilinde* ele alıp, zengin toplumların yoksul uluslara ya da dışarıda kalanlara karşı yükümlülüklerinin neler olduğuna dair verilecek cevabı belirleyecek ilkeler konusu gibi hayli zor soruları paranteze alıyor.

Gelişen bu gibi haklı eleştiriler okları Rawls'u çok sonraları *Halkların Hukuku*'nu yazmaya motive etmiştir. Böylelikle, adaletin diğer toplumlardan<sup>4</sup> yalıtılmış kapalı bir toplum dâhilinde inşa edilmesi tasarımından, toplumların dış dünya ile zorunlu bağlarının da ele alındığı adil toplumlar ağı düşüncesine yönelik küresel adalet arayışına geçişi yansıtacaktır bu eser.

İlk iki kapsamlı çalışması ile *Halkların Hukuku* arasındaki bağıntıyı şöyle özetler Rawls:

*Bir Adalet Kuramı*'nda ve *Siyasal Liberalizm*'de liberal demokratik bir rejim için daha makûl adalet kavramlarının ana hatlarını çizmiş ve en makûl olan kavrama ait bir öneri sunmuştum. *Halkların Hukuku* konusundaki bu monografide bu düşünceleri geliştirerek, yeterli derecede adil bir Halklar Topluluğundaki liberal bir toplumun dış politikasına ait kuralları öne sürdüm. (LoP: 128)

Peter Singer, yukarıda aktarılan öngörüsüyle 70'lerin sonlarında bu can alıcı noktayı vurguladığında, günümüzde siyaset, ekonomi ve sosyal bilimlerin vazgeçilmez moda kavramı olan "küreselleşme" henüz yaygınca telaffuz edilmeye başlanmamıştı. Bugün itibarıyla konuya bir de küreselleşme perspektifinden baktığımızda, karşımıza

---

<sup>4</sup> Rawls, belirlediği beş ayrı yerel toplum tipini şu şekilde adlandıracaktır:

1. Makul liberal halklar (*reasonable liberal peoples*)
2. Düzgün halklar (*decent peoples*)
3. Yasa tanımaz devletler (*outlaw states*)
4. Zorluk içindeki toplumlar (*societies burdened by unfavorable conditions*)
5. İyiliksever mutlakiyetçiler (*benevolent absolutisms*)

1. ve 2. toplumlar için aynı zamanda "iyi düzenlenmiş halklar" (*well-ordered peoples*) nitelemesi kullanılmaktadır. (HY: 2-3; LoP: 4)

çıkan uluslararası tablo, aynı zamanda insanlık tarihinin ulaştığı son noktayı yansıtıyor olması açısından kapsamlı felsefi değerlendirmeleri zorunlu kılıyor:

Küreselleşmenin dünyanın toplamını zenginleştirdiği görüşü bir söylenceden ibarettir. Yıkıcı etkilerinin başında küresel eşitsizliği arttırması geliyor. Artık yoksulluk dünyanın unutulmuş birkaç köşesinde baş göstermiyor, küresel bir fenomen olmuş durumda. (*Le Monde Diplomatique*, “Atlas der Globalisierung”, 2003: 50)

Kozmopolit düşünür Thomas Pogge *Küresel Yoksulluk ve İnsan Hakları* başlıklı çalışmasında, küresel yoksulluğu doğuran eşitsizlik ve adaletsizliği betimlemeye çalışırken şu istatistiksel bilgileri sunuyor:

Peki zayıf ve savunmasız olan bugün ne durumda? İki milyar sekiz yüz milyon kişi ya da bir başka deyişle toplam insan nüfusunun % 46’sı Dünya Bankası’nın günde 2 dolara tekabül eden yoksulluk sınırının altında, (...) bu insanların bir milyar iki yüz milyonu (...) Dünya Bankası’nın daha çok bilinen günlük bir dolarlık yoksulluk sınırının altında yaşıyorlar. İnanılmaz derecede yoksul olan bu insanlar pek çok sömürü ve suiistimal biçiminin yanı sıra doğal ve sosyal koşullardaki ufacık değişikliklere karşı bile son derece savunmasız. Her yıl bu insanların 18 milyonu yoksulluğa bağlı sebeplerle çok erken yaşlarda ölüyor ve bu rakam, bir yıldaki toplam insan ölümlerinin üçte birine tekabül ediyor. Her gün otuz dört bini beş yaş altı çocuklar olmak üzere, elli bin insan yoksulluğa bağlı sebeplerden hayatını kaybediyor.

Bir yanda başka yerlerde muazzam ve giderek artan bir zenginlik söz konusuken diğer yanda böylesi şiddetli ve geniş çaplı bir yoksulluk ısrarla var olmaya devam ediyor. Zengin ülkelerin yurttaşlarının ortalama gelir düzeyi, küresel yoksullara kıyasla satın alma gücü bakımından yaklaşık 50 kat ve piyasa değişim oranları bakımından da 200 kat daha fazladır. “Yüksek-gelir ekonomileri”nden 903 milyon insan toplam dünya gelirinin %79.7’sini elinde bulundururken, küresel yoksullar grubunu oluşturan iki milyar sekiz yüz milyon insan bunun ancak %1.2’sine erişebilmektedir. (Pogge, 2006a: 4–5)



İşte böyle bir toplumsal dünyada, *Halkların Hukuku* ile tartışmaya eklenen Rawls, Halklar Topluluğu temelinde (bu topluluğun temel yapı taşlarını oluşturan liberal demokratik toplumlarda görüldüğü gibi) evrensel boyutta barış ve adaletin sağlanabileceğini öngörür:

Halkların [Hukukunun] çıkışını güdüleyen iki ana fikir var. Bunlardan biri, özünde zulmü ve duyarsızlığı taşıyan siyasal adaletsizliktir ki, insanlık tarihinin en büyük günahları –haksız savaşlar ve zulüm, dinsel baskılar ve vicdan hürriyetinin yasaklanması, açlık ve yoksulluk ve belirtilmesi bile gereksiz soykırım ve toplu kısımlar– bunun sonucudur. (...) Birincisi ile bağlantılı diğer ana fikir ise, adil (ya da en azından düzgün) sosyal politikalar benimsenerek adaletli temel kurumlar oluşturulduğunda en vahim siyasal adaletsizliklerin sona ereceği ve böylelikle o büyük günahların da silineceğidir. Ben bu düşünceleri gerçekçi ütopya fikrine bağlıyorum. (HY: 5; LoP: 6–7)

*İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi* “herkesin bu Bildirgede ileri sürülen hak ve özgürlüklerin tam olarak gerçekleştirilebileceği bir toplumsal ve uluslararası düzene hakkı vardır” (madde 28) belirlemesini yapar; bu tür bir toplumsal ve uluslararası düzenin tasarımını yapacak olansa siyasal kuramdır. Rawls’un ilk iki çalışması sözü edilen toplumsal düzenin tasarımını oluşturma çabasıysa, *Halkların Hukuku* da uluslararası bir düzenin tasarımını oluşturma çabasıdır.

Siyaset felsefesinin siyasal açıdan uygulanabilir olanın sınırlarını genişletmeye hizmet ettiği, başat işlevinin bu olduğu genel bir kanıdır. Rawls’un buna ekleyeceği ince ayrım, siyaset felsefesinin “siyasal-kılgısal açıdan mümkün olduğu düşünülenin sınırlarını genişlettiğinde gerçekçi biçimde ütopyacı” olduğu görüşüdür (LoP: 6). Neden? Kendi oluşturduğu ideden hareketle Rawls bunu şöyle açıklar: “Çünkü bu ide bir Halklar Topluluğundaki bütün liberal ve düzgün (*decent*)

halklara siyasal hak ve adaleti bir arada sunan ulaşılabilir bir toplumsal dűnyayı yansıtmaktadır.” (HY: 4; LoP: 6) yleyse, Rawls’un idesi, ütopik ama ulaşılabilir, gerçekleşebilir olan niteliğiyle yeniler siyaset felsefesini. Çalışmamızın dayandığı ontolojik bakışla, Rawls’un gerçekçi topya idesini, ütopik (var)olanın yerleştiği tinsel varlık katmanında olanak-zorunluluk-gerçeklik kiplik kategorilerinin ilişkisellik ve dinamiğinin sonucunda gerçekliğe dnűőeęi dűřnűlen ide olarak yorumluyoruz. Rawls’un bu eserindeki argűmanları ele alırken, kavramların olgusal karşılığını ve idenin mantıksal kuruluşunu siyaset ontolojisinin tuttuğu ışığa başvurarak saptamaya ve özűmlemeye yűnelmemiz, yani (siyasal) varolanı varolduğu gibi ele almamız, “gerçek” olanla bağımızı sağlamlaştırarak, bize, gerçekçi ütopyanın “gerçekçi” ve “topik” öğelerini ayırabilme olanağını sağlayacaktır. Bu zellik, çalışmamızın önemine dair vurgulanacak ayırıcı bir özelliktir.

“Rawls’un gerçekçi topya idesi gerçekleřebilir mi?” sorusunu yanıtlamaya çalıřmak, aynı zamanda, (gűnűműzde) siyaset felsefesinin yukarıda belirtilen genel kanıya dayalı olarak algılanan iřlevinin sorgulanması anlamına gelecektir. Bu, *Halkların Hukuku*’nun siyaset felsefesi açısından iřlevinin ne olduęunu da aydınlatmayı gerektirir. Burada aydınlanmış siyasal (b)ilgiye ulařmanın kořulu olarak yanıtlanması gereken bir dięer soru da řudur: Siyasal dűřünceler tarihini kaplayan ideler, toplumsal / toplumlararası yařamın niteliksel yapısına olgusal olarak yapıcı katkı saęlayabilecek deęerde kognitif özellikte midirler, yoksa uygulama olanaęı bulunmayan, gerekleřebilirlikten uzak spekűlasyondan ibaret kontemplativ nitelikte midirler? Ve eęer spekűlasyondan ibaretseler, bu spekűlasyonların siyaset felsefesi açısından iřlevi nedir? Gerçekçi topya idesi açısından bu soru, bu ideyi

oluşturan “gerçekçi” ve “ütöpic” öğelerin doğruluk değerinin sınanmasını gerektirecektir.

Locke, Rousseau ve Kant kalıtına dayalı bir genel toplumsal sözleşme (*social contract*) düşüncesinden hareket ettiğini belirten Rawls, bu geleneği siyasal liberalizm temelinde, anayasal demokratik bir liberal adalet anlayışını yansıtacak olan, evrensel nitelikli bir hukuk; *Halkların Hukuku* doğrultusunda genişletmeye çalıştığını belirtir. Rawls bunu, ideal kuram (*ideal theory*) ve ideal olmayan kuram (*nonideal theory*) olarak tanımladığı iki kuramı kapsayan üç bölümde işleyerek oluşturur. Düşünürün *Halkların Hukuku*'nda izlediği sistematığı biz de çalışmamıza temel alarak, açığa çıkan tartışma konularını (karşılaştırmalı) eleştirel yöntem yoluyla üç temel bölümde irdeleneceğiz. Buna göre;

- I. Bölümü, Rawls'un “İdeal Kuramın Birinci Bölümü” adını verdiği bu ilk tartışma aşamasını biz, “Gerçekçi Ütopya'nın Rasyonel-Optimist Başlangıcı” olarak niteledik. Bu bölümde öncelikle, gerçekçi ütopyanın neliği *Halkların Hukukunu* belirleyen öğeler ve ilkelerin irdelenmesi yoluyla ele alınacak. Çalışmamızın temel yöntemsel tutumunu belirleyen eleştirel bakış, Rawls'un gerçekçi ütopya idesinin bir fantezi olmadığını savlarken oluşturduğu optimist yaklaşımın felsefi bir temellendirmeye dayanıp dayanmadığı sorgulamasından hareket ederek, optimizm vurgusunun gerçekte hangi kaygının sonucu olduğu üzerine odaklanacak. Demokratik barış düşüncesinin geliştirilmesi temelinde Rawls'un “gerçekçi kuram”ı karşısına alışıının gerekçeleri incelenerek, bu bölümde son olarak, bir kolektif rasyonalite biçimi olarak algıladığımız “kamusal akıl” kavramının bileşenleri ve işlevinin aydınlatılması Türkiye toplumunun demokratik siyasal kültür eksikliklerinden hareketle ele alınarak aydınlatılmaya çalışılacak.

- İdeal kuramın ikinci aşamasının ele alındığı II. Bölüm’de, liberal demokratik toplumlar olmadıkları halde Halklar Topluluğunda saygın birer üye olarak yer almaları gerektiği öngörülen düzgün halkların *Halkların Hukuku* temelinde liberal toplumlarca bağlaşıklık olarak kazanılabilmeleri için izlenecek olan genişleme stratejisi ortaya koyulur. Bu genişleme stratejisi bağlamında, liberal olmayan halkların hoş görülmesi sorunu ele aldığımız ilk konuyu oluşturacaktır. Rawls’un “Kazanistan” adını verdiği hayali Müslüman halk, *Halkların Hukukunu* kabul edip uygulayan, liberal olmayan düzgün hiyerarşik bir halk olarak kurgulanır. Ancak “ütopya içinde ütopya” olarak nitelediğimiz bu tasarım, gerçekçi ütopyanın “gerçekçi” niteliğinin uygunluk ölçütünü tekrar sorgulamamızı gerekli kılar. Rawls’un oluşturduğu “dar” insan hakları öğretisiyle, *Halkların Hukukunda* bir insan hakları minimalizmine yol açtığı eleştirisi Rawls yorumcuları arasında yaygınlık kazanmıştır. Bu eleştirilerin haklılık payının olup olmadığı sorgulaması da bu bölümde ele alınan diğer bir tartışmayı oluşturmaktadır. Bu bağlamda, II. Bölümü “Gerçekçi Ütopya’nın İdealist-Minimalist Dönüşümü” olarak adlandırdığımız yine eleştirel bakışımızla ulaştığımız yargıyı ifade etmektedir.

- Rawls çalışmasının III. Bölümünü “İdeal Olmayan Kuram” olarak adlandırır. İdeal olmayan kuram, doğal olarak, tüm çalışmanın en yoğun eleştiri topladığı konuları içerir. Rawls’un yasatanımsız devletler olarak adlandırdığı saldırgan rejimler karşısında liberal ve düzgün halkların kendilerini koruyabilmek ve bu devletlerin insan hakları ihlallerini engelleyebilmek için, bu tür durumlarda ne gibi önlemler alabilecekleri konusunda *Halkların Hukukunda* öne sürülen “haklı savaş doktrini” uluslararası ilişkiler etiği ve uluslararası hukuk açısından ciddi

sakıncalar taşıyan, yeni insan hakları ihlallerine yol açabilecek bir gerekçelendirme içerir. “Haklı savaş” doktrininin gerekçelendirilişi ve bunun eleştirisi bu bölümün temel tartışmalarından ilkinin oluşturacaktır.

Tarihsel, toplumsal ve ekonomik olumsuz koşulları nedeniyle liberal veya düzgün, yani iyi düzenlenmiş bir toplum yapısına ulaşmaları çok güç veya imkânsız olan toplumların kendilerine yeter derecede adil ya da düzgün kurumları oluşturabilmeleri için, iyi düzenlenmiş halkların bu toplumlara ne dereceye kadar yardımcı olmaları gerektiği sorusu da çok yönlü tartışmaların konusu olmaktadır. Bu bağlamda, Rawls’un “küresel dağıtımçı adalet” ve “küresel eşitlikçi ilke” gibi kuramları olumsuzlamaya çalıştığı ve bir alternatif olarak sunduğu “yardım etme yükümlülüğü” anlayışının, gerçekten de bir alternatif niteliğinin olup olmadığı irdelenerek, Rawls’un argümanlarının “gerçekçi” niteliği, eleştiriler ve karşı argümanlar temelinde gözden geçirilecektir.

*Bir Adalet Kuramı* dünya literatüründe geniş inceleme ve eleştirilere konu olmuştu. *Halkların Hukuku* içinse bunu söylemek mümkün değildir. Eserin yayımlanışı üzerinden sadece 12 yıl geçmiş olması bunun nedenlerinden biridir ve eser üzerine yayımlanan inceleme ve eleştiriler kitap boyutundan daha çok makalelerden oluşmaktadır. Bu nedenle, *Halkların Hukuku* üzerine dünya literatüründe mevcut bulunan sınırlı çalışmaların hiçbiri henüz kimseyi tüm eleştirel yönleriyle ikna edebilecek olgunluğa ulaşabilmiş değildir. Çalışmamızda uyguladığımız eleştirel yöntem, yer yer Rawls düşüncesinin öteden beri takipçisi olmuş diğer eleştirmenlerin yaklaşımlarına göndermelerde bulunsa da, esas itibarıyla nesnel bir bakışı temel almaya çalışan özgün değerlendirmelerimize dayanmaktadır.

Öyleyse, “gerçekçi ütopyamızın olanağına dair hikâyemiz”i anlatmaya başlayabiliriz.

# I. BÖLÜM:

## “GERÇEKÇİ ÜTOPYA”NIN RASYONEL-OPTİMİST BAŞLANGICI

*Dünya yüzünde La Mancha imparatoriçesi, eşsiz Dulcinea del Toboso’dan daha güzel bir kadın olmadığını herkes itiraf etmedikçe, kimse kıpırdamasın.*

Cervantes, *Don Quijotte*, c. I: 68

*(...) liberal toplumların vatandaşları olarak (...) Halkların Hukukunun ilke ve yargılarını kabul edebilmeliyiz.*

John Rawls, *The Law of Peoples*: 58

### 1. “GERÇEKÇİ ÜTOPYA”YI TANIMLAMAK: *HALKLARIN HUKUKU* ve İLKELERİ

#### 1.1. “Gerçekçi Ütopya” Kavramının Neliği

Bir pratik felsefe disiplini olarak siyaset felsefesi yirminci yüzyılın son çeyreğinde görece canlanarak, sınırlı da olsa yenilenmeye başlamışsa eğer, bu değişim, bu dar zaman diliminde kendisiyle kıyaslanamayacak boyutta gelişim sağlayan etik disiplini ile olan zorunlu yakınlaşması sayesinde güç kazanmıştır. Etik / uygulamalı etik alanında boy gösteren yeni tartışmalar siyaset felsefesinin (ve siyaset biliminin) hegemonyası altında bulunan çoğu kavramın (adalet, eşitlik, demokrasi vb.) etik

dayanaklarının insanlığın günümüzdeki sorunları temelinde yeniden ve yeniden ele alınmasını, sorgulanmasını zorunlu kılarak siyaset felsefesini de bu yolla beslemiş, zenginleştirmiştir. Böylelikle, bu iki kılışsal felsefe disiplini arasındaki yakınlaşma ve terminolojik ortaklaşalık gitgide bir tür bağlaşıklık halini almıştır. Ne ki, disiplinler arasındaki bu yakınlaşma ve kavramsal ortaklaşalığa yalnızca felsefe içinden değil, genel olarak sosyal bilimlerin çatısından bakacak olursak, bu (doğal) sürecin, çoğu zaman farklı disiplinlerde kullanılan aynı kavramların anlam içeriklerinde yapısal değışikliklere neden olduğu ve kavramların hangi ontolojik zeminde oluşarak biçimlendiklerini doğru belirleyebilmek açısından da, onları, temellendikleri bu zeminlerde konumsal kaymalara uğrattığı bir gerçektir. Tek bir örnek dahi bu argümanımızı yeterince destekleyecek niteliktedir: Son yıllarda birçok sosyal bilim dalının terminolojisinde ön planda yer edinmiş olan, dilimize “sürdürülebilirlik” (İng. *sustainability*) karşılığıyla yerleşen kavramı iktisat bilimi, (doğa) çevre etiğı, siyaset felsefesi vb. alanlar yaygınlıkla ve farklılıkla kullanarak sahiplenmektedirler. Bu nedenle, çağımızda felsefenin temel görevlerinden biri, felsefi-bilimsel düşünce ve tartışmaların ana dayanaklarını oluşturan kavramlara yalnızca açıklık kazandırmak değil, aynı zamanda da günümüzde bilim dalları arasında artan disiplinlerarasılık eğiliminin oluşturduğu epistemolojik bulanıklık içinde, onları, ait oldukları doğru konumlara yerleştirerek, düzene sokmaktır.

Bu perspektiften bakıldığında, John Rawls’un, *Halkların Hukukunda*, uluslararası ilişkiler etiğı, tarih, uluslararası hukuk gibi birkaç disiplinin ortak kümesinden yararlanarak oluşturduğu siyaset felsefesinin odağında yer alan “gerçekçi ütopya” idesi, nesnel dayanakları açısından kavramsal bir analize tabi



tutularak, düşünürün bu kavramlaştırmayla tam olarak ne demek istediği ve ne yapmaya çalıştığı bu yolla açıklığa kavuşturulmak zorundadır.

En genel tanımıyla sözlüklere “gerçekleştirilmesi imkânsız tasarı veya düşünce” olarak yansıyan “ütopya” kavramı ile yine en genel tanımıyla “gerçeği gören ve ona göre davranan veya gerçeğe uygun olarak yapılan” anlamlarını taşıyan “gerçekçi” kavramının barındırdıkları anlam içeriklerinin karşılıklı olarak sergiledikleri mantıksal uyumsuzluk görüntüsü, ilk bakışta, bu iki kavramın yan yana gelerek ortak, yeni bir kavram oluşturmalarına olanak tanımayacağı izlenimini bırakıyor. O halde, bu iki kavramın John Rawls düşüncesinde yan yana gel(ebil)işinin mantıksal dayanağı nedir? Bu dayanağı nerede aramalı?

Rawls’un “gerçekçi ütopya” adını verdiği ide, düşünürün öngörüsünde, evrensel niteliğe ulaşması, tüm halkları / toplumları<sup>1</sup> aşamalı olarak kapsamına alması, daha doğru bir deyişle, tüm halklar tarafından uygulanabilmesi amaçlanan *Halkların Hukukunun* bir Halklar Toplumu idealini gerçekliğe dönüştürmesi düşüncesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, “gerçekçi ütopyanın niteliği nedir? (onu o yapan özellik/ler nedir?)” sorusunu yanıtlamak “*Halkların Hukukunun* niteliği nedir?” sorgulamasını yapmak anlamına gelecektir. Bu amaca yönelik bir sorgulama ise, Rawls’un *Halkların Hukukunun* ilkelerini belirlemeye çalışırken ortaya koyduğu görüşlerin etraflıca irdelenmesini gerektirir.

Bu tür bir sorgulamaya yönelik analitik yöntem, “Giriş” bölümünde değindiğimiz ontolojik bakışla desteklendiği, bütünlendiği takdirde günümüzde

---

<sup>1</sup> Rawls “halk” (*people*) ile “toplum” (*society*) terimlerini çalışmasında çoğu zaman birbirlerinin yerine kullanılabilecek terimler olarak görür.

siyaset felsefesinin / felsefelerinin (ve siyaset biliminin) yöntemsel açıdan önemli gördüğümüz bir eksiği de, siyaset ontolojisi yardımıyla giderilecektir.

Rawls'un "siyaset felsefesi, alışlageldiği üzere, siyasal açıdan uygulanabilir olanın sınırları olarak düşünülene genişlettiğinde gerçekçi biçimde ütöpiktir" ifadesiyle tam olarak neyi vurgulamak istediğini adım adım açmayı ve gerçekçi ütopya idesinin neliğini bu noktadan hareketle sorgulamaya başlamayı deneyebiliriz. Bu doğrultuda, ilk adımı atmamızı sağlayacak olan bir ipucu şurada bulunuyor olabilir: Bu ifadede yüklü temel anlam içeriği, siyaset felsefesinin ütöpik niteliğinin "bu yolla bizi kendi siyasal ve toplumsal koşulumuzla uzlaştırdığı" saptamasıdır (*LoP*: 11). "Toplumsal uzlaşmanın (*reconciliation*)" –ki, bunu "toplumsal sözleşmenin (*contract*) bir ön aşaması olarak düşünmek yanlış olmayacaktır– önemi açısından, Rawls'un başlangıçta aydınlatılması gerektiğini düşündüğü ilk nokta, tatmin edici, yeterli derecede adil bir anayasal demokrasinin yerel ve evrensel ölçekte tarihsel koşullarının ne olduğu; yerel koşullarla evrensel Halklar Toplumunun koşulları arasında bir bağlantı ve paralellik olup olmayacağı sorunudur. Rawls'un "makul çoğulculuk" (*reasonable pluralism*) adıyla nitelediği ve bu tarihsel koşullarda içkin olduğunu vurguladığı siyasal özellik, yerel boyutta nasıl varolagelmişse, evrensel boyutta da varolacak ve bu, Halklar Toplumunda yansısını "değişik kültürlere ve hem dinsel hem de dinsel olmayan düşünce geleneklerine sahip makul halklar arasındaki çeşitlilik" (*LoP*: 11) olarak bulacaktır. Rawls, makul çoğulculuğun bir topluma daha fazla siyasal adalet ve özgürlük getireceğini savunarak, bunun bizi siyasal-toplumsal koşulumuzla "uzlaşma"ya götürecektir. Ancak güç olan odur ki, söz konusu makul çoğulculuk gerçeği, doğası gereği, günümüzde siyasal olarak gerçekleştirilebilecek

olasılıkları sınırlayıcı bir özelliğe de sahiptir. Bu siyasal olasılıkların sınırlarının nerede ve nasıl belirleneceği ucu açık bir tartışma konusu olmakla birlikte, burada asıl belirleyici olan Rawls'a göre şudur:

Siyasal ve toplumsal kurumları ve daha pek çok şeyi az çok değiştirebileceğimiz için olası olanın sınırlarını gerçek (*actual*) olana bakarak bulamayız. Bu yüzden konjoktüre ve spekülasyona dayanmak ve düşündüğümüz toplumsal dünyanın mümkün, gerçekte varolabilecek ve bugün olmasa bile gelecekte daha mutlu koşullar altında gerçekleşebileceğini en iyi şekilde savunmak zorundayız. (*LoP*: 12)

İşte, Rawls düşüncesinin ütopyik olana yaklaşma, ütopyik niteliğe bürünme ihtiyacı bu noktada doğar; çünkü olası olanı tasarımılayan siyasal idenin hareket alanı aktüel olan üzerinde değil, spekülatif olan üzerinde belirlenir. Öyleyse, “siyaset felsefesi (...) siyasal açıdan uygulanabilir olanın sınırları olarak düşünüleni genişlettiğinde gerçekçi biçimde ütopyiktir” ifadesinden anlaşılması gereken ilkin budur.

#### 1.1.1. Yerel Koşulların Halklar Topluluğundaki Evrensel Yansıması

Rawls, bir tür parça-bütün (yerel-evrensel) ilişkisini gözetken tümevarımsal bir akıl yürütmeye, gerçekçi ütopyanın temellerini önce yerel ölçekte, yeterli derecede adil-anayasal liberal bir toplumun özellikleri bazında ele alarak, bu toplumu “başlangıç durumu”nda (*original position*) diğer toplumlarla ilişkileri göz ardı edilerek, dışa kapalı konumdaki koşulları çerçevesinde irdeler. Ardından da, benzer koşulların bu kez evrensel ölçekte, *Halkların Hukukunu* kabul eden liberal ve düzgün halklar –Rawls’un bu ikisine birden “iyi düzenlenmiş halklar” dediğini anımsayalım– genelinde geçerli olup olmayacağını inceler. “Bu koşullar onlar için de geçerliyse,

Halklar Toplumu da bir gerçekçi ütopya örneğidir.” (LoP: 12) Bu çaba, yukarıda değindiğimiz, yan yana getirilebilmeleri hiç de kolay görülmeyen iki terimin, “gerçekçi” ile “ütopya” terimlerinin bir araya gelebilmelerinin mantıksal dayanağının ne olabileceği sorusuna yanıt olabilecek bir ilk temellendirme çabasıdır. Buna göre bizim “yerel koşul” olarak adlandıracağımız öğeler şunlardır:

1. yerel koşul: Liberal bir adalet kavramının *gerçekçi* olması için iki gerekli koşulu öngörür; birincisi, adaletin gerçek (*actual*) doğa kanunlarına dayanması ve bu kanunların sağladığı istikrarı, yani doğru nedenlere dayanan istikrarı sağlamasıdır. İkincisi, bu tür bir siyasal adalet kavramının (temel haklar ve hürriyetler gibi) ilk ilkelerinin ve ahlaksal kurallarının mevcut siyasal ve toplumsal düzen içinde işlerlikli ve uygulanabilir olmasıdır.
2. yerel koşul: Siyasal bir adalet kavramı *ütopyacı* olmak için, siyasal (ahlaksal) idealleri, ilkeleri ve kavramları makul ve adil bir toplumu belirlemek için kullanmak zorundadır.
3. yerel koşul: Gerçekçi bir ütopyanın üçüncü koşulu, siyasal kategorinin kendi içinde siyasal bir adalet kavramının temel öğelerinin tümünü kapsamasını gerektirir.
4. yerel koşul: Makul çoğulculuk olgusu nedeniyle, anayasal demokrasi vatandaşlarını gelişme çağında uygun bir adalet duygusu edinmeye ve toplum yaşamına katılmaya yöneltecek etkili siyasal ve toplumsal kurumlara sahip olmalıdır.<sup>2</sup>
5. yerel koşul: Toplumsal bütünlüğe ulaşmada dinsel, felsefi ya da ahlaksal bütünlük mümkün olmadığı gibi gerekli de olmadığından, toplumsal istikrar (...) kapsamlı doktrinlerin örtüşen görüş birliği tarafından (*by an overlapping consensus of comprehensive doctrines*) onaylanan makul bir siyasal hak ve adalet anlayışından kaynaklanmalıdır.
6. yerel koşul: Siyasal görüşün tümüyle siyasal kategoriden kaynaklanan makul bir hoşgörü<sup>3</sup> düşüncesine sahip olması gerekir. (LoP: 12–16)

---

<sup>2</sup> Buradaki düşünceleriyle Rawls’un, Platon’un *Devlet*’teki öngörülerini anımsatarak, ütopyik idesinin sözünü hiç etmediği çok daha derin ve saklı köklerini yansıttığı görüşündeyiz.

<sup>3</sup> “Hoşgörü” kavramının açılımı çalışmamızın II. Bölümünde yapılmaktadır.

Bu ögeler, Rawls'un yerel ölçekte, yeterli derecede adil anayasal demokrasinin gerçekleşmesinde gerekli gördüğü koşulları tanımlamaya yöneliktir. Bu niteliğiyle de “gerçekçi ütopya”nın yerel temelini atan siyasal adalet ilkelerini ifade ederler. Yerele ait bu koşulların evrensele, yani yeterli derecede adil bir Halklar Toplumuna yönelik paralel koşulları da formüle edilebilir mi? Bunları da “evrensel koşul” olarak adlandıracak olursak, buna göre;

1. evrensel koşul: İyi düzenlenmiş halkların yeterli derecede adil toplumu liberal ya da düzgün bir yerel toplumdaki gibi *gerçekçidir*. Burada önemli olan devletlerin değil, halkların düşüncesidir. Bunun nedeni: ahlaksal ilkelerin taşıyıcısının devletler değil, halklar oluşudur. Halkların Hukuku ikinci bir açıdan da *gerçekçidir*: işlerliğe sahiptir ve halklar arasında süren işbirliğine yönelik siyasal düzenlemelere uygulanabilir.
2. evrensel koşul: Halklar Toplumunu amaçlayan Halkların Hukuku ahlaksal idealler, ilkeler ve kavramlardan yararlandığı için *ütopiktir*.
3. evrensel koşul: adil bir siyasal görüşün tüm öğelerinin siyasal kategori çerçevesi içinde tutulması gerekir. Siyasal kapsam genişletmeleri daima siyasal boyutta kalacak, dini, felsefi ve ahlaki doktrinler ise daima bu boyutu aşacaktır.
4. evrensel koşul: Makul çoğulculuk olgusu Halklar Toplumunda tek bir toplumdakinden daha belirgindir, doğurduğu sonuçlar da daha farklı olabilir.
5. evrensel koşul: Halklar Toplumu dinsel bütünlüğü gerektirmez. Halkların Hukuku, Halklar Toplumuna demokratik bir toplumun adalet ilkelerine paralel bir kamusal akıl içeriği sağlar.
6. evrensel koşul: Hoşgörü Halklar Toplumunda aynı ölçüde geçerlidir. Halklar Toplumundaki kamusal akıl düşüncesi, yerel bağlamdaki kamusal akıl düşüncesi ile paralellik gösterir. Kamusal aklın uygulanması hoşgörüyü doğurur. Siyasal liberalizme göre, gerçekçi ütopya ve kamusal akıl düşünceleri ile halklar arasındaki istikrar bir *modus vivendi*'den ibaret değildir. (*LoP*: 17–19)

“İki başlangıç durumu” (*two original positions*) tasarımı, yukarıda sıralanan yerel ile evrensel koşullar ilişkisi temelinde, ideal kuramın iki aşamasını betimler. Başlangıç durumu, birinci aşamada (yerel ölçekte) Rawls terminolojisinin temel

kavramlarından “bilgisizlik peçesi”ne<sup>4</sup> (*veil of ignorance*) dayalı biçimde liberal toplumları temsil eden model olarak düşünülür. İkinci aşamada (evrensel ölçekte) ise başlangıç durumu düşüncesi, bu kez de liberal boyutun *Halkların Hukukuna* doğru genişletilmesi için kullanılır. Rawls ilk aşama için öngörülen beş özelliğin ikinci aşamada da yansısını bulacağını varsayar. Buna göre halkların temsilcileri;

(1) [Birbirlerine karşı] makul ve hakkaniyetli olarak özgür ve eşit konumlanırlar ve (2) halklar rasyonel olarak biçimlendirilirler. (3) Doğru konu, yani Halkların Hukukunun içeriği üzerinde tartışırlar. (Burada bu hukukun halklar arasındaki ilişkilerin temel yapısını düzenlediğini düşünebiliriz.) Ayrıca (4) [Temsilcilerin] tartışmaları (bilgisizlik peçesinin sınırladığı çerçevede) doğru nedenlere dayalı olarak gelişir. Son olarak da, Halkların Hukukunun ilkelerinin seçimi (5) (birinci başlangıç durumunda seçilmiş olan) liberal bir adalet kavrayışında belirlendiği üzere halkın temel çıkarlarına dayandırılır. (*LoP*: 33)

“Böylece sanımız birinci durumda olduğu gibi ikincisinde de doğru görünecektir. Ancak, tekrarlıyorum, bunun garantisi yoktur.” (*LoP*: 33) diye de ekleyecektir Rawls.

### 1.1.2. Neden Devletler Yerine Halklar?

Görüldüğü üzere, Rawls için Halklar Toplumunun aktörleri devletler değil, ahlaksal ilkelerin kuşaklar boyunca taşıyıcıları olmuş olan halklardır; çünkü adil liberal halklar temel çıkarlarını makullükle (*reasonable*) sınırlandırabilirlerken, devletlerin çıkarları adil bir *Halkların Hukukunu* kabul edip buna göre hareket etmelerini

---

<sup>4</sup> “Bilgisizlik peçesi” nitelemesi altında anlaşılması gerekeni Rawls şu şekilde tanımlar: “[Taraflar] temel çıkarlarını temsil ettikleri halkın topraklarının büyüklüğünü, nüfusunu ya da göreceli gücünü bilmezler. –Liberal toplumları temsil ettiklerini bildikleri için– yeterli derecede uygun koşullarda anayasal demokrasinin gerçekleşeceğini bilmelerine rağmen taraflar kendi doğal kaynaklarının ya da ekonomik gelişmelerinin seviyesinin ne olduğu vb. türden bilgilerden yoksundurlar.” (*LoP*: 32–33)

engeller. “Halkları devletlerden ayıran şey –ki, bu çok önemlidir– adil halkların, eşitleri olan diğer halklara [kendilerine saygı gösterilmesini ve eşitliklerinin tanınmasını beklmeleri gibi] aynı saygıyı göstermeye ve [onları] tanımaya tamamen hazır olmalarıdır.” (LoP: 35) Dolayısıyla, ön planda rol alması gereken, egemenlik yetkileriyle kendi halkına karşı davranışında da belirli özerkliğe sahip olan devletler değil; tersine, geleneksel egemenlikten yoksun olan, bu niteliğiyle de doğru ve avantajlı konumda olan halklardır. Devletlerin egemenlik yetkileri açısından sahip oldukları bu özerklik, Rawls açısından “yanlış”tır. “Egemenlik güçlerini makul bir Halkların Hukukunun ışığı altında formüle etmemiz ve devletlerin geleneksel savaşıma haklarını ve sınırsız ülke içi özerkliklerini reddetmemiz gerekir.” (LoP: 26–27)

Yukarıdaki değerlendirmelerinde Rawls, toplumların tekiliği bazında olduğu gibi, özellikle de toplumların uluslararası ilişkilerinde kuramsal açıdan rasyonel bir kalkış noktasını yakalayabilmiş olmakla beraber, –günümüz dünyasının siyasal gerçekliği göz önünde bulundurulduğunda– kılıgısal açıdan, halkların, devletleri nasıl “aşarak”; eşdeyişle, devlet aygıtı ve mekanizmalarını nasıl saf dışı ederek, “devletlerin egemenlik yetkileri”ni geçersiz kılabilecekleri açık kalan bir sorudur.

Makul ve rasyonel liberal bir halk “ortak duygular” (*common sympathies*) etrafında birleşen vatandaşlardan oluştuğu gibi, *Halkların Hukuku* da bu ortak duygudaşlık ihtiyacı temelinde şekillenir. Rawls, Halklar Topluluğunda farklı etnik ve ulusal kökene sahip toplumların makul kültürel çıkar ve ihtiyaçlarının karşılanmasının da bu temelde mümkün olduğu görüşünü savunarak, burada gerçekçi ütopyanın optimist temellerinden birini atar.

## 1.2. *Halkların Hukukunun İlkeleri ve Yarattığı Tartışma Noktaları*

Rawls'un *Bir Adalet Kuramı*'nda izlediği yoldan giderek oluşturduğu ve "özgür ve demokratik toplumların bilinen ve geleneksel ilkeleri" olarak tanımladığı aşağıdaki sekiz ilke çalışmasının temel argümanlarını bir araya getirmekle birlikte, bunların çoğunluğu farklı soruları ve sorunları doğuran tartışmalı ilkelere aittir. Bu sekiz ilke şunlardır:

1. Halklar özgür ve bağımsızdır, özgürlük ve bağımsızlıklarına diğer halklar saygı göstermelidir.
2. Halklar antlaşmalara (*treaties*) ve taahhütlere (*undertakings*) uymalıdır.
3. Halklar eşittir ve onları bağlayan anlaşmalarda (*agreements*) taraftır.
4. Halklar içişlerine müdahale etmeme sorumluluğunu gözetmelidir.
5. Halklar kendini savunma hakkına sahiptir, fakat kendilerini savunma amacı dışında savaş çıkarma hakları yoktur.
6. Halklar insan haklarına riayet etmelidir (saygı göstermelidir) (*to honor*).
7. Halklar savaşırken bazı belirli sınırlamalara uymak zorundadır.
8. Halkların, adil ya da düzgün bir siyasal ve toplumsal rejime sahip olmalarını engelleyen olumsuz koşullar altında yaşayan diğer halklara yardım etme yükümlülüğü vardır. (*LoP*: 37)

Rawls'un "itiraf etmeli ki yukarıdaki ilkeler bildirgesi noksandır" diyerek, bu ilkelere "başka ilkelerin de eklenmesi ve sıralanan ilkelerin geniş ölçüde açıklanması ve yorumlanması gerekir" (*LoP*: 37) saptaması bu ilkelerin çetrefil içerikleri nedeniyle gayet anlaşılırdır.

Rawls, yukarıda sıralanan, *Halkların Hukukunun* ilkelerinin "halklar arasında işbirliğine yönelik çeşitli birlik (*associations*) ve federasyonların kurulmasına olanak



sağlayacağını, fakat bir dünya-devletini (*world-state*) onaylamayacağını” (*LoP*: 36) düşünür. Rawls burada Kant’ın 1795 tarihli *Zum Ewigen Frieden (Sonsuz Barışa Doğru)* başlıklı metninin yol göstericiliğinden hareket ettiğini ve yapmaya çalıştığı şeyin Kant’ın bu metinde ele aldığı *foedus pacificum / Friedensbund* kavramını geliştirmek olduğunu açıkça belirtir:

Bir dünya hükümetinin –bununla merkezî hükümetlere özgü yasal yetkilere sahip birleşik bir siyasal rejimi kastediyorum– ya küresel bir despotizm olacağını ya da çeşitli bölgelerin ve halkların kendi siyasal özgürlük ve özerkliklerini kazanmak için sık sık giriştikleri iç çatışmalarla hırpalanan kırılğan bir imparatorluğu yöneteceğini düşünüyorum. (*LoP*: 36)

Bu düşünceleri tamamlamak, pekiştirmek adına ortaya koyduğu değerlendirmelerinde ise Rawls’un, ister istemez başkaca tartışmalara yol açtığını düşündüğümüz kimi kabullenmelerine rastlarız. Bunlar arasında eleştirel bakacağımız başlıca görüş, *Halkların Hukukunun* ilkeleri çerçevesinde, aralarındaki işbirliğine dayalı olarak, belirli kimi görevleri yapmakla yükümlü farklı örgütlerin (*organizations*) olabileceği ve bu örgütlerin aşağıda tanımlan ağırlıkta, siyasal açıdan ciddi sakıncalar doğurabilecek kararlar doğrultusunda yaptırım yetkileri ile donatılabileceği görüşüdür.

Bu örgütlerin bazıları (ideal olarak Birleşmiş Milletler gibi) iyi düzenlenmiş halklar topluluğu adına başka ülkelerdeki adaletsiz yerel kuruluşları kınayıp, insan hakları ihlali durumlarını halletme yetkisine sahip olabilir. Ağır durumlarda onları ekonomik yaptırımlarla ve hatta askeri müdahalelerle düzeltmeye çalışabilirler. Bu örgütlerin faaliyet alanı bütün halkları kapsar ve onların iç işlerine kadar uzanır. (*LoP*: 36)

Daha önce belirttiğimiz gibi, Rawls'un çalışmamıza konu edindiğimiz *The Law of Peoples* başlıklı kitabının yayımlanış tarihi 1999'dur. Birleşmiş Milletler'in kuruluş yılı ise 1945'tir. Bu iki tarih arasındaki elli yılı aşkın zaman diliminde, Birleşmiş Milletler'in (BM), çoğunlukla, küresel çapta ekonomik, siyasal, askeri ve kültürel güce sahip (başta A.B.D. olmak üzere) sömürgeci –ki, günümüzde sömürgecilik bir olgu olarak niteliksel değişime uğramış, klasik tanımını yitirmiş, modernite ve küreselleşme fiili sömürgeciliğin yerine ekonomik-siyasal-kültürel sömürgeciliği geçirmiştir– “süper güç”lerin etkisi altında belirlenmiş küresel politikaları uygulamış olduğunu, Rawls'un kendisinin de rahatlıkla gözlemleyebilmiş olacağı sayısız tarihsel örneğin mevcudiyetine dayanarak öne sürebiliriz. Bu sav öznel değil, nesnel değerlendirme üzerine kuruludur; özellikle, gelişmemiş ülkelerin sorunu olan bölgesel etnik-dinsel çatışmalar, iç savaş, açlık ve yoksulluk ile bu ülkelerin sahip oldukları doğal ve yeraltı kaynakların söz konusu gelişmiş süper güçler tarafından “yağmalanması” doğrultusunda BM'in sergilediği yanlı politikalar, bu örgütün kuruluş amaçlarını belirleyen ilkelerle çoğunlukla çelişmiştir. Bu bağlamda, Rawls'un BM'i prototip olarak ele alması, onu “ideal” sıfatıyla niteleyişi, buna benzer nitelikte bir örgütün Halklar Topluluğunda küresel ekonomik yaptırım, askeri müdahale ve halkların iç işlerine karışma yetkisi olabileceği düşüncesinin, geliştirmeye çalıştığı gerçekçi ütopyanın “gerçekçi” niteliğini kendi içinde yadsıyacak; reel olanı konu edindiği içinse “ütopik” niteliğini de tamamen zayıflatacak bir düşünce olduğu görüşündeyiz.

Aynı şekilde Rawls, halkların işbirliği örgütleri (*cooperative organizations*) aracılığıyla ticaret ve ortak yardım sağlama gibi konularda hakkaniyet standartları üzerinde de anlaşmaya varacaklarını belirterek, bu örgütlerin de “bazı bakımlardan”

GATT<sup>5</sup> (Ticaret ve Gümrük Tarifeleri Genel Anlaşması) ve Dünya Bankası'na benzer nitelikte olabileceğini düşünür. Bu bağlamda, aşağıdaki paragraf temellendirmeden yoksun varsayımlarla kurulu sığ bir bakışı yansıtmakla kalmayıp, bilgisizlik peçesi tasarımının da realite karşısında “epistemolojik bir kopuş” a uğramasına yol açar:

Hakkaniyetli ticareti düşünelim: Diyelim ki liberal halklar hakkaniyetli bir çerçeveye dayalı, uygunca düzenlenmiş bir serbest rekabetçi pazar politikasının, hiç değilse uzun erimde, herkesin ortak faydasına çalıştığını varsayıyor. Bir ileri varsayımsa, daha zengin ekonomilere sahip daha büyük ulusların pazarları kendi tekelleri altına almaya teşebbüs etmeyecekleri, kartel oluşturmayacakları, ya da bir oligopol olarak hareket etmeyecekleridir. Bu varsayımlara ek olarak, daha önce olduğu gibi bilgisizlik peçesinin geçerli olduğunu ve hiçbir halkın ekonomisinin küçük mü, büyük mü olduğunu bilmediğini düşünürsek, bütün halklar pazarın özgürlüğünü ve rekabetçiliğini korumak için hakkaniyetli ticaret standartları üzerinde (bu standartlar tanımlanıp, izlenip yürürlüğe konduğu takdirde) anlaşacaklardır. Bu işbirliği örgütleri halklar arasında adil olmayan etkiler yarattığında, bu haksızlıklar düzeltilecektir.

(LoP: 43)

Serbest rekabetçi pazarın küresel ticari ilişkiler ağına hâkim olan tarihsel politik-ekonomik dayanaklarından soyutlanarak oluşturulan bu “hakkaniyetli ticaret” düşüncesi de, mevcut küresel gerçekliğin hangi yollarla, nasıl aşılarak / alt edilerek, bilgisizlik peçesinin *tabula rasa*'sına nasıl geçilebileceği, başlangıç durumuna nasıl “başlanabileceği” gibi soruları açık olarak yanıtlayabilme gücü ve gerçekçi ütopya idesinin gerektirdiği “gerçekçi” yaklaşım ve ikna gücü açısından zayıf kalmaktadır.

---

<sup>5</sup> GATT, *The Law of Peoples*'in 1999'da yayımlanmasından dört yıl önce, yani 1995'te WTO'a (*World Trade Organization* / Dünya Ticaret Örgütü) dönüştürülmüştür. Rawls'un bunu gözden kaçırdığını görüyoruz.

Michael Freeman *İnsan Hakları* başlıklı çalışmasında, yerinde bir tespitte bulunarak, Dünya Bankası, Uluslararası Para Fonu (IMF) ve GATT / WTO gibi uluslararası mali kuruluşların (UMK) faaliyetlerinin insan hakları ideallerinin değil, küresel ekonomik güçlerin ve yaygın ekonomik ideolojilerin etkisinde olduğunu belirterek şöyle devam eder:

Ekonomik kaygılar ile insan hakları prensipleri arasındaki bu açıklık, UMK'ların yakın zamanlara kadar sadece insan haklarını görmezden gelmekle kalmayıp, uygulamak zorunda oldukları 'siyaset dışı' ekonomi politikalarının, insan haklarını görmezden gelmeyi *gerektirdiğini* kabul etmeleri gerçeğiyle daha da büyümüştür. (Freeman, 2008: 188)

### 1.3. “Gerçekçi Ütopya”nın Optimist Karakteristiği Üzerine Sorular

Halkların Hukuku ve ilkelerini aydınlatmaya çalışırken, bu bölümde, hiçbir kaynaktan rastlamadığımız, ancak bizim açımızdan son derece önemli görülen eleştirel bir noktayı da gün ışığına çıkarmak gerektiğini düşünüyoruz. Rawls'un çalışmasının genel doğrultusu içinde farklı, gizil (latent) bir düşünsel içeriği yansıtmaması nedeniyle ilgimizi uyandıran “Gerçekçi Ütopya bir Fantezi midir?” (*Is Realistic Utopia a Fantasy?*) başlıklı bölüm üzerine dikkatimizi yoğunlaştırmamız gerekir. Bu bölümde Rawls gerçekçi ütopya idesinin optimist karakteristiğini, bu kez de, “tarih”i ele alışı, “tarih”in akışına bakışı açısından kurmaya çalışır. Bölüm, kitapta sadece üç sayfa ayrılarak ele alınan kısa bir değerlendirme de olsa, anlama çabamızda oluşturduğu ciddi ağırlıktaki bir soru işareti açısından özellikle irdelenmeyi gerektiriyor. Eseri Almancaya çeviren, Rawls'un öğrencisi Alman felsefeci Wilfried Hinsch'in bu ara başlığı tekil değil de, çoğul ifadeyle çevirmesi (*Sind realistische Utopien eine Fantasie?*) (RV: 22), vurgulamak istediğimiz –ve aslında Rawls yorumcularının

dikkatle ele alması gerekirdi, diye düşündüğümüz– soru işaretini imlercesine, bizi aşağıdaki değerlendirmeleri yapmaya teşvik ediyor:

Rawls bu bölümde, İkinci Dünya Savaşının ardından, çağdaş felsefede Theodor W. Adorno’dan Hannah Arendt’e, Hans Jonas’tan Giorgio Agamben’e dek birçok düşünürün kuramsal bir hesaplaşma içine girme gereği hissettiği, insanlık tarihinin, sonuçları açısından en uç kolektif irrasyonel edimi olan, Nasyonal Sosyalizmin Avrupa Musevilerine uyguladığı soykırım, “Holokost” (İng. *Holocaust*) olgusunu, bu anlamca ağır tarihsel gerçekliğin geleceğe dair oluşturduğu pesimizmi olumsuzlamak ve kendi gerçekçi ütopya idesinin optimist karakteristiğini olgunlaştırmak amacıyla ele alır. Holokost’un felsefi sorgulanışı ise tarihte “kötü”nün anlamının sorgulanışıyla –birçok düşünürde teolojik yönelimle de olsa– çoğunlukla paralel gelişmiştir. Hannah Arendt’in, soykırımının üst düzey sorumlularından Karl Adolf Eichmann’ın İsrail’de yargılanışını, Kantçı “radikal kötü” (*das radikal[e] Böse*) kavramına geri giderek oluşturduğu “kötünün bayağılığı” (*the banality of evil*) kavramlaştırmasıyla değerlendirişi, tarihsel “Holokost” olgusu ile felsefi “kötü” kavramının kol kolalığının en aşikâr görünümlerinden biridir.

Rawls, toplumumuzun geleceğine yönelik umutlarımızın olduğu, bunun da adil anayasal demokratik yapıda, bir Halklar Toplumu içinde yer alarak yaşayabilmek inancına dayandığını birkaç kez vurgular. Peki, “aklın yıkımı” olarak yorumlanan Holokost<sup>6</sup> gibi tarihsel bir olgu insanlığın kolektif bilinci ve belleğinden sökülüp atılamayacak bir tortu haline gelmişken, geleceğe yönelik umutlarımızı ve

---

<sup>6</sup> Rawls’un bu bölümde Holokost olgusuyla birlikte ele aldığı diğer bir tarihsel olgu ise Engizisyon’dur. Rawls, Engizisyon’un Holokost’a tarihsel bir zemin hazırladığı, bu iki tarihsel olgunun “kötülüklerinin birbirleriyle bağlantısız olmadığı” (*LoP*: 22) görüşünü savunur.

daha iyi bir dünyaya olan inancımızı pesimizme karşı nasıl koruyabilir, nasıl zinde tutabiliriz? Rawls bunu sağlayacak bir düşünsel desteği, herhangi bir “organon” yardımıyla sunuyor mu bize? Ya da kısaca; bu bağlamda bir temellendirmede bulunabiliyor mu?

“Holokost’un tarihsel benzersizliği” (*historical uniqueness of the Holocaust*) tezi, savaş sonrası dönemde hem anglo-amerikan, hem de Alman tarih ve sosyal bilimlerinin kalıplaşmış, ortak bir kabullenmesi olagelmıştır. Doğal olarak, Rawls da paylaşır bu görüşü ve gelecekte bu olgunun benzerinin başka bir yerde tekrarlanabileceği olasılığını yadsıyamayacağını belirtir. Tarihte “korkunç kötülükler hep var olmuştur”. Ancak “Holokost olgusu ve bugün insanlığın bu şeytani olasılığa izin vereceğini bilmemiz, gerçekçi ütopya idesinde ve Kant’ın *foedus pacificum*’unda ifadesini bulan umutlarımızı kırmamalıdır” (*LoP*: 21) diyecektir, Rawls. Peki ama nasıl başaracağız bunu?

Adorno, yaşananları “Auschwitz’den sonra hâlâ yaşamak mümkün mü?” gibi radikal bir sorunun gölgesinde tartışırken, konsantrasyon kamplarının anlakalmaz irrasyonelitesini, bu “sınır-tecrübe”yi yaşayarak rastlantısal olarak hayatta kalabilmiş, Paul Celan, Primo Levi gibi birçok bilim / sanat / düşün insanı intiharı “seçmek” zorunda kalmışlarken, Rawls, geleceğe yönelik optimist bakışını hangi sağın kognitiv dayanaklar üzerinde kurar, geleceğe dair umut ve inancı geçmişin bilgisinin hangi yorumundan çıkarsar, bu açık değildir. Çünkü Rawls bu noktada açıklığı sağlayacak felsefi-bilimsel temellendirmeye çalışmadığı gibi, ifadeleri üzerine gizil anlamlı bir örtü serer. Bu örtü kaldırıldığında açığa çıkan çıplak anlam düşündürücüdür:

Hitler'in şeytani dünya görüşünün, çarpık bir şekilde, dinsel olduğunu da göz ardı etmemek gerekir (...) *Mein Kampf*'ın ikinci bölümünün sonunda şöyle diyor Hitler: "Bugün inanıyorum ki ben Yüce Yaratıcının isteğine göre hareket ediyorum: kendimi Museviye karşı savunmakla, İsa'nın eseri için savaşıyorum". (LoP: 20-21)

Daha önce aktardığımız, Halklar Toplumunun üçüncü evrensel koşulu anımsanacak olursa (adil bir siyasal görüşün tüm öğelerinin siyasal kategori çerçevesi içinde tutulması gerekir. Siyasal kapsam genişletmeleri daima siyasal boyutta kalacak, dini, felsefi ve ahlaki doktrinler ise daima bu boyutu aşacaktır), Rawls'un kavrayışına göre Nasyonal Sosyalist öğretisi yalnızca ulusalcı-ırkçı niteliğiyle değil, aynı zamanda dinsel karakteristiğiyle de adil bir siyasal görüş kriterine uymaz. Ne ki, burada, bizce asıl sorun bu tür kriterlere uygunluk sorunu değil, Nasyonal Sosyalist öğretinin de bir ütopya oluşu sorunudur. Rawls'un halklara biçtiği barışçıl misyonun tersine Nasyonal Sosyalizm, bir halkın / ırkın, diğer halklar / ırklar karşısında üstünlüğü görüşü ve diğer halklara karşı düşmanlık misyonu temelinde kitlelere mal edilmiş, bu doğrultuda yalnızca kuramsal düzeyde kalmayıp, kapsamlı bir bürokratik organizasyon ve yaygın bir endüstriyel destek yoluyla kitleleri harekete geçirmiş "güçlü" bir ütopya idi. Kuşkusuz, Nasyonal Sosyalist öğretisi de bir ütopya olarak kendisini "gerçekçi" görmüş ve yansıtmıştır. Bu tür bir ütopyanın Rawls'un gerçekçi ütopya idesinden çok farklı bir ütopya olduğu çıkarımına ulaşabiliriz; ama Rawls'un Holokost'u konu edinirken taşıdığı asıl kaygının pesimizle hesaplaşmak değil, ütopyaların onurunu kurtarma kaygısı olduğunu görmezlikten gelemeyiz. Öyleyse, hermeneutik bakışla, üzerindeki örtünün kaldırılması gereken anlam, Nasyonal Sosyalizm vb. ütopyik siyasal öğretilerin başarısızlığının her ütopyanın başarısızlıkla sonuçlanacağına yorumlanmaması gerektiğine dair gizil anlamdır. Bu durumda,

yukarıda vurguladığımız, Almancaya haklı olarak “Gerçekçi Ütopyalar Bir[er] Fantezi midir[ler]” biçiminde çoğul ifadeyle çevrilen alt başlıkla, özünde, anlamca şu sorgulamanın yapıldığı açıktır: Tarih boyunca bizim gerçekçi ütopyamız gibi, gerçekçi olduğunu savlayan ama gerçekliğe dönüşme olanağı bulamamış –ki, Nasyonal Sosyalist ütopya (nihai hedefi açısından olmasa da) gerçekliğe dönüşmüştür– başka ütopyalara rastlanmıştır; bu, bizim gerçekçi ütopyamızın gerçekleşmeyeceği, bir fantezi olduğu anlamını doğurmaz.

Böylelikle, pesimizmi eleme çabası, aslen gerçekçi olmayan ütopyalara karşı, “gerçekçi ütopya”nın onurunu / geleceğini kurtarma kaygısına dönüşür. Rawls’un gerçekçi ütopya idesinin optimist temellerinin bu gizil anlam alanında atılmaması gerekirdi.

## **2. DEMOKRATİK BARIŞ DÜŞÜNCESİNİN GELİŞTİRİLMESİ**

### **2.1. “Demokratik Barış” Kavramı ve Kuramının Neliği:**

#### **“Gerçekçi Ütopya” versus “Gerçekçi Kuram”**

Çağdaş siyaset felsefesi ve siyaset biliminin yaygınca kullandığı “demokratik barış” (*democratic peace*) kavramının / kuramının düşünsel kökleri tarihsel açıdan yine Kantçı felsefenin toprağında bulunmakla beraber, çağımızın yerel / küresel koşulları bakımından kavramın tanımlanışı, içeriklendirilişi ve bu kavramdan adını alan bir siyaset kuramının oluşturulması, “demokrasi” ve “barış” kavramlarının birbirlerini bütünleyen, vazgeçilmez ilişkilerinin gittikçe daha açıklıkla anlaşılması ve daha önemle ele alınmasına dayanır. Söz konusu kuram, demokratik yapılanmalarını



tamamlamış olan liberal toplumların, süreç içinde aralarındaki çıkar çatışmalarını minimize ederek, birbirleriyle savaşmalarına gerek kalmayacağı varsayımını dile getirir.

Bekleneceği üzere, Rawls düşüncesinin de bu kavrama / kurama eklemlenişi, kavramın, Rawls terminolojisinde en temel belirleyici kavram olan “liberal” sıfatıyla tamamlanarak, “liberal demokratik barış” olarak okunmasını gerektirir. Böylelikle, Rawls’un bakış açısıyla kuramın özünü oluşturan ana düşünce de, doğal olarak, şunları yansıtacaktır: Anayasal liberal demokratik bir toplumun koşullarını yerine getirerek, bu niteliğe ulaşan bir toplumun, bu nitelikteki diğer toplumlarla karşılıklı güven, saygı, eşitlik anlayışı temelinde birlikte barış içinde yaşamının siyasal ve ekonomik koşullarını da yine birlikte oluşturacakları için, *Halkların Hukukunun* ilkeleri doğrultusunda, liberal demokratik toplumların birbirleriyle savaşmalarına gerek kalmayacaktır. Eğer savaşmak zorunluluğu doğacaksa da, Rawls’a göre bu, liberal halklar arasında değil, liberal halklar ile yasa tanımaz devletler arasında oluşacaktır ki, bunu da liberal halklar “bu tür devletlerin devlet siyasetleri kendi güven ve güvenliklerini tehdit ettiği zaman, kendi liberal kültürlerinin özgürlüğünü ve bağımsızlığını savunmak ve kendilerini boyunduruk altına alıp hükmetmeye çalışan devletlere karşı koymak için yaparlar”. (*HY*: 51; *LoP*: 48)

Rawls, demokratik barış tartışmasının “istikrar” (*stability*) sorunu ekseninde şekillendiğinin bilincinden hareketle, istikrara en sağlıklı kalıcı koşulları sağlayan yerel ölçekte liberal toplumlar olduğu gibi, evrensel ölçekte de bunun liberal Halklar Toplumu olacağını belirtir:

Liberal halklar toplumu, doğru nedenlerden dolayı istikrarlı olduğundan –ve bu istikrar sadece bir *modus vivendi*'den ibaret olmadığından– adalete gösterilen saygı açısından da istikrarlıdır ve halklar arasındaki kurumlar ve uygulamalar, ilişki ve başarılarındaki siyasal, ekonomik ve toplumsal eğilimler sürekli değişse bile hak ve adaletin önemli ilkelerini yerine getirmeyi sürdürür. (LoP: 45)

Çağdaş siyasal kuramlar arasında belirleyici bir ağırlığa sahip olan “gerçekçi kuram”ın (*realist theory*) temel argümanını Rawls şu ifadeyle tanımlayacak ve ardından da bu kurama karşı duruşunun dayanaklarını oluşturmaya çalışacaktır:

Uluslararası ilişkilerin Thukydides'in zamanından beri değişmediği ve bunun süregelen bir zenginlik ve güç mücadelesi olmakta devam ettiği biçimindeki gerçekçi kurama, liberal halklar arasında barışa dair bilinen bir görüşü hatırlatarak karşılık vereceğim. Bu, savaşın, gerçekçi görüşün hegemonik kuramından farklı bir bakış açısıyla ele alınmasını sağlayacaktır. (LoP: 46) <sup>7</sup>

Rawls'un gerçekçi kurama karşı konumlanışını bir “gerçekçilik karşıtı” tutum olarak değil, günümüzde çeşitli varyasyonlarla küresel boyutta uygulanan, “realpolitik” ya da “güç politikası” olarak da adlandırılan bu kuram karşısında rasyonel bir arayış çabası olarak algılamak gerekir. Bu doğrultuda Rawls, Montesquieu'dan Raymond Aron'a dek farklı yüzyılların birbirini destekleyen görüşleri yardımıyla, savaş

---

<sup>7</sup> Gerçekçi kuramın kökleri tarihsel olarak Machiavelli'ye kadar uzansa da, modernitede akademik destekli küresel bir dış politika doktrini olarak uygulanması II. Dünya Savaşı sonrası döneme denk gelir. Günümüzde, reel sosyalizmin çözümlüğünün ardındansa gerçekçi kuram eleştirileri, liberal düşüncesinin önde gelen birçok akademisyen-kuramcısı tarafından artık benzer tümcelere varıncaya dek aynı yaklaşımla dile getirilmeye başlanmıştır. Francis Fukuyama'ya ait aşağıdaki tümceler Rawls ifadeleriyle benzerliği açısından şaşırtıcıdır ve 1992 tarihli bu tümceleri Rawls'un okumamış olması beklenemez:

Son yüz yıldır iktisat ve sosyolojideki bütün önemli kuramsal akımların temsilcileri tarih ve tarihsel değişim sorunuyla boğuşuyor, oysa uluslararası ilişkiler kur[aj]mcıları sanki tarih yokmuş, savaş ve emperyalizm insan ufkunun, başlıca kökenleri Tukidides zamanından bu yana hep aynı kalmış değişmez yanlarıymış gibi konuşuyor. İnsan toplumunun bütün alanları; din, aile ekonomik organizasyon, politik yasallık anlayışı tarihsel olarak gelişmeye devam ediyor, yalnız uluslararası ilişkiler hep aynı kalıyor: “Savaş ebedidir.” (Fukuyama, t. y.: 300–1)

olgusunu gerçekçi kuramın dayandığı ontolojik temelden kurtarmak suretiyle, savaşın fenomenolojisini gerçekçi ütopyanın alanında yeniden oluşturmaya çalışır.

Buna göre Rawls, Montesquieu'nun "ticaretin bir toplumun vatandaşlarında gayret, çalışkanlık, dakiklik ve dürüstlük gibi erdemleri geliştirdiği" ve "topluma barışı getirdiği" (*LoP*: 46) görüşü ile Aron'un temel gereksinimleri karşılanmış olan, temel çıkarları ise diğer demokratik toplumlarla tamamen örtüşecek olan liberal toplumlara yönelik "doğru nedenlerden dolayı statükodan memnun oldukları için, bu toplumlar arasında gerçek bir barış hüküm sürer" (*LoP*: 47) görüşünü bir araya getirir. "Herkesin tatmin olduğu böyle bir durumda da liberal halkların savaşa girmeleri için bir neden yoktur" (*HY*: 50; *LoP*: 47) çıkarımı ise gerçekçi ütopyanın, gerçekçi kuram karşısında "gerçekçi" üstünlüğünden çok "ütöpik" niteliğinin ağırlığını yansıttığını görürüz. Rawls bu argümanını tarihsel "basit ampirik düzenlilik" olarak nitelediği demokratik devletler arasında savaşın olmadığı saptamasına dayandırarak, "liberal demokratik toplumlar sık sık demokratik olmayan devletlerle savaşa girdikleri halde, sağlam kurulmuş liberal toplumların 1800'den bu yana birbirleriyle savaştıkları görülmemiştir" (*HY*: 54; *LoP*: 51) ve "tarihteki ünlü savaşların hiçbiri yerleşik liberal demokratik halklar arasında yapılmamıştır" (*HY*: 54-55; *LoP*: 52) sonuçlarına varır; ancak, demokratik barış düşüncesinin (demokratik liberal bir toplumun, örneğin A.B.D.'nin, yakın geçmişte farklı demokrasilere karşı takındığı tutum açısından) yenilgiye uğradığı çok sayıda tarihsel örneğe açıklık getirmekte zorlanır. Aşağıdaki paragraf Rawls'un bu konudaki "gerçekçi" gözlemlerini ve daha çok da yalın itiraflarını yansıtır:

Amerika'nın Şili'de Allende, Guatemala'da Albenz, İran'da Musaddık, (...) Nikaragua'da Sandinistalar tarafından kurulan demokrasileri alaşağı etmesini örnek gösterebiliriz. Bu

rejimlerin değerleri ne olursa olsun, tekelci ve oligarşik çıkarlarla hareket eden hükümetler halkın bilgisine ya da eleştirisine başvurmadan bu ülkelere karşı üzeri örtülü operasyonlar düzenlemişlerdir. Burada süper güçler aralarındaki rekabet bağlamında ulusal güvenliklerini bahane ederek, (...) sözü edilen güçsüz demokrasileri tehlike olarak göstermişlerdir. (HY: 56; LoP: 53)

Yakın geçmişten ve günümüzden verilebilecek daha başka birçok örnekle çoğaltılması mümkün olan bu “oligarşik eğilimler” ve “tekelci çıkarlar”ın yol açtığı adaletsiz dış politikaların hukuk dışı niteliği, Rawls’un oluşturduğu “yasatanımaz devletler” kategorisine hangi devletleri dahil etmek gerektiğine dair önemli bir tartışma doğururken, Rawls, “gerçek” demokrasilerin, demokratik açıdan “zayıf” ülkelere karşı sıklıkla sergiledikleri bu tutumları dahi demokratik barışın olası oluşu karşısında bir engel olarak görmez. Sorun demokratik barış düşüncesinin daha kesin / belirgin (*precise*) hale getirilmesidir. Rawls bu amaca rehberlik edecek bir varsayıma (*hypothesis*) başvurur.

## 2.2. Daha Kesin Bir Demokratik Barışın Koşulları

Yeterli derecede adil anayasal demokratik toplumlar arasında daha kesin / belirgin bir demokratik barışı inşa edebilmek için Rawls, bu toplumların her birinin bir öndayanak olarak beş temel koşulu yerine getirmesi durumunda “kendi meşru (ya da meşru müttefiklerinin) savunması veya insan haklarını korumak için ağır ihlal durumlarında müdahale etmek dışında, liberal olmayan yasa tanımaz devletlerle savaşa girmeleri daha az mümkün olacaktır” (LoP: 49) görüşünü savunur.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Alyssa R. Bernstein (2006: 278) insan hakları ile humaniter müdahale ilişkisi bağlamında, “demokratik barış” varsayımını benimseyen hukuksal, siyasal ve felsefi argümanların demokrasiyi temel bir insan hakkı olarak kavradıklarını ve bu nedenle demokratik siyasal sistemleri oluşturmayı amaçlayan savunma dışı uluslararası askeri eylemleri humaniter müdahale olarak ahlaksal açıdan haklı çıkardıklarını belirtir.

Demokratik barışın somutlanması ve kalıcı kılınmasına yönelik Rawls varsayımının omurgasını oluşturan bu beş koşul yerine getirilmeden toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin önüne geçilemez. Rawls, bu koşulların, liberalizmi, toplumsal ve ekonomik eşitsizliklere izin veren, doğru nedenlere dayalı istikrardan yoksun olan liberteryanizmden ayıran özellikleri yansıttığını belirtir:

1. Eğitim ve öğrenimde fırsat eşitliği. (Bu sağlanmadan toplumun tüm kesimleri kamusal akıl yürütme süreçlerine katılamayacak ve toplumsal ve ekonomik politikalara katkılarını sunamayacaklardır.)
2. Makul bir gelir ve refah dağılımı; vatandaşların temel özgürlüklerinden yararlanabilmeleri için gerekli olanakların sağlanması. (Aksi takdirde gelirleri ve servetleri çok olanlar, daha azına sahip olanlar üzerinde egemenlik kuracak, siyasi gücü kendi çıkarları için kullanacaklardır.)
3. Toplumun yerel ya da merkezi yönetimler veya diğer toplumsal ve ekonomik politikalar yoluyla işveren olarak nihai çözüm sunucu olması. (Uzun erimli güvenlik duygusunun eksikliği vatandaşların özgüvenlerini sarsacaktır.)
4. Bütün vatandaşlara temel sağlık hizmetlerinin sağlanması.
5. Seçimlerin ve siyasetle ilgili konularda kamuoyuna bilgi sağlayacak araçların kamu tarafından finanse edilmesi. (Hem temsilci ve diğer yetkililerin belirli toplumsal ve ekonomik çıkarlardan yeterince bağımsız olduklarına dair güvence vermek hem de siyasetin vatandaşlar tarafından oluşturulup, bilinçlice değerlendirilebilmesi için gerekli bilgi ve enformasyonu sağlamada nelerin gerekli olduğunu belirlemek için.) (LoP: 50)

Yukarıda bileşenleriyle birlikte formüle edilen varsayımın siyaset kuramı ve uygulaması açısından rasyonel bir eğilim göstermesine rağmen, Rawls düşüncesinde daha önce rastladığımız gibi, bu varsayımın da beraberinde getirdiği çok sayıda soru ile yüz yüze gelmek durumunda kalırız. Bu sorular; her bir koşulun hangi ölçüde kurumsallaşması gerektiği, bu koşulların bazıları güçlü, bazıları zayıf olduğu

durumda doğacak sonucun ne olacağı, bunların birlikte nasıl çalışacakları ya da birbirleriyle karşılaştırıldıklarında hangisinin ne oranda daha önemli olduğu türünden kapsamlı sorulardır. Rawls'a göre burada asli olan, anayasal demokratik toplumların tüm bu beş koşulu gerçekleştirdikleri ölçüde demokratik barış düşüncesini destekleyecek olmalarıdır.

Belirtilen bu koşullar, “vatandaşların bilinçli bir biçimde uyduğu takdirde, kamusal akıl idealinin temel özgürlükleri koruyup, toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin aşırı biçimde artmasını engelleyeceği bir temel yapının en önemli n koşullarıdır”. (HY: 53; LoP: 50–51)

Rawls “kamusal akıl ideali”nin, kamusal siyasal tartışmayı içerdiğini, anayasal bir rejimde ise kamusal tartışmanın öneminin büyük olduğu düşüncesinden hareketle, yukarıda sıralanan beş koşulun –ncelikle ilk nn– bu tartışmanın mümkün ve verimli olması açısından gerekli olduğunu belirtir.

Bu noktada, kamusal akıl ideali ve kamusal akıl düşüncesi gibi kavramlaştırmalara çekirdek teşkil eden “kamusal akıl” (*public reason*) kavramının, Rawls'un gerçekçi topya idesinin kuruluğu açısından taşıdığı kolektif rasyonel anlamın açıklığa kavuşturulması gerekir.

### 3. KAMUSAL AKLIN RASYONEL KURULUŞU

#### 3.1. “Kamusal Akıl” Kavramının Neliği

Kamusal aklın neliğini, evrensel boyuttaki işlevi ve iŐlerliđini kavrayabilmek için, kavramın ayrıntılı olarak ele alındığı, Rawls’un ilkin 1997’de ayrı bir makale olarak yayımladığı, ardından da 1999’da *Halkların Hukuku*’nu da tamamlar nitelikte olduğunu dŐŐündüđü için bu esere de eklenen “Kamusal Akıl DŐŐüncesinin Yeniden Ele Alınması” (*The Idea of Public Reason Revisited*) başlıklı çalışmaya baŐvurmak zorunludur.

Siyasal liberalizmin, Rawls’un adalet kuramının ve bu kurama dayalı olarak geliştirilen *Halkların Hukuku* kavrayışının gerçekliğe dŐnŐŐebilmesine olanak sağlayabilecek tek temel siyasal rejim olduğunu göz önünde bulundurmaksızın, Rawls’un gerçekçi utohya idesini ifadeleyen Halklar Toplumu tasarımının hiçbir yŐnünü aydınlığa kavuşturmak mŐmkŐn olamayacaktır. Bununla birlikte, “bir değil, birçok liberalizm ve bu yŐzden de makul siyasal gŐrŐŐler ailesinin ne sŐrdüđü birçok kamusal akıl biçimi” olduğu (*HY: 60; LoP: 55*) göz önünde bulundurulması gereken diğer bir konudur.

Daha önce, yerel koŐullara paralel gelişen evrensel koşullar ilişkisinde gŐrŐldüđü gibi, yerel liberal halklar ile evrensel Halklar Topluluğunun kamusal aklı nitelikçe birbirlerinden farklı olmakla beraber, burada da yerel olanın evrensel olana yansısı söz konusudur; bu iki kamusal aklın kapsamaları aynıdır ve yerel ölçekte “zgŐr ve eşit vatandaşlar”, evrensel ölçekte, yani Halklar Topluluğunda ise “zgŐr ve eşit halklar” arasındaki kamusal aklın işlevi de benzerdir.

### 3.1.1. “Kamusal Akıl Düşüncesi” ve “Kamusal Akıl İdeali”

“Kamusal akıl düşüncesi benim anladığım biçimiyle, iyi düzenlenmiş anayasal demokratik bir toplum anlayışına ait bir kavramdır” belirlemesini yapan Rawls, “bu aklın biçimi ve içeriği demokrasi fikrinin kendisinin bir parçasıdır” vurgusunu da bu belirlemeye ekler. (LoP: 131)

Bunun nedeni demokrasinin temel bir özelliğinin makul çoğulculuk olgusu oluşu; dini, felsefi ve ahlaki, makul fakat karşıt kapsamlı doktrinlerin çokluğunun demokrasideki özgür kurumlar kültürünün normal sonucu oluşudur.(...) Kamusal akıl düşüncesinin özü, dinsel ya da din dışı kapsamlı doktrinleri, bu doktrinler kamusal akıl ve demokratik yönetimle çelişmedikçe, eleştirmemek, karşı çıkmamaktır. (...) Kısacası, kamusal akıl düşüncesi siyasal ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiğini belirler. (LoP: 131–132)

Rawls kamusal akıl düşüncesinin belirli bir yapısı olduğunu söyleyerek, bunun beş farklı yönünün bulunduğu şu maddelerde dile getirir:

1. İlgili olduğu temel siyasal sorunlar,
2. İlgili olduğu kişiler (hükümet yetkilileri ve milletvekili adayları),
3. Makul siyasal adalet kavramları kümesinde belirlenen içeriği,
4. Bu kavramların demokratik bir halka ait meşru yasaları oluşturacak zorlayıcı normların tartışılmasında kullanılışı,
5. Vatandaşların kendi adalet anlayışlarından gelen ilkelerin karşılıklılık kriterini (*criterion of reciprocity*) karşılayıp karşılamadığını kontrol etmesi. (HY: 145; LoP: 133)

Kamusal aklın ne yönden “kamusal” olduğuna açıklık getirebilmek içinse Rawls, şu düşünceleri ileri sürecektir:



Bu akıl üç yönden kamusaldır: Özgür ve eşit vatandaşların akli olarak kamunun akıldır; konusu temel siyasal adalet sorunları ile ilgi kamu yararındır ki bu sorunlar anayasal esaslar ve temel adalet konuları olmak üzere iki çeşittir ve doğası ve içeriği kamusaldır, çünkü mak[u]l olarak karşılıklılık kriterini karşıladığı düşünülen birbirleriyle bağıntılı mak[u]l siyasal adalet görüşlerine dayalı kamusal akıl yürütme ile ifade edilmektedir. (HY: 145; LoP: 133)

Kamusal akıl düşüncesi, anayasal bir demokraside demokratik vatandaşlık anlayışı üzerinde yeşerir. Rawls için, sıkça kullanılan ve farklı anlayışları yansıtan “demokrasi” kavramından anlaşılması gereken ise “tartışmacı demokrasi”dir (*deliberative democracy*). “Tartışmacı demokrasinin tanımlayıcı düşüncesi, tartışma düşüncesinin kendisidir.” (LoP: 138) Tartışma yoluyla görüş alış verişinde bulunan vatandaşlar, hem kendilerinin, hem de diğerlerinin siyasal görüşlerinin bu yolla değişebileceğini görürler. Siyasal akıl yürütmeyi ve siyasal ilişkiyi düzenleyen etmen olarak kamusal akıl ile kamusal tartışma arasındaki önem de burada bulunur.

Rawls, kamusal akıl düşüncesini kamusal akıl idealinden ayırır ve kamusal akıl idealinin, bu idealin taşıyıcı özneleri olarak değerlendirdiği yargıçlar, yasa koyucular, icra makamları ve diğer devlet yetkilileri ile milletvekili adaylarının kamusal akla dayanarak ve bu akla uygun davranarak, temel siyasal tutumlarını vatandaşlara en makul buldukları siyasal adalet anlayışı doğrultusunda aktardıklarında gerçekleşmiş olacağını belirtir.

Yukarıda sıralanan özneler, belirtildiği gibi kamusal akıl idealinin öncelikli taşıyıcıları olmakla beraber, bu görev vatandaşlardan da bağımsız değildir. Burada

sorun, hükümet yetkilisi olmayan vatandaşların kamusal akıl idealini nasıl gerçekleştirebilecekleri sorusunda düğümlenir ki Rawls, seçim ve oy verme süreçlerinde vatandaşların kendilerini yasa koyucular“mış gibi” (*as if*) düşünüp, karşılıklılık kriteri temelinde hangi yasaları yürürlüğe sokmanın makul olacağı sorusunu kendilerine yöneltmeleri gerektiğini belirtir. Böylelikle, vatandaşlar kamusal aklı zedeleyen her türden hükümet yetkilisi ve milletvekili adayını eleyerek, –yasal değil, ahlaksal bir görev olarak– yurttaşlık görevlerini yerine getirmiş olacaklardır.

### 3.1.2. Kamusal Aklın İçeriği Neyi Barındırır?

Liberalizmin farklı türevleri olacağını, bunun da farklı kamusal akıl biçimlerini doğuracağını, bu yüzden, kamusal aklın içeriğinin tek değil, birçok siyasal adalet anlayışını kapsayacağını görebilmek ve kabul etmek gerekir. Rawls’un “hakkaniyet olarak adalet” (*justice as fairness*) kuramı da bu farklı siyasal adalet anlayışlarından sadece birisidir. Rawls, Jeremy Waldron’un “siyasal liberalizmin, siyasal adalette yeni ve değişen anlayışlara izin vermediği” yolundaki eleştirisini doğru bulmaz ve “siyasal liberalizm, kamusal aklı, tercih edilen tek bir siyasal adalet kavramı üzerinde bir kerede ve daimi olarak yerleştirmeye çalışmaz” der. (*LoP*: 142) Farklı kamusal akıl biçimlerini sınırlayıcı, yani bir ortak paydada onları kamusal akıl olarak niteleyebilmemizi sağlayacak özellikse karşılıklılık kriteridir.

Rawls kamusal aklın içeriğini belirlemeye çalışırken, kamusal akıl kavramını çoğu zaman bu kavramla bir tutulan “seküler akıl” (*secular reason*) ve seküler değerler” (*secular values*) kavramlarından özenle ayırır. Rawls, seküler aklı kapsamlı din dışı doktrinler bağlamında tanımlar ve bu doktrinler ve değerlerin kamusal aklın

amaçlarına hizmet edemeyecek kadar geniş olduklarını belirterek, “siyasal değerler ahlaksal doktrinler değildir” (*LoP*: 143) belirlemesinde bulunur. Seküler doktrinlere ait kavramlara dayalı akıl yürütme ilk felsefe ve ahlak öğretisinin konusudur ve siyasal olanın alanı dışında kalır.

Kamusal aklın içeriğini aşağıda sıralanan üç özelliğe uyan liberal siyasal adalet görüşleri kümesine ait ilke ve değerler belirler:

İlkin, bu görüşlere ait ilkeler temel siyasal ve toplumsal kurumlara (toplumun temel yapısına) uygulanır;

ikinci olarak, bunlar her çeşit kapsamlı doktrinden bağımsızca ileri sürülebilir (tabii bunlar bu tür doktrinlerin örtüşen makul görüş birliği tarafından desteklenebilir);

son olarak, bu görüşler, anayasal bir düzenin kamusal siyasal kültürde mevcut olan, vatandaşların özgür ve eşit insanlar olduğu ve toplumun hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olduğu yolundaki temel düşüncelerden hareketle geliştirilebilir. (*LoP*: 143)

Dolayısıyla, toplumsal öznenin kamusal akla eklenmesi, yani tartışmacı demokrasi içinde temel siyasal sorunlar üzerinde akıl yürütmesi, bu sorunları tartışmaya katılması, yukarıda sıralanan özelliklere sahip siyasal görüşlerden birine, “bu görüşlerin ideallerine ve ilkelerine, standartlarına ve değerlerine” (*LoP*: 144) başvurması yoluyla gerçekleşecektir. Ancak bir siyasal görüş, taşıyacağı bütünlük özelliği anlamında “tam” olmadığı durumda, tartışılan temel siyasal sorunların aydınlığa kavuşturulmasını sağlayamayacaktır. Bu nedendir ki, kamusal aklın temel bir özelliği de, onun siyasal kavramlarının bahsedilen bütünlüğü yansıtması anlamında “tam” olmasıdır.

### 3.1.3. Kamusal Akıl Düşüncesinden Kuşku Duyulur mu?

Kamusal akıl düşüncesini kolektif rasyonalitenin bir biçimi olarak algıladığımız durumda, kolektif olan her yapısal oluşumun barındırdığı karmaşık niteliğe yönelik olduğu gibi, kamusal akıl düşüncesine dair de kimi soru ve kuşkuların oluşması doğaldır.

Bu sorulardan biri, kamusal akıl düşüncesinin siyasal tartışmalardaki konu ve düşünceleri mantıksızca kısıtlayacağı görüşünden kaynaklanır ve bize kısıtlamaları olmayan açık bir görüşü yeğlememiz gerektiğini düşündürebilir. Rawls'un buna verdiği yanıt, “kamusal aklın aşırı kısıtlayıcı olduğu düşüncesinin bir nedeni, kamusal aklın yanlış bir şekilde siyasal sorunları önceden çözmeye çalıştığının sanılmasıdır” (HY: 177; LoP: 164) biçimindedir. Bu sorunun uzantısı ise, kamusal aklın çok kısıtlayıcı olduğu için çözümsüzlüğe yol açabileceği ve tartışmalı konularda karara varılmasını engelleyeceği kuşkusunu doğurur. Rawls, çözümsüzlük durumunda, vatandaşların sadece kendi kapsamlı görüşlerine bağlı nedenlere dayanarak hareket etmelerinin, karşılıklılık ilkesini ihlal edeceğini belirtir. Bu durumda izlenecek yol, vatandaşların kendi siyasal değerler sıralamasında en makul gördükleri seçenek için oy vermeleridir. “Gerçekten de normal olan budur: Bütün görüşlerin örtüşmesi beklenemez.” (HY: 182; LoP: 169) Kamusal akıl düşüncesine yönelik genel bir itiraz ise;

kamusal akıl kavramının gereksiz olduğu ve iyi düzenlenmiş anayasal bir demokraside hiçbir işe yaramayacağı, kamusal aklın sınır ve kısıtlamalarının sadece keskin toplumsal bölünmelerin yer aldığı ve her biri egemen siyasal gücü ele geçirmeye çalışan birtakım

düşman dinsel kuruluşları ve seküler grupları içeren toplumlarda fayda sağladığı yolundadır.

(HY: 188; LoP: 174)

Rawls “bu itiraza göre Avrupa demokrasilerindeki siyasal toplumlarda ve Amerika Birleşik Devletleri’nde bu gibi endişelerin boşuna” olduğunu düşünmek gerekeceğini –bu tür itirazlar, kamusal aklın, gelişmiş demokrasilerden çok, Türkiye benzeri toplumların ihtiyacı olduğu düşüncesine ağırlık vermektedirler–, ama bu itirazın “doğru olmadığı”nı ve “toplumbilimsel açıdan yanlış olduğu”nu vurgular:

Çünkü vatandaşların kamusal akla bağlı kalmayarak yurttaşlık görevlerini yerine getirmemeleri halinde, bölünmeler ve doktrinler arası düşmanlıklar var olmasa bile, zaman içinde kendini gösterecektir. Doktrinler arası uyum ve uzlaşma ve bir halkın kamusal akli kabul etmesi ne yazık ki toplumsal hayatta sürekliliği olan bir durum değil. Uyum ve uzlaşma, kamusal siyasal kültürün canlılığına ve vatandaşların kamusal akla bağlılığı ve onun idealinin ayırdayına varmalarına dayanır. (HY: 188; LoP: 174)

### **3.2. Demokrasi, Din ve Kamusal Siyasal Kültür İlişkisi:**

#### **Türkiye Toplumundan Hareketle Kamusal Akli Değerlendirmek**

Demokrasi ile dinsel veya din dışı kapsamlı öğretiler<sup>9</sup> bağdaşabilir mi? Rawls’u çok kaygı verici bulduğu bu soru üzerinde düşünmeye iten olgu, günümüz küresel gerçekliğinde din ile demokrasi arasında gözlemlenen sayısız uyuşmazlık örneğine dayanıyor. Rawls bu bağlamda yürüttüğü tartışmayı her ne kadar günümüzde bu türden uyuşmazlıkları yansıtan toplumların özgün koşulları üzerine kurmaktan ve bu toplumların adlarını anmaktan kaçınarak yürütse de, günümüzde, tektanrılı üç büyük dini; Musevilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet’i, farklı toplumsal yapı, siyasal ilişki ve

---

<sup>9</sup> Bunlar, “demokratik bir toplumla bağdaşmayan, kökten dinci inançlar gibi bazı dinsel doktrinler, ya da otokrasi ve diktatörlük gibi çağımızda korkunç örneklerini gördüğümüz belli din dışı (seküler) (...) doktrinler” olabilirler. (HY: 192; LoP: 178)

dinsel kaynaklı çelişki veya çatışma temelinde de olsa toprağında barındıran, farklı demokratik düzeylerdeki ülkeler olarak, İsrail, İrlanda ve Türkiye bu uyuşmazlıkların on yıllardır yaşandığı ülkelere / toplumlara en somut örnekleri teşkil ediyorlar. Rawls'un değinmediği bir tartışma konusu açarak, bizim bu üç ülkeyi / toplumu örneklendirmişimizin nedeni, Rawls'un terminolojisinde her üç toplumun da "makul liberal halklar" kategorisinde yer almaları bekleneceğinden, bu toplumların demokrasi-din ilişkisinin kuruluşu açısından yaşadıkları benzer sorunları –farklı kamusal siyasal kültür temelinde, farklı tutumlarla ele alarak da olsa– kimi ortak noktalarıyla yansıtılmalarından kaynaklanıyor.

Rawls, dinsel ve din dışı kapsamlı öğretiler ile demokrasi arasındaki uyuşmazlıkların siyasal liberalizm anlayışı temelinde, anayasal demokratik bir toplumdaki makul adalet ilkelerinin sınırları içinde kalarak, hoşgörü ilkesine dayalı olarak, kamusal aklın belirleyiciliği yoluyla "yatıştırılabileceği" görüşündedir. Bunun önkoşullarından bahsederken Rawls,

(...) kendi dinimizin hegemonyasını kurmak için anayasayı değiştirmek ya da yükümlülüklerimize etki ve başarı kazandırmak gibi umutları hepimiz sonsuza dek terk etmek zorundayız. Böyle umut ve amaçlar beslemek bütün özgür ve eşit vatandaşlara eşit temel özgürlükler fikrine ters düşer (*LoP*: 150)

değerlendirmesini yaparak, günümüz Türkiye'sinde demokrasi yanlısı olduğunu vurgulamaktan kaçınmayan, liberalizmi ise siyasal olarak değil, ekonomik anlamda yorumlayan muhafazakâr-islamcı siyasal iktidarın tutumunu eleştirir gibidir.

Rawls, demokrasi ile dinsel ya da din dışı kapsamlı doktrinler arasındaki ilişkinin “kamusal siyasal kültür” (*public political culture*) çerçevesinde şekilleneceği gerçeğinden hareketle, dinsel ya da din dışı kapsamlı doktrinlerin her şeyden önce anayasal demokratik bir düzeni kabul etmeleri gerektiğini vurgular. Kapsamlı doktrinler neyi desteklediklerini ileri sürüyorlarsa, bunu destekleyen siyasal nedenleri de öne sürmeleri beklenir. Rawls bunu “proviso” (sözleşme koşulu) olarak adlandırır. Bu koşul, kamusal siyasal kültürü toplumun “arka plan kültürü”nden (*background culture*) ayıran koşuldur. Rawls, “kamusal siyasal kültürde, sözleşme koşulunun yerine getirilmesi koşuluyla, dinsel ve seküler doktrinlere yer verilmesinin kamusal akıl çerçevesindeki gerekçenin doğasını ve içeriğini değiştirmeyeceği”ni görmenin de ayrıca önemli olduğunu ifade eder ve şunları ekler:

Vatandaşların, kamusal siyasal kültürün genel görünüşü içinde ifade edilen ve birbirlerinin dinsel ve din dışı doktrinleri hakkındaki bilgileri, demokratik vatandaşların siyasal anlayışlarına bağlılıklarının kökeninin kendi dinsel ve din dışı kapsamlı doktrinler[in]de yattığını anlamalarını sağlar. Böylece vatandaşların kamusal aklın demokratik idealine bağlılığı doğru nedenlerden dolayı güç kazanır. (*HY: 166; LoP: 153*)

Rawls bu bağlamda, Hıristiyan geleneğe kilise okullarına kamu desteği sağlanmasına dair süregelen köklü tartışmalara konu olan siyasal bir sorunu örneklendirir. Bu sorun, günümüz Türkiye’inde Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı camilerde düzenlenen Kuran Kursları veya Milli Eğitim Bakanlığına bağlı İmam Hatip Liselerinin kamusal mali destekle finanse edilmeleri sorunu nedeniyle gelişen siyasal tartışmalarla çok yakından benzeşmektedir. Demokratik siyasal kültür geleneği zayıf, demokratik bir anayasadan yoksun olan Türkiye toplumunda

gözelemlenen, kapsamlı dinsel öğretilere yönelik gelişen siyasal tartışmaların doğurduğu ciddi sonuçlar arasında, her şeyden önce vatandaşlar arasında yapay bir “laik–anti-laik / dinci” kutuplaşmasının oluşması, kamusal aklın olgunlaşıp, işlerlik kazanamadığına işaret eder. Bu bağlamda, Rawls’un yöntemsel önerisine, Türkiye toplumunun da siyasal-demokratik kültür ilkelerinin eksiklikleri açısından dikkat etmek gerekir:

Karşıt kamplarda yer alanlar büyük olasılıkla birbirlerinin temel anayasal ve siyasal değerlere olan bağlılıklarından kuşku duyacaklardır. Bu durumda tarafların birbirlerine kendi görüşlerinin aslında temel siyasal değerleri nasıl desteklediğini anlatmalarının en iyi yolu, kendi kapsamlı dinsel ya da seküler doktrinlerini tanıtmaktır. (HY: 167; LoP: 154)

Yukarıda vurgulanan, kamusal akıl yürütmenin (*public reasoning*) belirleyici bir dayanağını oluşturan kamusal siyasal kültür, günümüz Türkiye’inde kadınlar arasında resmi kurumlarda başörtüsü / türban takabilmeyi talep edenlerin bulunması nedeniyle oluşan siyasal tartışmalara taraf olan, dinsel ya da seküler doktrini temsil eden tüm kesimlerin temel yöntemsel tutum eksikliklerini de gün ışığına çıkarır: Başörtüsü / türban savunusunda bulunan, argümanını (ne olduğunu tam anlamıyla açıklayamadığı) düşünce ve inanç özgürlüğü bağlamında, temel hak ve özgürlükler sorunu olarak öne sürerken, karşıtı, argümanını (ne olduğunu tam anlamıyla açıklayamadığı) laiklik ilkesine dayanarak öne sürmeye çalışır; taraflar kamusal tartışmaya ve kamusal akıl yürütmeye dayanmadan temsil ettikleri görüşlerin temel siyasal değerleri nasıl desteklediğini açıklığa kavuşturamadıkları gibi, kendi kapsamlı dinsel ya da seküler öğretilerini de birbirlerine tanıtamazlar. Nitekim kamusal akıl yürütmenin hedefi kamusal gerekçelendirme (*public justification*). Kamusal gerekçelendirme ise;



geçerli, meşru nedenler göstermekten ibaret değil, argümanın başkalarına seslenmesidir. (...) Doğru biçimde, kendi kabul ettiğimiz ve başkalarının da mak[u]l olarak kabul edebileceklerini düşündüğümüz noktadan hareket ederek başkalarının da kabul edeceğini düşündüğümüz sonuca ulaşmaktır. (HY: 168; LoP: 155)

Kamusal akıl, Türkiye’de ancak son yıllarda popüler kültür jargonuyla “ortak akıl” vb. adlandırmalarla, yüzeysel biçimde ele alınarak telaffuz edilmeye başlanmış olduğu ve siyasal karar alma süreçlerinde de kamusal akıl yürütme, kamusal aklın içeriği ve ilkeleri toplumsal üstyapıda içkinleşmemiş olduğu için, toplumsal-siyasal çelişki ve çatışmalarda çözüm veya uzlaşma sağlayabilecek bir araç olarak kullanılamamaktadır.

Rawls’un, Türkiye toplumunu belirlediği beş temel toplum tipi içinde, –Türkiye toplumunun bugünü itibarıyla– “makul liberal halklar” kategorisine yerleştireceği varsayımından hareket ettik. Bu varsayıma temel teşkil eden etmen kendi öznel değerlendirmemize değil, Amerikan siyaset biliminin genel yargısına dayanmaktadır. Nitekim, günümüzün önde gelen bir başka renkteki liberalizm kuramcısı ve savunucusu Francis Fukuyama (t.y.: 79), henüz 1992’de yayımladığı bir çalışmada oluşturduğu “Dünya Çapındaki Liberal Demokrasiler” başlıklı listede Türkiye’yi 1960’tan –belirtilen yıl Demokrat Parti iktidarının sonlandığı tarihi işaret ediyor– beri liberal demokrasi olarak göstermektedir. Bunun, bizzat liberal kuramcılar tarafından yapılan “anayasal liberal demokrasi” tanımıyla bütünüyle örtüşmeyen, yüzeysel bir yaklaşımı ifade ettiği görüşündeyiz. Nitekim Fukuyama da bir dipnot açarak, bu listenin, aralarında Türkiye’nin de bulunduğu kimi ülkeler bağlamında, öncelikle devletin bireysel insan haklarını korumada yetersiz kalması

açısından tartışma yaratabileceğini ve bu ülkelerin “kısmen demokratik” olarak nitelenebileceklerini belirtir.

Rawls’un yürüttüğü kamusal akıl tartışması bağlamındaysa, Türkiye’de, yukarıda ele alındığı üzere, demokratik siyasal kültürün yapılaşmamış oluşu ve kamusal akıl yürütmenin koşullarının olgunlaşmamış oluşu gibi etmenlerin de, Rawls açısından, Türkiye toplumunun bütünüyle anayasal liberal demokratik bir toplum niteliğinde olmayışı gerekçesine bağlanacağı tahmininde bulunabiliriz.

## II. BÖLÜM:

# “GERÇEKÇİ ÜTOPYA” NIN İDEALİST-MİNİMALİST İÇERİKLENİŞİ

*(...) saygıdeğer şövalye, bize bu hanımın bir resmini gösterin hiç değilse (...) o zaman (...) emin oluruz.*

Cervantes, *Don Quijote*, c. I: 69

*Okurlar beni temelsiz ütopyacılıkla suçlayabilir ama ben bunu kabul etmiyorum.*

John Rawls, *The Law of Peoples*: 78

## 1. HALKLARIN HUKUKUNUN LİBERAL OLMAYAN HALKLARA UYARLANMASI

### 1.1. “Hoşgörü” Kavramının Neliği:

#### Liberal Olmayan Halkların Hoşgörülmesi

Çalışmamızın I. Bölümünde, John Rawls’la aynı yolu izleyerek, onun “gerçekçi ütopya” idesini, ideal kuramın nesnesini oluşturan iki alandan sadece biri, yani liberal halklar alanında ele alarak irdelemeye çalıştık. Ancak bilinen gerçek o ki, yeryüzü yalnızca liberal halklara evsahipliği yapmıyor. Bu nedenle, Rawls’un beş ayrı tipte yerel toplum sınıflandırması yaptığını (bkz. “Giriş”, dipnot 4) anımsayarak, liberal olmayan, ancak Halklar Topluluğunda liberal toplumlarla birlikte saygın birer yer edinebileceklerini düşündüğü “düzgün halklar”ı (*decent peoples*) da, bu II. Bölüm’de, ideal kuramın nesnesini oluşturan ikinci alan olarak konu edineceğiz.

*Halkların Hukukunun* uygulanacağı bu ikinci alanın nesnesinin daha karmaşık özellikler taşıması nedeniyle, ele alacağımız bu ikinci aşama –Rawls’un deyişiyle– “daha zor” olacak.

Gerçekçi ütopya idesi *Halkların Hukukunun* ilkeleri rehberliğinde geliştirilirken, Halkların Hukuku ve ilkeleri de siyasal liberalizm ekseninde gelişir. Dolayısıyla, siyasal liberalizmin geçerli kılındığı liberal toplumlar / halklar, bir Halklar Toplumu hedefine giden yolda siyasal açıdan temel kalkış noktasını, diğer toplumlarla / halklarla geliştirilmesi zorunlu olan zincirleme ilişkide de bu zincirin ilk halkasını oluşturarak, diğer halkalar karşısında, her şeyden önce siyasal açıdan farklı bir rol üstleneceklerdir. Bu durum, daha sonra da karşımıza çıkacak olan “halkların yasası etnosentrik midir?” sorusunun doğmasına yol açar. Çünkü Rawls, liberal bir halkın dış politikasının amacını “sonunda bütün toplumlar (ideal olarak) liberal oluncaya kadar yavaş yavaş ilerleyerek liberal olmayan halkları liberal doğrultuda yönlendirmek” olduğunu açıklıkla ifade eder. (HY: 88; LoP: 82)

Zincirin ikinci halkasını ise “düzgün halklar” oluşturur. Bu iki halka birbirlerine *Halkların Hukukunun* ilkeleri temelinde kenetlenemediği durumda –ki, bu iki halka birlikte “iyi düzenlenmiş halklar” (*well-ordered peoples*) ifadesiyle nitelenmişti– geri kalan ve siyasal-toplumsal açıdan kendi halkları ve / veya diğer halklar için sorun oluşturur nitelikteki halklar / yönetimler karşısında ortak ilkelere dayalı olarak birlikte tutum takınabilecek, birlikte hareket edebileceklerdir. Burada vurgulamak gerekir ki, Rawls, birbirinden farklı nitelikte düzgün halklar bulunabileceğini, ancak kendisinin bu halklar arasında sadece, temel yapısında “düzgün danışma hiyerarşisi”ni (*decent consultation hierarchy*) barındırdıkları için

“düzgün hiyerarşik halklar” (*decent hierarchical peoples*) olarak adlandırdığı halkları konu edindiğini belirtir.

Zincirin ikinci halkasını oluşturan bu düzgün hiyerarşik halklar saldırgan olmamak, insan haklarını güvence altına almak ve ortak iyi düşüncesine dayalı adalet anlayışını içeren bir hukuk sistemine sahip olmak gibi belli kimi kriterleri yerine getirdikleri takdirde, bu halkların siyasal olarak liberal nitelikte olmayışları, liberal halklar tarafından “hoşgörü” (*tolerance*)<sup>1</sup> ile karşılanmaları için yeter koşuldur. Eş deyişle, belirtilen bu kriterler, aynı zamanda liberal olmayan halkların ne dereceye kadar hoşgörülebilecekleri konusunda da tayin edici olurlar. Bununla birlikte, burada söz konusu olan, hoşgörünün işlerlik kazanmasıyla düzgün toplumların sahip oldukları değerlerin liberal toplumlarca paylaşılması veya benimsenmesi değildir. Unutmamak gerekir ki, hoşgörüyle karşılanmış olan bir durum, hoşgörü gösteren açısından kendi içinde bir yanlışlığı veya eksikliği barındırdığı için hoşgörüyü doğurmuştur. Böylelikle, hoşgörünün devreye girişi sayesinde, düzgün hiyerarşik halklar da liberal halklarla birlikte Halklar Toplumunun saygın birer üyesi olarak yer alabilirler. Bu derecede belirleyici bir etmen olarak hoşgörü kavramı bu ilişkide neyi ifade eder?

Hoşgörü kavramını, yalın anlamda sosyo-psikolojik bir kültür ögesi olarak değil, tartışma konumuz bağlamında siyaset felsefesi ve uluslararası ilişkiler etiği açısından değerlendirmek durumundayız. Kavramın en genel anlamlarıyla felsefi tanımını şunları ifade ediyor: “1. Başkalarının düşünce ve kanılarını hoş görme. 2. Başkalarının düşünce ve kanılarını özgürce dile getirmesini ve düşüncelerine göre

---

<sup>1</sup> Dilimizde kullanılan “hoşgörü” kavramının “*tolerance*” kavramıyla anlam içerikleri açısından bütünüyle örtüşmemelerine rağmen, Türkçede bu karşılamanın sosyal bilimler literatürü de dâhil olmak üzere yaygın halde kullanılışı nedeniyle, burada mevcut eğilimin dışına çıkmıyoruz.

yaşamısını hoş görme tutumu.” (Akarsu, 1988: 96) Bu tanımlamaya, Johannes Hoffmeister’in felsefe sözlüğündeki hoşgörü tanımını; “hakiki hoşgörü diğer kişilerin, halkların ve ırkların özyasallığına (*Wesensgesetzlichkeit*) gösterilen dikkatten / saygıdan kaynaklanır”, Goethe’den yaptığı bir alıntıyla birlikte vermek yerinde olur: “ (...) Hoşgörü aslında geçici bir düşünce tarzı olmalı; tanı(n)maya vardırmalıdır. Katlanmak / göz yummak hakarettir.”<sup>2</sup> (Hoffmeister, 1955: 614) Goethe’nin aforizmasını çözümlenmeye çalışmak, bize, tartışma konumuz bağlamında, yani uluslararası ilişkiler etiğinde hoşgörünün neliğini aydınlatabilmek bağlamında önemli bir bakış açısı sağlayabilir. Şöyle ki, hoşgörünün geçici bir düşünce tarzı olması gerektiği ve hoşgörüleni tanımayla sonuçlanması amacını taşıması gerektiği gibi aydın bir düşünce, Rawls’un öngördüğü üzere liberal toplumların düzgün toplumları hoşgörme gerekçesiyle kesinlikle uyuzmaz. *Halkların Hukukunda* öngörülen hoşgörü, liberal toplumların düzgün toplumları oldukları gibi kabul ederek tanımalarını ve bu temelde onlarla yakınlaşmalarını değil, onları da kendileri gibi olmaya, yani birer liberal toplum haline gelmelerini sağlamaya yöneliktir. Liberal toplumların kendi bakış açılarından, eğer başkalarının kendileri gibi değil, öyle oluşları katlanmayı / göz yummayı gerektirecek bir şeyse, bu tür bir göz yummanın, hoşgörenin hoşgörülenle arasındaki üstünlük farkını ima etmesi anlamında hakaret olacağı düşünülebilir. Kısacası, “liberal toplumların hoşgördükleri şey nedir?” sorusunun yanıtı “düzgün toplumların liberal olmayışları”dır ki, bu da, *Halkların Hukukuna* yöneltilen etnosentrizm eleştirisinin dikkat çekmek istediği üstünlük farkı anlayışının ciddi olarak irdelenmesini gerektirir. Aynı şekilde, ileride ele alacağımız üzere, *Halkların Hukukunun* paylaştığı insan hakları kavrayışının batılı karakteristiğinde veya zorluk içindeki toplumlara yardım etme

---

<sup>2</sup> (...) Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein; sie muß zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.

yükümlülüğünün asli hedefinde de, liberal toplumların taşıdıkları değerlerde gördükleri bu üstünlük farkı anlayışının içkin olduğu yapılan eleştiriler arasındadır.

Dolayısıyla Rawls, başlangıçta değindiğimiz, yeryüzünün yalnızca liberal halklara evsahipliği yapmadığı hakikatini, bu hakikatin hoşgörüyü gerekli kılması zorunluluğunu şu ironik değerlendirmeye dile getirir:

Eğer bütün toplumların liberal olmaları beklenseydi, o zaman siyasal liberalizm düşüncesi toplum düzenini sağlayan daha başka kabul edilebilir yollara (ki bu tür yolların var olabileceğini varsayıyorum) karşı gereken hoşgörünün gösterilmesinde başarısızlığı uğradı.  
(LoP: 59)

Bununla birlikte, Rawls düşünüşünde hoşgörüyü yansıtacak olan kamusal akıldır. Toplumsal ölçekte, siyasal bir görüş kendi içinde makul bir hoşgörüyü taşıyorsa daha da güçlenecek, hoşgörünün makuliyeti ise kamusal akılla gösterilecektir. Toplumlararası ölçekte de, kamusal akıl uygulanıyorsa, hoşgörünün ortaya çıkması kaçınılmazdır. Rawls, liberal bir toplumun, vatandaşların benimsediği dinsel, felsefi ve ahlaksal kapsamlı öğretilere, bu öğretiler siyasal adalet ilkeleri ve kamusal aklın özelliklerine aykırılık sergilemediği müddetçe saygı göstermesi gerektiğine inandığını belirtir. Liberal olmayan toplumlar içinse, Goethe'nin dikkat çektiği anlamda “tanı(n)ma” amacından yoksun bir hoşgörüdür öngörülen:

Aynı şekilde liberal olmayan bir toplumda temel kurumlar belirlenen siyasal adalet ve doğrulara riayet ederek kendi halkını Halklar Topluluğu için yeterli derecede adil bir yasaya uymaya yönelttiği takdirde liberal bir toplumun bu toplumu hoşgörü ile kabul etmesi gerekir.  
(HY: 64; LoP: 59–60)

## 1.2. “Gerçekçi Ütopya”nın Düzgün Hiyerarşik Halklara Doğru Genişleme Stratejisi

Siyasal liberalizmin etki alanının *Halkların Hukukunun* ilkeleri doğrultusunda bir Halklar Toplumu amacına yönelik olarak genişletilmesi düşüncesi bir stratejiyi gerektirir. Bu stratejinin en temel ihtiyacı, doğal olarak, liberal halkların bu doğrultuda kendilerine siyasal anlamda en yakın bağlaşıkları tespit edebilme ve öncelikle bu halklara yönelme ihtiyacıdır. Bundan dolayıdır ki, düzgün hiyerarşik halkları, liberal halkların ilk halka olarak yer aldıkları zincirin ikinci halkası olarak tanımladık. Ancak bu aşamada şu iki önemli sorunun aydınlığa kavuşturulması gerekiyor: Birinci soru; düzgün hiyerarşik halklar sınıfına girebilecek bir halkın hangi kriterleri yerine getiren bir halk olduğudur. Bu noktada Rawls’un bu halklar için öngördüğü kriterleri değerlendireceğiz. İkincisiyse, siyaset ontolojisi açısından özel bir önem taşıyan ve Rawls’da açık yanıtını bulamadığımızı düşündüğümüz için yönelttiğimiz “günümüz küresel gerçekliğinde düzgün hiyerarşik halklar kimlerdir?” sorusudur ki, bu soru, bu tür bir halkın gerçekten varolup olmadığını sorgulamak anlamına gelecektir.

### 1.2.1. “Düzgün Hiyerarşik Halklar”ı Tanımlamak

Halklar Toplumunda saygın birer üye olarak yer alabileceği düşünülen, hoşgörü ile karşılanabilecek düzgün ama liberal olmayan bir toplumun temel özellikleri nelerdir? Bu özellikleri belirlemek, bu tür bir toplumun düzgün (hiyerarşik) toplum olarak nitelenebilmesi için belli kimi kriterleri yerine getirdiğini saptamak anlamına gelecektir. Bu kriterlerin en alt sınırı, düzgün toplumların liberal toplumlar tarafından ne dereceye kadar hoşgörü ile karşılanabileceklerinin de ölçütünü oluşturacaktır.



Öyleyse öncelikli sorun bu kriterlerin belirlenmesi olacaktır. Ancak söz konusu kriterlerin halkların hukukunda kimin açısından, neye göre oluşturulduğu sorulduğunda aranacak yanıt pek uzaklarda değildir: liberal toplumlar açısından, siyasal liberalizmin adalet anlayışına göre.

Rawls, “kurumsalcı” (*associationalist*) olarak adlandırdığı, yani toplum üyelerinin kamusal yaşamda liberal toplumlardaki özgür ve eşit vatandaşlar gibi değil, (birlikler, zümreler gibi) farklı grupların üyeleri olarak dikkate alındığı ve her grubun da hukuk sisteminde düzgün bir danışma hiyerarşisi yapısında temsil edildiği düzgün hiyerarşik toplumlar için temel iki kriter belirler:

İlk kritere göre, düzgün hiyerarşik bir toplum saldırgan amaçlara sahip olmamalı, meşru amaçlarına ulaşmak için diplomasi, ticaret vb. gibi barışçıl yolları seçmeli, diğer toplumların siyasal ve toplumsal düzenine saygı göstermeli ve eğer daha geniş bir etki alanı amaçlıyorsa, bunu diğer toplumların din ve kişi hak ve özgürlükleri de dâhil olmak üzere bağımsızlıklarını gözeterek yapmalıdır.

İkinci kritere göre ise düzgün hiyerarşik bir toplum bu kriterin üç bileşenini sağlamalıdır: a) ortak iyi düşüncesine dayalı adalet anlayışı gereği, halkın tüm üyeleri için insan haklarını güvence altına almalı; b) hukuk sistemi tüm insanlara “iyi niyetli” (*bona fide*) ahlaksal görev ve yükümlülükler verecek nitelikte olmalı; c) hukuk sistemini yöneten yargıç ve diğer yetkililer, hukukun gerçekten ortak iyi düşüncesine dayalı adalet anlayışınca yönlendirildiğine dair samimi ve makul bir inanca sahip olmalılardır.

Rawls, kendisi yeterli bulmakla birlikte, okurun, yukarıda sıralanan kriterlerin düzgün bir halkın hoşgörüsüyle karşılanıp, Halklar Topluluğunun iyi bir üyesi olarak kabul edilip edilmeyeceğine kendisinin karar vermesi gerektiğini söyler. O halde Rawls okuru olarak, Rawls’u doğru okuyarak (eleştirel) bakışımızı açıklayalım:

Yukarıda sıralanan kriterlere sahip düzgün bir halk Halklar Topluluğunun saygın bir üyesi olmayı fazlasıyla hak eder; öyle ki, liberal toplumlar tarafından “hoşgörüsüyle karşılanmayı” gerektirecek herhangi bir eksiğe yer bırakmayacak kadar! Rawls’un, bu kriterlerin, liberal adalet anlayışından farklı ve ondan uzak olarak, hiyerarşik halkların ortak iyi anlayışını yansıtan “asgari” (*minimal*) bir düşünceyi yansıttığını söyleyerek, hem kavram hem de düşünce karmaşasına yol açtığı kanısındayız. Çünkü bu kriterlere sahip bir toplum, her şeyden önce iç ve dış politikasında demokratik ilkelere bütünüyle bağlıdır. Rawls burada, siyasal adalet ilkelerinden bahsederken, demokratik siyasal ilkelerin kriterlerini ifade etmiş olur. Sözü edilen nitelikte bir toplum demokratik bir toplumdur ve adalet anlayışı, siyasal liberalizmin adalet anlayışından “uzak” olamaz.<sup>3</sup> Buradaki sorunu bir başka şekilde şöyle ifade edebiliriz: Rawls’tan, günümüz toplumları arasında yukarıdaki demokratik kriterlere sahip olup da, siyasal liberalizm ekseninde yer almayan herhangi birini örneklemesini istesek, bunu yapabilir miydi? Bu pek olası görünmüyor, çünkü oldukça ileri seviyede, kapsamlı olduğu söylenebilecek bu demokratik ilkeleri uygulayabilen ve liberal olmayan bir toplum mevcut değil. (Buna karşılık, liberal olup da, söz konusu demokratik ilkeleri uygula(ya)mayan, örneğin saldırgan dış politika sergileyen birçok toplum örneklendirebiliriz.) Dolayısıyla,

---

<sup>3</sup> David A. Reidy, düzgün hiyerarşik toplumları “anayasal cumhuriyetler” (*constitutional republics*) olarak niteler ve o da günümüzden değil, A.B.D. tarihinden örnek verir: “Birleşik Devletler -kadınlara oy verme hakkı ve birçok iş kolunda çalışma hakkı tanınmadığı için- önceki yüzyılın başında henüz liberal ve demokratik değildi ama anayasal bir cumhuriyet sayılabilirdi.” (Reidy, 2006: 184)

vurgulanan kriterler, liberal batı demokrasilerinin demokratik ilkelerini ifade ettiği için, bu kriterlere sahip düzgün hiyerarşik halkların gerçeklikte hangi halklar olduğu bizim açımızdan karanlıkta kalırken<sup>4</sup>, barışçıl yolları seçen, diğer toplumlara saygılı, insan haklarını güvence altına almış, rasyonel bir hukuk sistemine sahip olan bir toplumun “hoşgörüle karşılanması” gerektiği görüşü kendi içinde olumsuzlanarak, tartışma dışı kalır.

Yukarıdaki yargımızı destekleyen ve tamamlayan noktalardan bir diğeri, Rawls’un, düzgün hiyerarşik toplumların “başlangıç durumu”ndaki temsilcilerinin, liberal toplum temsilcilerince kabul edilecek olan, *Halkların Hukukunun* sekiz ilkesini (bkz. I. Bölüm, 1.2.) benimseyeceklerini öne sürüyor olmasında bulunuyor. Anımsanacak olursa, Rawls bu ilkeleri “‘özgür’ ve ‘demokratik’ toplumların bilinen ve geleneksel ilkeleri” (*HY*: 38; *LoP*: 37) olarak nitelemişti.

Başlangıç durumu argümanı liberal bir düşünce olduğu için, liberal toplumlar için hem yerel, hem de evrensel (*Halkların Hukuku*) aşamasında iki kez kullanılırken, bu argüman düzgün hiyerarşik toplumlar için yerel düzeyde geçerli olmadığından sadece bir kez, ikinci aşamada, yani evrensel aşamada kullanılır. Bu nedenle, *Halkların Hukuku* başlangıç durumu argümanını toplam üç kez kullanılır. Rawls, liberal ve düzgün toplumları “Avrupa Birliği veya eski Sovyetler Birliği’ndeki cumhuriyetlerde olduğu gibi herhangi bir türden yerel birlik veya federasyonlar” (*LoP*: 70) halinde başlangıç durumunda düşünebileceğimizi söyler ve

---

<sup>4</sup> Michael W. Doyle da “Düzgün hiyerarşik toplumlar gerçekte var mı?” sorusunu yönelterek, eğer gerçekten varsa, nasıl ki sadece birkaç tam anlamıyla liberal demokratik toplum mevcutsa, yine aynı biçimde, eğer gerçekten varsa sadece birkaç tam anlamıyla düzgün hiyerarşik toplum olduğunu düşünerek ve Rawls’un ölçütlerini mutlak ölçütler olarak görmeden ciddiye alarak bu toplumlara reel dünyadan şu örnekleri verir: Bahreyn, Kuveyt, Umman, Katar, Birleşik Arap Emirlikleri ve muhtemelen Bhutan. Doyle, yerel hoşgörü sicili ve Rawls’un “danışma hiyerarşisi” olarak adlandırdığı aparatıyla “Şura”nın (*the Shura*) bu toplumlar arasında en iyi örneği Umman’ın oluşturduğunu savlar. (Doyle, 2006: 115)

ekler: “Geleceğin dünya toplumunun çoğunlukla dünyadaki bütün toplumlar adına konuşma yetkisine sahip Birleşmiş Milletler gibi kuruluşlarla birlikte böyle federasyonlardan oluşacağını düşünmek çok doğaldır.” (HY: 75–6; LoP: 70)

### 1.2.2. Ütopya İçinde Ütopya: Kazanistan

Rawls’un düzgün hiyerarşik halkları tanımladığını, bu toplumlar için belli kriterler oluşturduğunu ve onları liberal halklardan belli nitelikleriyle ayırdığını ancak bu halklara gerçek dünyadan örnek(ler) vermekten kaçındığını vurguladık. Rawls, çalışması boyunca gerçek dünyadan örneklendirme yapmaktan geri durma tutumunu ideal kuramda liberal halklar ve düzgün hiyerarşik halklar için olduğu gibi, ideal olmayan kuramda yasa tanımaz halklar için de sergiler ve tarih sahnesinde devletlerin yerine halkları siyasal aktör tayin etmesi bu tutumuna bir anlamda neden olur. Ancak Rawls okuru, gerçek dünyada liberal veya yasa tanımaz olarak nitelenen halkları Rawls’un resmedişine dayanarak kendi adına örneklendirebilirken, aynı şeyi düzgün hiyerarşik halklar için yapabilmekte güçlük çeker. Aynı güçlüğü en az Rawls için de geçerli olduğunu şu açık ifadesinden anlarız:

Halkların Yasası peşin olarak ne gerçek düzgün hiyerarşik toplumların, ne de gerçek yeterli derecede adil anayasal halkların var olduğunu varsayar. Standartları yüksek tutarsak bunların hiç biri varolamaz. Demokratik halklar hakkında en fazla söyleyebileceğimiz, bunlardan bazılarının yeterli derecede adil anayasal rejime ötekilerden yakın olduğudur. Düzgün hiyerarşik halkların durumu ise bu kadar bile açık değildir. (HY: 80–1; LoP: 75)

Belirtilen bu güçlükten dolayıdır ki Rawls, gerçek bir düzgün hiyerarşik halk üzerinden değil, varsayımsal, hayali bir halk üzerinden akıl yürüterek, ideal kuramın

ikinci bölümünü geliştirmeyi dener. Bu hayali halkın adını “Kazanistan”<sup>5</sup> koyar. İşte tam bu noktada, gerçekçi ütopya idesi ilerleyebilmek için yeni bir iç-ütopya doğurmuş olur.

Kazanistan’ın çoğunluğunu Müslümanlar oluşturur ve hukuk sistemi seküler değildir.<sup>6</sup> Rawls’un düzgün hiyerarşik halklar sorununu açıklığa kavuşturmak için neden bir Müslüman halkı ve özellikle de seküler olmayan bir İslam “ülkesini / devletini” örneklendirmeyi tercih etmiş olabileceği sorusunu yöneltebiliriz. Bu soruya verilebilecek en açık yanıtın, özellikle son 15–20 yıllık zaman diliminde, liberal batı toplumlarınca siyasal İslam’ın potansiyel küresel bir tehdit olarak algılanması ve İslam’ın diğer dinlere dayalı toplumsal kültürlerle olan ilişkisinin “kültürlerin çatışması” kavrayışı temelinde ele alınmasının yaygınlaşması olduğu görüşündeyiz.<sup>7</sup>

Kazanistan’da sadece Müslümanlar siyasal ağırlığı olan üst kademe mevkilere yükselerek, dış politika da dâhil olmak üzere yönetimin verdiği kararlara etki edebiliyorlar. Buna karşılık diğer dinlerin mensupları siyaset ya da yargı alanında üst kademe görevlere gelemiyorlar, ancak dinsel açıdan hoşgörü ile

---

<sup>5</sup> “Kazanistan”ın bir “devlet”in (*state*) değil de, bir “halk”ın (*people*) adı olarak düşünülmesi, Rawls’un kendi eliyle açtığı, devletlerin yerine halkları tarih sahnesinde siyasal aktör olarak belirleme düşüncesinin neden olduğu terminolojik kaosun çukuruna düşmesine yol açıyor. Nitekim Rawls’un dikkatinden kaçan nokta “-istan” son ekinin bir halkı / ulusu değil, bir devleti / ülkeyi adlandırmada kullanıldığıdır. Dolayısıyla, “*Imagine an idealized Islamic people named ‘Kazanistan’*” (*LoP*: 75) gibi bir ifade gramatik olarak yanlış kurulmuştur. Doğru adlandırma “Kazanistan” değil, “Kazan” olmalıydı. Buna göre tümcenin doğrusu; “*Imagine an idealized Islamic people named ‘Kazan(s)’*” olmalıydı.

<sup>6</sup> Kişilerin veya halkların değil, devletlerin veya ülkelerin seküler olup olmadıkları tartışılabilirliği için, burada Rawls’ın bir “halk” olarak Kazanistan’ın seküler olmayışından bahsetmesi çelişiktir. Sorun yine kavram karışıklığı sorunudur ve Rawls, aslında, Kazanistan’ın hukuk sisteminin seküler olmayışından bahsettiği için Kazanistan bir halk değil, ülke / devlettir.

<sup>7</sup> A.B.D.’ne karşı düzenlenen 11 Eylül terör saldırıları Rawls’un ölümünden bir yıl önce, *The Law of Peoples*’in yayımlanışından iki yıl sonra olmuştur.

karşılıyorlar. Rawls, bu düzgün halkın topraklarında yaşayan İslam dini dışındaki diğer dinlere mensup azınlıklara karşı sergilediği hoşgörüyü aydın bir tutum olarak niteleyerek, Osmanlı İmparatorluğu’nu, Musevi ve Hıristiyan azınlıklara hoşgörü gösteren aydın tutumuyla tarihsel bir örnek olarak gösteriyor.<sup>8</sup> Ne ki, devam eden düşüncelerinde Osmanlı İmparatorluğu’nun özelliklerini terk etmek zorunda kalıyor; çünkü “Müslüman hükümdarların çoğunun aksine Kazanistan hükümdarları imparatorluk kurmaya ve topraklarını genişletmeye kalkışmamışlar.” (HY: 82; LoP: 76)

Rawls, Kazanistan’ın “zaman zaman değişen” ve şu ilkelere sıkıca bağlı düzgün bir danışma hiyerarşisi içinde örgütlendiğini varsayar:

Bütün gruplar temsil edilmelidir; halkın her üyesi bir gruba ait olmalıdır; her grup, o grubun temel çıkarlarını bilen ve paylaşan üyelerin de bulunduğu bir birim tarafından temsil edilmelidir; nihai karar organı olarak Kazanistan hükümdarları danışılan her birimin görüşlerini değerlendirmeli ve bu da alınan kararın sonucunu değiştirebilmelidir; karar Kazanistan’a özel önceliklere göre alınmalıdır; bu özel önceliklerin genel bir işbirliği planına uygun olması ve grubun işbirliğini gerçekleştireceği olan adil koşulların açıkça belirlenmesi gerekir. ( HY: 82-83; LoP: 77)

Bu ilkelerin yanında Kazanistan, danışma hiyerarşisindeki birimlerin toplandığı meclislere sahiptir ve temsilciler burada hükümet politikalarını eleştirebiliyorlar, hükümet de muhalefeti saygıyla karşılıyor. Rawls, daha da ileri giderek Kazanistan’da “muhalefetin kadın hakları ve kadınların toplumdaki etkinlikleri

---

<sup>8</sup> Rawls’un, Osmanlı’nın azınlıklara karşı gösterdiği hoşgörünün övgüsel anlatımını, Bernard Lewis, Standford Jay Shaw gibi bizdeki resmi ideolojinin tarih aktarımına yakın tutumu olan batılı orientalistlerden yaptığı okumalardan edinmiş olduğu düşünülebilir. Aynı vurguya Michael Walzer’da da rastlanır: “Osmanlıların ‘millet’ sistemi, en gelişmiş ve en uzun yaşamış başka bir imparatorluk hoşgörü sistemi örneğidir.” (Walzer, 1998: 33)

konusunda önemli reformların yapılmasını sağladığı”nı ve “yasamanın mevcut normların toplumda adaletin herkesin ortak yararını karşılayamadığı konusunda görüş birliğine vardığı”nı belirtir. (LoP: 78) Tüm bu özelliklerine rağmen, Rawls’a göre Kazanistan, yine de tam anlamıyla adil olmayan ama düzgün bir toplumdur.

Rawls, Kazanistan gibi bir ütopyanın varolabileceği düşüncesinin, “gerçek dünyada örneklerinin daha önce görülüş olduğu”ndan mantıksız bir düşünce olmadığını savunur. Ancak, Osmanlı İmparatorluğu’nu azınlıklara karşı gösterilen hoşgörü bağlamında değerlendirmek dışında, örneğin, modernite öncesi tarihte hangi İslam ülkesinde toplumsal muhalefet yoluyla kadın hakları konusunda önemli reformlar yapılabilmiş olduğu gibi noktalarda örneklendirmeye gidememektedir.

Rawls’un gerçekçi ütopya idesi, Kazanistan ütopyasıyla ütopya içinde yeni bir ütopya oluşturarak, liberal halklara bağlaşıklık halklar yaratmak kaygısıyla, düzgün hiyerarşik halkların idealize edilerek değerlendirilmesine yol açar. Çünkü *Halkların Hukuku* “düzgün hiyerarşik halkların varolduğunu ya da varolabilecekleri”ni sadece “varsayar”.

## **2. HALKLARIN HUKUKUNUN İNSAN HAKLARI MİNİMALİZMİ**

### **2.1. Halkların Hukukunda İnsan Haklarının Neliği**

Rawls *Halkların Hukuku*’nda insan haklarının tanımca neyi ifade ettiğini betimlemeye girişmez. İnsan haklarının bugün için genel geçer bir tanımının olduğu varsayımında hareket ettiği izlenimini uyandıran Rawls, onu betimlemek yerine,

dolaysızca, onun neyi içerdiğini belirlemeye yönelir.<sup>9</sup> Düzgün hiyerarşik halklar için öne sürdüğü kriterler arasında saydığı, o halkın her bireyi için insan haklarının güvence altına alınması gerektiği koşulu bağlamında, insan hakları adı altında hangi hakların yer aldığını şöyle sıralar:

İnsan hakları arasında, yaşama hakkı (asgari geçim ve güvence araçları); özgür olma hakkı (kölelikten, serflikten ve zorla işgalden kurtulmak ve din ve düşünce özgürlüğünü güvenceye alacak ölçüde yeterli vicdan özgürlüğü); mülkiyet hakkı (özel mülk); ve doğal adalet (yani benzer davaların benzer şekilde ele alınması) kurallarında ifade edilen resmi eşitlik hakkı vardır. (HY: 70; LoP: 65)

Rawls'un insan haklarına dair bu sınıflandırması, uluslararası literatürde eleştirmenler ve yorumcular tarafından "Rawls'un kısa listesi" (*Rawls's short-list*) adıyla anılmaya başlanmış ve bu kısa listenin içerikçe *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*<sup>10</sup>, *Sivil ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi* ve *Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Uluslararası Sözleşmesi* gibi metinlerin dayandığı ilkelerin ortaya koyduğu insan hakları kavrayışını oluşturan çerçeveyi daraltan,<sup>11</sup> bu bağlamda

---

<sup>9</sup> *Halkların Hukuku* gibi odağında uluslararası ilişkilerin yer aldığı bir çalışmada, her şeyden önce, ideal olmayan kuramın öngörülerinin yarattığı tartışmalar (örneğin, dış müdahale sorunu) açısından insan haklarının tanımlanmamış olması önemli kimi özsel sorunları beraberinde getirir. İnsan haklarını tanımlamak, örneğin, bu hakların neden evrensel haklar olduğunu da temellendirmeyi gerektirdiği içindir ki, "evrensel erişimli" olduğu vurgulanan ve asli hedefinin uluslararası ilişkiler alanında bir Halklar Toplumu oluşturmak olduğu belirtilen Halkların Hukuku açısından bu büyük bir eksikliklerdir.

<sup>10</sup> Rawls'un kısa listesi, *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*'nin 19., 20., 21. ve 26. maddelerinde ifade edilen temel insan haklarını liste dışında bırakır. John Tasioulas (2002: 382) bunlara *Evrensel Bildirge*'nin 25. maddesinin de dâhil edilebileceğini savlarken, Rawls'un insan hakları kavrayışına karşı yöneltilen minimalizm eleştirilerini çürütmeye çalışan Andreas Bock (2008: 73) ise bu görüşü yerinde bulmaz ve 25. maddenin içeriğinin Rawls'un insan hakları formülasyonundaki "yaşama hakkı (asgari geçim ve güvence araçları)" sınıflandırmasına tekabül ettiğini belirtir.

<sup>11</sup> Allen Buchanan'ın da saptadığı üzere Rawls, uluslararası insan hakları sözleşmelerinin toplam içeriğinde % 50'den daha fazla oranda indirime gitmiştir. (Buchanan, 2006: 150)



minimalizme yol açan sınırlayıcılığından dolayı<sup>12</sup>, yine eleştirmen ve yorumcuların büyük bir çoğunluğu tarafından Rawls'un insan hakları kavrayışının –bizim de katıldığımız üzere– “minimalist” bir kavrayış olarak “dar doktrin”i (*narrow doctrine*) yansıttığı değerlendirilmesinin yapılmasına neden olmuştur.

Eğer insan hakları minimalizmi eleştirisinin haklılık payı varsa, bu durumda Rawls'un neden böyle bir eğilim içine girmiş olabileceğini de açıklığa kavuşturmak gerekir. Bu doğrultuda öne sürülen farklı argümanlar bulunmakla birlikte, bunlar arasındaki radikal bir görüş –tıpkı düzgün toplumların hoşgörülmesinin nedenini açıklarken öne sürdüğü gibi–, liberal toplumların düzgün toplumların onayını böylelikle garanti altına alabilecekleri değerlendirmesine dayanır. Buna göre, düzgün toplumların Rawls'un kısa listesine göre insan haklarına saygılı olmaları daha uzun bir listeye oranla daha kolaydır.

Rawls, *Halkların Hukukunun* yeterli derecede liberal olmadığını savlayan itirazların olabileceğini, bunların özellikle de insan hakları üzerinden iki biçimde ileri sürülebileceğini söyler; ilk itiraz, kimilerinin, insan haklarının anayasal demokratik bir rejimde insanların sahip oldukları haklarla hemen hemen aynı şey olduğunu düşünmelerinden kaynaklanır. Diğer itiraz ise, sadece liberal demokratik hükümetlerin insan haklarını savunmada etkili oldukları düşüncesini taşır. Oysa Rawls, bu kanıların aksine, hem makul anayasal liberal bir rejimin insan hakları anlayışının *Halkların Hukuku* için yeterli olmayacağını, hem de liberal demokratik yönetimlerin insan haklarını savunabilen tek rejim olmadıklarını savunur. Ona göre,

---

<sup>12</sup> Alistair M. Macleod'un vurguladığı gibi, bu tür değerlendirmeler yapılırken, *Evrensel Bildirge* ve *Sözleşmeler* gibi uluslararası belgeler ile felsefi bir öğretinin insan haklarını içeriklendirmeleri arasındaki farklılık, ama aynı zamanda zorunlu ilişkisellik göz önüne alınarak yapılmalıdır. (Macleod, 2006: 138)

Halkların Hukuku genel liberal insan hakları kavrayışı dışında, “özel bir acil haklar sınıfı”na yer verir ki, bu da “ kölelik ve serflikten kurtulma, vicdan özgürlüğü (ama eşit özgürlük değil) ve etnik grupların kitle katliamı ve soykırımdan korunması”nı (HY: 84; LoP: 78–9) amaçlayan özel bir acil haklar sınıfını ifade eder. Bununla birlikte, *Halkların Hukukunun* ilkeleri doğrultusunda insan haklarını savunanlar da sadece liberal halklar değil, aynı zamanda düzgün hiyerarşik halklardır.

*Halkların Hukukunda* özel bir role sahip haklar sınıfında düşünülen insan hakları “savaş nedenlerini ve biçimini sınırlar ve bir rejimin içerideki özerkliğine sınırlar getirir”, diyen Rawls, bu yolla insan haklarının İkinci Dünya Savaşı sonrasında egemenlik güçlerinde meydana gelen iki büyük tarihsel değişimi yansıttığını belirtir:

Birincisi, savaş artık hükümet politikasının kabul edilebilir bir aracı olarak görülüyor ve sadece özsavunma ya da ağır vakalarda insan haklarını koruma amacı taşıyan müdahaleler söz konusu olduğunda haklı görülebiliyor İkincisi, bir hükümetin kendi iç özerkliğinin artık sınırlandırılmış olmasıdır. (HY: 85; LoP: 79)

Rawls, insan haklarını, anayasal haklardan, liberal demokratik vatandaşlık haklarından ve bireyselci veya kurumsalcı yapıdaki kimi siyasal kurumlara ait diğer haklardan ayırır. Rawls’a göre, insan hakları yerel ölçekte, siyasal ve toplumsal kurumların düzgün kalabilmeleri için gerekli, ancak yeterli olmayan standartları belirlerken, evrensel ölçekte, yani Halklar Topluluğunda ise toplumların yerel yasalarına sınırlama getirecektir. Buna göre, insan haklarının sözü edilen özel sınıfının temel üç işlevi vardır:

1. Bunların yerine getirilmesi toplumun siyasal kurumlarının ve yasal düzeninin düzgün olabilmesi için gerekli koşuldur.
2. Bunların yerine getirilmesi başka halkların, örneğin diplomatik ve ekonomik yaptırımlar uygulayarak, ya da daha vahim durumlarda askeri güç kullanarak haklı nedenlerle zora dayalı müdahalede bulunma gereğini ortadan kaldırır.
3. Halklar arasındaki çoğulculuğa (*pluralism*) bir sınır getirir. (LoP: 80)

David A. Reidy'nin vurguladığı gibi (2006: 174), “temel insan hakları en iyi uluslararası düzen içindeki kılışsal işlevleri bağlamında anlaşılır”. Charles R. Beitz de “insan haklarının işlevsel kavranışının, onun kökeninin ne olduğu ile ödevinin ne olduğu sorusunu birbirinden ayırmayı sağladığını” (2004: 197) belirtir. Bu anlamda, *Halkların Hukukunda* da, kökene gitme veya tanım oluşturmanın ötesinde, işlevsel bir insan hakları kavrayışının belirleyici olduğunu, bununla da Rawls'un uluslararası düzeyde bir işbirliği sisteminin minimal koşullarını garantileyebilmeyi amaçladığı söylenilebilir.

## **2.2. Rawls'un “Dar” İnsan Hakları Doktrininin Yarattığı Tartışma Noktaları**

*Halkların Hukukunda* insan hakları açısından yeni bir şey amaçlanır: İnsan hakları düşüncesinin tarihi boyunca egemen olmuş anlayışa köklü ve iddialı bir değişiklik getirilecek ve insanı korumayı odağına almış olan insan hakları, artık halklar arasında barışçıl ilişkileri korumayı odağına yerleştirmiş olacaktır. İnsan haklarına yüklenen bu yeni küresel işlev, elbette onun evrenselliğinin tanınmasını gerektirir. Oysa;

bazı insan hakları eleştiricilerine göre insan haklarının evrensel olduğu iddiası, insanların farklı oldukları gerçeğini göz ardı etmektedir. Onlara göre evrensellik, II. Dünya Savaşı'ndan

beri insan hakları söyleminin Batılı devletlerin egemenliğinde olmasından kaynaklanan bir illüzyondur. İnsan haklarının ‘evrenselliği,’ ‘küresel emperyalizmin’ ideolojik bir maskesidir. (Freeman, 2008: 118)

Rawls konuya bu açıdan bakmaz ve *Halkların Hukukunda* insan haklarının evrenselliği tanınır. Rawls, insan haklarının korunması konusunun iyi düzenlenmiş halkların dış politikalarının bir parçası olması gerektiğini vurgulayarak, insan haklarının aşırı liberal ya da batı geleneğine özgü olduğu düşüncesiyle reddedilemeyeceği ve onun siyasal bir dar görüşlülük olmadığını söyler. (HY: 70; LoP: 65) İşte tam da bu noktada, ideal kuram içinde biçimlendirmeye çalıştığı *Halkların Hukukunun* insan hakları kavrayışını, ideal olmayan kuramın nesnelere birini oluşturan yasa tanımaz devletlere yönelik değerlendirmek söz konusu olunca, siyasal bir dar görüşlülük olmayan insan haklarını minimalist tutumla bir dar öğretisi haline dönüştürmeye başlamış olur.

*Halkların Hukukunda* liberal halkların kendilerinden nitelikçe farklı olan düzgün hiyerarşik halklara karşı hoşgörü göstererek, bu halklarla bağlaşıklık sağlayabileceklerini gördük. Farklı siyasal ve toplumsal özelliklere sahip olan bu halkların bir araya gelmeleri, bir anlamda, hoşgörünün dayanacağı son sınırın neresi olduğunu belirleyecektir: (III. Bölüm’de bir başka bağlamda ele alacağımız) yasatanımsız devletler<sup>13</sup> (*outlaw states*), saldırgan ve tehlikeli olmaları ve evrensel insan hakları ilkelerini ihlal etmeleri nedeniyle liberal ve düzgün halklarca hoşgörülemezler. Bunun da ötesinde, hoşgörüye olanak tanımayan bu tür tutumları

---

<sup>13</sup> Dikkat edilirse, Rawls burada artık “halk” ya da “toplum” kavramını değil, “devlet” kavramını kullanır. Bunun nedeni, düzgün toplumlar dışındaki toplumların rejim sorunu yaşamaları, rejim sorununun taşıyıcı ve temsilcisi olarak da “devlet”in “rejim” ile özdeşleşmesidir. Bu anlamda “halk” veya “toplum” Rawls terminolojisinde daha sivil ve uygarlaşmış sosyolojik bütünleri ifade eder.

sergileyen yasatanıma devletler kınanır, ağır durumlarda ise bu ülkelere karşı yaptırımlar uygulanabilir ve hatta bu ülkelere müdahalede bulunulabilir.

Peki, liberal ve düzgün halkların, yasatanıma bir devletin insan haklarını ihlal ettiği gerekçesiyle bu devlete yaptırım uygulama veya müdahalede bulunmaya hakları var mıdır? Varsa, bu hakkı neye dayanarak, gerekçesini nasıl temellendirerek elde ederler? Bu soru uluslararası ilişkiler etiğinin en güncel sorularından biridir ve kanımızca, *Halkların Hukuku* bağlamında bu soruyu sadece “yasatanıma devletlerde insan hakları sorunu” olarak değil, “iyi düzenlenmiş toplumların uluslararası ilişkilerde insan hakları kavrayışları ve uygulamaları sorunu” olarak da okumayı zorunlu kılar.

Bu soruya yönelik Rawls’un akıl yürütmesi şu doğrultuda gelişir: Liberal ve düzgün halkların yasatanıma devletlere hoşgörü göstermemek biçimindeki tutumları, her şeyden önce, onların ‘liberal’ ve ‘düzgün’ oluşlarının gereğidir ve bu da hoşgörü göstermeme hakkını onlara verir. Bunun içinse çok iyi nedenlere sahiptirler: Yasatanıma devletler gerektiğinde yaptırım ve müdahale yoluyla davranışlarını değiştirmeye zorlanınca, bunun sonucu olarak bütün halklar hem güvenlik içinde olacaklar, hem de daha güvenli olacaklardır.

Diplomatik veya ekonomik yollardan uygulanan yaptırımlar dışında, askeri güç kullanımı<sup>14</sup> yasatanıma bir devlete karşı iki etmene dayalı olarak gerekçelendirilebilmektedir: Bunlardan biri yasatanıma bir devletin dışa yönelik

---

<sup>14</sup> Rawls, “askeri güç” (*military force*) kullanımını “diplomatik ve ekonomik yaptırımlar” (*diplomatic and economic sanctions*) ile birlikte zora dayalı müdahalenin (*forceful intervention*) en ivedi durumlarda başvurulacak biçimi olarak düşünür. Bu nedenle, Wilfried Hinsch ve Markus Stepanians’ın (2006: 127-28) dikkat çektikleri gibi, Rawls için “zora dayalı müdahale” her durumda sadece “askeri müdahale” anlamına gelmeyecektir.

olarak sergilediği saldırgan tutum, diğeri ise bu devletin ie yönelik olarak yol açtığı insan hakları ihlalleridir. Bu etmenlerden ilki savunma gerekçesine dayalı bir askeri güç kullanımını öngörürken, ikincisi humaniter yardım amaçlı bir askeri güç kullanımına gerekçe oluşturur ve sorun da bu noktada düğümlenir: Bir başka devletin kendi içinde yol açtığı insan hakları ihlallerini sonlandırmayı amaçlayan askeri güç kullanımı, eşdeyişle, askeri müdahalenin bizzat kendisi insan hakları ihlallerine yol aacaktır. Her ne kadar humaniter amaçlı bir müdahale /savaş bir paradoks olsa da bu, utilitarist akılyrtme için herhangi bir elişiklik ifade etmeyecektir. Bu açıdan bakıldığında James W. Nickel (2006: 266) değerlendirmesinde haklıdır: “Rawls’un insan hakları kavrayışı “siyasal”dır, çünkü o uluslararası adaletin felsefi hakikati olmayı iddia eden “kapsamlı” bir doktrin olarak geliştirilmedi.” Bir dış müdahaleyi gerekçelendirme aracı olarak Rawls’un insan haklarına yüklediği bu siyasal rol, günümüzde insan haklarının standart kavranışının dışına çıkmaktadır. İnsan hakları ile demokrasi arasındaki vazgeçilmez ilişki göz önüne alındığında, Rawls’un insan haklarına biçtiği siyasal rol vesilesiyle dış müdahaleye geçit vermesi, II. Dünya Savaşı sonrası dönemde A.B.D.’nin demokrasinin korunması veya inşasının sağlanması amacıyla giriştiği sayısız dış müdahalede demokrasiye biçtiği siyasal rol ile benzerlik taşımaktadır.

### III. BÖLÜM:

## “GERÇEKÇİ ÜTOPYA”NIN PRAGMATİK- PROBLEMATİK DÖNÜŞÜMÜ

*La Mancha’lı Don Quijote’nin Dulcinea del Toboso’yu unuttuğunu, unutabileceğini her kim söylerse, işin gerçeğinden fersahlarca uzakta olduğunu kendisine (...) dövüşerek kabul ettirim.*

Cervantes, *Don Quijote*, c.II: 802

*Halkların Hukuku, (...) [onu] kabul ederek uygulayan her topluma kendisini savunmak için savaş hakkı tanır.*

John Rawls, *The Law of Peoples*: 91

### 1. HALKLARIN HUKUKUNDA DIŞ POLİTİKA ve SORUNLARI

#### 1.1. Yasatanımsız Devletler Sorunu:

##### “Haklı Savaş Doktrini”nin Neliği

Gerçekçi ütopya idesinin kuruluşunu, John Rawls, üç kuramsal aşamada ele alarak, bunlardan birinci ve ikincisini “ideal kuram” başlığı altında, liberal bir adalet kavramının kapsamını genişletmek için önce liberal halklar, ardından düzgün halklar temelinde işlemiştir. Siyasal-toplumsal yapılarının içerdiği ciddi demokratik-ekonomik sorunlar açısından çok daha farklı özellikleri olan ve bu nedenle, Halkların Hukukunun geliştirilmesi ve uygulanmasında da farklı tutumla ele alınmayı

gerektirecek olan yasatanımsız devletler ile zorluk içindeki toplumlar ise üçüncü aşamada “ideal olmayan kuram” başlığı altında tartışılır.

Buna paralel olarak, çalışmamızın da III. Bölümüne konu olan ideal olmayan kuram, dayandığı yargı ve değerlendirmeler açısından uluslararası hukuk ve uluslararası ilişkiler etiği bağlamında köklü tartışmalara yol açmaktadır. Bu bölümde ilk olarak ele alacağımız yasatanımsız devletler için *Halkların Hukuku*, bu devletlerin iç siyasette insan haklarını zedelemeleri, dış siyasette ise saldırgan olmaları gibi durumlarda, iyi düzenlenmiş halkların yaptırımları ve hatta müdahalesi ile karşı karşıya kalabileceklerini söyler. *Halkların Hukuku*, iyi düzenlenmiş halklara güvenlikleri tehlikeye girdiğinde kendilerini savunmak için savaşma hakkı tanır ve savaşma hakkının hangi durumlarda doğduğunu ve savaşın hangi kurallar çerçevesinde yürütülmesi gerektiğini belirler. Şimdi, bu konuların ayrıntılarını irdeleyelim.

#### 1.1.1. *Jus ad bellum*: Savaşma Hakkı

Eğer “savaşma hakkı” (*jus ad bellum*) diye bir haktan söz edilebilirse, bu tür bir hak hangi toplumların, hangi durumlarda elde ettiği bir hak olabilir? Rawls bu soruyu en genel anlamda şöyle yanıtlar: “Saldırgan olmayan ve insan haklarına riayet eden *her* toplum kendini savunma hakkına sahiptir.” (HY: 101; LoP: 92) Bu yanıt, savaşma hakkını doğuran en temel genel gerekçeyi savunma hakkına dayandırır. Sınıflandırma açısından, Rawls’un başlangıçta belirlediği temel beş toplum tipinden 1., 2. ve 5. si; yani, liberal, düzgün ve iyiliksever mutlakıyetçi (*benevolent absolutism*) toplumlar kendilerini savunmak için savaşma hakkına sahiptirler.



Savunma hakkı, savaşma hakkı için temel bir neden oluşturur, ancak bu temel neden dışında, vesile neden olarak adlandırabileceğimiz kimi başka nedenler var ki, bunların, Rawls'un gerçekçi ütopya idesinin savaşma hakkı konusunda pragmatik / utilitarist karakteristiğini belirlediğini düşünüyoruz: *Halkların Hukukunun* ilkelerini kavramaya çalıştığımız önceki bölümlerde açıklık kazandığı üzere, liberal bir halkın dış politikası, sonunda bütün toplumlar liberal oluncaya dek, adım adım, liberal olmayan halkları liberal doğrultuda şekillendirme amacını gütmektedir. Daha başlangıçta, sırf bu amacın kendisi pragmatik bir yönelimi ifade eder. Kendi siyasi değerlerini tüm dış dünyaya dayatmak çabası içinde olan liberal toplumlar, sırf bu etnosentrik tutumlarıyla uluslararası ilişkilerde açığa çıkan birçok çatışma veya savaşın sorumlusu olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, *Halkların Hukukunda* liberal bir toplum için savaşa girme nedeninin, o toplumun vatandaşlarının temel özgürlüklerini ve anayasal demokratik siyasi kurumlarını korumak olduğu vurgulanırken, Rawls'un şu yaklaşımının, geçmişte olduğu gibi günümüzde de liberal toplumların uyguladıkları dış politikalarla çoğu zaman uyuşmadığı bilinen bir hakikattir: “(...) liberal bir toplum adil bir biçimde vatandaşlarını ne ekonomik zenginlik ya da doğal kaynak elde etmek, ne de güç kazanmak ve imparatorluk kurmak için savaşmaya zorlayamaz.” (HY: 99; LoP: 91)

Rawls, bu noktaya dair her ne kadar bir dipnot açarak, liberal toplumların bu ilkenin dışına çıktıklarını ve hatalı olduklarını vurgulasa da, günümüzde liberal toplumların bu tutumu istisna oluşturmanın tamamen dışında yaygın bir tutum olarak kendini göstermektedir. Yukarıda vurgulanan ekonomik çıkar veya siyasi yayılma amacı güden liberal bir toplum, Rawls'un da kabul ettiği üzere, *Halkların Hukukunu* çiğnemiş yasatanımsız bir devlet haline dönüşür. Günümüzde, bunun en somut örneğini A.B.D. sergilemektedir. A.B.D., liberal bir toplum kimliğiyle çok sayıda

ülkeye karşı takındığı ekonomik-siyasi çıkar kaynaklı saldırgan dış politikasıyla dolaysız olarak içinde yer aldığı birçok bölgesel çatışma ve savaşta –yakın geçmişte Körfez Savaşı’nda olduğu gibi– liberal demokratik siyasal ilkeleri ve evrensel insan hakları ilkelerini hiçe sayarak yasatanımsız devlet kimliğine bürünmüştür.<sup>1</sup> Dolayısıyla, günümüz küresel gerçekliği açısından yanıtlanması gereken soru, liberal toplumların bu gibi süregelen keyfi ve yıkıcı dış politikaları ve yapay savaş hakkı gerekçelendirmelerine nasıl karşı koyulabileceği, *Halkların Hukukunun* gerçekten de bu güç ve etkiye sahip olup olmadığı sorusudur. Bu soruya verilecek yanıt gerçekçi ütopyanın gerçekleştirilebilirliği tartışmasında tayin edici niteliktedir.

Rawls, *Halkların Hukukunun*, iyi düzenlenmiş toplumların yasatanımsız devletlere karşı nasıl tavır almaları gerektiği konusunda rehberlik sağlayacağına inanırken, iyi düzenlenmiş toplumların öncelikli görevlerinin başında kendilerini savunmanın geldiğini vurgular. Yasatanımsız devletlere karşı takınılan yaptırımcı veya müdahaleci tutumunsa insan haklarını koruma odaklı bir tutum olduğunu vurgulamıştık. Amaç, her yerde insan haklarının güvence altına alınmasının sağlanmasıydı. Rawls, yasatanımsız bir devlete, bu devlet başka devletler için tehlike oluşturmasa ve saldırı emelleri beslemese bile, sırf insan haklarını ihlal etmesi nedeniyle müdahalede bulunulabileceğini belirtmekle birlikte, “ileri uygarlık düzeyine ulaşmış toplumlar” ile “ilkel ve tecrit edilmiş toplumlar”a müdahale etmek konusunda farklı davranmak gerektiğinden bahseder. İnsan hakları ihlalleri o toplumda çok ciddi boyuttaysa ve toplum çeşitli yaptırımlara karşı duyarsız kalıyorsa, “zor kullanarak” yapılacak müdahale hem kabul edilebilir, hem de gereklidir.

---

<sup>1</sup> Günümüzde refah toplumlarının da, Rawls’un terminolojisine göre “yasatanımsız devlet” sınıflandırmasında yer alabilecekleri vurgusunu Thomas Pogge “Do Rawls’s Two Theories of Justice Fit Together?” (2006b: 223) başlıklı makalesinde de olduğu gibi birçok yerde tekrarlar.

### 1.1.2. *Jus in bello*: Savaşın Yürütülmesi

Yürütülen bir savaşın kimi belli ilkelere ve bir hukuka dayanması gerektiği düşüncesi; “*jus in bello*” uygarlık tarihinde görülen eski bir düşüncedir. Rawls, bu geleneksel düşüncenin altı ilkesini aktararak, yorumladığı bu ilkelere Halkların Hukukunun içeriklendirilmesi için yararlanır. Özet olarak bu ilkeler şunlardır:

1. Adil ve iyi düzenlenmiş bir halk tarafından açılan haklı bir savaşın amacı halklar arasında ve özellikle de mevcut düşmanı ile haklı ve sürekli bir barışı sağlamaktır.
2. İyi düzenlenmiş halklar birbirlerine karşı savaş açmazlar. Sadece güvenlikleri ve özgür kurumlarının iyi düzenlenmemiş halkların yayılmacı amaçları nedeniyle tehdit edildiği, savaş nedeni doğuran durumlarda savaşa girerler.
3. Savaş esnasında şu üç grup dikkatle ayırt edilmelidir: Yasatanımsız devletin liderleri ve yetkilileri, askerleri ve sivil nüfusu. Yasatanımsız devlet iyi düzenlenmemiş olduğundan savaşı örgütleyen ve açanlar toplumun sivil üyeleri olamazlar. Bunun sorumlusu ve bundan dolayı suçlu olanlar liderler, yetkililer ve onlara yardım eden diğer seçkinlerdir. Sivil nüfus savaşın sorumlusu değildir; bu, savaş yanlısı olan siviller için de, –yüksek rütbeli subaylar hariç– mecbur tutuldukları için savaşmak zorunda kalan askerler için de böyledir.
4. İyi düzenlenmiş halklar karşı tarafın sivil ve asker üyelerinin insan haklarına iki nedenden dolayı saygı göstermek zorundadırlar; birincisi, düşman da Halkların Hukukuna göre bu haklara sahiptir. İkincisi, insan hakları çerçevesinde davranarak, örnek olmak yoluyla düşman askerlerine ve sivil halka bu hakların içeriğini öğretmektir.
5. İyi düzenlenmiş halklar mümkün olduğunca eylemleri ve ifadeleri ile savaş sırasında amaçladıkları barışı ve kurmak istedikleri ilişkileri belli etmelidirler. Bu daha çok liderler ve yetkililerin görevidir.
6. Herhangi bir eylemin ya da politikanın uygun olup olmadığına karar vermekte pratik araç-amaç mantığının payı sınırlı olmalıdır. Savaş için saptanan normların çizdiği sınır aşılmamalıdır. (LoP: 94–97)

Savaşın yürütülmesini belirleyecek ilkeler olarak yukarıda sıralanan maddelerin her biri yalnızca siyaset felsefesi ve uluslararası ilişkiler etiğinin değil, aynı zamanda hukuk felsefesinin perspektifinden de değerlendirme yapmayı gerektirir. Sırasıyla, bu ilkelerin en çok dikkat çektiğini düşündüğümüz yanılıgı veya eksikler içeren yönleri üzerine kimi önemli notlar düşeceğiz:

1. ilkede yorum gerektiren en temel nokta daha çok mantıksal-epistemolojik bir çözümlenmeyi gerekli kılar. Savaşın asli amacının barışı sağlamak olduğu, eşdeyişle, savaşın barışı getire(bile)ceği yargısı, olgusal olarak olumlu sonucun (barış), olgusal olarak olumsuz öncülden (savaş) çıkarımlanması biçiminde yapılan yanılıgılı bir kavramsal tanıtlamaya dayalı ahlaksal akılyürüteyi yansıtır. Bilgi kuramı ve mantık odaklı çağdaş etik ve siyaset felsefesi tartışmalarında yapılan konsekuentializm eleştirisi benzer nitelikteki ahlaksal temellendirme sorununu mercek altına alır. Yanılıgılı bir rasyonelleştirme çabası olarak savaşın, yani yıkıcı olanın, yapıcı anlam değeriyle yüklenerek onaylanması ve hatta buna bir zorunluluk gözüyle bakılması savaşı araçsallaştırır. Konsekuentialist “amaç aracı kutsallaştırır” yargısı, utilitarist etiğın deontolojik etiği karşısına alışıını ifade eder. Bu bizce, Rawls’un Kant’ı karşısına aldığı yerdir.

İyi düzenlenmiş halkların birbirlerine karşı savaş açmadıkları yargısını (2. ilke) çürüten en kapsamlı tarihsel örnek ise İkinci Dünya Savaşı’dır.

Savaş esnasında dikkatle ayırt edilmesi gereken üç grubun (liderler, askerler, sivil nüfus) bulunduğu saptamasının yapıldığı 3. ilke, savaşı açan tarafın bir yasatanımsız devlet olduğu varsayımıyla düzenlenmiştir. Oysa Rawls’un, daha önce

açıkça dile getirdiği gibi, iyi düzenlenmiş toplumlar yalnızca kendilerini savunmak amacıyla değil, yasatanımsız devletlere müdahale etmek yoluyla da savaşa girebiliyorlar, bu anlamda savaşı açan taraf olabiliyorlardı. Dolayısıyla, bu ilkenin savaşı açan taraf olarak iyi düzenlenmiş bir topluma uyarlanarak okunması durumunda, savunulan tüm görüşlerin aynı oranda iyi düzenlenmiş toplumlar için de geçerli olduğu anlaşılacaktır. Yani, Rawls'un göz ardı ettiği önemli nokta şudur: Yalnızca yasatanımsız devletlerde değil, iyi düzenlenmiş toplumlarda da (örneğin liberal bir toplumda) savaşı örgütleyen ve açanlar toplumun sivil üyeleri değildir. Yine aynı şekilde, savaşın sorumlusu ve bundan dolayı suçlu olanlar liderler, yetkililer ve onlara yardım eden diğer seçkinlerdir. Bu anlamda, örneğin Körfez Savaşı'nı örgütleyen ve açanların, bundan dolayı da sorumlu ve suçlu olanların toplumun sivil üyeleri olan Amerika vatandaşları olduğunu iddia edemeyiz.

İnsan haklarına savaş sırasında özen ve saygı gösterilmesi gerekliliğini vurgulayan 4. ilke, düşmanın da insan haklarına sahip olduğu düşüncesinden kaynaklanır ve doğrudur. Ancak, insan haklarına saygılı örnek davranışın savaş sırasında sergilenebilmesinin güçlükleri (çoğu zamansa imkânsızlığı) bir yana, örnek olmak yoluyla düşmana insan haklarının içeriğini "öğretme" anlayışı, savaşın bir öğretim / öğrenme aracı olabileceği biçimindeki sağlıksız bir pragmatist-utilitarist düşünce eğilimini içerir.

5. ilke, iyi düzenlenmiş halkların eylemleri ve ifadeleri ile savaş sırasında amaçladıkları barışı belli etmeleri gerektiğini ve bunun da liderler ve yetkililerin görevi olduğunu vurgular. Rawls, bunu yapanların amaçlarının ne olduğunu ve kendilerinin nasıl insanlar olduklarını açıkça göstermiş olacaklarını söyler. Ancak,

burada işaret edilen diyalog ve iyi niyet gösterisinin sergileneceği öncelikli aşama savaş öncesi aşamadır. Sorun, telafisi mümkün olmayan sonuçlar doğurabilen savaşları yürüten liderler ve yetkililerin barışçıl çözüm yollarının bulunabileceğine inanmaları sorunudur. Rawls'un kamusal akıl tartışmasını taşıması gereken yerlerden biri de şurası olmalıydı: İyi düzenlenmiş toplumlarda yönetim ve karar alma mekanizmalarında sorumluluk taşıyan liderler ve yetkililerin de kamusal akla ve onun idealine eklenerek, kamusal aklın savaş seçeneğini olumsuzlayacağını görmelerini sağlamak. Rawls savaş konusunda kamusal akıl idealini hatırlamak yerine, başka bir idealden; devlet adamı idealinden (*ideal of the statesman*) bahseder. Rawls, Napolyon ve Hitler gibi tarihsel kişiliklerin tarihi ve insan hayatlarını olağanüstü etkilediklerini, ama onların kesinlikle devlet adamı olmadıklarını belirtir. Çünkü Rawls'a göre devlet adamı ideali, dürüst ya da erdemli birey ideali gibi bir ideal olarak, doğruya en yakın olanı yapmayı, toplumlarının temel çıkarlarına yönelik verdikleri kararlarda kişiliklerini yok saymayı ve savaşta kendilerini intikam hırsına kaptırmamayı zorunlu kılar. Rawls, her ne kadar, devlet adamının savaşta adil bir barış sağlamak amacını gütmesi, düşmanla olan ilişkilerine özel bir önem vermesi ve müzakereci bir yol izlemesi gerektiğini vurgulasa da, bunların tamamını savaş durumunda izlenecek tutumlar olarak öne sürer, ancak devlet adamının, kamusal aklın rehberliğinde savaştan kaçınma çabasını sergilemesi gerektiğine yer vermez.

6. ilkede, bir yandan utilitarist akıl yürütme vb. yollarla, herhangi bir eylemin ya da politikanın uygun olup olmadığına karar vermede pratik araç-amaç mantığının payının sınırlı olması gerektiği belirtilir ve savaş için saptanan normların çizdiği sınırların "asla" aşılmaması gerektiği vurgulanırken, diğer yandan da bu konuda bir "istisna"dan bahsedilir: "Olağanüstü aciliyet istisnası" (*supreme emergency*

*exemption*). Böylelikle, *Hakların Hukukunun* içeriğinde Demokles'in kılıcını sembolize eden haklı savaş doktrini, uluslararası hukuk ve uluslararası ilişkiler etiği açısından bu kılıcın ne denli keskin olduğunu gösteren önemli bir tartışmayı daha doğurur. "Olağanüstü aciliyet" kavramlaştırmasını Rawls, Michael Walzer'ın *Just and Unjust Wars* adlı çalışmasından alır ve ne yazık ki, daha önce de başka önemli tartışma noktalarında sergilediği tutumu devam ettirerek, benimsediği bu kavrama ilişkin görüşünü eserinde sadece bir buçuk sayfada işler. Buna göre; "bu istisna –bazı özel durumlarda– normal olarak savaşta sivillerin doğrudan kendilerine saldırıda bulunulmasını önleyen kesin statülerini bir kenara bırakmamıza izin verir." (HY: 107; LoP: 98) Bu, en açık ifadeyle, savaştan sorumlu olmayan sivil kitlelerin de her türden askeri saldırıyla topluca imha edilebileceklerini kabul etmek anlamına gelir. Rawls bu istisnai ilkeyi, *Halkların Hukukunda* da yeri geldiğinde uygulanabilecek bir ilke olarak kabul eder ve tam da bu noktada, savaşın yürütülmesine ilişkin yukarıda dökümü yapılan altı ilkenin tamamının bir kerede yadsınmasına yol açar; nihai amaç olarak barışa, insan haklarına saygıya, savaşın sorumluluğunu taşıyanlarla sorumluluğu olmayanların dikkatle ayırt edilmesine, savaş için belirlenen normların "asla" dışına çıkılmamasına vb. yönelik oluşturulan tüm ilkeler olağanüstü aciliyet istisnası adı verilen durumda bir kenara bırakılır. Savaşın yürütülmesine dair oluşturulan ilkelerin göz ardı edilebilmeleri, her şeyden önce, bu ilkelerin oluşturulmalarına öncülük eden ve tartışmaların odağında yer alan insani değerlerin bir kenara bırakılmasını ifade eder ki, bu durumun kendisi, insani değerleri yadsımak anlamında yeni bir tür yasatanımazlığı doğurur.

Son derece açıktır ki, herhangi bir savaşın bir kez haklı olarak gerekçelendirilmiş olması, bu savaşın "başarıyla" yürütülmesini gerektirecektir.

Burada başarı, daima uluslararası hukuk normlarına göre hareket etmekle değil, yeri geldiğinde olağanüstü aciliyet istisnası gibi istisnalara dayanarak hareket etmekle kazanılan şeyin adı olmaktadır. Günümüzde liberal toplumlar uygarlık ve onun siyasal kültürü adına her ne kadar sürekli bir iyi niyet ifadesi olarak, (“savaş cehennemdir” sözüyle nihilist savaş doktrininin savunduğu gibi) savaş halinde başarıya giden yolda her şeyin mubah olduğuna inanmadıklarını, savaşın yürütülmesinin de ilkeleri, kuralları olduğunu ve bunun bir hukuka dayanması gerektiğini vurgulasalar da, “istisna” gerekçelendirmelerine başvurmadan, savaşta sözü edilen başarının garantilenemeyeceğini her şeyden önce kendi yakın tarihlerinden çok iyi bilmektedirler. Nitekim Rawls’un, iyi düzenlenmiş halkların birbirlerine karşı savaş açmayacaklarını belirtmiş olmasına rağmen, olağanüstü aciliyet istisnası üzerine yürüttüğü kısa tartışmada, II. Dünya Savaşı’nda İngiltere’nin Almanya’ya<sup>2</sup> karşı açtığı hava bombardımanlarını Hamburg ve Berlin gibi diğer büyük kentlerde de sivil halka karşı uygulayabilme hakkı olup olmadığı tartışmasına yer ayırması, onun, A.B.D.’nin Hiroşima ve Nagazaki’ye atom bombası atmakta haksız olduğunu vurgulamasını gölgeler niteliktedir. Kısacası Rawls, *Halkların Hukukunda* insan haklarını ihlal edecek olan etmenleri elemeye çalışarak ön kapıdan dışarı atarken, onları “siyasal liberalizm olağanüstü aciliyet istisnasını kabul eder” diyerek (HY: 114; LoP: 105) arka kapıdan içeri almaktadır. Bu haliyle Rawls’un savunduğu olağanüstü aciliyet istisnası, aralarındaki farkı özenle vurgulayarak ayırdığı ve Tanrı buyruğuna uymak olarak küçümseyerek eleştirdiği Katolik çifte-sonuç doktrininin (*Catholic doctrine of double-effect*) dahi insan değerinin gözetilmesi açısından ardında kaldığı görüşündeyiz. Çünkü çifte-sonuç doktrini

---

<sup>2</sup> 1933’te iyi düzenlenmiş bir toplumda siyasal iktidarı ele geçiren Nasyonal Sosyalistlerin kısa bir süre içinde otoriter-yasatanımsız bir devlete dönüştürdükleri Almanya, İtalya ve İspanya örnekleriyle birlikte iyi düzenlenmiş toplumların hızla yasatanımsız devletlere dönüşebildiklerine dair çarpıcı tarihsel örnekleri oluşturur.



“askeri bir hedefe yapılan meşru bir saldırıda istemeden ve dolaylı olarak meydana gelen ölümlerin dışında sivil halkın öldürülmesini yasaklar”. (HY: 114; LoP: 104)

Sonuç olarak, savaşın yürütülmesi konusunda oluşan sorunların nedeni bizzat savaşın kendisinin haklı olarak gerekçelendirilmesi, kabul edilmesi ve başlatılmasında yatar. Böylelikle, *Halkların Hukukunun* savaşa bakış açısı ve uluslararası ilişkilerde sorunları barışçıl yollar dışında zor kullanımı, yıkım ve yok etmeye göz yuman bir tutumla ele alarak çözmeye çalışılması, bir Halklar Toplumunu hedefleyen gerçekçi ütopya idesinin, bir kez daha gerçekçi sıfatını yitirmesi tehlikesiyle yüz yüze kalmasına yol açar.

## **1.2. Zorluk İçindeki Toplumlar Sorunu:**

### **“Yardım Etme Yükümlülüğü”nün Neliği**

“Liberal ve düzgün halkların özelliği, içinde her halkın iyi düzenlenmiş bir rejime sahip olduğu bir dünyada yaşamak istemeleridir” der Rawls. (HY: 123; LoP: 113) *Halkların Hukukunun* kalkış noktasını belirleyen temel düşünceyle tamamlandığında ise, burada kastedilen “iyi düzenlenmiş rejim”in, sonunda, siyasal liberalizmin adalet anlayışını kurumsal yapılarında, hukuk sistemlerinde ve vatandaşlarının tutumlarında içkinleştirerek, bu doğrultuda bir değişimi başarmış olması beklenen rejimi ifade eder. Dolayısıyla, söz konusu olanın, siyasal liberalizmin ilkelerinin başta liberal toplumlar olmak üzere tüm iyi düzenlenmiş toplumlar tarafından yeryüzünün geride kalan diğer toplumlarına “ihraç edilmesi” olduğunu, bu haliyle de siyasal liberalizmin temsilcileri ve savunucuları olan toplumların idealleştirilmiş bir siyasal bakış açısını sahiplenmek ve tercih etmek yoluyla bu ilişkide “taraf” olduklarını göz ardı etmemek gerekir. Bu durum, taraf olarak iyi düzenlenmiş toplumları, dış dünya

ile olan ilişkilerini belirlemede nasıl ki yasatanımaz devletleri karşlarına alarak, gerektiğinde de bu devletlerle savaşmak zorunda bıraktıysa, Rawls'a göre onları, zorluk içinde bulunan toplumlar (*burdened societies*) karşısında da, asli siyasal hedeflerine ulaşabilmek açısından bu toplumlara yardım etmeye yükümlü kılar. Peki, zorluk içindeki toplumlar ne tür toplumlardır ve iyi düzenlenmiş toplumların onlara karşı olan yardım etme yükümlülüklerinin mantıksal dayanağı nedir?

Rawls'un ideal olmayan kuramın ikinci türü olarak ele aldığı zorluk içindeki toplumlar sorunu, onun tanımlamasıyla, olumsuz koşullar altında bulunan, yayılmacı ve saldırgan olmayan halklardan oluşan, ancak iyi düzenlenmiş bir toplum olabilmek için gerekli siyaset ve kültür geleneklerinden, insan kaynaklarından, bilgi birikiminden ve çoğunlukla da maddi ve teknolojik kaynaklardan yoksun olan toplumlardır. (*LoP*: 106)

*Halkların Hukukunda* öngörüldüğü üzere, siyasal liberalizmin küresel boyutta yaygınlaştırılabilmesi için, Halklar Toplumuna giden yolu belirleyecek olan zincirleme uluslararası ilişkilerde, ideal kuramda liberal toplumlar siyasal adalet ilkelerinin yerel koşullarını evrensel boyutta oluşturacak ve düzgün hiyerarşik toplumlarla bağlaşıklık sağlayacaklardı. İdeal olmayan kuramda ise, iyi düzenlenmiş toplumlar yasatanımaz devletleri gerektiğinde yaptırım ve müdahale yoluyla siyasal olarak yeniden yapılandırarak düzene sokacak, böylelikle hem kendi güvenliklerini sağlayacak, hem de onları uzun erimde Halklar Toplumuna kazanmaya çalışacaklardı. Yasatanımaz devletler yayılmacı ve saldırgan olabildikleri için, iyi düzenlenmiş toplumların söz konusu devletlere karşı tutumunu belirleyecek olan farklı, özel ilkelere ihtiyaç duyulmuştu. Ancak, ideal olmayan kuramın nesnesini

oluşturan diğerk bir toplum türü olarak zorluk içindeki toplumlar, yukarıda tanımları yapıldığı gibi, saldırgan ve yayılmacı ol(a)mayacak kadar diğerk toplumlar karşısında ekonomik açıdan güçsüz ve eşitsiz konumdadırlar. Rawls, zorluk içindeki toplumların da sonunda Halklar Topluluğı'na kazandırılabilmeleri için, iyi düzenlenmiş toplumların bu toplumlara yardım etmeleri gerektiğini öne sürer ve bu görevi bir yükümlülük olarak yorumlar. Ancak Rawls'a göre,

bu yardım etme yükümlülüğünü (*duty of assistance*) yerine getirmenin tek ya da en iyi yolu, dağıtımcı adalet (*distributive justice*) ilkesini izleyerek toplumlar arasındaki ekonomik ve toplumsal eşitsizlikleri düzeltmek değildir. (*LoP*: 106)

Yardım etme yükümlülüğünün amacı toplumlar arasındaki zenginlik ve refah seviyelerini ayarlamak değildir. Rawls, zorluk içindeki toplumlar cephesine bakıldığında, görülen tek temel gerçeğin bu toplumların sadece yardıma ihtiyaçları olduğu saptamasını yapar. Ayrıca, iyi düzenlenmiş toplumların hepsinin zengin olmadığı gibi, zorluk içindeki toplumların da hepsinin yoksul olmadığını vurgulayan Rawls'ın ifadelerinden bu toplumlara yapılması gereken yardımın sadece ekonomik yardım olması gerekmediğı sonucu çıkar. Rawls bu tartışmayı yürütürken toplumların zenginliğı ya da yoksulluğuna dair belirgin ekonomik-toplumsal ölçütler kullanmamaktadır.

Zorluk içindeki toplumlara yardım etmenin yükümlülük olarak belirlenmesi, bu yükümlülüğün de nasıl yerine getirileceğini belirleyen belli kimi kurallara bağlanmasını gerektirir. Burada dayanak noktası olarak kullanılan kurallardan ilki, Rawls'un *Bir Adalet Kuramı*'nda yerel toplum ölçeğinde işlediğı "adil tasarruf" (*just savings*) ilkesidir. Amacı "özgür anayasal demokratik bir toplumdaki yeterli

derecede adil temel kurumları tesis etmek ve tüm vatandaşlarına yaşamaya değer bir hayat sunan toplumsal bir dünya sağlamak” olan bu ilkeye göre;

adil (ya da düzgün) temel kurumlar tesis edilince tasarruf durabilir. Bu noktada gerçek tasarruf (yani, her türlü reel sermayeye yapılan net ilaveler) sifıra inebilir; ve mevcut hisselerin sadece muhafaza edilmesi ya da yenilenmesi, yenilenemeyen kaynakların gelecekte gereği gibi yararlanılmak üzere idareli kullanılması gerekir. Böylece cari tüketimi tehdit eden tasarruf oranı, toplam sermaye birikimi, kullanılmayan kaynaklar ve doğal dünyanın üzerindeki insan nüfusunu yaşatma kapasitesini korumak ve yenilemek için geliştirilen teknoloji bağlamında ifade edilecektir. Bunlarla birlikte diğer yaşamsal önem taşıyan öğeler bir araya geldiğinde bir toplum bu noktadan sonra doğal olarak tasarruf yapmayı sürdürecektir, ancak bu artık adaletin görevi olmayacaktır. (HY: 116-17; LoP: 107)

Bununla birlikte Rawls, adil ya da düzgün kurumlar tesis etmenin büyük servet gerektirmeyeceğini, bunun için ne kadar para gerektiğinin o toplumun kendi tarihi ve kendi adalet anlayışına bağlı olduğunu, bu nedenle de iyi düzenlenmiş toplumların zenginlik düzeyinin genelde aynı olmayacağını vurgular. (LoP: 107)

Rawls, J. S. Mill’in *The Principles of Political Economy* başlıklı eserindeki düşüncelerinin de yardımıyla, yukarıda özellikleri serimlenen, yerel toplumlara yönelik olarak belirlediği adil tasarruf görevini, *Halkların Hukukunda* uygulanacak olan yardım etme yükümlülüğü ile benzeştirir; Rawls’a göre her iki görev de aynı düşünceyi ifade eder. Burada bir kez daha, Rawls’un *Bir Adalet Kuramı* ile *Halkların Hukuku* başlıklı çalışmaları arasında yer alan kopmaz kuramsal bağı kavrama olanağı elde ederiz.

Yardım etme yükümlülüğünün nasıl uygulanacağını belirleyen kurallardan bir diğeri, zorluk içindeki toplumların siyasal kültürlerini değiştirmelerine yardım etme anlamını ve amacını taşır. Rawls bunun kolay bir reçetesi olmadığını vurgularken, bu reçetenin hiç yazılamayacağı umutsuzluğuna da düşmez. Siyasal kültürdeki değişim, toplum üyelerinin çalışkanlık, yenilikçilik, dürüstlük gibi özellikleriyle birleşirse, siyasal-toplumsal kurumların temel yapısının dönüşümünü sağlayabileceği gibi, ne ölçüde maddi kaynak yoksunu olursa olsun o toplumun yapısal durumunu içeriden iyileştirerek iyi düzenlenmiş bir toplum haline gelmesini sağlayabilir. Bu bağlamda Rawls, daha önce yasatanımsız devletler bahsinde öne sürdüğü insan hakları üzerinde ısrarcı olma düşüncesini zorluk içindeki toplumlar için de aynı derecede önemle öne sürer. Amartya Sen'in çalışmalarının sonuçları ile görüşlerini sağlamlaştırmaya çalışan Rawls, zorluk içindeki toplumların hükümetlerinin insan haklarına saygı göstermelerini sağlamakla açlık sorunundan<sup>3</sup> nüfus sorununa<sup>4</sup> dek bir dizi sorunun çözülebileceği düşüncesini onaylar.

İkinci kural ile yakın bağıntısı bulunan üçüncü bir kural da, yardımın amacını bir "hedef"e bağlar. Amaç, "zorluk içindeki toplumların kendi işlerini makul ve rasyonel olarak yönetebilmelerine yardımcı olmak" iken, hedef, tahmin edilebileceği gibi, onların "en sonunda iyi düzenlenmiş Halklar Topluluğunun üyesi olmalarına yardımcı olmak"tır. (*LoP*: 111). Ancak, yardım etme olgusunu, onun günümüz küresel gerçekliğinde yükümlülük kavrayışı dışında geliştiğini açıkça gösteren örneklerden hareketle inceler ve yaygın yardım türünün, zorluk içindeki toplumların

---

<sup>3</sup> Amartya Sen'in çalışmaları, açlığın yiyecek kıtlığından değil, yanlış yönetsel ve ekonomik uygulamalardan kaynaklandığını gösteriyordu

<sup>4</sup> Yine Sen'in çalışmaları, kadınların eşitlikçi haklara ulaşmalarının, toplumsal konumlarının değişmesiyle, doğurganlık konusunda da görüldüğü gibi daha bilinçli ve rasyonel davranmalarını sağladığını gösteriyordu.

bugünü ve geleceğini ipotek altına alan, onların ellerini kollarını bağlayan yardım fonları aracılığıyla yapıldığını düşünürsek, Rawls'un, yardımda bulunan iyi düzenlenmiş toplumların, yardımda bulunulan zorluk içindeki toplumlara karşı paternalist tutum seğilememeleri gerektiği şeklindeki uyarısına uluslararası sermayenin kulaklarının tıkalı olduğunu da rahatlıkla görebiliriz. Bu noktada, yardım etme yükümlülüğü anlayışına karşı kuramsal alternatiflere ulaşabilmek amacıyla, Rawls'un, zorluk içindeki toplumlara yardım etmenin en iyi yolunun (küresel) dağıtımçı adalet ilkesini izlemek olmadığı biçimindeki argümanının gerçekten geçerli olup olmadığını, küresel dağıtımçı adalet konusunu daha yakından ele alarak sınavabiliriz.

## **2. HALKLAR ARASINDA EŞİTLİK ve DAĞITIMCI ADALET SORUNU**

### **2.1. “Küresel Eşitlik ve Küresel Dağıtımçı Adalet”in Neliği:**

#### **Rawls versus Beitz & Pogge**

“Eşitlik” ve “adalet” kavramlarının neliği sorgulanırken, aralarındaki geçişken ve tamamlayıcı anlam içerikleri açısından bu iki kavramın birbirlerine gönderme yapmamaları beklenemez; eşitlik adildir, adalet ise eşitliği gözetmelidir. Peki, “eşitlik adildir” yargısı, “eşitsizlik adil değildir” sonucunu verir mi? Rawls'a göre hayır, vermez; *Halkların Hukuku* eşitsizliklerin her zaman için adil olmadığı görüşünü taşımaz.

Rawls, yerel-evrensel ilişkisini kurmaya dayalı yönlemsel tutumunu burada da sürdürerek, eşitlik konusunu demokratik yerel bir toplum ile yardım etme

yükümlülüğünün bulunduğu Halklar Toplumu arasındaki ilişki üzerinden işler ve demokratik yerel bir toplumda herkesin zenginlik açısından eşit olması gerekmediğini hatırlatır. “Zengin ile yoksul arasındaki gediğin ne kadar büyük olduğu kendi içinde sorun değildir. Sorun bunun sonuçlarıdır.” (LoP:114) Rawls’a göre, yerel liberal bir toplumda en az avantajlı olanlar dahi özgürlüklerinden akıllıca ve etkin biçimde yararlanmalarını ve yaşamaya değer bir yaşam sürmelerini sağlayacak araçlara sahip oldukları için, zengin ile yoksul arasındaki farkı daraltmaya gerek yoktur. Bu düşünce, Halklar Toplumu için de geçerlidir; yardım etme yükümlülüğü, asli hedefi olan liberal ve düzgün toplumların oluşmasını sağladıktan sonra, halklar arasındaki ortalama refah seviyesi farkını kapatmaya gerek kalmayacaktır.

Açıkça görülmektedir ki Rawls, yukarıdaki değerlendirmesinde eşitlik düşüncesini zenginlikçe eşitlik anlamında ele alarak kavramın anlam içeriğini önce daraltmaktadır. Ekonomik açıdan zengin ile yoksul arasındaki eşitsizliğin kapatılması gerektiği düşüncesi, zenginlikçe eşitliğin sağlanması talebini değil, gelir dağılımındaki eşitsizliğin giderilmesi düşüncesini ifade ettiği için, doğru değerlendirmenin, yardım etme yükümlülüğünü çare olarak öngörmekten çok, bir dağılım adaletini sağlamayı gerekli kıldığını ileri sürmek yanlış olmayacaktır. Rawls ayrıca, idealize ettiği yardım etme yükümlülüğünün uygulanması dışında, bir halkın Halklar Toplumu’nun diğer üyelerinden “borç alabileceği”ni söyleyerek, rasyonel bir ekonomik eşitlik tartışmasının dışına çıkmaya meyyleder ve bunun yarattığı kuramsal açığı, siyasal anlamda eşitlik tartışmasına geçerek, eşit eğitim sağlamayı, haksız ayrımcılığı ortadan kaldırmayı vb. amaçlayan hakkaniyetli fırsat eşitliği savunusuyla kapatmaya çalışır.

Küresel ekonomik eşitsizlik çağımızda aşırı boyutlara ulaşmış ve bu sorun farklı coğrafyalarda savaş, iç-savaş, açlık, terör, kitlesel göç vb. sonuçların doğmasına yol açarak zenginleşmiş toplumlar için de tehdit ve güvensizlik oluşturmuş, doğal kaynak aktarımını ve ucuz iş gücünden yararlanma olanağını tehlikeye sokmuş ve endüstrileşmiş toplumların dış dünyayla kurdukları ilişkilerde istikrarsızlık oluşturmuştur. Bu açıdan, özellikle 70’li yıllardan itibaren gelişmiş batılı ülkeler dış politikalarını bu faktörleri değerlendirerek yeniden düzenlemeye başlamış, “kalkınma yardımı” gibi öne çıkan uygulamalar ardından bir “yeni dünya düzeni” anlayışı şekillendirilmiştir. Küresel ekonomik eşitsizliği dengeleme amacına yönelik akademik-kuramsal arayışlar da yine bu yıllarda yoğunluk kazanmaya başlamış, oluşturulan farklı ilkelere dair tartışmalar günümüze dek sıcaklığını yitirmeden gelişmiştir.

Rawls’un eleştirerek olumsuzlamaya çalıştığı söz konusu ilkelere ilk ikisi Charles Beitz’e aittir ve oluşum tarihi 70’li yılların sonlarına uzanır. Bunlar, “kaynakların yeniden dağıtım ilkesi” (*the resource redistribution principle*) ile “küresel dağıtım ilkesi”dir (*global distribution principle*)<sup>5</sup>. Rawls’un karşısına aldığı diğer bir ilkeyi ise Thomas Pogge savunur ve bu da “eşitlikçi ilke”<sup>6</sup> (*egalitarian principle*) olarak adlandırılır.

Beitz’in 1979 tarihli *Political Theory and International Relations* adlı eserinden Rawls’un aktardığı biçimiyle, kaynakların yeniden dağıtım ilkesine göre,

---

<sup>5</sup> Bu ilke, günümüz literatürüne “küresel dağıtım adalet (ilkesi)” (*[principle of] global distributive justice*) olarak yerleşmiştir.

<sup>6</sup> Pogge’nin savunduğu eşitlikçi ilkenin temel karakteristiği onun kozmopolit oluşudur.



ürün ve hizmet üretiminin otarşik olarak, ticari ilişkiye girmeden, sadece kendi kaynaklarına ve iş gücüne dayalı biçimde yapıldığı ülkelerde, doğal olarak, zengin kaynaklara sahip olan toplumların refah seviyesi kaynakları kıt olan toplumlardakine oranla çok daha yüksek olacaktır. Beitz'e göre kaynakların yeniden dağıtımı –Rawls, Beitz'in öngördüğü, kaynakların bu yeniden dağıtımı işleminin nasıl yapılacağını açıklamadığını belirtir– , “her topluma adil siyasal kurumlarını tesis etmek ve kendi üyelerinin temel gereksinimlerini karşılayan bir ekonomiyi oluşturmak için eşit şans sağlıyor”. (HY: 127; LoP: 116) Ancak Rawls için bu ilkeyi tartışmaya dahi gerek yoktur; çünkü o, doğal kaynak dağılımının nasıl biçimlendiğinin sorun yaratmayacağını, refah düzeyi sorununun o toplumun kaynaklarının düzeyi ile değil, –anımsanacak olursa, daha önce yardım etme yükümlülüğünün bir ilkesini belirlerken konu edindiği gibi– siyasal kültürünün, yani üyelerinin siyasal ve yurttaşlık bilinçlerinin düzeyiyle orantılı olduğunu bir kez daha vurgular.

Beitz'in küresel dağıtım ilkesi ise, üretimin otarşik olmadığı, ülkeler arasında ticaret ve hizmet akışının bulunduğu dışa açık ekonomiler için söz konusudur. Bu durumda, toplumlar arasında küresel bir işbirliğinin zaten mevcut olduğunu düşünen Beitz, dağıtım adaleti ilkesini doğuracak bir küresel fark faktörünün geçerli olduğunu savlar. Rawls bu ilkeyi kendi bakış açısından şöyle değerlendirir:

(...) Halkların Hukuku açısından küresel dağıtımcı adalet ilkesinin, aşırı adaletsizliklerin, yıkıcı yoksulluk ve eşitsizliklerin bulunduğu dünyamıza uygulanması kastediliyorsa, bu uygulama anlaşılır bir şeydir. Ancak, bu ilkenin “hedefsiz” olarak, yani sürekli, sonsuzca uygulanması kastediliyorsa, bu, soru işaretlerini barındırır. (LoP: 117)

Rawls'un "hedefsizlik" eleştirisinin nedeni, *Halkların Hukukunda* yardım etme yükümlülüğünün bir hedefi olduğu, bunun da tam olarak yerine getirilmesinin, yani yardımda bulunulan zorluk içindeki toplumun adil liberal demokratik yapılanmasının sağlanmasının ardından sonlandırılacak olduğu karşılaştırmasına dayanır. Bu anlamda, yardım etme yükümlülüğü, taşıdığı sonlandırıcı hedef açısından, süreklilik ve hedefsizlik niteliği taşıyan küresel dağıtımcı adalet ilkesinden ayrılır; çünkü yardım etme yükümlülüğü bir "geçiş ilkesi"dir.

Rawls, hedefsizlik eleştirisini aynı şekilde küresel eşitlikçi ilkeye karşı da yöneltir. Kendi kurduğu örneklendirme üzerinden, önce, Rawls'un ne tür bir akilyürütme sergilediğine bakalım; ardından da göze çarpan eleştiri noktalarını ele alalım:

Rawls, aynı refah seviyesine ve aynı nüfus yoğunluğuna sahip iki ülke düşünür. Her iki ülke toplumları da liberal ya da düzgün toplumlardır. Birinci ülke endüstrileşmeye ve reel tasarruf oranını yükseltmeye karar verirken, diğer ülke böyle bir amaç edinmez. İkinci ülke sahip oldukları ile yetinir, kendi toplumsal değerlerinde ısrar eder ve daha kırsal ve rahat bir toplumsal yaşamı tercih eder. Birkaç on yıl geçtikten sonra birinci ülke ikincinin iki katı zenginleşir. Bu iki toplumun da iyi düzenlenmiş toplumlar oluşu, halklarının özgür ve sorumlu insanlar olarak kendi kararlarını kendilerinin verdiğini gösterir. Soru şudur: Böyle bir durumda, ikinci ülkeye fon sağlamak için birinci ülkenin neden vergilendirilmesi gereksin? Ayrıca, küresel eşitlikçi ilke bir hedefe yönelik olmadığı için, zenginliği diğerinden daha az olan bir ülke varolduğu sürece, birinden alınan verginin diğerine fon olarak akışı sürüp gidecektir. Bu da kabul edilemez. (HY:128; LoP: 117)

Asıl kabul edilemeyecek olansa, bizim değerlendirmemize göre, Rawls'un akılyürütmesinde göze çarpan ontolojik dayanak eksikliğinin doğurduğu yanılgılı çıkarımlardır. Yukarıdaki örneklendirmesinde Rawls, daha önce sözünü ettiği başlangıç durumu tasarımında yaptığı gibi, olguları tarihselliklerinden ve onları başka olgular ile ilişkilendiren diyalektik yasallıktan soyutlayarak, tarihsiz, geçmişsiz kurmaca bir sıfır noktasına geri çekme eğilimini yöntemce sıklıkla sergilediği için, “endüstrileşmeye karar veren” veya “karar vermeyen” toplumların hikâyesinin başını, yani şimdiye dek hangi tarihsel etmenlerden dolayı bu toplumların endüstrileşmemiş olabileceğini (bilgisizlik peçesinde olduğu gibi) gözardı ederek tartışmaya kalkışır; varolanı varolduğu gibi değil, varolmadığı gibi ele alır. Siyaset felsefesinin ontolojik bir bakış açısı kazanması gerektiği, yani nesne edindiği siyasal varolanı varolduğu gibi ele alması gerektiği biçimindeki çalışmamızın başından beri vurguladığımız yönlemsel tutumun önemi de burada yatmaktadır. Batıda endüstrileşmenin yüzyıllar süren bir tarihsel-toplumsal süreç olduğu, bu sürecin de sömürgeciliğin sağladığı destekle geliştiği ve dünyanın geri kalanının endüstrileşmiş toplumların sermaye birikimi üzerinde yadsınamaz tarihsel haklarının bulunduğu göz ardı edilerek, endüstrileşmiş bir toplumun sadece kendi kaynaklarına ve değerlerine dayalı olarak bu süreci tamamladığını varsaymak ve bu yanılgıyla bugün, küresel dağıtımçı adalet ve eşitlik ilkelerini “yoksul toplumlar endüstrileşmek için çaba harcamadılar, neden onlar için vergilendirilelim?” gibi sığ anti-tezlerle olumsuzlamaya çalışmak asıl kabul edilemeyecek olan şeydir. Unutmamak gerekir ki, bu akılyürütme örneği bugün evrensel boyuttan önce yerel boyutta, eşitsizlik ve adaletsizliğin kol gezdiği dünyamızın her köşesinde aynı biçimde öne sürülmektedir: Örneğin, Türkiye’de ulusal gelirin % 80’ini elde eden toplam nüfusun % 20’lik

kısının da, tartışma konusu vergilendirme olduğunda yönelttiği soru aynı sorudur. Sermaye sahibi kesimin bu tutumu, gelir dağılımını dengelemeyi amaçlayan eşitlikçi, demokratik politikaların uygulanmasının önündeki en büyük engeli teşkil eder. Bununla birlikte, Rawls'un küresel dağıtımcı ve küresel eşitlikçi ilkeye yönelttiği hedefsizlik eleştirisi, yani bu ilkelerin bir kesilme noktasını öngörmedikleri biçimindeki değerlendirmesi de spekülâtif bir tartışma olup, yardım etme yükümlülüğünün Rawls tarafından bu ilkeler karşısında alternatif olarak öne sürülmesinin sağlıklı bir bakış açısını yansıtmadığı görüşündeyiz. *Halkların Hukukundaki* yardım etme yükümlülüğü anlayışı her şeyden önce siyasal bir hedefe ulaşmaya, yani zorluk içindeki toplumların da liberalleşmelerini sağlamak hedefine ulaşmaya çalıştığı için, siyasal beklentilere dayalı uluslararası yardım anlayışlarının pragmatik eğilimlerinden dolayı demokratik ve barışçıl katkılarının sınırlı kaldığı gözlemlenmektedir. Buna karşılık, küresel dağıtımcı adalet ve eşitlik ilkeleri uluslararası alanda siyasal liberalizmi yaygınlaştırmak gibi hedefler oluşturmayı değil, bizzat kendisi tarihsel kökenli olan siyasal-toplumsal eşitsizlikleri dengelemeyi amaçlar.

## **2.2. *Halkların Hukuku* versus “Kozmopolitizm”**

Rawls'un, küresel dağıtımcı ve küresel eşitlikçi ilkeleri, bu ilkelerin hedefsiz oldukları savından hareketle eleştirdiğini ve yardım etme yükümlülüğü anlayışını da bu ilkeler karşısında alternatif olduğu savına dayanarak savunduğunu gördük ve bu savların ağırlık noktasına yönelik olarak öne sürülebilecek karşı-savlar üzerinde durduk. Geline bu noktadaysa, Rawls'un kozmopolitizm eleştirisini ele alarak, *Halkların Hukukunun* neliğini açıklığa kavuşturabilmek doğrultusunda baştan beri sürdürdüğümüz tartışmada yeni ve önemli bir adım daha atabilme imkânına sahip

oluruz. Rawls, *Halkların Hukukunun* hedefinin her şeyden önce siyasal bir hedef olduğunu bir kez daha vurgulayarak, bu siyasal hedefin birey-toplum ilişkisini ne bağlamda kozmopolit görüşten farklı olarak ele aldığını belirginleştirir. Rawls, *Halkların Hukukunda* bir toplumun ulaşmak istediği siyasal hedefin adil kurumlarını oluşturmak ve istikrarlı bir konuma gelmek olduğunu vurgular ve ekler:

Bu hedefe ulaşıldığında Halkların Hukuku, örneğin bu kurumları sağlamlaştırmak için gerekli yaşam standartlarını yükseltmenin ötesinde başka hedef gözetmez. Herhangi bir toplumun adil kurumları sağlamlaştırmak için gerekli olandan daha çok şey istemesi ya da toplumlar arasındaki maddi eşitsizlikleri azaltmak istemesi için herhangi haklı bir neden yoktur. (LoP: 119)

Toplumlar için belirlenen bu siyasal hedefe ulaşmaktan başka hedef gözetmeye gerek olmadığı düşüncesi, *Halkların Hukukunun* bakışı ile kozmopolit bakış arasındaki karşıtlığı ortaya çıkartır. Rawls'a göre "kozmpolit bir görüşün asıl önem verdiği, toplumların adillliği değil, bireylerin refahıdır". (LoP: 119) Siyasal hedefe yönelik bu pragmatik bakışıyla Rawls'un *Bir Adalet Kuramı*'ndan beri sistematik bir hesaplama içine girdiği utilitarist kavrayışa yakınlaştığı yorumu yapılabilir mi? Çünkü:

Rawls'un yararlık ilkesine yönelttiği eleştiri, bu kuramın, olabildiğince fazla sayıda insanın azami mutluluğa kavuşturulması olarak tarif edilebilecek hedef ve amacının, bireyin değil de çoğunluğun mutluluğunu öngördüğü için, adaletsiz ve haksız olduğu anlayışına dayanır. Bu anlayıştan ötürü, utilitarist mantıkla hareket edersek, büyük çoğunluğun mutluluğu icap ettiriyorsa, tekleri ya da azınlıkları bu amaca feda etmek meşru ve anlaşılır olmaktadır. İşte bu zihniyetin benimsenmesi Rawls'[un] etik anlayışına göre olanaksızdır. (Pieper, 1999: 241)

Farklı iki toplumda en kötü durumda olan kişileri temsil eden iki kişinin durumlarının da görece birbirinden farklı olacağı örneklendirmesinden hareketle Rawls, bu iki temsili kişiden daha kötü durumda olanının bir tür küresel yeniden dağıtım yoluyla kaderini değiştirmek mümkün olsa bile, *Halkların Hukukunun* buna karşı kayıtsız kalacağını, kozmopolit tutumun ise bunu sağlamaya çalışacağını belirtir. “Halkların Hukuku için önemli olan, iyi düzenlenmiş Halklar Topluluğunun üyeleri olarak liberal ve düzgün toplumların doğru nedenlerle adil ve istikrarlı olmalarıdır” (*LoP*: 120)

Rawls’un kozmopolitizm karşıtı düşüncesini, *Halkların Hukukunun* siyasal öngörülerinin bireyler üzerine değil halklar üzerine kurulu olmasında aramak gerekir. “Rawls’un küresel kuramı özel olarak halklar bağlamında işlediği için bireylere yönelik herhangi bir dolaysız ilgi gösteremez.” (Wenar, 2006: 104) Ancak burada önemle vurgulamak gerekir ki, küresel bir kuram, Rawls’un da birçok bağlamda kabul ettiği gibi –Halkların Hukukunun ilkelerinin evrensel erişimli olduğu, insan haklarının evrensel olduğu vb. gibi–, evrensellik ögesini taşıyan bir kuramdır. Evrensellik ögesi ise kozmopolitizmin *sin qua non* bir bileşenidir. Thomas Pogge, tüm kozmopolit yaklaşımlarca paylaşılan üç ögeyi ‘bireysellik’, ‘evrensellik’ ve ‘genellik’ olarak sıralar. (Pogge, 2006a: 278) Dolayısıyla, Rawls’un kozmopolitizmi karşısına alışının, onun bütünüyle kozmopolit bakışın dışında yer aldığı anlamında yorumlanmaması gerektiğini ifade eden eleştirmenlere rastlamak mümkündür. Bu nedenle, Kok-Chor Tan (2006: 86-87), David Miller’in “zayıf kozmopolitizm” (*weak cosmopolitanism*) ve “güçlü kozmopolitizm” (*strong cosmopolitanism*) ayrımından hareketle, Halkların Hukukunun kozmopolit bir içeriğinin olduğunu, ancak bunun güçlü kozmopolit pozisyonu reddeden zayıf bir kozmopolit bakışı içerdiğini belirtir.

Tan'a göre, *Halkların Hukuku*, bireylerin ahlaksal açıdan önemine dayalı olarak insan haklarının normatif gücünü tanınması anlamında kozmopolittir, ancak onun liberal haklar ve liberal eşitliği bu ilginin özsel bir özelliği olarak göz önünde bulundurmaması zayıf bir kozmopolit bakışı olduğunu gösterir. Buna karşılık, "Raws'un (güçlü) kozmopolit pozisyonu reddetmesinin nedeni nedir?" sorusunu ise Tan şu şekilde yanıtlar:

Rawls'un temel nedeni, özgür ve eşit bireylerin kozmopolit idealine dayalı bir halkların hukuku kavrayışının bu hukukun temelini "çok dar" yapacağına dair kaygısıydı. Diğer bir ifadeyle, bireylerin asli olduğunu öngören güçlü kozmopolit ideale dayalı bir uluslararası adalet kuramında ısrar etmek, liberal olmayan toplumların *makul nedenlerle* yadsıyacakları bir adalet kavrayışını oluşturacaktır. Bu ise, "sadece liberal demokratik bir toplumun kabul edileceği (...) anayasal bir demokraside herkesin eşit liberal vatandaşlık haklarına sahip olması gerektiğini söylemektir". (*LoP*: 82-3) Ve bu da, der Rawls, "toplum düzenini sağlayan daha başka kabul edilebilir yöntemlere (ki, böyle yöntemlerin varolabileceğini varsayıyorum) karşı hoşgörü gösterilmesine olanak sağlamazdı." (*LoP*: 59) (Tan, 2006: 87)

**SONUÇ:**

**“GERÇEKÇİ ÜTOPYA” İDESİNİN  
GERÇEKLEŞEBİLİRLİĞİ ÜZERİNE SONSÖZ  
ya da  
SEÑORA DULCINEA’YA DAİR HAKİKAT**

*“Sen beni delirteceksin Sancho,” dedi Don Quijote.  
“Bana bak kâfir! Ben sana bin kere söylemedim  
mi, ben eşsiz Dulcinea’yı hayatımda bir tek kere  
olsun görmedim, sarayının eşliğinden geçmedim,  
sadece kulaktan, güzelliğinin ve akıllılığının  
şöhretine âşık oldum diye?”*

*“Şimdi duymuş oldum”, dedi Sancho.\**

*Cervantes, Don Quijote, c.II: 499*

*Gerçekçi ütopya idesi bir yerde, bir zaman böyle bir  
dünyanın varolabileceğini gösterir, ama olması  
gerektiğini ya da olacağını göstermez.*

*John Rawls, The Law of Peoples: 127*

“İnsanlık 2000’li yıllara yaklaşırken, otoriter hükümet sistemi ile merkezi plan ekonomisinin çifte krizi nedeniyle evrensellik iddiasına sahip yalnızca tek bir politik model kalmıştır; liberal demokrasi, bireyin özgürlüğü ve halk egemenliği doktrini.”

---

\* Don Quijote’nin tüm serüvenleri boyunca yaşadığı Dulcinea ütopyasına dair hakikati tek bir kez ifade ettiği bu tümcelere dikkatimizi çeken, Vladimir Nabokov’un 1951-52 bahar yarıyılında Harvard’da verdiği derslerden oluşan, çok sonra *Lectures on Don Quixote* başlığıyla yayımlanan çalışmasıdır. Bkz. Nabokov, 1985: 141.



Bu satırlar, liberal demokrasinin en popüler kuramcılarında Francis Fukuyama'nın 1992 yılında yayımlanmış olan *Tarihin Sonu ve Son İnsan (The End of History And The Last Man)* başlıklı eserinden alınmış olup, bu oylumlu eserin tek tümcelik özeti niteliğindedir. Kitap, John Rawls'un çalışmamıza konu edindiğimiz *Halkların Hukuku* başlıklı eserinden yedi yıl önce (*Siyasal Liberalizm*'den ise bir yıl önce) yayımlanmıştır. Biri daha çok siyaset bilimi, diğeryse daha çok siyaset felsefesi disiplinlerinin ürünü olan bu iki çalışma arasında, liberal demokrasinin özel kavranışı, problem alanlarının içeriklendirilişi ve idealize ediliş tarzları açılarından, her iki kuramcının / düşünürün liberal kimliklerinin renkleri arasında belirgin ton farkları bulunmasına rağmen, göze çarpan benzerlikler bulunmaktadır. Bu benzerlikler günümüz okuru için şaşırtıcı değildir. Şaşırtıcı olamaz, çünkü reel sosyalizmin çözülüşünün miladını oluşturan 1989 yılından bugüne anglo-amerikan siyaset bilimi ve siyaset felsefesi bu eğilim ekseninde konumlanan çok sayıda ürün vermiştir. Bu gerçek, Rawls'un eserinin özgünlüğünü ve değerini diğerleri karşısında hiçbir biçimde azaltmasa da, burada dikkat çekmek istediğimiz benzerlikler, günümüzde artık siyaset bilimi ve siyaset felsefesi çalışmalarına hâkim olan, II. Dünya Savaşı sonrası soğuk savaş yıllarına kıyasla, kendinden çok daha emin ve sarsılmaz görünen ortak söylemin oluşturduğu benzerliklerdir. Bu benzerliklerin dayandığı duygudaşlık liberalizmin tarihsel zaferinin kutsanışı, taçlandırılışıdır.

Bu perspektiften bakıldığında, reel sosyalizmin çözülüşü Doğu Bloku'nun tarihin çöp sepetine atılmasına, küreselleşmenin ivmesinin artışıysa küresel dengelerin hızla değişmesine neden olmasaydı, bu küresel değişim ve dönüşüm siyasal liberalizmin etki gücünün artarak, etkinlik alanının genişlemesine yol açmamış olsaydı, Rawls, 1971'den çok önce *Bir Adalet Kuramı* ile başlattığı

projesini, 1993'te *Siyasal Liberalizm*'le geliştirerek, 1999'da da *Halkların Hukuku*'yla sonlandırabilir miydi? Bu sorgulamanın, *Bir Adalet Kuramı*'nın *Siyasal Liberalizm*'le arasında geçen 22, *Halkların Hukuku*'yla arasında geçen 28 yıllık geniş zaman diliminin nedeninin açıklanmasına ışık tuttuğu kanısındayız.

O halde, liberal demokrasi artık bir “ütopya”, “olmayan yer” olmaktan çıkıp “eutopya”ya dönüştüğüne göre, yani 21. yüzyılın eşiğinde ayaklarını yere sağlamca basabileceği tarihsel “iyi bir yer”e, “mutluluğun yeri”ne kavuştuğuna göre, yeni ütopyamız bir tür “liberal enternasyonal” kavrayışı temelinde, Halkların Hukukunun kılavuzluğunda yeryüzünün tüm toplumlarının liberalleşmesini ve Halklar Topluluğunu hedefleyecek bir ütopya; bir “gerçekçi ütopya” olmalıdır ki, bu da, küresel boyutta hızla yaygınlaşan siyasal liberalizm(ler) açısından ilk bakışta hiç de gerçekçi görünmeyen bir ütopya değildir. Burada “gerçekçi” olan, yukarıda vurguladığımız, liberalizmin tarihsel zaferinin yadsınamaz gerçekliğinden güç alan, “sorunları yarar açısından ele alan tutum” (Akarsu, 1988: 85) anlamında gerçekçiliktir. Peki ya ütopya? “(...) Ütopyayı güçlü kılan, hayali ve ‘uygulanamaz’ niteliğinin ta kendisi” (Kumar, 2005: 12) değil miydi?

Bu durumda, söz konusu olan gerçekçi bir ütopya idesiye eğer, bu idede gerçeğe uygun düşen tutum olarak “gerçekçi” öge ile verili toplumsal-küresel gerçekliği aşan yönelim olarak “ütöpik” öge ters orantılı ilişkilenecek midir, bir ögenin ağırlık kazanması, diğer ögenin zayıflamasına yol açmayacak mıdır? Bir başka deyişle, gerçekçi ütopya idesi gerçekçi olduğu oranda ütöpik niteliğinden uzaklaşıp, ütöpik olduğu oradaysa gerçekçi niteliğini terk etmeyecek midir? Bu, bir ideyi oluşturan kavramların savaş ve barışındaki denge sorunudur. İlişkilendirilen

kavramlar lojik-epistemolojik-ontolojik ölçütlerin zemininde ya birlikte ayakta kalır, ya biri diğerini yok eder ya da birlikte yitip giderler. O halde, gerçekçi ütopya idesi için de mantıksal açıdan bu denge sorunu dört ayrı olasılıkla sonuçlanabilir. Buna göre gerçekçi ütopya idesi mantıkça;

- a. hem gerçekçi hem ütöpik,
- b. gerçekçi ama/ve ütöpik değil,
- c. ütöpik ama/ve gerçekçi değil,
- d. ne gerçekçi ne ütöpiktir.

Rawls, a. olasılığının, kendi idesini nitelediğini savlar. a. olasılığının geçerliliğine diğer olasılıkların olumsuzlanması yoluyla varabileceğimiz için, bizim de, bu olasılığın uygunluğu sonucuna varmadan bu idenin gerçekleştirilebilirliği, yani bu idenin olasılıktan gerçekliğe dönüşebilmesi sorununu açıklığa kavuşturmamız mümkün olmayacaktır. Kısaca, biz de Rawls gibi, onun gerçekçi ütopya idesinin gerçekten de bu sıfatları taşıyan bir ide olduğunu, yani hem gerçekçi hem de ütöpik olduğunu onaylamadığımız müddetçe, bu idenin gerçekleştirilebilirliği sorununu kalan diğer olasılıklar üzerinden ele almaktan başka seçeneğimiz bulunmamaktadır. Her durumda, bu tür bir çözümleme bizi bizzat gerçekleştirilebilirlik sorununun çözümüne götürecektir.

Ancak bundan önce, yöneltilebilecek bir soruya yanıt vermeliyiz: Gerçekçi ütopyanın “gerçekleş(tiril)ebilme” olasılığını neden tartışmak istedik? Ütopyalar gerçekleşmesi beklenen düşsel-düşünsel ürünler midir?

Krishan Kumar (2005: 68–9) Platon’un *Devlet*’ine atfen şöyle der: “(...) Sorun ütopyanın gerçekleştirilebilirliği ya da uygulanabilirliği değildi. Bunu ütopyacı amaçların bir ölçütü, en azından basit bir ölçütü yapamayız. Daha sonraki pek çok ütopya bununla açıkça ilgilenmemiştir.” Bu bağlamda vurgulanması gereken, Rawls’un gerçekçi ütopya idesinin, biçimsel-yazınsal bir ütopya değerini değil, daha iyi bir dünya projesi olarak öne çıkan ve gerçekçi niteliği barındırdığı savlanan, bu yönüyle de toplumsal felsefeyle ilişkilenen bir ütöpik düşünce değerini taşıdığıdır. Bu doğrultuda Rawls’un argümanları gerçekleştirilebilirlik olasılığı üzerine kurgulanan bir Halklar Toplumu tasarımının kurucu öğelerini –ve böylelikle siyaset felsefesinin / ontolojisinin nesnelere– oluştururlar. Bu gerçekleştirilebilirlik olasılığını sınamaksa siyaset felsefesinin görevidir.

Öyleyse, çalışmamızda eleştirel yöntemle vardığımız saptamalara dönerek, Rawls’un gerçekçi ütopya idesinin gerçekleş(tiril)ebilirliği sorununa açıklık kazandırabilmenin öncülleri olan “gerçekçi” ve “ütöpik” öğelerin bu nitelikleri ne oranda barındırdıkları çözümlenmesine genel olarak bakalım:

- Rawls, çalışmasının Birinci Bölümünü “İdeal Kuramın Birinci Bölümü” olarak ele alır. Bu bölümün nesnesini bir kalkış noktası olarak makul liberal toplumlar oluşturur. Biz bu birinci bölümü “Gerçekçi Ütopya’nın Rasyonel-Optimist Başlangıcı” olarak adlandırdık. Bunun gerekçesi; gerçekçi ütopyanın bu kuruluş aşamasında, diğer aşamalara oranla görece daha az sorunu içerdiği bu bölümde, ele alınan konuların –buradaki anlamıyla verili nesnel durumun dönüşümünü kurgulayan– ütöpik karakterde oldukları düşünülebilecekken, bu konuların çoğunluğunun –buradaki anlamıyla rasyonel bir tutuma dayandırılmış– gerçekçi

yaklaşımın işlenmiş olması ve bunun da optimist bir bakış açısıyla desteklenmiş olmasıydı. Şöyle ki:

1. *Halkların Hukukunun* kimi ilkeleri veya bu ilkelerin temellendiriliş biçimi gerçekçi nitelik taşımazken (Rawls'un BM, Dünya Bankası modellerini prototip olarak görmesi gibi), bu ilkelerin birçoğu ise birinci bölümde henüz maddeler düzeyinde formüle edildikleri için –bu maddelerle ilgili sorunlar diğer bölümlerde uygulama aşamasında birer birer açığa çıktılar– gerçekçi görünür ve amaçlanışları açısından ütöpik oldukları söylenebilir.
2. Bununla birlikte, Rawls'un tarih sahnesinde devletler yerine halkları belirleyici aktör olarak öngörmesi, gerçekçi olmak açısından farklı yorumlanabileceken, tartışma götürmeyecek olan tek şey bu öngörünün günümüz küresel gerçekliği açısından ütöpik olduğudur.
3. Buna karşılık, Rawls'un bilgisizlik peçesine dayalı olarak kurguladığı başlangıç durumu tasarımı, bütünüyle kurgusal oluşu ve gerçeklikten epistemolojik-ontolojik kopuşu nedeniyle, *Bir Adalet Kuramı*'ndan bu yana, her yönüyle ütöpik bir düşünceyi ortaya koymaktaydı.
4. Rawls'un gerçekçi ütopyayı, Nasyonal Sosyalizm gibi tarihte görülmüş diğer ütöpik-ideolojik yapılardan ayırmak ve onların arkada bıraktığı pesimist tarih yorumundan kurtarmak amacıyla önerdiği, felsefi temellendirmeye dayanmayan optimist bakışın ikna edici gerçekçi bir zemine oturtmayı da oluşturmaya çalıştığı optimizmin ütöpik olanın alanına kaymasına yol açıyordu.

5. Demokratik barış kavramı ve kuramının savunucuları ise, her şeyden önce gerçekçi kurama getirdikleri eleştiri sayesinde –ki bu eleştirinin Rawls’a ait özgün bir eleştiri olmadığını gösterdik– savaş olgusuna, barışın tesisi adına gerçekçi kuramdan daha gerçekçi bakabildiklerini öne sürerler –Fukuyama bunu “gerçekçiliğin gerçek dışılığı” olarak niteler–. Ancak günümüz koşullarında demokratik barış düşüncesi hâlâ bir ütopya olarak yaşatılmak zorundadır.

6. Rasyonel tutum ve gerçekçi yaklaşımın en sağlıklı örneği, bir kolektif rasyonalite biçimi olarak kamusal aklın kuruluşunda görülmekteydi ki, buradaki rasyonalite arayışı, kamusal akıl düşüncesinin ve idealinin bütünüyle ütöpik bir üstyapı ögesi olarak algılanması gerekmediği değerlendirilmesine de olanak sağlıyordu.

➤ Bu haliyle, ideal kuramın birinci bölümü rasyonel-optimist bir başlangıcın kurulmasını sağlar ve gerçekçi ütopya idesi bu aşamada “gerçekçi” ve “gerçekçi olmayan” kimlikler arasında değişken ama ağırlıklı bir ütöpik karaktere bürünür.

• *Halkların Hukukunun* İkinci Bölümü Rawls tarafından “İdeal Kuramın İkinci Bölümü” olarak oluşturulur. Biz bu bölümü “Gerçekçi Ütopya’nın İdealist-Minimalist İçeriklenişi” olarak adlandırdık. Bu başlıkta yansıtılan argümanımız şu belirlemelere dayanıyordu:

7. *Halkların Hukuku*, liberal toplumların dışındaki toplumları konu edinmeye başladığı noktada bir genişleme stratejisini öngörerek, Rawls’un deyişiyle “daha

zor” bir atılıma kalkışıyordu. Bu stratejiye göre, Rawls’un “düzgün hiyerarşik halklar” olarak nitelediği halklar tüm siyasal-yapısal eksikliklerine rağmen liberal halkların bağlaşığı olabiliyorlardı. Çünkü bu halklar iç politikalarında insan haklarına saygılı, dış politikalarında ise saldırgan olmayan halklardır. Bunlar da bağlaşıklık için yeter koşul sağladıklarından, düzgün hiyerarşik halkların eksikliklerinin “hoşgörülmesini” olanaklı kılar. Rawls’un bu idealist tutumu aynı zamanda pragmatist bir temele dayanır, çünkü hoşgörü sağlanamadığı takdirde siyasal liberalizm liberal toplumlar dışında etki alanı oluşturamayacak ve Halkların Hukukunu evrenselleştirebilmek mümkün olmayacaktır. Çalışmamızda, uluslararası ilişkiler etiğı açısından ‘hoşgörü’nün yerini “tanıma”nın alması gerektiğini vurguladık. Bu açıdan, düzgün hiyerarşik halkların –Rawls’un yaklaşımında bu halkların hangi halklar olduğunun somut bir göstergesinin bulunmadığını belirttik– hoşgörülmesi anlayışı, gerçekçi ütopyaya etnosentrizm eleştirisinin yapıldığı birçok noktadan biri olarak, siyasal liberalizmin stratejisi açısından kuramsal olarak gerçekçi, kılışsal olarak gerçekçi olamayabilecek bir alan yaratır. Küresel gerçeklik açısından ise bu ilke yaşama geçmemiş tasarımsal niteliğinden ötürü ütöpiktir.

8. 7. konu ile ilintisi içinde, Rawls’un “hayali Müslüman bir halk” olarak tasarladığı “Kazanistan” için öngördüğü siyasal-toplumsal özelliklerin gerçekçi bir yaklaşımı taşıyıp taşımadığı, Kazanistan kurgusunun Rawls’un tüm çalışması içindeki tek katışıksız, salt ütöpik öğeyi oluşturması nedeniyle gerçekçi ütopya içindeki yeni ütopyanın gölgesinde tartışma konusu olmaktan çok uzakta kalır.

9. Rawls'un *Halkların Hukukunda* insan hakları öğretisini, mevcut tarihsel-evrensel insan hakları kavrayışını minimize ederek dar bir öğreti haline getirdiği eleştirisine katıldığımızı belirttik. Ancak bu haliyle dahi, Rawls'un mevcut evrensel insan hakları kavrayışının bütünüyle dışına çıkmasının mümkün olmayacağı tespitinden hareketle, *Halkların Hukukunun* insan hakları öğretisinin tarihsel-evrensel insan hakları bütünüün gerçekçi parçalarını zorunlu olarak taşıdığını, insan hakları düşüncesinin günümüzde sözleşmeler düzeyinde kılıfsal geçerliliğinin mevcudiyeti açısından da bu düşüncenin bütünüyle ütöpk olmadığını vurgulamalıyız.

➤ Bu açılardan ideal kuramın ikinci bölümü idealist-minimalist bir içeriklendirmeye tabi tutulur ve gerçekçi ütopya idesi bu ikinci aşamada da, birinci aşamada olduğu gibi gerçekçi ve gerçekçi olmayan kimlikler arasındaki değişken ama ağırlıklı ütöpk karakterini korur.

• *Halkların Hukukunun* üçüncü aşamasını Rawls, çalışmasında “İdeal Olmayan Kuram” başlıklı Üçüncü Bölümde ele alır. Biz bu bölümü “Gerçekçi Ütopya'nın Pragmatik-Problematik Dönüşümü” olarak adlandırdık. Bu nitelememize temel oluşturan, Rawls'a yöneltilen en yoğun eleştirilere konu olan bu üçüncü bölüme dair değerlendirmelerimiz özetle şunları içeriyordu:

10. “Haklı savaş doktrini” gerek “savaşma hakkı”, gerekse “savaşın yürütülmesi” anlayışlarını içeriklendirme biçimiyle, her şeyden önce uluslararası ilişkiler etiğinin / barış etiğinin ve dolaysızca da insan haklarının kavramca zedelenmesine yol açan kabullenmelere dayanarak dış politikada sergilenecek



gerçekçi tutumun anlamının değişmesine yol açmaktaydı. Şöyle ki, haklı savaş doktrininin gerekçelendiriliş, Rawls'un Birinci Bölümdeki demokratik barış kavramını temellendirirken savaş yatkını "gerçekçi kuram"a yönelttiği eleştirileri şimdi geçersiz kılıyor ve "olağanüstü aciliyet istisnası"nın ilkesel kabulüyle de, Rawls'un buraya kadar yürüttüğü tüm insan hakları tartışmasında oluşturduğu ilkelere kendi eliyle yıkıcı bir darbe vurmasına yol açıyordu. Bu durumda, görünürde bir gerçekçi tutum varsa, bu, Rawls'un değil, onun eleştirdiği gerçekçi kuramın gerçekçi tutumu olabilirdi ve küresel uygulanışı açısından yaşama şiddetle geçirilmiş bu tutumun hiçbir ütöpic yönü olamazdı.

11. "Yardım etme yükümlülüğü" savı, zorluk içindeki toplumlar sorununu çözüme kavuşturabilmek amacıyla Rawls'un küresel dağıtımcı adalet ve eşitlikçi ilke anlayışlarını "hedefsizlik" temelinde eleştirerek, bunlar karşısında alternatif olarak geliştirmeye çalıştığı görüşleri üzerinde şekillenir. Rawls'un ve *Halkların Hukukunun* "hedef"i, gerçekte bu toplumların tarihsel ekonomik eşitsizliklerinin dengelenmesi değil, siyasal-toplumsal yapılanmalarının liberal doğrultuda değişiminin sağlanmasıdır. Çalışmamızda, Rawls'un zorluk içindeki toplumlara yönelik düşündüğü bu pragmatik yaklaşımın çözüm üretici olmadığını, tam tersine, mali fonlara dayalı olarak yürütölen bu tür yardımların yardım edilen toplumun geleceğinin bir anlamda ipotek altına alınmasına yol açtığını, bu anlamda da bu tür pragmatik yaklaşımların gerçekçi olmaktan uzak olduğunu vurguladık. Yardım etme yükümlülüğünün "asli hedefi" onu ütöpic olmaya mahkûm eden ögedir.

12. 11. konu ile ilişkisi içinde Rawls, küresel dağıtımcı adalet ilkesini eleştirmeye koyulurken, henüz başlangıçta, ekonomik olarak eşitsiz konumdaki toplumların bu durumunu açıklayan tarihsel nedenler bulunduğu gerçeğini göz ardı ederek, bir tür bilgisizlik peçesi (!) varsayımsal düşünüşünün alışkanlığıyla, zenginleşmiş toplumlar ile yoksul toplumları, bu toplumların geçmişlerine damgasını vuran sömürgecilik olgusundan bağımsız olarak eşit tarihsel koşulların ürünülermişcesine ele alır. Oysa, Rawls'un eleştirel baktığı noktalardan, örneğin Pogge'nin (2006a: 319–48) öne sürdüğü “Küresel Kaynaklardan Elde Edilecek Bir Kâr Payı Önerisi” küresel eşitsizliğin vurguladığımız tarihsel köklerini hesaba katan, tarih bilincine dayalı bir sorumluluk anlayışı üzerinde biçimlenir. Rawls ise, ideal kuramın birinci aşamasında tartıştığı, gerçekçi ütopyanın Nasyonal Sosyalizm benzeri ütopyik-ideolojik bir fantezi olmadığı argümanını optimist tarihsel bakışla desteklemeye çalışırken bir tür tarih bilincinden yararlanmaktaydı. Ancak ideal olmayan kurama geçtiğinde eleştiri oklarını küresel dağıtımcı adalet ve eşitlikçi ilkeye çevirdiğinde daha önce yararlandığı tarih bilincini terk etmektedir. Bu gibi nedenlerden dolayı, Rawls'un Beitz ve Pogge'ye yönelik eleştirileri ister istemez spekülasyon nitelikli kalır ve gerçekçi ütopyanın, gerçekçi olmaktan iyice uzaklaşarak, gerçekçi olmayan bir ütopyaya dönüşmesine yol açar.

13. 11. ve 12. konular ile bağıntısı içinde, Rawls'un kozmopolitizm eleştirisi, *Halkların Hukukuna* yüklediği “asli hedef” doğrultusunda “bireylerin refahını değil, toplumların adilliğini” hedefleyerek, pragmatik-utilitarist bir niteliğe bürünmesine yol açar. Rawls'un *Halkların Hukukunun* “evrensel erişimli” olduğu

savında kullandığı “evrensellik” kavramı, kozmopolitizmin bir bileşeni olarak burada göz ardı edilir. Geline yer yine gerçekçi olmayan bir ütopyadır.

- Gerçekçi ütopyanın “gerçekçi” ve “ütöpik” öğelerini, öne çıkardığımız bu 13 eleştirel konu temelinde bir bütün olarak değerlendirecek olursak, karşımıza çıkan tablo şu olur:

| <b>Eleştirel Konu</b>                    | <b>Gerçekçi</b> | <b>Ütöpik</b> |
|--|-----------------|---------------|
| I.1 Halkların Hukukunun İlkeleri         | + / -           | +             |
| I.2. Optimist Bakış                      | -               | +             |
| I.3. Devletler Yerine Halklar Öngörüsü   | + / -           | +             |
| I.4. Başlangıç Durumu Tasarımı           | -               | +             |
| I.5. Demokratik Barış Kavramı ve Kuramı  | + / -           | +             |
| I.6. Kamusal Akıl Düşüncesi              | +               | + / -         |
| II.7. Düzgün Halkların Hoşgörülmesi      | + / -           | +             |
| II.8. Kazanistan Tasarımı                | -               | +             |
| II.9. İnsan Hakları Doktrini             | + / -           | + / -         |
| III.10. Haklı Savaş Doktrini             | -               | -             |
| III.11. Yardım Etme Yükümlülüğü Anlayışı | -               | +             |
| III.12. Dağıtımçı Adalet Eleştirisi      | -               | +             |
| III.13. Kozmopolitizm Eleştirisi         | -               | +             |

Çalışmamızın yukarıdaki tabloya yansıyan tikel önermelerinin bir araya gelerek oluşturduğu tümel sonuç önermesi şu olacaktır: Rawls’un çalışmasına yönelik oluşturduğu “bir gerçekçi ütopya idesiyle başlayıp, yine aynı ideyle bitiriyorum” (LoP: 6) savı geçersizdir. “Gerçekçi ütopya” idesi, ideal kuramın birinci ve ikinci aşamalarında ütöpik öğeden kopmaya çalışan “gerçekçi” yaklaşımı yer yer sergilerken, özellikle ideal olmayan kuram aşamasında uğradığı köklü metamorfozla

gerçekçi niteliğinden bütünüyle uzaklaşarak bir “gerçekçi olmayan ütopya” idesine dönüşmüştür.

O halde, “Rawls’un gerçekçi ütopya idesi gerçekleşebilir mi?” biçimindeki kök sorumuzun, eldeki “gerçekçi” sıfatının yitilmesiyle semantik bir değişime uğrayarak deforme oluşunun, formüle ettiğimiz bu kök soru üzerinden akıl yürütmeye devam etmemizin rasyonel dayanağını ortadan kaldırdığı açıktır.

Peki bu sonuç, Rawls’un bu çalışmasıyla siyaset felsefesi ve etik disiplinlerinde gerçekçi bakış açısından değer kaybetmiş, salt ütöpik bir düşünsel ürün ile baş başa kaldığımız anlamına mı geliyor? Eğer böyleyse, *Halkların Hukukunun* kuramsal katkısının dışında yaşama sunabileceği kılışsal bir katkı söz konusu değil midir? Bu noktada, “Giriş”te öne çıkardığımız bir diğer soruyla; siyaset felsefesinin işlevinin ne olduğu sorusuyla burada tekrar karşılaşıyoruz. Rawls’un çalışmasının sonunda öne çıkardığı bir başka düşünce, dönüp bizi tekrar bulan bu soruya verilebilecek yanıtlar arasında önemli bir yer teşkil ediyor: Toplumsal dünyamızla uzlaşma (*reconciliation to our social world*).

Gerçekleştirebilmek tabii ki önemsiz olmamakla birlikte, böyle bir toplumsal düzenin gayet mümkün olması olasılığı dahi bizi toplumsal dünya ile uzlaştırabilir. Bu sadece mantıksal bir olasılık değil, toplumsal dünyanın derinde yatan yönelimleri ve eğilimleriyle ilgili bir şeydir. Doğru nedenlere dayanarak kendi kendine yeterli, yeterli derecede adil siyasal ve toplumsal bir düzenin kendi toplumumuzda ve diğer toplumlarda mümkün olduğuna inandığımız takdirde, bizim ya da başkalarının bir gün, bir yerde bunu elde edeceğini umabilir ve işte o zaman bunu elde edebilmek için bir şeyler yapabiliriz. Bu yolda başarılı olsak da olmasak da, sadece bu dahi, tevekkül ve karamsarlık tehlikelerini savmada yeterli olacaktır. Siyaset felsefesi toplumsal dünyanın gerçekçi ütopyanın özelliklerini nasıl gerçekleştireceğini

göstererek, uzun erimli bir siyasal uğraşının hedefini tayin eder ve bu hedef de bugün yapabileceğimiz her şeye anlam kazandırır. (LoP: 128)

İşte siyaset felsefesinden ve onun ürünlerinden kazancımız her şeyden önce budur. Rawls'un bilincinde olduğu şey, onun gerçekçi ütopya idesinin, yani Halklar Toplumu tasarımının, gerçekleşme dahi, yine de bizi bu doğrultudaki toplumsal uzlaşma çabamızla kazançlı çıkaracak olduğudur.

Rawls, *Halkların Hukuku* ile hem gerçekçi kurama hem de gerçekçi ütopyanın Don Quijotevari olduğunu savlayanlara bir yanıt vermeyi amaçlamıştı. Gerçekçi kurama, demokratik barış düşüncesiyle vermeyi denediği yanıtı, haklı savaş doktrininin temellendirilişiyle geri almış oldu. Peki, yaptığıının Don Quijotelik olmadığını kanıtlayabildi mi?

İnsanlık daha iyi ve barışçıl bir dünyaya olan inancını hiçbir zaman yitirmeyecektir. *Halkların Hukukunun* bu doğrultudaki katkısı da göz ardı edilemez. Ancak köklerini Kantçı *foedus pacificum* kavrayışında bulan Halklar Toplumu idealine gerçekçi öğeleri zayıf *Halkların Hukukunun* öngördüğü yoldan değil, toplumsal ve küresel adaletsizlik ve eşitsizliğin daha gerçekçi tutumlarla dengeleneceği ve değiştirileceği düşünüş ve politikalarla ulaşılabilecektir.

Rawls'un gerçekçi olmayan ütopya idesi Don Quijote'nin gerçekçi olmayan Dulcinea ütopyasıdır. Don Quijote her daim beraberinde taşıdığı, asla vazgeçmediği ütopyasının gerçekçi olmadığını bilir; bu hakikate çok sonra varan Sancho Panza'dan başkası değildir. Dulcinea idesi Don Quijote için bir şövalyelik koşuludur; çünkü her şövalyenin bir sevgilisi olur. Rawls, her daim beraberinde taşıdığı, asla vazgeçmediği

ütopyasının gerçekçi olmadığını bilir; bu hakikate çok sonra varan Rawls okurundan başkası değildir. Ütopik ide Rawls için bir siyaset felsefeciliği koşuludur; çünkü her siyaset felsefecisinin bir *Güneş Ülkesi* olur.

“Gerçekçi ütopyamızın olanağına dair hikâyemiz” (*LoP*: 29) buydu işte.  
“Aylak okur: Bu (...) hikâye hakkında (...) istediğini söyleyebilirsin. (...) *Vale*.”  
(Cervantes, 2010a: 37, 42)

## KAYNAKÇA

### A. KİTAPLAR

- Akarsu, B. (1988) *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Anday, M. C. (1994). *İmge Ormanları*, Adam Yayıncılık.
- Bock, A. (2008). *Rawls' "Recht der Völker". Menschenrechtsminimalismus statt globaler Gerechtigkeit?*, München: Herbert Utz Verlag.
- Davion, C., & Wolf, C. (Ed.) (2000). *The Idea of a Political Liberalism*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Fischer P. (2006). *Politische Ethik*, München: Wilhelm Fink Verlag.
- Freeman, M. (2008). *İnsan Hakları. Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*, çev. Koca, A. E. ve Topçubaşı, A., Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Fukuyama, F. (tarihsiz). *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Dicleli, Z., Simavi Yayınları.
- Gosepath, S., & Lohmann, G. (Ed.) (1998). *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hoffmeister, J. (1955). *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg: Felix Meiner.
- Kant, I. (1985). *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Stuttgart: Philipp Reclam.
- Kumar, K. (2005). *Ütopycılık*, çev. Somel, A., Ankara: İmge Kitabevi.
- LaFolette H. (Ed.) (2005). *The Oxford Handbook of Practical Ethics*, Oxford University Press.
- Le Monde Diplomatique (Ed.) (2003). *Atlas der Globalisierung*, çev. Peinelt, E.–Schulze, B.–Trotha, C. v.–Willim, P., Berlin: Le Monde diplomatique/taz.

- Martin R., & Reidy, D. A. (2006). *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?*. Blackwell Publishing.
- Nabokov, V. (1985). *Die Kunst des Lesens. Cervantes' "Don Quijote"*, Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Nozick, R. (2006). *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. Oktay, A., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Özbank, M. (Ed.) (2009). *Rawls-Habermas Tartışması. Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Pieper, A. (1999). *Etiğe Giriş*, çev. Atayman, V. ve Sezer, G., İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Pogge, T. W. (1989). *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell University Press.
- , (1994). *John Rawls*. München: Verlag C. H. Beck.
- , (2006a). *Küresel Yoksulluk ve İnsan Hakları*, çev. Kömürcüler, C., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Rousseau, J.-J. (1994). *Gesellschaftsvertrag*. çev. Brockard, H., Stuttgart: Philipp Reclam.
- Rawls, J. (1979). *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, çev. Vetter, H., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- , (1994). *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*. (Ed.) Hinsch, W., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- , (1999). *The Law of Peoples*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- , (2002). *Das Recht der Völker*, çev. Hinsch, W. Berlin: Walter de Gruyter.
- , (2003a). *Politischer Liberalismus*, übers. Hinsch, W., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- , (2003b). *Gerechtigkeit als Fairness, Ein Neuentwurf*, (Ed.) Kelly, E., çev. Schulte, J., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- , (2004). *Geshichte der Moralphilosophie. Hume – Leibniz – Kant – Hegel*. (Ed.) Herman, B., çev. Schulte, J., Frankfurt am Main: Suhrkamp.



- , (2006). *Halkların Yasası*, çev. Evrin, G., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- , (2007). *Siyasal Liberalizm*, çev. Bilgin, M. F., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Saavedra, M. d. C. (2010a). *La Mancha'lı Yarattıcı Asilzade Don Quijote*, c.I., çev. Hakmen, R., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- , (2010b). *La Mancha'lı Yarattıcı Asilzade Don Quijote*, c.II., çev. Hakmen, R., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Shute, S., & Hurley, S. (Ed.) (1993). *On Human Rights*, The Oxford Amnesty Lectures 1993, Basic Books.
- Singer, P. (1994). *Praktische Ethik*, çev. Bishoff O.-Wolf J. C.-Klose D., Stuttgart: Philip Reclam.
- Walzer, M. (1988). *Hoşgörü Üzerine*, çev. Yılmaz, A., İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

## **B. MAKALELER**

- Anday, M. C. (1988). “Bir Adamı Tanımak”. *Cumhuriyet Gazetesi*, 24 Haziran, 2.
- Audard, C. (2006). “Cultural Imperialism and ‘Democratic Peace’”. Martin, R., & Reidy, D. A. (Ed.), *Rawls's Law of Peoples* içinde (ss. 59-75), Blackwell Publishing.
- Beitz, C. R. (2004). “Human Rights and The Law of Peoples”. Chatterjee, D. (Ed.) *The Ethics of Assistance. Morality and The Distant Needy* (ss. 193-214), Cambridge University Press.
- Bernstein, A. R. (2006). “A Human Right to Democracy? Legitimacy and Intervention”. Martin, R., & Reidy, D. A. (Ed.), *Rawls's Law of Peoples* içinde (ss. 278-298), Blackwell Publishing.
- Boucher., D. (2006). “Uniting What Right Permits with What Interest Prescribes: Rawls's Law of Peoples in Context”. Martin, R., & Reidy, D. A. (Ed.),

- Rawls's Law of Peoples* içinde (ss. 19-37), Blackwell Publishing.
- Buchanan, A. (2006). "Taking the Human out of Human Rights". Martin, R., & Reidy, D. A. (Ed.), *Rawls's Law of Peoples* içinde (ss. 150-168), Blackwell Publishing.
- Doyle, M. W. (2006). "One World, Many Peoples: International Justice in John Rawls's *The Law of Peoples*". *Perspectives on Politics*, 4(1), 109-120.
- Follesdal, A. (2006). "Justice, Stability, and Toleration in a Federation of Well-Ordered Peoples". Martin, R., & Reidy, D. A. (Ed.), *Rawls's Law of Peoples* içinde (ss. 299-317), Blackwell Publishing.
- Freeman, S. (2006). "Distributive Justice and *The Law of Peoples*". Martin, R., & Reidy, D. A. (Ed.), *Rawls's Law of Peoples* içinde (ss. 243-260), Blackwell Publishing.
- Hinsch, W. & Stepanians, M. (2006). "Human Rights as Moral Claim Rights". Martin, R., & Reidy, D. A. (Ed.), *Rawls's Law of Peoples* içinde (ss. 117-133), Blackwell Publishing.
- Kuper, A. (2000). "Rawlsian Global Justice. Beyond *The Law of Peoples* to a Cosmopolitan Law of Persons". *Political Theory*, 28 (5), 640-674.
- Macleod, A. M. (2006). "Rawls's Narrow Doctrine of Human Rights". Martin, R., & Reidy, D. A. (Ed.), *Rawls's Law of Peoples* içinde (ss. 134-149), Blackwell Publishing.
- Martin, R. (2006). "Rawls on International Distributive Economic Justice: Taking a Closer Look". Martin, R., & Reidy, D. A. (Ed.), *Rawls's Law of Peoples* içinde (ss. 226-242), Blackwell Publishing.
- Martin, R., & Reidy, D. A. (2006). "Introduction: Reading Rawls's *The Law of Peoples*". Martin, R., & Reidy, D. A. (Ed.), *Rawls's Law of Peoples* içinde (ss. 3-18), Blackwell Publishing.
- Miller, D. (2006). "Collective Responsibility and International Inequality in *The Law of Peoples*". Martin, R., & Reidy, D. A. (Ed.), *Rawls's Law of Peoples* içinde (ss. 191-205), Blackwell Publishing.

- Nickel, J. W. (2006). "Are Human Rights Mainly Implemented by Intervention?". Martin, R., & Reidy, D. A. (Ed.), *Rawls's Law of Peoples* içinde (ss. 263-277), Blackwell Publishing.
- Pettit, P. (2006). "Rawls's Peoples". Martin, R., & Reidy, D. A. (Ed.), *Rawls's Law of Peoples* içinde (ss. 38-55), Blackwell Publishing.
- Pogge, T. (2006b). "Do Rawls's Two Theories of Justice Fit Together". Martin, R., & Reidy, D. A. (Ed.), *Rawls's Law of Peoples* içinde (ss. 206-225), Blackwell Publishing.
- Reidy, D. A. (2006). "Political Authority and Human Rights". Martin, R., & Reidy, D. A. (Ed.), *Rawls's Law of Peoples* içinde (ss. 169-188), Blackwell Publishing.
- Tan, K.-C. (2006) "The Problem of Decent Peoples". Martin, R., & Reidy, D. A. (Ed.), *Rawls's Law of Peoples* içinde (ss. 76-94), Blackwell Publishing.
- Tasioulas, J. (2002). "From Utopia to Kazanistan: John Rawls and the Law of Peoples". *Oxford Journal of Legal Studies*, 22(2), 367-396.
- Wenar, L. (2006). "Why Rawls is Not a Cosmopolitan Egalitarian". Martin, R., & Reidy, D. A. (Ed.), *Rawls's Law of Peoples* içinde (ss. 95-113), Blackwell Publishing.

## ÖZGEÇMİŞ

Mustafa Koç İstanbul'da doğdu. Sırasıyla, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul Üniversitesi, Göttingen Üniversitesi ve Saarland Üniversitesinde, Fizik, Felsefe, Sosyoloji, Türkoloji ve Merkez Asya Bilimi dallarında eğitim aldı.