T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

JOHN RAWLS ve DAĞITICI ADALET KURAMI
ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

Doktora Tezi

Aysel DEMİR

Ankara-2012

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

JOHN RAWLS ve DAĞITICI ADALET KURAMI
ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

Doktora Tezi

Aysel DEMİR

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Erdal CENGİZ

Ankara-2012

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

JOHN RAWLS ve DAĞITICI ADALET KURAMI
ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

Doktora Tezi

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Erdal CENGİZ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
Prof. Dr. Yasin CEYLAN.....	.....
Prof. Dr. Erdal CENGİZ.....	.....
Prof. Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENCİ.....	.....
Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER.....	.....
Doç. Dr. Ertuğrul R. TURAN.....	.....
.....	.....

Tez Sınavı Tarihi: 02.11. 2012

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...02.../...11.../2012)

Öğrencinin

Tezi Hazırlayan

Adı ve Soyadı

Aysel DEMİR



İmzası

ÖNSÖZ

20.yy da yararcılığın çağa egemen olmasını istemeyen Rawls, metafizik alanını saf dışı bırakmaya çalışan bir hak kuramı olarak nitelendirdiği kuramı ile yararcılığa karşı bir alternatif sunduğunu belirtir. Kuramını; başlangıç durumu, bilgisizlik peçesi, adaletin iki prensibinin seçimi ve bunların uygulanması konularını *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinde detaylarıyla verir. Ancak, kuramı yapılandırırken Rawls, sistematik anlamda bir çok açık verir. Bu da kuramın yapılanması ve sonuçları konusunda hem liberal hem de Marksist yönden yoğun eleştirilerin gelmesine neden olur. Amacımız, bu eleştiriler doğrultusunda, Rawls'un *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinde, ortaya koyduğu bir hak olarak adalet düşüncesinin geçerli olup olamayacağını göstermektir.

Bu anlamda, bu tezin hazırlanması sırasında her türlü katkılarını gördüğüm, yaptığı eleştiri ve yönlendirmeleriyle bana yol gösteren değerli hocam ve tez danışmanım sayın Prof. Dr. Erdal Cengiz'e teşekkür ederim. Çalışma esnasında bana verdiği desteklerinden dolayı değerli hocam Doç. Dr. Ertuğrul R. Turan'a ve benden manevi desteklerini esirgemeyen değerli aileme teşekkürü bir borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ……I

GİRİŞ……...1

I.BÖLÜM: ADALET KAVRAMI VE ADALET KURAMLARI

I.1. Adalet, Özgürlük ve Eşitlik ……..18

I.2. Kurallar Süreci Olarak Adalet Kuramı……..20

I.3. Sosyal Adalet Kuramları……...33

I.3.1. Radikal Sosyal Adalet Kuramları…….....37

I.3.2. Düzeltici, Dağıtıcı ve Refah Devletçi Sosyal Adalet……44

I.4. Kurallar Süreci Olarak Adalet ve Sosyal Adalet Tartışmasında Rawls…..48

II.BÖLÜM: BİR HAK OLARAK ADALET

II.1. Ralws'un Hak Temelli Kuramının Ortaya Çıkma Nedenleri……..51

II.2. Bir Adalet Kuramı ve Hak Olarak Adalet…….58

II.2.1. Başlangıç durumu ve Bilgisizlik Peçesi……...66

II.2.2. İki Adalet Prensibinin Seçimi……...79

II.2.3. İki Adalet Prensibi…….....87

II.2.3.1. Özgürlük Prensibi …….91

II.2.3.2. Adil Fırsat Eşitliği ve Fark Prensibi …….100

II.3. Bir Hak Olarak Adalet Kuramının Uygulanma Aşaması…….114

III.BÖLÜM: BİR ADALET KURAMININ YETERLİLİĞİ BAĞLAMINDA YAPILAN ELEŞTİRİLER

III.1. Kantçı Temelde Yapılan Eleştiriler……119

III.2. Marksist Temelde Yapılan Eleştiriler……130

III.2.1. Özgürlük Prensibine Karşı Yapılan Marksist Eleştiriler…….131

III.2.2. Fark Prensibine Karşı Yapılan Marksist Eleştiriler…….134

III.3. Siyasal Liberalizme Geçiş……152

III.4. Bir Adalet Kuramı'nın Siyasal Liberalizm'le Gelen Değişimi……162

III.5. Bir Adalet Kuramı'nın Halkların Yasası'na Yansıması……..169

SONUÇ…….....174

KAYNAKÇA…….....189

ÖZET……..202

ABSTRACT……...203

ÖZGEÇMİŞ……...204

GİRİŞ

Çağdaş siyaset felsefesi düşünürlerinden olan John Rawls, çağımızda yaşanan gelişmelerle, Immanuel Kant da dahil olmak üzere bir çok düşünürün ortaya koyduklarından yararlanarak, yeni bir adalet kuramı temellendirmeye çalışmıştır. Rawls'un kuramı, birey anlayışı ve toplum sözleşmesi varsayımı ile 18. Yüzyıl düşünce geleneğine bağlanmaktadır.

John Rawls, normatif ahlak ve siyaset felsefesinin ancak ve ancak metafiziksel sorunlardan kaçıldığı sürece iş görebileceğini düşünmekte ve bu anlamda da kendi ortaya koyacağı 'hak olarak adalet'i metafiziksel olarak değil, siyasi olarak yapılandırmayı istemektedir. Bu yapılandırmayı gerçekleştirirken Rawls, Immanuel Kant'ı kendine temel aldığını iddia eder. Bununla birlikte, ona göre, Kant'ın siyasi kuramında bazı yetersizlikler vardır ve Rawls, kendi ortaya koyacağı kuramıyla Kant'ta sözde var olan bu yetersizliklerin bütünüyle giderileceğini iddia eder. Diğer bir ifadeyle, Kant'ın formel kuramının işlerliğine inanmak istemeyen Rawls, uygun eklemelerle ortaya koyacağı adalet kuramıyla bu işin çözümleneceğine inanmaktadır.

Her ne kadar Rawls, Kant'ın eksikliklerini tamamlayıp, Kantçı bir yorumla yola çıktığını iddia etmiş olsa da özellikle *Bir Adalet Kuramı(*A Theory of Justice) adlı eserinde, ortaya koyduğu hak olarak adaletin Kantçı bir yorum olup olmadığı düşüncesi, çağdaşları arasında derin tartışmalara neden olmuştur.

Rawls'un, sözleşmeci gelenek içinde kalarak ve özellikle Kant'ı kendine temel alarak, bir adalet anlayışı geliştirmek istemesinin özünde; 'yararcılığın

adalet ilkeleriyle tam olarak örtüşmemesi' düşüncesi vardır, çünkü yararcılık, mutluluğa ulaşmayı temel alan sonuççu bir ahlak anlayışına işaret etmektedir. Ancak, Rawls, yararcılığı, hak ve iyiliğin dağıtımında bireysel farklılıkları göz önüne almaması konusunda eleştirmektedir. Rawls, iyilik temelli hak dağıtımını desteklemez ve buna karşıt olarak ortaya koyduğu 'hak olarak adalet' ilkesiyle yola çıkar.

Rawls da John Locke, Thomas Hobbes, Jean Jacques Rousseau, Immanuel Kant gibi sözleşmeci geleneğe yönelmektedir. Bununla beraber, Rawls'un sözleşmesinin yapı olarak bu düşünürlerin sözleşme geleneğinden ayrıldığını söylemek yerinde olacaktır. Rawls, *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinde, toplum sözleşmesinin özgün bir uyarlaması olan temel yapının düzenleyici prensiplerini belirleme yolunu; özel şartlar altında bir araya gelmiş kişilerin rasyonel müzakeresi olarak tanımlar. Bu sözleşmede, sözleşmeye taraf olan bireylerin kendi özellikleri ve içinde bulundukları koşulların müzakereyi etkilememesi için, özel çıkarların paranteze alınması yoluyla adil prensiplere ulaşmayı öngörür. Burada, eşit olarak konumlandırılmış genel bilgiye sahip olan bireyler, her konudaki özel bilgilerini bir köşeye bırakarak müzakereye giderler ve kolektif hayatlarının ortak ve zorunlu kurumlarını düzenleyecek kuralları belirlerler. Rawls, buna bilgisizlik peçesi(The Weil of Ignorance) adını vermektedir.

Temel toplumsal kurumlara dair adalet prensiplerini belirlemek üzere bir araya gelip görüşen taraflar; eşit ve özgür bireyler olarak, Rawls'un ileri sürdüğü özgürlük ve fark prensibini alternatifler arasından seçerler. Varsayımsal bir başlangıç durumunda(Orginal Position) seçilen bu iki prensip, onun adalet kuramının kalbidir.

Rawls, hak olarak adalet kuramında, adil devletin yapması gereken iki şeyden birinin; özgürlüklerin dağılımının düzenlenmesi, ikincisinin de mal ve hizmetlerinin dağılımının düzenlenmesi olduğunu ifade eder. *Bir Adalet Kuramı*'nda, Rawls'a göre, her insan diğer insanlar kadar hakka sahiptir ve bu anlamda, sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin en az hakka sahip olanın avantajına olacak şekilde düzenlenmesi gerekmektedir.

Rawls, kuramının belirlemesini yaparken, başlangıç durumu ve bilgisizlik peçesi hakkındaki açıklamalarının Kant'ın koşulsuz buyruk düşüncesiyle çoğu yönde paralel gittiğini belirtir, çünkü Rawls, bu iki durumu ve iki prensibi, Kant'ın ahlak felsefesinin de temel kaynağı olan akılcılık yöntemine göre gerekçelendirmeye çalışmaktadır. Kuramında, ilk prensip olan özgürlükle Kant'ın kuramı arasında bir paralellik gözükür. Buna göre, Rawls'un, her bireyi geçerli olan prensibin özerk kaynağı durumuna getirirken, bireylerin ahlaksal statü açısından eşit olduklarını kabul etmesi, onun Kantçı bir düşünceyi yinelediğini göstermektedir. Bununla birlikte, ikinci prensip olan fark prensibinde, Kant ile özellikle dağıtımın amaçsal niteliği bakımından ayrı düştükleri açıkça görülmektedir.

Burada, her iki düşünür için genel anlamda görülen temel ayrım noktası; Kant'ın özgürlükten yola çıkarak adalete ulaşma düşüncesine alternatif olarak, Rawls'un, haktan yola çıkarak hak olarak adalete ulaşma çabasında olmasıdır. Bu ayrım, Rawls'un *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinde, net bir biçimde görülmektedir.

Rawls'a göre, yapılandırdığı hak olarak adalet kuramı hakkı iyiye öncel kılan deontolojik bir niteliktedir (Rawls, 1971:30). Bu düşünceyi kendi liberal

anlayışıyla birleştirmesi onun, Kant gibi, deontolojik bir liberal yapar.[1] Hak ve iyi kavramları, her ne kadar ahlak felsefesinin kavramları olarak görülse de bu kavramlar, siyasete de temel olmaktadır. Dolayısıyla, Rawls da takipçisi olduğu Kant gibi, kendi siyaset felsefesini ahlaktan türetmektedir. Böyle bir düşünce içinde yola çıkan Rawls, kendisinin yararcı, sezgici veya teleolojik herhangi bir açıklama tarzı içinde bulunmadığını ve bu bağlamda, siyasetin kesinlikle hak kavramına bağlı olarak belirleneceğini iddia etmektedir.

Rawls'un bir hak olarak adalet kuramı, genel anlamda adalet kuramları içinde taşıdığı nitelikler bakımından bir kurallar süreci (prosedürel) yapısını içermektedir. Bununla birlikte, sosyal adalet kuramlarının özelliklerini de taşımaktadır. Rawls'un kuramındaki başlangıç durumu ve birinci adalet ilkesi olan özgürlük; kurallar süreci olarak adalet izlerini taşırken, ikinci prensibi olan fırsat eşitliği ve fark prensibinde de sosyal adalet anlayışının izleri görülmektedir.

Bu bağlamda, Rawls'un geliştirdiği hak olarak adalet kuramının, hem siyasal hem de sosyal boyutları olan bir kuram olduğu ifade edilebilir. Temel hak ve özgürlüklere öncelik verip din, felsefe ve ahlaki görüşlerde tarafsızlığı onu liberalizme, ikinci adalet prensibinin gerçekleştirilmesi de onu, sosyal adaletçi refah devletine götürmektedir.

Buna göre bu tezde, ifade edilenler ışığında bir kaç ana problem üzerinden ilerlenecektir.

[1] Rawls da Kant gibi hakkın iyiden bağımsız olarak türetilmesi gerektiğini düşündüğü için, diğer liberal düşünürlerden ayrılır. Bununla birlikte, Rawls'un hakkı öncelikli kılma konusu, Kant'ın hak anlayışından içerik olarak biraz farklıdır. Bu noktada Rawls, Kant'ın içine düştüğünü iddia ettiği metafiziksel bakış açısından uzak durma çabasındadır.

İlk inceleme konusunda, Rawls'un yararcılığa karşı kendi adalet kuramıyla bir alternatif yarattığı iddiası incelenip, bu iddianın ne derece geçerli olduğu belirlenecektir. Rawls'un gerçekte yararcılığı tamamıyla reddetmediği, sadece onu yetersiz gördüğü ve bu yetersizliği de fark prensibi ile nasıl kapatmaya çalıştığı gösterilmeye çalışılacaktır. Bu tezde, Rawls'un yararcılığa karşı çıkmaktan ziyade yararcılık, sezgicilik ve Kantçı anlayışı birbiriyle bağdaştırarak bir sentez yaptığı düşüncesi savunulacaktır.

İkinci olarak, Rawls, *Bir Adalet Kuramı'*nın giriş bölümünde, kendi kuramının Kant'ın kuramında bulunan koşulsuz buyruğun, kurallar süreci olarak bir yorumu olduğunu iddia etmektedir (Rawls, 1971: 226). Ancak, bu yorum tartışmalıdır. Diğer bir ifadeyle temel sorun; Rawls'un bu iddiasının ne denli geçerli olduğu ve onun Kant'ı hangi amaçla yorumladığıdır.

Tezin bir başka araştırma konusu da Rawls'un özellikle ikinci prensip olan fark prensibine karşı yapılan Marksist eleştiriler ve Rawls'un bu Marksist eleştirilere verdiği cevapların yeterli olup olmadığıdır. Burada tartışma, Marksist eleştirilerin kuramın hangi noktalarına yapıldığı ve Rawls'un bu eleştirilere nasıl cevaplar verdiği üzerinde ilerleyecektir.

Bu çalışmada, Rawls'un *Bir Adalet Kuramı* adlı eseri temel alınmıştır. *Siyasal Liberalizm* ve *Halkların Yasası* adlı eserlerinden de *Bir Adalet Kuramı'*nda bulunan iddiaların, hem geçerliliğini belirlemek hem de Rawls'a yöneltilen eleştiriler ışığında, çerçeve olarak aynı kalan ama bir takım eklemelerle değişen içerikleri göstermek açısından yararlanılmıştır.

Buna göre, tezin birinci bölümünde; adalet kavramı, felsefe tarihinden örneklerle tanımlanmaya çalışılacak, kurallar süreci olarak adalet kuramı ve sosyal adalet kuramları bağlamında kısa bir inceleme yapılacak, bu kuramların kendi içinde var olan ayrımlarına kısaca değinilecektir. Rawls'un kurallar süreci olarak adalet ve sosyal adalet anlayışını bir anlamda birleştirerek, bir hak olarak adalet kuramını oluşturma çabaları ortaya koyulacak, özellikle tezin son bölümünde Rawls'a karşı Marksist eleştirilerin anlaşılmasına yardımcı olacak belirlemeler yapılacaktır.

İkinci bölümde; *Bir Adalet Kuramı'*nın kronolojisi ve nasıl yapılandırıldığı kısaca verilecektir. Rawls'un, hak olarak adalet kuramının oluşmasında özellikle yararcılığın etkileri belirlenecek, Rawls'un yararcılığa karşı alternatif bir kuram ortaya koyma nedenleri, yararcılığın eksiklikleriyle birlikte araştırılacaktır. Buna ek olarak, *Bir Adalet Kuramı'*nda, hak ve iyi kavramlarının nerede durduğu belirlenecektir. Hak olarak adalet kuramının sosyo-politik yönü ele alınacak, bu bağlamda özgürlük ve eşitlik şeklinde beliren iki adalet prensibinin seçiminin nasıl yapılacağı, fark prensibi ile dengenin nasıl sağlanacağı ve bu dengede, hak etme kavramının bir değer taşıyıp taşımadığı konusu incelenecektir. Hak olarak adalet kuramının aşama aşama nasıl geliştiği ve değiştiği ortaya koyularak, bu gelişim ve değişim evreleri eleştirel bir biçimde ele alınacaktır.

Üçüncü bölümde; *Bir Adalet Kuramı'*nın Rawls'un düşündüklerini ortaya koymada yeterli olup olmadığı, bunun *Siyasal Liberalizm* ve *Halkların Yasası* adlı diğer eserlerine nasıl yansıdığı incelenecektir. Burada, Rawls'un kendi kuramını Kantçı bağlamda temellendirirken, Kant'ı ve özellikle kuramda yer alan başlangıç durumunu yanlış yorumladığı iddiaları üzerine tartışmalar

değerlendirilecek ve kuramın, Rawls'un iddia ettiğinin aksine koşulsuz buyruk değil, koşullu buyruk içine girdiği iddia edilecektir. Kısaca, koşulsuz buyruk, otonomi ve rasyonel akıl bağlamında, Rawls ile Kant'ın farklı yol ayrımlarında olduğu ifade edilecektir.

Ayrıca burada, Rawls'un kuramının sosyo-ekonomik yönü tartışılacaktır. Rawls'un özellikle ikinci adalet prensibi olan fark prensibi üzerine yapılan radikal Marksist eleştirilerden yola çıkılarak, Rawls'un bu prensibinin geçerliliği ve yeterliliği tartışılacaktır. Marksistlerin özellikle fark prensibinde bulunan boşluklara getirdikleri eleştirilere karşı, Rawls'un aldığı tavır ve cevaplar incelenecektir.

Sonuç bölümünde ise Rawls'un Kantçı olduğunu iddia ettiği düşüncelerinin gerçekliği üzerine karşılaştırmalı bir tartışma yapılacak ve burada, Rawls'un yararcılığa alternatif bir kuram getirmek yerine, gerçekte yararcılık, sezgicilik ve Kantçılığın bir sentezini yaptığı ifade edilecektir. Ayrıca, Rawls'un, Kant'tan kısmen ayrılışının kendi kuramı için bir zayıflık olduğu savunulup, kendisinin iddia ettiğinin aksine, *Bir Adalet Kuramı*'nın Kant'ın koşulsuz buyruğundan daha çok, koşullu buyruğunun bir yorumu olduğu iddia edilecektir. Son olarak da Marksistler tarafından, Rawls'un fark prensibinin açmazlarının vurgulanması sonucunda, hak olarak adalet kuramının kapitalist, ideolojik, sömürüyü içinde barındıran niteliklerinden dolayı uygulanamaz olduğu savunulacaktır. Rawls'un da bu eleştirilere karşı geliştirdiği görüşlerin yetersiz olduğu iddia edilecektir.

I.BÖLÜM:

ADALET KAVRAMI VE ADALET KURAMLARI

Adalet, ortaya çıkışı oldukça geçmişe dayanan bir kavram olup, aynı zamanda insanların toplumsal yaşamında olmazsa olmaz koşullardan biridir. Gün olmuş adaletle insanoğlu hakkını kazanmış, gün olmuş adaletsizlikle hakkını yitirmiş, haklarına el konulmuştur. Bu bağlamda, adalet denince ilk akla gelen şey, hak arayışı olmuştur. Adalet, ancak ve ancak hak temellinde anlam bulmaktadır. Diğer bir ifadeyle hak, adaletin var olabilmesi için daima bir ön koşul olmuştur. Tarihsel süreç içinde, hak ve iyilerin dağıtımında adalet, öyle zorunlu bir araç olmuştur ki insanlar çağlar boyu onun ne olduğu ve ne olması gerektiği üzerine tartışmalarını yoğun bir biçimde yürütmüşlerdir.

Bireyler, düzenin sağlanması ve korunması için bir güce ihtiyaç duyarlar; adalet, bu güç aracılığıyla devlet içinde açımlanır. Bireyler bir ihtiyaç olarak, hak ve özgürlüklerinin güvence altına alınmasını isterler ve bunun karşılığında kendi üzerlerinde yapılacak olan bazı sınırlamalara rıza gösterirler. Adil devlet, herkese hak ettiği adil ortamı tarafsız bir biçimde sağlamakla yükümlüdür ve haklar bağlamında, bireyler arası uyumun sağlanmasında da anahtar bir roldedir. Bireylerin, hak ve özgürlüklerinin eşit bir biçimde güvence altına alınması kadar, bireylere tanınan haklarında belirlenmesi adil bir düzenin gerekliliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Adalet konusunda, geniş ve sistematik tartışmalar İlkçağda, Platon ve Aristoteles ile başlamıştır.

Platon, adaleti en önemli erdem olarak yorumlayıp, diğer erdemler olan bilgelik, cesaret, ölçülülük, doğruluk gibi erdemlerle adaletin uyum içinde olduğunu belirtmektedir (Platon, 1995: 117). Platon, daima toplumun mutluluğunu göz önünde bulundurmaktadır. Bu mutluluğa da ona göre, en saf biçimde ideal devletle erişilmektedir. Bu nedenle, Platon'un ahlak anlayışı ideal devlet öğretisiyle bütünleşmektedir. Devlet içindeki yapılanış, ruhun kısımlarıyla paralel bir biçimde uyumlu olarak çalışmaktadır. Platon, *Devlet*'te insan ruhunu üç öğeye ayırır ve bunlara göre de üç insan tipi oluşturur ki bu da, üç sınıf yapısı olarak devlet yönetimine yansımaktadır. Ruhun iştiha, irade ve ussal yanı, devletin halk, bekçiler ve yönetici filozoflar yapısına karşılık gelir (Platon, 1995: 117-125). Her kısım, diğer bir anlamda her sınıf, kendi görevinden sorumludur. Bunlar, uyumlu bir biçimde işlediği sürece, devlet de adil ve uyum içinde işleyecektir (Platon, 1995: 124). Adalet, bu uyumla gerçekleşecektir. Platon'a göre, adaletsizlik hakka uygun olmayış iken, adalet; hakka uygun olma durumudur. Platon, doğruluğun buna bağlı olarak da adaletin ancak böyle ideal bir devlette gerçekleştirilebileceğini düşünmektedir. Ona göre, herkes başka sınıflara karışmadan işini görebiliyorsa, kendini biliyorsa işte o zaman o devlet; adaletlidir, adil bir devlettir[2] (Platon, 1995: 25-43-57).

Aristoteles'in adalet anlayışına bakıldığında ise onun, adaletin ne olduğunu adaletsizlikten yola çıkarak belirlediği görülmektedir. Aristoteles, her durumda herkese adil davranma çabasının adaletsizliğin tek kaynağı olduğunu düşünür. Adaletsiz insan, her yönde payına düşenden fazlasını isteyen erdemsizliğe sahip

[2] Ortaya koyduğu bu sınıf ayrımıyla Platon, Aristokratik bir adalet ve devlet yönetiminden yana olduğunu bildirmektedir.

olmasıyla diğerlerinden ayrılmaktadır. Aristoteles için, insanları adil olanı yapmaya, adil eylemlerde bulunmaya ve haklı şeyler istemeye götüren huy 'adalet'; tersini yapmaya ve istemeye götüren huy ise 'adaletsizlik' olarak kabul edilir (Aristoteles, 1998: 88-89). Bunu da *Nikamokos'a Etik* adlı eserinde, "… o halde, eğer haksızlık eşitsizlik ise, hak eşitlik olacaktır" şeklinde belirler (Aristoteles, 1998: 94). Aristoteles'e göre, adaletli olmak erdemin bir parçası değil, erdemin bütünüdür (Aristoteles, 1998: 91). Adalet; bütün erdemlerin birleşmesiyle ortaya çıkar ve diğerleriyle ilişki aşamasında tartışmaya açılarak daha fazla anlam bulur.[3] Adalet terimi, her türlü ahlaki erdem içinde var olan toplumsal karaktere işaret etmektedir (Ross, 2002: 245).

Aristoteles için adalet, genel ve özel adalet biçiminde şekillenir. Bununla birlikte, onun ilgisi daha çok özel adalet üzerindedir. Aristoteles, adaleti uygulamanın birkaç çeşidi olduğunu ancak bireyleri bağlayanın iki türlü adalet olduğunu şu söylemiyle açıklar:

[3] Aristoteles, adaleti yaşam içinde uygulama düşüncesi ile Platon'dan ayrılır. Platon, ideal bir devlet düzeninde ideal bir adaletten söz ederken Aristoteles, daha yaşama geçirilebilir olanla ilgilenmektedir. Diğer bir ifadeyle, Platon adaleti kavramsal bir düzeyde, Aristoteles ise pratik düzeyde ele alır. Hatta Aristoteles, *Politika* adlı eserinde uygulamaya sokulabilir iyi bir hayat için bir anayasada bulunması gerekenleri şöyle ifade eder: "Erdem ölçütleri sıradan insanınkini aşmayan… ideal düzeyde yetkin bir anayasa ardında koşmayan ama çok sayıda kimsenin katılabileceği bir yaşam yolu, sonra da şehirlerin çoğunun ulaşabilecekleri bir anayasa isteyen bireyleri düşünüyoruz" (Aristoteles, 2000: 126). Dolayısıyla, bu iki düşünür arasındaki adalet temellendirmesi konusundaki fark; Platon aklın otoritesini filozof devlet yöneticisine bağlarken, Aristoteles, devlete ve devlet içinde özgür bir biçimde eyleyen yurttaşa bırakmaktadır. Aristoteles, adaleti, "hem yasaya uymayan insanın, hem de eşitliği gözetmeyen insanın adaletsiz olduğu düşünülüyor ve 'adalet' yasaya uygun olanda ve eşitliği gözetende, 'adaletsizlik' ise yasaya aykırı olanda, eşitliği gözetmeyende olur" şeklinde bir belirleme yapmaktadır (Aristoteles, 1998: 88-89).

"Özelinde, adaletin ve ona karşılık olan hakkın bir türü; onurun, paranın ya da topluma katılan yurttaşlar arasında bölüştürülebilir olan diğer şeylerin dağıtılmasında söz konusu olanıdır…; bir başka türü ise alışverişlerde düzeltici olanıdır" (Aristoteles, 1998:93-94).

Aristoteles, ilk olarak vurguladığı noktanın dağıtıcı adalete karşılık geldiğini, ikinci olarak vurguladığı noktanın ise denkleştirici-düzeltici adalete karşılık geldiğini bildirir. Dağıtıcı adalet; devlette onur ve iyiliklerin, gelirlerin adaletli bir biçimde dağıtımıyla ilgilenir ve burada, geormetrik orantı(altın orta) bağlamında bir eşitlik anlayışıyla hareket edilir. Denkleştirici-düzeltici adalette ise, ortaya çıkan bir haksızlık durumunda dengenin sağlanması, gerekli yargıların yapılıp cezaların uygulanması konusu yer alır. Burada, dengenin kurulması ise aritmetik orantı ile gerçekleşir. Aristoteles, dağıtıcı ve düzeltici adalet bağlamında, kaynakları insanlara paylaştırmanın orta yolunu ve nesnel bir hukuku çağrıştıran karşılıklılık rejimini ortaya koymaktadır.[4]

Ortaçağda, Ortaçağ Hıristiyanlığı'nın ve buna bağlı olarak kilisenin etkisiyle belirlenen adalet anlayışını başta Aristoteles olmak üzere, Platon ve Stoacıların düşüncelerinin bir sentezini Augustinus vermektedir. Ona göre adalet; "her bireye kendi hakkını veren bir erdemdir"(Augustinus, 1890: 592) ve bu dünyada bir düzenleyici olarak, öbür dünyada da mutluluğa giden yolda bir yol göstericidir.[5] *De*

[4] Bu noktada, Aristoteles'in bu ayrımı Rawls'un hak olarak adalet kuramıyla kesişmektedir. Rawls, özellikle ikinci prensibi olan fark prensibinde Aristoteles'in dağıtıcı adalet düşüncesini kendine temel alarak ilerleyecektir. Bu konuya dağıtıcı adalet konusunda geniş bir biçimde yer verilecektir.

[5] Augustinus, otobiyografik nitelikli *Confessions(İtiraflar)* adlı eserin yanında *Civitas Terrana* (*Kutsal Üçleme Üzerine)* ve *De Civitas Dei* şeklinde ortaya koyduğu ikili yapı ile iki iktidar alanını ortaya koyar. Augustinus da Platon gibi ideal bir adalet tasarımından söz etmektedir ve yine adalet

Civitas Dei (*Tanrı Devleti Üzerine)* adlı eserinde, Hıristiyanlık temelinde siyasi düşüncelerini betimler. Tanrının insan doğasını en güzel biçimde düzenlediği savıyla siyaset felsefesini, tanrı ve onun vahiyleri üzerine oturtur. Augustinus'a göre, eğer insan tanrıya inanmazsa adaletli de olamaz. Dolayısıyla adalet, ancak ve ancak tanrıya itaat edip, ona inanarak gerçekleştirilebilir.

Aydınlanma düşünürlerinden Thomas Hobbes, *Leviathan* adlı eserinde devleti yapay bir birey olarak belirler ve toplumdaki bireylerin de kendi iradeleriyle haklarını sözleşme temelinde, bu yapay devlete devretmesi gerektiğini belirtir (Hobbes, 1995: 18). Hobbes'a göre, gerçekte doğa durumunda bireylerin yaşadıkları ölüm korkusu, onları kendi haklarını koruyacak bir güce itaat etmeye zorlar (Hobbes, 1995: 95). Dolayısıyla bireyler, doğa durumundaki haklarını ve onu kullanma yetkisini etkin güce bırakırlar ve bu etkin güce yükledikleri yetkiyle güçlerinden vazgeçerler. Bunun sonucunda, kendileri uyruk olurken, güçlerini devrettikleri devleti temsil eden birey, egemen olur (Hobbes, 1995: 119).

Devlet yapısı, bireyin doğa durumunda hissettiği korkuyu alır ve adaleti sağlamak için ona, bunu egemen korkusu olarak geri sunar. Artık kendisinden korkulacak genel bir güç olarak devlette korku, adaletin sağlanması ve düzenin işlemesi için bir zorunluluk haline gelir. Devlet ve korku özdeşleştirilir. Bu özdeşleştirme devam ettiği sürece de düzen rahat bir biçimde işleyecektir. Hobbes'un devletinde bireyler, haklarını ve yetkilerini kendi rızalarıyla bu egemene bıraktıkları

---

anlayışında Platoncu ikili dünya görüşü ile karşımıza çıkmaktadır. Bu dünya ve diğer dünya ayrımı benlik sevgisi ve tanrı sevgisine işaret eder. Bu da bu dünyada kalıcı olmayanların devleti ve evrende kalıcı olan arasındaki ayrımı gösterir (Augustinus, 1890: 407). Augustinus'a göre, yeryüzü devleti ve tanrının devleti birbirlerine karşıt iki devlettir. Devletin varoluş sebebi ise bu dünyada adaleti sağlamaktır.

için egemen yargılanamaz. Bununla birlikte birey, can güvenliği tehlikeye girdiğinde sözleşme dışına çıkıp egemene karşı gelebilir (Hobbes, 1995: 107), çünkü sözleşme, kendi güvenliğini korumak için yapılmıştır ama egemen, sözleşmenin gereklerini yerine getiremiyorsa, uyruğunu itaat için zorlama hakkına da sahip değildir.

Yine aydınlanmacı John Locke'a göre ise insanlar, doğuştan eşit ve özgürdür, ancak özgürlüklerini ve mülkiyet haklarını güvence altına alabilmek ve adaletin sağlanmasına katkıda bulunmak için haklarını bir güce devrederler, çünkü insan sahip olduğundan daha fazlasını isteyebilir ve bunun sonucunda çıkar çatışmaları ortaya çıkabilir. Bu bağlamda, doğa durumu şartlarının mülkiyeti tehdit etmesi söz konusu olabilir.

Locke'a göre doğa durumu, Hobbes'un söylemiyle 'insan insanın kurdudur' mantığıyla işlemeyen, sadece insanların başına buyruk yaşadığı bununla birlikte, herhangi aşırı bir durum olmadıkça barış içinde yaşadığı bir ortamdır. Doğa durumunda işleyen doğa yasası, bireylere kendi yükümlülüklerini bilme gerekliliğini getirir (Locke, 1990: 90). Locke, doğa durumunda insanların özgür, eşit ve bağımsız olmalarıyla ortaya çıkan doğa yasasının, tanrının insanlara bir armağanı olduğunu ifade eder. Buna göre, doğa yasasına uymak, tanrıya karşı da yükümlülüklerini yerine getirmek anlamındadır. Locke'a göre, toprağı insana veren tanrı olduğuna göre, mülkiyet kutsaldır. Dolayısıyla, özgürlük ve kutsal olan mülkiyetin korunması için bir sözleşme aracılığıyla sivil topluma geçmek zorunluluktur. Sivil toplumun yerleşmesi için, ilk olarak, bireylerin ortak rızalarıyla hukuk kurallarını ve bu kurallar aracılığıyla sınırlandırılmayı kabul etmiş olması gerekir (Locke, 1990: 101). Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı

eserinde, adaletin sağlanmasında üç çeşit yasadan söz eder. Bunlar: tanrısal yasa, yurttaşlık yasası ve saygınlık yasası (Locke, 2004: 246). Locke'a göre doğa durumu, bireylere rasyonel varlıklar olarak, hem doğa yasasına uygun davranmayı hem de diğer bireylere saygı göstermeyi öğretir. Böylece, adalet sağlanacaktır.

Jean Jacques Rousseau da toplum ve devlet öncesi dönem olan doğa durumunda insanların özgür, eşit ve mutlu bir yaşam sürdürdüklerini ancak, özel mülkiyetin ortaya çıkışının bütün dengeleri değiştirdiğini, uygarlığın gelişiyle de insanların özgürlüklerini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kaldıklarını, bu durumun da eşitsizlik ve insanın insana bağımlılığını doğurduğunu ifade eder. Rousseau, uygar toplumun kuruluşunu şu cümleyle belirtir: "Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip 'Bu, bana aittir!' diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu" (Rousseau, 1995: 123).

Rousseau için, eşitsizlik ve bağımlılığın ortaya çıktığı durumdan insanın kendini kurtarması ve özgür olması; ancak genel istençle bir araya gelerek bir toplum sözleşmesine girilmesiyle ve yasalara bağlanmakla mümkün olabilir. Bu noktada, genel istenç kavramı, Rousseau'nun felsefesinde doğa durumundan toplum sözleşmesine geçişte, özgürlüğe adım atılmasını sağlayan en temel kavramdır. Rousseau, genel istencin kendini bir sözleşme aracılığıyla gerçekleştirebileceği bir toplum düzeni istemektedir. Bu konuda şunları ifade eder:

> "Üyelerinden her birinin canını, malını var gücüyle savunan ve koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, her birey bir yandan başkalarıyla birleşmiş bütünleşmişken, öte yandan yalnızca kendine boyun eğsin ve eskisi kadar özgür kalsın!" (Rousseau, 1993: 25).

Rousseau'nun meşru devlet anlayışının odak noktası; genel istenç sonucunda ortaya çıkan özgürlüktür ve Rousseau, özgürlüğün elde edilebilmesi için eşitliğin de zorunlu olduğunu savunur. Egemenliğin daima halkta bulunduğu düşüncesiyle hareket eden Rousseau'ya göre, genel istenç ancak ve ancak yurttaşların bizzat yasama yetkisini kullandığı, doğrudan demokrasinin olduğu bir ortamda uygulanabilir. Kendinden önceki Hobbes, Locke gibi düşünürlere bakıldığında egemenliğin, halktan egemene geçiş şeklinde ilerlediği görülür. Ancak Rousseau'ya göre, kesinlikle böyle bir egemenlik aktarımı söz konusu olamaz. Egemenlik tamamıyla halka aittir ve orada da kalmalıdır. Rousseau'da halkın irade ve istenci, kuramının odak noktasıdır. Bunun sonucu olarak Rousseau, bütün irade ve istençlerin ortak noktada buluşup anlam kazanacağı siyasi bir yapı kurmak istemektedir. Dolayısıyla, Rousseau'ya göre, insan doğasının iyi mi kötü mü olacağının ölçütü siyasettir.

Kant ise Rousseau'nun genel istenç fikrini kendine temel almış ve yine Locke, Hobbes, Rousseau gibi düşünürler, ona toplum sözleşmesi fikrini geliştirmede yol gösterici olmuştur. Bununla birlikte, Kant'ın toplum sözleşmesini hem saf pratik akılla temellendirmesi hem de sözleşmeyi amaç olarak alması, onu bu düşünürlerden ayırmaktadır. Kant'a göre, düzensizliklerin olduğu doğa durumunda, akıl temelinde ortak istençle bir sözleşme etrafında birleşip, adaleti kuracak bir güce ihtiyaç duyulmaktadır. Kant, hak kavramı üzerinde temellenen adil bir düzenin, bir toplum sözleşmesi aracılığıyla kurulacağına inanır. Bu sözleşme, uzlaşmayı esas alan süreç olarak kurallar bütünü olan bir model olarak ortaya çıkar. Kant'a göre, bu sözleşmenin gerçekte aklın bir idesi olarak görülmesiyle, artık doğal durum aşılacak

ve böylece sözleşmenin içeriğinde bulunan hak, hukuk yasalarıyla özgür siyasal bir topluma geçiş sağlanacaktır (Kant, 1983b: 77). Bireylerin hipotetik bir toplum sözleşmesi etrafında, devlet altında ortak istençle birleşmelerinin nedeni; doğuştan gelen tek hak olan, özgürlük idesinin sınırlarını belirleyerek, onu gerçekleştirmektir.[6]

Özgürlük, Kant'ın hem siyaset hem ahlak alanında temel kavram olarak ortaya çıkar. Kant'ta dışsal özgürlük siyaset alanını, içsel özgürlük ise ahlak alanını belirler. Dolayısıyla özgürlük, siyasi ve ahlaki olarak seçim yapabilme istencine sahip her bireye aittir. Ancak, dışsal özgürlükte sınırının bilinmesi ve gerektiğinde zor kullanılması adaletin sağlanması için bir zorunluluktur. Kant, özgürlüğün ancak koşulsuz buyruk temelinde, insanın amaç olarak alınmasıyla gerçekleşeceğine inanır. Ona göre, evrensel olan koşulsuz buyruk, özgürlük yasasıdır. Kant'ta şu ilke temeldir:

> "Bir eylem evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğüyle birlikte var olabiliyorsa ya da bu eylemin maksiminde herkesin seçme özgürlüğü, evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğüyle birlikte bulunabiliyorsa yasaldır" (Kant, 2002: 230).

Kant, toplum sözleşmesi konusunda, hem *Ortak Söylem Üzerine: Teoride Doğru Olabilir ama Pratikte Geçerli Değil*'de hem de *Ahlak Metafiziği'*nin ilk bölümü olan *Hak Doktrini'*ni bölümünde açıklamalarda bulunmuştur. *Hak Doktrini'*nin ana konusu haktır ve burada Kant, 'Hak nedir?' sorusuna üç temel

[6] Özgürlük, hem doğa durumunda hem de sözleşme durumunda temel ilkedir. Ama her iki alanda işleyişi farklıdır. Doğa durumunda, özgürlüğe hiçbir şeyin sınırlandırma getirme yetkisi yokken, sivil toplumda hukuki yasal sınırlamalar vardır.

niteliği ortaya koyarak cevap verir. Bunlardan ilki; birinin diğeriyle olan dışsal ilişkisidir; ikincisi, başkasının seçimiyle ilgili olma durumuyla; üçüncüsü ise, özgür seçimin biçimiyle ilgilidir. Kant'a göre, bu üç unsurun birleşimi bize hak düşüncesinin özünü vermektedir. Kant ayrıca, *Hak Doktrini'*nde, koşulsuz buyruk biçiminde kendini sunan temel ahlaklılık prensibinden evrensel hak prensibini türetir. Kant, *Hak Doktrini'*nde hakkın evrensel yasasını, "Evrensel yasaya göre öyle dışsal bir biçimde eyle ki senin özgür eylemin diğerlerinin hepsinin özgürlüğüyle birlikte var olabilsin!" (Kant, 2002:45) şeklinde betimler.

Kant, sözleşme yoluyla kurulan rasyonel ilkeler temelinde yapılanan devletin yasalarını *Teori ve Pratik* adlı eserinde belirler ve sivil durumun, üç a priori ilke olan; "bir insan varlığı olarak toplumun her bir üyesinin *özgürlüğü*, bir özne olarak her üyenin diğer her bir üye ile *eşitliği*[7] ve bir vatandaş olarak cumhuriyetin her bir üyesinin *bağımsızlığı*[8]*"* üzerinde kurulduğunu belirtir (Kant, 1983b: 74). Kant'a göre, insanın en doğal hakkı özgürlüktür ve eşitlik, bağımsızlık gibi haklar da bütünüyle özgürlük ilkesinde saklıdır ve ondan türetilirler. Bu bağlamda, adalet ancak özgürlükle temellendirilebilir. Kant, *Teori ve Pratik*'de Fransız devriminin parolası olan "özgürlük, eşitlik, kardeşlik" parolasını "özgürlük, eşitlik, bağımsızlık" parolasıyla değiştirmiştir (Bird, 2006: 372).

Amaçlar krallığı bağlamında, kendi yasasını kendi koyabilen birey, eğer bu yasaya kendi iradesiyle, dışsal alanda itaat de edebiliyorsa, işte o zaman özgürdür.

---

[7] Kant'ın eşitlik fikri saf bir biçimde kurallar sürecini içinde barındırır, ekonomik eşitlik fikrini içermez. Ayrıca Kant'ın eşitlik prensibi, hiçbir eşitlikçiliğe gönderme yapmaz, çünkü onun siyasi hedefi, sosyal eşitliği ve ekonomik adaleti geliştirmek değildir.

[8] Bu prensip, seçme hakkının yeterliliği olarak karşımıza gelir ve bir vatandaş olarak bireyin yasaların yapılmasına katkıda bulunmasıyla, yani onun yasa koyucu olmasıyla ilgilenir.

Yasayı yapan ve yasaya uyan bireyler, aynı zamanda hak bağlamında da eşittirler ve bağımsızdırlar. Hem yasa koyucuyu hem de yasaya uyan kişiyi bağlayan siyasi bir ilke olan toplum sözleşmesi temelinde devlet; insanın amaç olarak görüldüğü, herkese adil biçimde haklarının dağıtıldığı, kamusallığın gerçekleştiği, kısaca adaletin sağlandığı alan olur.

I.1. Adalet, Özgürlük ve Eşitlik

Adalet üzerine tartışmalar; felsefe, ahlak, siyaset ve diğer bir çok alanda kendini göstermiş, buna bağlı olarak da sürekli yaşama geçirilmesi istenen bir kavram olmuştur. Felsefe bağlamında adalet ise bir taraftan ahlak felsefesine anlam katarken, diğer taraftan siyaset felsefesinde anlam bulmuştur.[9]

Adaletin ne ve nasıl olması gerektiği tartışmaları sonucunda farklı bakış açılarıyla beraber, farklı adalet kuramları gündeme gelmiştir. Adalet, var oluş sürecinde hakların yanında, ana dayanaklar olarak gördüğü eşitlik ve özgürlükle kendi değerine değer katmıştır. Bu bağlamda, birey için temel bir hak olan eşitlik, yaşam içerisinde hak ve özgürlükler bakımından her bireyin aynı konum ve değerde olduğunu, herhangi bir ayrımın olmadığını ifade eder. Eşitliğin sosyal alanda yaşama

[9] Siyasetin ahlak temelli yapı olduğu, bu yapının siyaset alanında da pratiğe belli yasalar ve durumlarla geçirilebileceği örneğini en sistematik biçimde veren Platon, insan organizması ile adaletin yapısını benzer kılarak, adaleti hem ahlakın hem de siyasetin konusu olarak ortaya koymuştur. Bu durumun en güzel örnekleri; Kant ve Rawls'da bulunur. Kant, siyaset felsefesini ahlaki bir temellendirmeyle ortaya koyar. Siyaset ve ahlak farklı alanlara ait olmalarına rağmen, siyasi alana ait prensipler, ahlak ilkelerince belirlenir. Kant'ın hak üzerine temellenen siyasi düşüncesi ahlak temelli olup, tam olarak insanların hak ve özgürlüklerini adaletli yasalarla koruma altına alan ve düzenleyen hukuksal bir gücün gerçekleştirilebilme olanağına dayanır. Rawls ise *Bir Adalet Kuramı* adlı eserini, öncelikle ahlakı temel alarak geliştirmiş, daha sonra da bunun bir hata olduğunu düşünerek ikinci temel eseri olan *Siyasal Liberalizm*'de daha siyasi bir temelle adalet kuramını kurmaya çalışmıştır.

geçirilişi, hakların herkese eşit sunulmasını gerektirir. Ahlaki anlamda eşitlik; insanın insan olması bakımından ortaya çıkan değere vurgu yaparak, bu değerin herkes için eşit olması gerektiğini düşünür. Siyasi anlamda eşitlik; siyasal hakların bireylere eşit olarak verilmesi ve yasalar önünde herkesin eşit olmasına vurgu yaparken, ekonomik eşitlik; bireylerin refahtan eşit oranda pay almasına işaret etmektedir (Thompson, 1992: 77).

Adalet yaşama geçirilirken, zaman zaman özgürlüğü kendine temel almış, zaman zaman da eşitlikle yoluna devam edip ilerlemiştir.[10] Adaletin ancak eşitlikle sağlanabileceği düşüncesi genel kabul görmüş, buna göre de eşitliğe aykırı eylemlerin adaletsiz olacağı varsayılmıştır. Eşitlik ve özgürlüğün birlikteliği, hangisinin öncelikli olması gerektiği tartışmalarını birlikte getirmiş ve bu iki kavram, girdikleri her yolda farklı ideolojilerde anlam bulmuştur. Örneğin Marksist Kuram, önceliği eşitliğe verirken, liberal düşünce önceliği özgürlüğe vermektedir.[11] Demokrasi de ise bu iki kavram, adaletin sağlanmasında önemli yer tutar (Erdoğan, 2005: 246).

Genel olarak bakıldığında adaletin, eşitlik ve özgürlüğün birbirlerini tamamlayan kavramlar oldukları görülür. Bununla birlikte, özellikle özgürlüğün hangi nitelikte olduğu, hangi yoldan yürüneceğine dair ipuçları vermektedir. Buna göre, hakların belirleniminde ve düzenin sağlanmasında temel olan negatif özgürlük ve pozitif özgürlük kavramlarının ne olduğunu belirlemek bir gerekliliktir. Negatif özgürlük, bireyin başkalarının baskı ve otoritesinde kalmadan özgürlüğünü

[10] Eşitlik ve özgürlük; siyasal, ahlaki, sosyal ve ekonomik olarak sınıflandırılabilir ve bu sınıflandırmalara göre, hangi ideoloji ile adaleti sağlamaya çalıştığı belirlenir.

[11] Sosyalistler, ekonomik liberalizmin siyasal eşitliği tehdit ettiğini ve kurallar süreci olarak eşitliğin de gerçekte var olan eşitsizliği gizlediğini iddia ederler. Bu düşünceler eşitliğin toplumsal bir boyut kazanmasına yol açar ve bu da herkese fırsat eşitliği sağlayan sosyal devleti ortaya çıkarır.

gerçekleştirmesidir. Pozitif özgürlük ise, toplumsal ve siyasal haklar çerçevesinde belirlenmiş yapıya kişinin katılımını sağlamak olarak belirlenmektedir. Pozitif özgürlük, bir şey yapma konusundaki özgürlük iken Negatif özgürlük, bir şeyden özgür olmaktır. Negatif özgürlüğü savunanlar, her türlü baskı ve zorlamaya karşı çıkarlar, bireysel haklar her şeyin önündedir (Sen, 1999: 65-67). Negatif ve pozitif özgürlük konusunda en belirgin biçimlendirmeyi Isaiah Berlin'in yaptığı görülür. Berlin, negatif özgürlükle bir insanın diğerleri tarafından amaçlı bir biçimde engellenmeden eylemde bulunması düşüncesini vurgulamaktadır (Berlin, 1997: 393). Negatif özgürlük, müdahalesiz bir özgürlüğe karşılık gelir. Bireyi öncel alan bu özgürlük türü, minimal devletten yana olan liberalizmin temelini oluşturur. Dolayısıyla bu negatif özgürlük, anlamını devlette değil, özgürlüğün egemen olduğu bir alanda bulacaktır. Negatif özgürlük düşüncesini modern özgürlük olarak savunmasıyla Berlin, pozitif özgürlüğün bireyin benliğini böldüğünü iddia eder (Berlin, 1997: 398). Berlin, negatif özgürlüğü, bireyin kendi iradesini yöneterek hareket etmesi olarak belirlerken; pozitif özgürlükle koşutluk gösteren antik özgürlüğü bireyin kamusal idare ile yönetimi paylaşmasının bir ifadesi olarak görmektedir (Pettit, 1997: 113-114). Berlin, pozitif özgürlük kavrayışını ise Kant, Rousseau ve Marx gibi siyaset düşünürleriyle özdeşleştirir.

Burada, verilen pozitif ve negatif özgürlük ayrımı kurallar süreci olarak adalet ve sosyal adalet anlayışlarını ortaya çıkarır.

I.2. Kurallar Süreci Olarak Adalet

Biçimsel bir adalet türü olan, normatif kurallara dayanan bu kurallar süreci olarak adalette, eylemin içeriğinden çok yapılış biçimi değer kazanmaktadır.

Birey, verilen kurallara uyduğu sürece adaletten payını alacaktır. Bu bağlamda, kurallar süreci olarak adalet, toplumun veya şeylerin durumuyla değil, bireylerin kurallar çerçevesinde eylemesiyle ilgilenir.

Kurallar süreci olarak adalet türünde, temel değer özgürlüktür**.** Bu adalet kuramının, negatif sivil özgürlüklerin korunması ve karşılıklı uyum üzerine yoğunlaştığı görülebilir. Kurallar süreci olarak adalet kuramı; bireylerin soyut olarak hak ve özgürlüklere sahip olması düşüncesi ve yeterli olanakları bulunan bireylerin özgür olacakları, dolayısıyla da formel hakları kullanacakları düşüncelerini içinde barındırmaktadır (Thompson, 1992: 145).

Kurallar süreci olarak adalet, temelde hem ahlaki hem de empirik olarak iki açıdan kendini var etmektedir. Buna göre bu adalet türü, ilkin birey haklarının dokunulmazlığı yönünde ahlaki bir yön olarak, sonra da empirik açıdan daha verimli ve etkin bir düzenin yerleştirilmesi yönünde yoluna devam etmektedir. Eğer ahlaki açıdan bakarsak, kurallar süreci olarak adalet kuramlarının hak temelli olduğunu ve vazgeçilemez birey haklarına dayandığını görürüz. Kurallar süreci olarak adaletin ahlaki açıdan savunusunda önemli olan; bu hakların ihlal edilip edilmemesi konusu, diğer bir ifadeyle, bu hakların korunması durumudur. Kurallar süreci olarak adalette, bireylerin eylemleri sadece adalet ve hak olarak adalet bağlamında ahlaki bir değerlendirmeye tabi tutulabilir (Barry, 2000:145).

Diğer yandan da kurallar süreci olarak adaletin empirik temellerde savunulmasına bakıldığında; kurallar süreci olarak adaletin içinde var olan

toplumsal sistemin daha etkin olduğu, ekonomik kaynakların dağılımının daha net bir biçimde gerçekleştirildiği görülür.[12]

'Adaletin içeriği olmaz, biçimi olur' düşüncesinin bir ürünü olan kurallar süreci olarak adalet, özellikle temel değeri özgürlük olan Klasik Liberalizm'i savunan düşünürler tarafından kullanılmaktadır. John Locke ve Immanuel Kant'ın yanında, David Hume, Friedrich Hayek ve Robert Nozick'in adalet anlayışları, kurallar süreci olarak adaletin örnekleri olarak ortaya çıkmaktadır.

Kant ile birlikte kurallar süreci olarak adalet, akılsal ve evrensel olarak yapılandırılmış formüllerle kendini gerçekleştirir. Bu anlamda, kurallar süreci olarak adaletin etkisi, tartışmasız bir biçimde en fazla Kant'ın ahlak felsefesinde görülmektedir. Klasik liberalizmin kurallar süreci olarak adalet anlayışını savunan Kant'a göre, ahlakla bağlantılı olarak eylemi adil yapan şey; eylemin içeriği değil, eylemin yapılma biçimidir. Kant, ahlak anlayışında, herhangi bir amaçla yapılan eylemi, koşullu buyruk olarak yorumlamakta ve bu tür eylemleri amaçsal olduğu için ahlaki alanın sınırları dışına itmektedir (Kant, 1995a: 29-32). Eylem, herhangi bir amaca ulaşma durumu söz konusu olmaksızın sadece iyi istençle, bir ödev olarak gerçekleştiriliyorsa, evrensel yasaya uygun olur ve ahlaki alan içinde yer alır. Kant'a göre bu alan, koşulsuz buyruk alanıdır.

Kant için, ahlaki olarak iyi olan şeyin "ahlak yasasına uygun olması yetmez, aynı zamanda ahlak yasasının uğruna da yapılmış olması" gerekmektedir (Kant, 1995a: 5). Kant, bu kurallar süreci olan yapıyı kendi ahlak felsefesinde gayet net bir

[12] Kurallar süreci olarak adalet, üretim ve dağıtım arasındaki ayrıma karşıdır. Kurallar süreci olarak adalet ve piyasa ekonomisi arasında bir bağlantı vardır (Barry, 2000: 147). Kurallar süreci olarak adalet kuramında genellikle herkesin refah düzeyini artırma düşüncesi egemendir ve devlet gelir düzeyi düşük olanın gelirini yükseltme sorumluluğu taşımaktadır.

biçimde uygular. Ancak, kurallar süreci olarak adaleti kendi siyaset alanına uygulama aşamasında, bu adalet türü bir miktar içeriğe sahip olacaktır, çünkü kurallar sürecine sahip bir yapısı olan içsel adalet dışsallaştığı zaman, biçimselliğini yitirerek anlam kazanacaktır.[13]

Bu bağlamda, Kant'ın ahlakın içeriksiz evrenselleştirilebilir formel ilkeler üzerine inşa edilmesi gerektiği düşüncesi bizi doğrudan doğruya kurallar süreci olarak adalete yönlendirir. Kant, 'olması gereken' ile adaleti yapılandırmaktadır.

[13] Temel yapıyı incelediğinde, hukuk yasalarının ahlak yasaları gibi formel olmayıp, dışsal alanda dışsallaşarak bir içerik taşımaya başladığını görülür. Bununla birlikte, Kant'ın hukuk kuramı gibi içerikli bir kuramın, formel olan ahlak sisteminden türetilmesi de zihinleri zorlayan bazı soru işaretlerini ve aynı zamanda sentetik bir yapıdan analitik bir yapının nasıl türetileceği ve ahlaki kişilikle siyasi kişiliğin nasıl örtüşeceği gibi sorunları da beraberinde getirir. Zihinlerde, "analitik bir önermeyi sentetik bir önermeden türetmek ne derece uygundur?" sorusu uyanır. Bu gerçektende bir sorundur, çünkü normal koşullarda analitik önermenin kendisinin dışında başka hiçbir kaynağı yoktur (Benham, 2006: 158). Kant'ın ahlak görüşünde, sadece saf akıl tarafından belirlenen özgür istenç eylemleri ahlaki sayılır. Diğer yandan istenç, hipotetikse ve dışsal olarak belirleniyorsa bunun sonucunda yapılan eylem ahlaki olarak kabul görmez. Bu bağlamda, ahlaki yasa formel biçimden içeriksel biçime geçtiği an ahlaki anlamını yitirir. Buna göre de bu geçişten sonra ortaya çıkan hak–hukuk yasaları, karşımıza içerik kazanan yasalar olarak gelir Buradaki temel ayrım noktası; "yasa" düşüncesinin farklı yönlerden, bireyin içsel, devletin dışsal zorlaması biçiminde algılanıyor olması gibi gözükmektedir. Kant, dışsal bir yükümlülüğün ifade edilişini "hukuki yasa", içsel yükümlülüğün ifade edilişini de "ahlaki yasa" olarak yorumlar. Kant, eylemi ahlaki kılan yasayı belirlemede "motiv" durumunu öne çıkarır ki gerçekte bu motiv, eylemlerin ahlaki mi yoksa yasal-hukuksal mı olduğunu bize gösterir. Buna göre, ahlaki yasa koyucu ödev motivini kendi içinde barındırır. (Guyer, 2005: 291) Oysa, hukuki yasa koyucu yasayı yaparken böyle bir ödev motivini göz önünde bulundurmaz, daha çok dışarıdan zorlama olayına bakar. "Hukuk kavramı zorlama kavramının hazırlayıcısı ve ön koşuludur. Kant'a göre, hukuksal görevi ahlaksal görevden ayıran da budur" (Cassier, 1996: 421). Bir başka deyişle, 'hak' kavramı söz konusu olduğunda, motiv saf dışı kalır. "Hak ilkesi, eylemlerimizin başkalarının eyleme özgürlüğünü kısıtlamaması koşulunu getirir, bu koşulu yerine getirirken hangi motivasyonlarla hareket ettiğini önemsemez (Guyer, 2005b: 46). Kısaca motiv, ahlaksal ve hukuksal görev arasında bir ayrım noktası olarak ortaya çıkar.

David Hume'a bakıldığında; Hume'da, adaletin karşılıklı iyilik için, aklın duyguları harekete geçirerek ortaya koyduğu yapay bir erdem olduğu görülür. Ona göre, doğal olarak iyi olsaydık adalet kurallarına gerek duyulmazdı (Hume, 1997: 57). Hume için erdemli yaşam, duygudaşlık üzerine kuruludur. Bu bağlamda, sempati ve empati ise ahlakın özünü bize vermektedir. Adaletin duygudaşlık temelinde kurulma düşüncesi ise sorumluluk hissini beraberinde getirmektedir. Bütün bunlar da bilinçli olma durumunu gerekli kılmaktadır.

Locke ve Hume, adaletin ne olduğunun tespit edilmesi konusunda, herkesin ortak noktada buluştuğu hukuk kurallarına uyulması gerektiğini savunurlar. Locke ve Hume, Kant'ın aksine, olması gereken karşısında olan'a öncelik verirler. Hume'da 'olan', içinde bir miktar duygudaşlık taşırken, Locke'ın adaleti, etik bir siyasi düzeni ortaya koyan değerleri kurallar süreci olarak ele alır (Ryan, 1996: 3).

Kantçı kurallar süreci olarak adaletin etkisi altında kalan çağdaş felsefe temsilcileri arasında Hayek'in kurallar süreci olarak adalet anlayışına bakıldığı zaman, onun Hume'cu bir adalet anlayışını benimsediği görülür. Bu bağlamda Hayek, düzenin ortak aklın ürünü olduğunu savunmaktadır (Lawrense, 1990: 311). Buna göre adalet; mülkiyetin kazanılmasını, bireylerin rızasıyla başkalarına aktarımını ve yapılan sözleşmenin ihlal edilmesini engelleyen kurallar olarak belirlenir.[14]

[14] Hayek'de devletin rolü, sadece kuralları uygulamakla sınırlıdır, çünkü insanlar kısa vadeli çıkarları için kuralları ihlal edebilme potansiyeline sahiptir. Dolayısıyla, kamusal işlerin düzenlenmesini sağlayacak sınırlı bir devlet gereklidir. O,kurallar süreci olarak adaletin temel anlayış olduğunu, sosyal adaletin ise onaylanamaz olduğunu, belirli bir içeriği olmadığı ve bireyin çabasının sonuçlarının tahmin edilemediği için boş bir deneyim olduğunu iddia eder (Hayek, 1960: 6).

Nozick'in kurallar süreci olarak adalet kuramına bakıldığında ise; onun bir tarihselliğe sahip olan kuramının, bireysel mülklerin adil kazanımla elde edilen bir hak etme düşüncesine dayandığını görülür.[15] Hayek ve Nozick, kurallar süreci olarak adalete yaptıkları katkılarla Hume ve Locke'ı takip ederler. Her iki çağdaş düşünür için de kurallar süreci olarak adalet, bireyci ve biçimsel olarak yapılanır. Onlara göre, herkesi bağlayacak ayrı ayrı adalet kurallarının belirlenmesi gerekmez, çünkü adaletin kuralları doğada zaten belirlenmiştir (Tamelo, 1993: 75).

Rawls ise, bireysel farklılıklara bakılmaksızın herkesin eşitliğini öngören düzeltici adalet ve mutlak eşitlik durumunu toplumun avantajı açısından bir miktar genişletmekle Hayek ve Nozick'den ayrılır. Rawls'un kendi hak olarak adalet düşüncesini ortaya koyması; sosyal ve kurallar süreci olarak adaletin yanına üçüncü bir adalet kuramının geldiği düşüncesinin ortaya çıkmasına ve bunun üzerinde bazı tartışma ve eleştirilerin yapılmasına neden olmuştur. Bu bağlamda, Rawls'un kurallar süreci olarak adalet yorumunu incelemekte fayda vardır.

Rawls, Kant'ın kurallar süreci olarak adalet anlayışına bakıldığında, bu anlayışın etkisi altında kalarak, bir hak olarak adalet kuramını yapılandırmaya çalıştığı görülür. Ancak Rawls, sadece eşitliğe dayanarak ahlaki üstünlüğü

[15] Nozick'in kurallar süreci olarak adalet kuramında, bireyler kendi mülklerine hak ederek ulaşmışlardır, kazanımlarını hak ederek elde etmişlerdir. Bu nedenle bu kazanımların düzenlenerek yeniden dağıtımı ahlaki ve adil değildir. Nozick, hatta bu konuyla ilgili olarak *Anarşi, Devlet ve Ütopya* adlı eserinin yedinci bölümünde şunları ifade eder: "Biz, kendilerine birisi tarafından birer porsiyon turta verilmiş olan ama son dakikada yeniden porsiyon ayarlamaları yapılan çocukların konumunda değiliz" (Nozick, 2006: 203). Nozick'in bu eleştirisi gerçekte Rawls'un kazanımların yeniden dağıtılması düşüncesine karşı yapılmıştır. Hak etme kavramı, Nozick için adaleti sağlayan en temel araç iken Rawls, hak etme kavramını göz ardı etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Nozick, Rawls'un özellikle yeniden dağıtımı esas alan fark prensibine en yoğun eleştirileri getiren kişi olmuştur.

tartışılamayan bir sistem geliştiremeyeceğini düşünür. Bu nedenle Rawls, dağıtıcı adaletle düzeltici adaletin birlikteliğinde bir adalet yapılandırmaya girişir (Shaw, 2005: 226). Ama eşitliğin en sınırlarda gerçekleşmesini desteklemez. Tam eşitliğin olamayacağının kabul edilmesi gerektiği inancıyla, kazançların bireylerin toplum içindeki konumlarına göre dağıtılması gerektiğini düşünür. İşte bu yönüyle, diğer kurallar süreci olarak adaleti savunan liberallerden ayrılarak sosyal adaletten pay almaktadır.[16]

Rawls, Bir Adalet Kuramı adlı eserinin ikinci bölümünde, kurallar süreci olarak adalet konusunu tartışmaktadır. Rawls, öncelikle kurallar süreci olarak adaletin tanım ve ayrımlarını örnekleriyle verir ve devletin, toplumsal uygulamaya hakim olması gereken kurallarla ilgilenmesi gerektiğini vurgular. Buna göre, kurallar süreci olarak adalet kuramları; mükemmel kurallar süreci olarak adalet, mükemmel olmayan kurallar süreci olarak adalet ve saf kurallar süreci olarak adalet olarak yapı bakımından üç şekilde değerlendirilir (Rawls, 1971: 82).

Mükemmel kurallar süreci olarak adalette, amaca ulaşmak için bizi sonuca götüren bağımsız bir kritere ve kurallar sürecine sahip oluruz. Diğer bir ifadeyle, bu adalet türü, bir sonucun adil olabilmesi için, bu sonuca götürmeyi garanti eden bir kurallar sürecinin var olmasını ön koşul sayar. Rawls'a göre burada biz, adil olarak bölünen şey için hem bağımsız bir kritere hem de istenilen sonucu az yada çok veren bir kurallar sürecine sahip oluruz. Rawls, mükemmel kurallar süreci olarak adaletin

[16] Böylece, Rawls'un adalet kuramı kurallar süreci niteliğinde olmasına rağmen, sosyal adalet kuramından da pay almış gibi gözükmektedir, çünkü onun eşitlikten yana bir ön kabulü vardır. Buna ek olarak, üretim ve dağıtım arasında bir ayrım yapar. Ücretlerin belirlenmesinde, marjinal verimlilik kuramından yararlanır ve piyasa ölçütlerinin her zaman sosyal adalet ilkeleriyle denetlenmesi gerektiğini düşünür (Barry, 2000: 156).

ne olduğunu belirlemek için, bir kekin bölüşülmesi durumunu eserinde örnek olarak gösterir ve şöyle der:

> "Bir keki kesme durumunda; adil bölüşümün eşit bir bölüşüm olduğu varsayılır. Eğer öyle kabul edersek, bu prosedür bu adil sonucu verir mi? Tekniksel olarak duruma bakmak bir yana, buradaki en açık çözüm; bir kişinin keki bölüştürmesi ve en son parçayı kendine almasıdır. Diğerleri ondan önce, kendi parçalarını alırlar. O, keki eşit bir biçimde bölüştürür, çünkü bu yolla kendine en büyük parçanın gelme ihtimalini göz önüne almaktadır. Bu örnek, mükemmel kurallar süreci olarak adaletin iki karakteristik niteliğini örnekler: İlk olarak, adil bir bölüşüm için bağımsız bir kriter vardır. Bu kriter, onu takip eden prosedüre önceldir ve onu takip eden prosedürden ayrı bir biçimde belirlenir. İkinci olarak, istenilen sonucu vermesi için bir kurallar sürecini tasarlamak mümkündür. Elbette burada kişinin en büyük parçayı istediği veya bölüşümü eşit bir biçimde yaptığı düşünülebilir ve bu böyle sürer gider. Ama biz, bu detayları görmezden gelebiliriz. Burada gerçek olan; adil bir sonuca karar vermek için bağımsız bir standardın olduğudur ve bu prosedür, ona ulaşmayı garanti etmektedir" (Rawls, 1971: 84).

Burada son olarak Rawls, bu adalet türünün gerçekleşme ihtimalinin çok nadir olduğunu belirmektedir.

Mükemmel olmayan kurallar süreci olarak adalette ise, sonuca ulaşmak için yine bağımsız bir kriter vardır, ancak istenilen sonuca bizi ulaştıracak bir kurallar süreci yoktur. Diğer bir ifadeyle, adil sonuç için bağımsız bir kriter bulunurken, bu sonuca ulaşmayı garanti eden bir kurallar süreci bulunmamaktadır. Rawls, bu adalete örnek olarak bir suçlunun yargılanması durumunu eserinde şöyle örnek gösterir:

> "Suçlunun, suçlu olarak görülmesi istenen bir sonuçtur. Bu anlamda, yargılama prosedürü, gerçekleri kanıtlamak ve araştırmak için yaratılır. Ama yasal sonuçlar daima doğru sonuçlara neden olduğu için, onu dizayn etmek imkansız gibi gözükmektedir… Farklı düzenlemeler, farklı durumlarda doğru sonuçları verebilir. Yasa dikkatli biçimde takip edilmesine rağmen, işlemler adil ve doğru biçimde yapılmasına rağmen, yanlış sonuçlara ulaşılabilir. Masum birisi suçlu bulunabilir, suçlu birisi özgür bırakılabilir. Bu durumlarda adaletin başarısız olduğundan söz edilebilir…. Mükemmel olmayan kurallar süreci olarak adaletin karakteristik özelliği: doğru sonuç için bağımsız bir kriter olmasına rağmen, ona kesin neden olan uygulanabilir bir prosedürün olmamasıdır" (Rawls, 1971: 84-85).

Anlaşılacağı üzere, mükemmel olmayan kurallar süreci olarak adalette, bizim istediğimiz sonuç gerçekte bellidir ama istenilen sonuca ulaşılması konusunda bir kesinlik yoktur. Bu adalet türü, suçlu özgür olduğu zaman masumun tutuklanmayacağını garanti edemez.

Saf kurallar süreci olarak adalette ise diğer iki kurallar süreci olarak adaletten farklı olarak bağımsız bir kriter yoktur. Kurallar süreci, adil olanı belirler. Diğer bir ifadeyle, kurallar sürecinin sonucu ne olursa olsun adildir. Rawls eserinde, bu adalete kumar oyunu örneğini verir ve bu konudaki düşüncelerini şöyle ifade eder:

> "Doğru sonuç için bağımsız bir kriter olmadığı zaman, saf kurallar süreci olarak adalet geçerli olur… Bu duruma kumar oynama örnek olarak verilebilir. Kişiler adil bir bahis üzerine söz verirler… Bu bahisler gönüllü olarak yapılır. Hiç kimse birbirini aldatmaz. Bahis koşulları adildir ve adil koşullar altında özgür bir biçimde

bahse girilir… Saf kurallar süreci olarak adaletin ayırıcı niteliği; adil sonucu belirlemek için prosedürün uygulanmış olmasıdır. Bu anlamda, belirli bir sonuca işaret eden bağımsız bir kriter yoktur" (Rawls, 1971: 85).

Kısaca, saf kurallar süreci olarak adalette, sahip olduğumuz adil kurallar süreci bütünüyle sonuçta var olabilir de olmayabilir de.[17]

Rawls, kendisinin asıl ilgi alanının temel yapı olduğunu eserinin başında belirtmiştir. Özellikle, saf kurallar süreci olarak adalet aracılığıyla bu temel yapının gerçekleştirilebileceğini düşünmektedir. Rawls'a göre, hiçbir vatandaş temel kuralları reddetmediği sürece, paylaşılan ahlaki bir bakış açısından ortaya çıkan temel sosyal yapı adil olacaktır. Bu bakış açısından hareketle, hak olarak adalette, vatandaşlar bilgisizlik peçesi altına girmekte bir sakınca görmezler. Rawls'un kumar oyunu örneğinde olduğu gibi onlar, özgür ve eşit oyuncular olarak, oyuna gönüllü olarak katılmaktadırlar ve saf kurallar süreci olarak adalet bağlamında, başlangıç durumunun içerisinde yer almaktadırlar (Reidy, 2009: 10).

Saf kurallar süreci olarak adalette, temel nokta; 'kurallar sürecinin adil olması sonuçların adil olması için yeterlidir' düşüncesidir. Eğer ilkeler üzerinde anlaşılırsa, bunun sonucunda ortaya çıkan dağıtım ne olursa olsun adildir. Saf kurallar süreci olarak adalette Rawls, dağılımı değerlendirirken, insanların bunu hak ettikleri ve ya ihtiyacı olduğu düşünceleriyle eyleme durumunu saf dışı bırakmaktadır. Bu anlamda Rawls, saf kurallar süreci olarak adaleti uygulamaya

[17] Örneğin, poker oyununda masaya getirilen toplam paranın adil dağıtımı hakkında bir fikrimiz yoktur. Para, poker oyununun kendisi tarafından dağıtılacaktır. Bu anlamda, poker oyunu dürüst bir biçimde oynandığı sürece dağıtım adil olacaktır. Bu, Rawls'un saf kurallar süreci olarak adaletinin örnek bir açılımıdır (Reidy, 2009: 2).

sokarak, bireylerin başlangıç durumunda prensipleri net bir biçimde seçeceklerini düşünmektedir.

Rawls'un eserinde, saf kurallar süreci olarak adaletin bütünüyle bir belirlenimini yapmadığını, onu kısaca betimlediğini görürüz ve ne yazık ki bu betimleme, bize onu anlamak için yeterince yardımcı olmamaktadır.

W. Nelson, *The Very Idea of Pure Procedural Justice* adlı makalesinde, Rawls'un yaptığı bu belirlemenin, onların sadece birbirlerinden farklarını açıklayarak yapılan bir 'sınıflama' olduğunu iddia eder. Nelson için, Rawls'un kurallar süreci olarak adaleti, aslında kurallar süreci olarak bir "durum"un uyarlanmasından başka bir şey değildir. Başka bir ifadeyle, Nelson'a göre Rawls, bu üç adalet belirlenimiyle sadece bir durum sınıflaması yapmıştır. Nelson, bu haliyle Rawls'un saf kurallar süreci olarak adalet durumunun bir hak ve bu hakkı kullanma özgürlüğüne karşılık geldiğini ifade eder (Nelson, 1980: 503). Gerçekte, bu tanımlanan durum, insanların haklarını gönüllü kullanmalarına karşılık gelmektedir. Örneğin, Rawls'un verdiği kumar örneğine baktığımız zaman; ben bilirim ki kumar için harcadığım para bana geri dönmeyebilir. Ben, oyunu kuralına göre oynarım ve ne olursa olsun gelecek sonucu kabul ederim. Kaybettiğim zaman, bunu reddetme, bulunduğum durumdan şikayet etme gibi bir hakkım yoktur, çünkü koşulları önceden kabul etmişimdir. Dolayısıyla, bu koşullar altında, her birey gönüllü olarak katıldığı bahiste, ortak bir biçimde kabul edilen kuralları takip edeceği ve eşit şansa sahip olacağı için, kazansa da kaybetse de sonuç daima adil olacaktır.

Bu düşünce paralelinde saf kurallar süreci olarak adalet, Rawls'un hem başlangıç durumu düşüncesini hem de dağıtım kuramını içine almaktadır. Bu adalet

başlangıç durumunda, tarafların seçim yapacakları aşamada kullanılmaktadır. Bilgisizlik peçesi ardında, hangi adalet prensiplerini hangi kurallarla seçmeleri gerektiği, bizi saf kurallar süreci olarak adaletin uygulanmasına götürmektedir.

Rawls, dağıtıcı adaleti gerçekleştirmek için saf kurallar süreci olarak adalete ihtiyaç olduğunu belirtmektedir (Rawls, 1971:86). Ona göre, adil siyasi yapı ile ekonomik ve toplumsal kurumların adil bir düzenlemesini içeren temel yapıya karşı, adil bir kurallar sürecinin varlığı zorunludur. Rawls'un dağıtıcı adalet prensibi, özel kişiler arasındaki spesifik dağıtımlar için değil, kurumlar için oluşturulmuş prensiptir. Özel bireyler arasında, adil bir dağıtım için bağımsız bir kriter yoktur ama yasa ve kurumların temel yapısı adildir (Nelson, 1980:510).

Rawls, eserinin ikinci bölümünde temel yapıyı belirleyerek adaletin bazı kurumlarının, ortaya koyduğu iki adalet prensibiyle nasıl bağlantı kurduğunu açıklar. Bu noktada, adil fırsat eşitliği prensibinin rolü, saf kurallar süreci olarak adaletten biri olan işbirliği sistemini garanti altına almaktır (Rawls, 1971: 86).[18] Rawls'un adil fırsat eşitliği prensibi, saf kurallar süreci olarak adaleti korumaktadır (Clayton, 2001: 254).

Bu nokta, oldukça dikkate değerdir, çünkü Rawls, saf kurallar süreci olarak adalet ile toplumsal adalet içinde bulunan dağıtıcı adaleti bir araya getirmektedir. Saf kurallar süreci olarak adalet temelinde, sosyal adaletten pay alma durumu, ilk olarak fırsat eşitliği prensibinde, daha sonra da dağıtımın gerçekleştirileceği fark prensibinde ortaya çıkmaktadır.

[18] Ne olursa olsun sonucun kabulü bağlamında, herkes için eşitsizliğin yararlı olup olmadığı konusunda fırsat eşitliği prensibi bağımsızdır (Clayton, 2001: 254).

Rawls ayrıca, adaletin yarı saf konsepti olduğunu da belirtmektedir. Bazen kurallar sürecinin adil olması, sonucun adil olması için yeterlidir ve bu, daha az istenen normatif bir standardı kurmak için yeterlidir. Örneğin, adil demokratik kurallar süreci yürürlükte olan yasaların adaletini saptayamazlar ama onların meşruluğunu saptayabilirler (Reidy, 2009: 2). Rawls bunu eserinde, "yasalar ve politikalar, izin verilen alan içinde yasal olduğu sürece adildir" biçiminde ifade eder (Rawls, 1971: 201). Rawls'un yarı kurallar süreci olarak adalet düşüncesi, yasama işlemlerine işaret etmektedir. Rawls'un saf kurallar süreci olarak adaleti, bir hak olarak adalette genel anlamda üç şekilde biçimlenir. İlkin gönüllülük esası, daha sonra bilgisizlik peçesi ile başlangıç durumu tartışması, en son olarak da yarı saf kurallar süreci olarak adaletin örneği olarak, adil bir sosyal yapının demokratik yasama organının kurallar sürecini karakterize etmektedir (Reidy, 2009: 4).

Elbette, Rawls'un bu kurallar süreci olarak adalet kuramlarında savunduğu düşünceler ve özellikle saf kurallar süreci olarak adalet ve sosyal adaletin birlikte işlemesi durumu, eleştirilerden payını almaktadır. Eleştiriler genel olarak, kurallar süreci olarak adalette, kuralların sadece kuramsal olarak kalması ve eğer kurallar takip edilecekse de, kurallar ne kadar izlenirse izlensin elde edilen sonucun iyi olamama ihtimalinin fazla oluşu konusundadır. Buna bağlı olarak, kurallar süreci olarak adaletten sosyal adalete aynı sistem içinde geçilmesi gerçekçi gözükmemektedir.

Sosyal adalette, üretim ve dağıtım ayrı tutulmaktadır. Kurallar süreci olarak adaleti savunan düşünürler, adalet sisteminde var olan üretim ve dağıtımın ayrı tutulmasına ve farklı değerlere göre biçimlendirilmesine karşı çıkarlar. Kurallar süreci olarak adalet, bir anlamda dağıtıcı ve yeniden dağıtıcı adalete karşıt olarak

karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle, Rawls'un adalet kuramı, bu anlamda kendi içinde çelişmektedir.[19]

Bu düşüncelere bağlı olarak, sosyal adalet kuramlarının bir belirlenimlerinin yapılması zorunlu olmaktadır. Rawls'un sosyal adalet türlerinden biri olan dağıtıcı adalet ile kurallar süreci olarak adaletin birlikteliğini oluşturma çabasının geçerliliğini anlamada, yapılan bu belirleme çalışmaya yardımcı olacaktır. Ayrıca, bu belirlenim, Rawls'a yönelik radikal eleştirilerin anlaşılmasına da katkı sağlayacaktır.

I.3. Sosyal Adalet Kuramları

Sosyal adalet, yapı bakımından geniş dinamik bir kavram olduğu için onun sınırlarını belirlemek oldukça zordur. Ancak, sosyal adalet kuramlarının en temel çıkış noktası; kuramın ihtiyaçları eşit oranda karşılamaya yönelik olmasıdır (Heywood, 1994: 237). Dolayısıyla, bu adalet türünün amacı; her bireyin ihtiyaçlarını karşılayarak onların topluma eşit oranda katılımını sağlamak, toplumdaki tüm sosyal değerleri adil olarak dağıtmak ve toplum ile onu oluşturan bireyler arasındaki ilişkileri düzenlemektir. Diğer bir anlamda, sosyal adalette toplumun ihtiyaçlarının nesnel bir noktada birleştirilerek, eşit bir biçimde karşılanması durumu söz konusudur (Barry, 2000: 150).

[19] Bu temelde, siyasi ve ekonomik anlamda duruma bakıldığı zaman da, özellikle kurallar süreci olarak adalet temelinde ortaya konan piyasa ekonomisinin haksızlıklara yol açabilecek, ahlaki olmayan bir sistem olduğu ve bireyleri araç durumuna getirdiği açıkça ifade edilebilir.

Adaletin en somut biçimde gerçekleştirilmesini kendine temel alan sosyal adalet; kanunlar karşısında herkesin eşitliği ilkesini temel alarak, toplumun her üyesinin aynı eşit temel haklara, fırsat ve olanaklara sahip olması gerektiğine işaret etmektedir. Bu bağlamda, insan haklarına saygı, insanca yaşam koşulları, istihdam olanakları ve ekonomik güvence gibi kavramlar sosyal adaletin gerçekleştirmek istediği niteliklerdir. Bunun yanında hak etme, ihtiyaçlar, yasal haklar ve eşitlik şeklinde belirlenen dört unsurun dengede olması durumu, sosyal adaletin gerçekleşmesini sağlamaktadır (Miller, 1999: 2). Diğer bir anlamda da sosyal adalet, toplumda mal ve hizmetlerin, fırsatların eşit ve adil bir biçimde nasıl dağıtılacağı ile ilgilenir (Miller, 1999: 8-11).

Sosyal adalet kuramları, ahlaki ve siyasi bakımdan daha iyi durumların yaratılmasına fırsat sağlayacak şekilde, toplumun yeniden düzenlenmesini talep etmektedirler. Bu nedenle, sosyal bir adalet kuramı; toplumun gerek ekonomik gerekse siyasal alanda yeniden yapılanmasında, sosyal bir ideali göz önünde bulundurmalıdır.

Bilindiği üzere, sosyal devletin amacı; bireyi devlet ve toplum aracılığıyla korumaktır. Ayrıca, sosyal adaletin gerçekleşmesi; devlet müdahalesini gerekli kılar ve sosyal ilişkilerin düzenlenmesinde "ortak iyi" üzerinden hareket edilir. Bu anlamda, kişiler tek başlarına değil, toplumun bir üyesi olarak eşit hak ve özgürlüklere sahip olduğu inancındadırlar. Bu adalet, toplum ve birey arasındaki dengenin sağlanmasını kendine esas almaktadır. Sosyal adaletin sağlanması için sosyal devlet; eğitim, sağlık, vatandaşlık vb. hakların eşit biçimde sağlanması gibi görevlerini yerine getirmelidir.

Bu adalet türü, üretim sürecinde ve üretim sonrasında paylaşımın mümkün olduğu kadar topluma yayılması ve sosyal tabakalar arasında aşırı farklılaşmanın önüne geçmek için gerekli önlemlerin alınması olarak değerlendirilebilir (Topakkaya, 2006: 97). Bu anlamda sosyal adalet, ekonomik üretimin adil ve eşit dağıtımıyla ilgilenir. Buna göre bireyler, kaynakların dağıtımında sahip oldukları üretim araçlarıyla ekonomiye yaptıkları katkı oranında pay alacaklardır. Herkesin ihtiyacıyla uyumlu olan ekonomik bir dağıtım adildir ve devlet, sosyo-ekonomik durumun düzeltilmesinde dağıtımı gerçekleştiren aracı kurumdur. Bu bağlamda, sosyal ve ekonomik adaletin egemen olduğu sosyal bir devlet, sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin yol açtığı sınıfsal farkları ortadan kaldıracaktır.

Bu sosyal adalet üzerine ifade edilenler ışığında, sosyal adalet kuramlarının kurallar süreci olarak adaletten oldukça farklı bir nitelikte olduğu açıkça görülmektedir (Barry, 2000: 148). Sosyal adalet, kurallar süreci olarak adalette var olduğu gibi, soyut kurallarla adaleti sağlamanın gerçekçi olmadığını düşünmektedir. Kurallar süreci olarak adaletten farklı olarak sosyal adalet, bireylere ve sosyal tabakalara somut anlamda, elle tutulur bir şekilde nelerin sağlanabileceği konusu ile ilgilenmektedir. Bu bağlamda, sosyal adalet kuramları; kurallar süreci olarak adalet kuramlarını fazlasıyla biçimsel ve soyut bularak, kurallar süreci olarak adalette yer alan kural temelinde gerçekleştirilmesi istenen bir düzenin, biçimsel olarak yerinde sayacağını iddia etmektedir, çünkü bireyin soyut hak ve özgürlüklere sahip olması, uygulamaya geçirilmediği sürece bir anlam ifade etmemektedir.

Verilen kurallar süreci çerçevesinde yeterli olanağı bulamayan bireyler, özgür olamazlar ve bunun sonucu olarak da formel hakları kullanamamış

olurlar. Ayrıca, kurallar süreci olarak adalet gibi formel kuramlar içeriksiz olup, negatif özgürlük anlayışından yola çıkarlar ve bu negatif özgürlük, onları liberalizm aşamasına götürür. Oysa, sosyal adalet kuramlarının temel aldığı yapıya göre, bir adalet kuramının içeriksiz olması asla mümkün değildir ve buna göre onlar, negatif özgürlükle değil, pozitif özgürlükle yola çıkarak adalet kuramlarını ortaya koymaktadırlar ki bu da onları, sosyalist bir aşamaya götürmektedir.

Genel olarak bakıldığında, sosyal adalet kuramlarının herkes için gerçekleştirilmesi gereken mutlak bir eşitliği kendine temel aldığı görülür. Bu anlamda, bireylerin her türlü sosyal ihtiyacının karşılanması düşüncesi, sosyal adalet kuramlarının gerçekliği olarak ortaya çıkmaktadır. Anlaşılacağı üzere, sadece soyut haklara sahip olmak özgür olmak değildir. Özgür, sosyal bir adalet ortamında, bireylerin haklarını kullanacak olanak ve araçlara da sahip olması bir zorunluluktur. Buna göre de sosyal adalet kuramlarının amacı, hakların uygulamaya sokulacağı bir sistem yaratmak olacaktır.

Bütün bu ifade edilenler göstermektedir ki; sosyal adalet bireysel eylemler açısından değil, toplumsal birlik ve işbirliği açısından adalet veya adaletsizliği değerlendirir. Bu adalet düşüncesi, amaç-durum kuramı olması bakımından sosyalistlerin düşüncesiyle paralellik gösterir (Barry, 2000: 145). Dolayısıyla burada, sosyal adalet kuramları, genelde eşitlikçi ve sosyalist bir yapıdadır şeklinde bir genelleme yapılabilir. Bu bakımdan, öncelikle sosyalizm temelinde ilerleyen radikal sosyal adalet kuramlarının yapısını belirlemek gerekmektedir.

I.3.1. Radikal Sosyal Adalet Kuramları

Radikal sosyal adalet kuramlarının en ayırt edici özellikleri, en baştan eşitlikten yana olduklarını iddia etmeleridir (Barry, 2000: 160). Bu bağlamda, sosyal adaletin en radikal biçiminin eşitlik ilkesiyle yola çıkan, sosyalizmi içine alan Marksizm de yer aldığını görmekteyiz.[20] Marksizm, ekonomik, siyasi ve toplumsal bir bütünlükle hareket edip, eşitlik aracılığıyla insanların özgürleşerek komünizme ulaşacağı düşüncesiyle hareket etmektedir.

Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler* adlı yapıtının on birinci tezinde, artık kapitalizmin değişime, dönüşüme engel olacak kadar zararlı olduğu için dünyayı değiştirmenin zamanının geldiğini ifade eder (Marx, 2004: 21). Bu bağlamda, Marksist tarihsel materyalist bakış açısıyla toplum, değişim ve üretim ilişkileri çerçevesinde anlamlandırılır. Buna göre altyapı; üretim güçleri, üretim ilişkileri, toplumsal iş bölümü ve mülkiyet ilişkilerini belirlerken, üstyapı; kültürü, ideolojiyi, siyasi kurumları ve toplumsal yönetim biçimlerini belirler. Toplumların evrimi diyalektik bir nitelik taşıdığı için, toplumsal yapılar ilkel toplum, köleci toplum, feodalizm, kapitalizm, sosyalizm ve nihayet komünizm gibi aşamalardan geçerek anlam bulacaktır. Diğer bir ifadeyle, insanların artık bir meta olarak görüldüğü kapitalizm; sosyalizm ve komünizmin ortaya çıkmasına neden olacak, sonuçta sosyalizm ve bunun son aşaması olan komünizmde sınıfsız toplum ortaya çıkacaktır.

Buna göre, öncelikle sosyal adaletin yerleştirilmesine temel olan sosyalizme bakıldığında; onun, iktidar ve üretim araçlarının halk tarafından kontrol edilip,

[20] Bu kuramın radikal olarak adlandırılmasının nedeni; devletin sosyal adaleti sağlamak için piyasaya müdahale ederek, sosyal adaletin sağlanması için piyasayı tamamen ortadan kaldırmak istemesidir.

siyasal ve sosyal eşitliği sağlayarak adaletin yerine getirilmesini savunduğunu görülür. Sosyalizmde, eşitlik ilkesi ve kendini gerçekleştirme ilkesi temeldir. Toplum, birey karşısında daima bir önceliğe sahiptir. Bu bakımdan birey, toplumsal yapının bir ürünü olarak diğer bireylerle toplumsallaşma ve paylaşım içine girmek durumundadır. Sosyalizmin gelmesinin temel nedenini Lenin; sanayinin, kapitalist tröst ve kartellerin genişlemesi ve aynı zamanda mali sermayenin gücünün artışıyla, kendini gösteren emeğin sosyalleşmesi olarak açıklar (Lenin, 1995: 35). Bu anlamda, sosyalist toplum, emeğe göre örgütlendiği için halklar arasında kardeşlik bağıyla eşitliği sağlar (Akdere, 1997: 74).

Komünizmin ilk evresi olan sosyalizmle sınıf bilinci kazanan işçiler, devrimle iktidarı alarak üretim araçlarını kamulaştırır. Bundan sonra, tüm dünyada sosyalist iktidarların başa gelmesiyle sınıfsız ve devletsiz topluma geçilir.[21] Dolayısıyla Marx, sosyalizmi, sınıfsız komünist topluma geçiş aşaması olarak görmektedir. Bu konuda Marx, *Gotha Programının Eleştirisi* adlı eserinde şunları ifade eder:

> "Kapitalist toplum ile komünist toplum arasında, birinden ötekine devrimci dönüşüm dönemi yer almaktadır. Buna da bir siyasal geçiş dönemi tekabül eder ki, burada devlet, proletaryanın devrimci diktatörlüğünden başka bir şey olamaz" (Marx-Engels, 2002: 22).

Sosyalizm-Komünizm temelinde adaleti gerçekleştirmek isteyen Marx, adalet kuramında kendisine ilke olarak "herkesin yeteneğine ve ihtiyacına göre"

[21] Marx'a göre, devlet de dahil tüm iktidar biçimleri sınıfsal egemenliğin bir sonucudur. Bu nedenle, tüm siyasi mücadeleler çeşitli sınıflar arasındaki sınıf savaşımının ifadesinden başka bir şey değillerdir (Marx, Engels, 2004: 58).

düşüncesini temel almaktadır. Bu ilkenin ışığında, kapitalist sistemle kendini var eden mülkiyet sahipliği ve sömürüye de karşı çıkmaktadır. Onun adalet kuramında, kapitalist sistem, burjuva mülkiyeti ve sömürünün ortadan kalkması olmazsa olmaz koşullardır. Özellikle, sosyalist toplum evresinde herkesin sosyal üretimden, ona yaptığı iş gücü katkısı oranında pay alması, sosyal adaletin temelidir.[22]

Genel olarak bakıldığında, Marx'ın sosyalist adalet anlayışıyla komünist adalet arasında sadece bir derece farkı bulunduğu görülür. İki düşünce arasındaki temel fark; birinciden ikinciye geçerken dağıtımda katkı yerine ihtiyacın ölçü alınmasıdır (Kymlica, 2006: 234-235). Komünist bir toplumda, yukarıda ifade edilen temel ilke üzerinden, herkesten yeteneğine göre alınır, herkese ihtiyacına göre verilir. Komünizm, herkesin ekonomideki toplam gelirden eşit pay aldığı bir toplum düzenini gerçekleştireceklerini vaat eder.[23] Buna göre, komünizm, insanın istediği gibi var olmasının, kendini gerçekleştirmesinin önündeki tüm engelleri ortadan kaldırmaktadır.

Marx için, insanı insan yapan şey, emek ve üretimdir. İnsan, ancak pratik etkinlikle kendini gerçekleştirir ve bu hali ile doğayı dönüştürme gücüne sahiptir. Bu dönüştürme sürecinde de kendisinin farkına varıp bilinçlenir. Marx, emeği emekçinin kendi düşüncelerinin de yoğrulduğu, üretirken nesneyi içselleştirdiği bir

[22] Buna göre, radikal sosyal adalet kuramlarında, piyasa sistemi ve mülkiyet tamamen ortadan kalkar. Dolayısıyla, radikal adalet kuramında, refah devletçi sosyal adalet kuramlarında olduğu gibi, piyasaya sınırlı da olsa bir müdahalenin söz konusu olması imkansızdır, çünkü piyasa sistemi ortadan kalkmaktadır.

[23] Marksizm'de, tarihi toplumların sosyo-ekonomik yapıları, yani maddi ilişkiler ağının belirlediğini görürüz. Bu ağın temel niteliği, üretenle tüketen arasındaki toplumsal ilişkidir. Adaletsiz dağıtılan özel mülkiyet kaldırıldığında, ekonomik temelli sınıflı toplumlarda son bulacaktır. Emekçi sınıfın gerçekleştirdiği devrimle sınıflar ortadan kalkacak, herkes hakkını alacak ve böylece gerçek özgürlük gelecektir.

süreç olarak görür. Böylece emekçi, kendi kendini nesnelleştirmekte ve böylece de dışsallaşmaktadır. Bununla birlikte, insan bir yandan ortaya koyduğu ürünlerle kendini gerçekleştirirken, diğer yandan da ürünleri yaparken kendini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır. Marx ve Engels tarafından ortaya konan Marksist kuram; insanların kendi emeklerinin ürünlerinden özgürce yararlanabilme hakları olduğunu ama toplumu proleterya ve burjuvazi olarak sınıflara ayıran kapitalist sistemin, insanları bu haklardan mahrum bıraktığını, bu durumunda insanın kendisine yabancılaşmasına neden olduğunu bildirir[24] (Marx, 2000: 28-38).

Kapitalizmde, emekçinin-işçinin ürettiği her şey kapitaliste aittir. Toplumsal alanda, bir sınıfın iktidarı ve dolayısıyla üretim araçlarının mülkiyetini elinde bulundurması diğer sınıfları sömürebilmesine olanak sağlar. İşçi, bir kar nesnesidir ve kapitalist onu yok etmek istemez. Bu arada işçi, emek harcarken kendini de tüketmektedir. Bu durumun sonunda kapitalist, egemenliğini emekçiler üzerinde daha da yoğunlaştırır. Buna göre,

> "İşverenin işçiye bakış açısından; işçiler, işverenin emrinde para kazandırmak için onun için çalışır, işçinin bakış açısından; işçiler kendi yiyecek, giyecek, vb. ihtiyaçlarını karşılamak için çalışır" (Rockmore, 1993: 106).

Marx'a göre, üretim süreci, insanın yaratıcılığını nesnelleştirir ve artık insan, kendinden ayrı maddi nesneler oluşturmaya başlar (Marx, 2000: 75). Burası ince bir

[24] Yabancılaşma, kendi emeğinin ürünlerine yabancılaşma, doğaya yabancılaşma, diğer insanlara yabancılaşma ve son olarak kendine yabancılaşma şeklinde ortaya çıkar. Bunlardan en kayda değeri, kendine yabancılaşma durumudur.

noktadır, çünkü yabancılaşma bundan sonra derin bir biçimde ortaya çıkmaya başlayacaktır. Buna göre:

> "İşçi ürettikçe sermaye büyür, sermaye büyüdükçe işçi sermayenin egemenliği altına girer, giderek yoksullaşır. Emeğin yabancılaşması, emek ile sermaye arasında uçurumun açılması demektir. İşçi, o koşullarda giderek insan olma niteliklerini yitirecek, hayvani isteklerini giderdikçe mutlu olacaktır" (Timuçin, 2005: 28).

İnsanın emeğine yabancılaşmasının nedeni, emek ürününün başkasına ait olması ve bunun, insanın kendisine karşı bir güç olarak kullanılmasıdır. Bu yabancılaşma ortadan kalkmadığı sürece, insan kendi emeğinin esiri olacaktır. Marx'ın yabancılaşmayı, toplumsal ve üretim ilişkileriyle ilgili olduğu için iktisadi düzeyde ele aldığını görüyoruz. Kısaca kapitalist sistemde, burjuva toplumundaki sistemli sömürü insanı kendine, emeğine ve en sonunda da yaşama yabancılaştırmaktadır. Böylece Marx, kapitalizmi, insanın özgürleşmesinin ve kendini gerçekleştirmesinin önünde en büyük engel olarak görmüştür.

Marx'a göre, sınıflar bilinçli bir gönüllülükle değil, üretim biçimlerine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Her sınıfın kendi çıkarına eylemde bulunması, sosyal sınıflar arası çatışmayı ortaya çıkarır. O, *Komünist Manifesto'*nun giriş bölümünde; şimdiye kadarki bütün toplumların tarihinin sınıf savaşımları tarihi olduğunu belirtir (Marx, 1998: 5). Marx, geleceğin toplumunda komünizmle birlikte, devletin ortadan kalkmasını ve yabancılaşmanın yok oluşunu göreceğimizi ifade etmektedir.

Kısaca, Marx ve Engels'in materyalist, ilerlemeci ve determinist bir tarih ve toplum anlayışı oluştururken, sosyo-ekonomik yapıların maddi ilişkiler tarafından,

diğer bir ifadeyle üretim güçleri ve üretim ilişkileri tarafından belirlendiğini, sınıfların ekonomik temelli olduğunu ve sınıfların özel mülkiyetin adaletsiz dağılımına bağlı olarak ortaya çıktığını, proleteryanın gerçekleştireceği devrimle birlikte sınıfların ortadan kalkacağını ve gerçek özgürlüğün gelmesi ile gerçek insanlık tarihinin başlayacağını bildirdiğini görmekteyiz.

Marx, sosyalizm ve komünizm kuramlarıyla olumlu ve olumsuz yönde bir çok eleştiri almıştır. 20. Yüzyılın sonu ve 21. Yüzyılın başı itibariyle kapitalizmin büyük krizlerle sarsılması, Marksizm'in yeniden güncelliğini kazanmasına neden olmuş, bir anlamda Marx ve Marksizm'e yeniden dönüş başlamıştır. Bununla birlikte, bu dönüş tam olarak devrimci Marksizm'e işaret etmemektedir, çünkü artık, Marx'ın ekonomik determenizmi ve materyalizminin çağın ihtiyaçlarına cevap veremediği eleştirel kuramcılar tarafından vurgulanmaya başlanmıştır. Özellikle Frankfurt okulu, Marksizm'in yeniden çağın şartlarına göre yorumlanması gerektiğini ifade etmiştir.

Marksizm'e farklı açılımlarla yaklaşan ve onu eleştiren çeşitli kuramcılar da çağımızda etkilerini fazlasıyla hala göstermektedir. Özellikle 1980 sonrası ortaya çıkan ve Analitik Marksistler olarak nitelenen ekol; Marksizm'i her türlü ideolojik bağlantıdan uzak tutmaya çalışarak, onun bilimsel geçerliliğini; rasyonel seçim kuramı, mantık, dil oyunları ve analizleri gibi analitik felsefe tekniklerini kullanarak, Marksizm'in ampirik ve normatif bileşenlerini açıklığa kavuşturup, onun geçerliliğini analiz etme çabaları içine girmişler ve de 20. Yüzyılın son çeyreğine damgalarını vurmuşlardır[25] (Peffer, 2001: 20).

[25] Analitik Marksizm şu şekilde özetlenebilir: "Klasik araştırma programını (a) tarih kuramını Hegelci olmayan bir güzergâhta yeniden inşâ etmek ve (b) klasik emek değer kuramının yerine,

Özellikle bir kısım analitik Marksist, Marksizm'e, kapitalizmin ekonomik dinamiklerine göre devrimi açıklayabilen bir kuram gözüyle bakmaya başlamıştır. Onlar, kapitalizmin dönüşümünün etik bir proje olduğu konusunda anlaşırlar ve Marksizm'in bir adalet kuramı sağlayıp sağlamayacağı konusunda tartışmalar yaparlar. Buna göre, genel olarak Marksizm ile ahlak, özel olarak da Marksizm ile adalet kavramları arasındaki bağlar üzerine tartışmalarını yürütürler (Peffer, 2001: 20). Bu tartışmaların nedeni, özellikle Rawls'un *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinin basımından sonra normatif siyaset felsefesinin yeniden dirilişine bağlanmaktadır.

G. A. Cohen, J. Roamer, R. Arneson, A.Wood, K. Nielsen gibi yorumcular Analitik Marksizm'in temsilcileri olarak ortaya çıkmaktadırlar. Özellikle Cohen'in *Karl Marx's Theory of History: A Defence* adlı eseri, Analitik Marksizm'i anlamada yol göstericidir. Bu eserinde Cohen, tarihsel materyalizmi savunur ve gerçeklere ulaşmak için gerekli bir ön hazırlık olarak, tarihsel materyalizmin ana hatlarını net bir biçimde açıklamak için, sıradan dil felsefesi tekniklerinin kullanılmasının mümkün olduğuna inanır (Bertram, 2009: 123).

Roemer ve Elster ise, diyalektiğin Marksizm'in yegane yöntemi olduğu düşüncesini reddeder[26] ve Roemer, Marksçı toplumsal bilimde diyalektiğin tembel teleolojik akıl yürütmeyi doğrulamak için kullanıldığını belirtir (Roemer, 1985: 191). Ayrıca Roemer, Marx'ın sınıf anlayışını destekleyen sömürünün genel tarihiyle ilgili olan *A General Theory of Exploitation and Class* adlı eserinde, sömürü ve sınıf kavramlarının üretim sürecine bağlı olmayıp, dağıtım sürecine bağlı olduğunu iddia eder (Roemer, 1982: 19). Ona göre, sömürü üretilen malların

çağdaş genel denge kuramını ikâme etmek suretiyle muhafaza etme teşebbüsü." Böylesi bir tanım, sırasıyla Cohen'in ve Roemer'ın çalışmalarına tekabül eder (Tarrit, 2006: 600).

[26] Roemer, oyun ve rasyonel seçim kuramlarını yöntem olarak sunar.

paylaşımı aşamasında ortaya çıkmaktadır. Bu da bizi, Rawls'un dağıtıcı adaletten pay alan fark prensibiyle bağlantıya yönlendirmektedir. Bu noktada, Analitik Marksist düşünürlerin bir kısmının, gerçek bir Marksist mi yoksa Rawls'un da içinde olduğu iddia edilen sol liberal olarak mı nitelendirileceği tartışmaları gündemi meşgul etmiştir.

Cohen ise özellikle Marx'ın herkesin yeteneğine göre, herkesin ihtiyacına göre ilkesi temelinde, Rawls'un sosyalist nitelikler barındırdığını iddia ettiği *Bir Adalet Kuramı* adlı eserindeki, bir hak olarak adalet düşüncesine karşı eleştirilerini yöneltmektedir. Bu konu, çalışmanın üçüncü bölümünde detaylarıyla ele alınacaktır.

Elbette, geleneksel Marksistler, analitik Marksistlerin yanlış yöntemlerle ilerlediklerini iddia edecekler, Analitik Marksistlerin diyalektik yöntemi saf dışı bırakmalarıyla, tarihsel materyalizmin özüne karşı gelmiş olduklarını iddia edeceklerdir.[27] Ayrıca çoğu Marksist de Analitik Marksistler tarafından bir adalet kuramı olarak ifade edilen şekliyle adaletin anlaşılamayacağı noktasında birleşmektedir (Wood, 2004: 26).

I.3.2. Düzeltici, Dağıtıcı ve Refah Devletçi Sosyal Adalet

Sosyal adaletin en temel ayrımları içinde yer alan düzeltici, dağıtıcı ve refah devletçi adalet türleri Rawls'ın kurallar süreci olarak adaletten ayrıldığı noktayı vermektedir. Rawls *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinde, *Nikamakhos'a Etik*'te Aristoteles tarafından ortaya koyulmuş adalet sorunlarını düzene sokma çabasındadır. Rawls, Aristoteles'in daha spesifik bir anlamda adaleti tanımladığını,

[27] Ayrıca, Analitik Marksistlerin devrimci kuramdan vazgeçmiş olmaları da onlar için ayrı bir sorun olacaktır.

onun yaptığı belirlemelerin kişiye ait şeylerle ilgili olduğunu, böyle hakların kendisinin sözünü ettiği sosyal kurumlardan ve onların ortaya çıkardığı beklentilerden ayrıldığını ifade etmektedir (Rawls, 1971: 10).

Rawls ayrıca, özellikle sosyal adaleti yapılandıran Aristoteles'in motivasyon ilkesinin yanında, düzeltici ve dağıtıcı adalet anlayışının belirlemesini yapmaktadır (Delue, 1980: 389). Bu bağlamda, Aristoteles'in düzeltici ve dağıtıcı adalet anlayışını belirlemek, Rawls'ın özellikle ikinci prensibi olan fark prensibi üzerindeki paralellikleri görmek açısından oldukça önemlidir.

Adaletin en açık belirlenimini Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinin V. bölümünde yapmıştır. Buna göre adalet, bireyin başkasıyla ilişkisinde ortaya çıkar. Bu ilişkide adalet, eşitlik kavramıyla birlikte yol alır, çünkü Aristoteles'te hakkaniyet olarak adaletin ölçütü; bireylerin karşılıklı olarak eşit olmasıdır. Nitekim, Aristoteles hak olarak adaleti, düzeltici ve dağıtıcı adalet olarak ayırıp, onların yapılanmasını eşitlik kavramı etrafında tartışmaktadır.

Düzeltici adalet, daha çok hukuksal haklara işaret etmektedir. Aristoteles'e göre bu adalet, hukuki ilişkide tarafların eşit muamele görmesini gerektirmektedir. Denkleştirici adalette, kısasa kısas mantığıyla değil, hatayı yapanın hatasını göstermek, yaptığı hatanın sonuçlarına katlanmasını sağlamak, bunun için de ceza vermek esastır. Bu bağlamda, düzeltici adalette söz konusu olan, insanların konumlarından bağımsız olarak eylemlerinin sonuçlarına göre yargılanmalarıdır. Düzeltici adalette dikkate alınan; bireyin kendi eylemiyle yol açtığı sonuçtur. Burada, eylemin yol açtığı fayda veya zararla bağlantılı olarak dengeyi aritmetik orta sağlamaktadır (Aristoteles, 1998: 95). Kısaca düzeltici adalette; düzeltilmesi gereken bozulmuş bir durum, bu duruma taraf olan en az iki kişi ve bu iki kişinin

eylemlerinin sonucunda ortaya çıkan eşitsizliği çözecek adil bir yargıca ihtiyaç vardır.

Aristoteles, insanların konumlarının değerini belirleyen şeyin; onların ortak yaşama katkıları olduğunu ve yaşama yaptıkları bu katkı oranında pay aldıklarını ifade etmektedir. Bu bağlamda, dağıtıcı adalette bireyler, eylemlerinin sonucunda ortaya çıkan şeyden konumlarına uygun olarak yararlanmayı beklemektedir. Dağıtıcı adalet; toplum içinde yer alan bölüştürülebilir niteliklerin, herkesin yeteneğine ve toplum içindeki statüsüne göre dağıtılması olarak ortaya çıkmaktadır. Aristoteles, adaletin nasıl dağıtılacağını da bireyler arası karşılıklı denkliğin olması koşuluna göre çözümlemektedir. Buna da hakkaniyet adını verir. Dağıtıcı adalet, genel anlamda karşılıklı iki şeyin eşit dağıtılmasıdır. Bu iki şey hakka, onun eşit dağıtımı da hakkaniyete işaret etmektedir.

Aristoteles, dağıtıcı adalette dengeyi geometrik orta yöntemiyle çözmektedir. Geometrik ortanın özünde, eşitlik bulunur ama bu eşitlik, hem kişilerin hem de şeylerin durumuna bağlı olarak ortaya çıkan göreceli bir eşitliktir (Aristoteles, 1998: 95). Geometrik orta aracılığıyla yapılan dağıtım, kişi veya şeylerin değerine göre yapılacaktır. Bu bağlamda, dağıtıcı adaletin her konuda herkese eşit dağıtım yapılması gerektiği gibi bir düşüncesi yoktur, burada herkes bulunduğu duruma göre payını almaktadır. Bir başka ifadeyle, bu adalet koşullu bir adalet ilkesini kendine temel alır ve burada, eşit olanlara eşit muamele, eşit olmayanlara ise farklı muamele yapılmaktadır. Kısaca dağıtım, tarafların durumuna göre göreli olarak

değişmektedir.[28] Geometrik ortaya dayanan dağıtıcı adalet, ifade edilen bu orantısal eşitliğe bağlı olarak, hak olarak adaletin bir türünü oluşturmaktadır.

Bu noktada Rawls, bir hak olarak adalet kuramını kurarken Aristoteles'in bu adalet yapılandırmalarını kullanır. Aristoteles'in eşitlik kavramıyla ilişkilendirdiği dağıtıcı adalet ile hak kavramıyla ilişkilendirdiği düzeltici adalet ayrımı, Rawls için yol gösterici olmuştur. Rawls, Aristoteles'in özel adalet düşüncesini toplumun temel yapısı olarak nitelendirdiği hak olarak adalet tartışması üzerinden geliştirir. Bununla birlikte Aristoteles, kendi anlayışında daha çok bireyin haksız kazancı üzerine belirleme yaparken, Rawls; toplumun temel yapısı olan dağıtıcı adaleti kendisine konu alır ve adaletin dağıtıcı ve düzenleyici kurumlarıyla ilgili olan özel adaleti nasıl anlamamız gerektiğini bize gösterir (Hunt, 2007:51-52). Bu bağlamda, klasik liberalizmin temsil ettiği kurallar süreci olarak adalet ile hak olarak adalet kuramı arasında yaptığı ayrım, Aristoteles'in *Nikamakhos'a Etik* adlı eserinde yaptığı bu ayrıma benzemektedir.

Dağıtıcı adalet kuramları; herkese ihtiyacına göre, değerine göre, hak ettiğine göre, çalışmasına göre şekillenmektedir. Devletin sosyal hakları gerçekleştirilmesine olanak sağlayacak şekilde sınırlı müdahalelerde bulunması, bizi Rawls'un savunduğu refah devletçi sosyal adalet anlayışına götürecek, bu durum da sınırlı müdahaleler ise dağıtıcı adaletin ortaya çıkmasına ortam hazırlayacaktır.

[28] Dağıtıcı adalet, kamusal alanda devlet aracılığıyla uygulanmaktadır. Devlet, herkese payına düşeni verir ve bireyler de yetenek ve konumlarına göre devlete karşı ödevlerini yerine getirirler. Bu, Aristotelesçi dağıtıcı adaletin bir gereğidir (Güriz, 2001: 8).

Refah devletçi sosyal adalet, bütünsel değil, kısmi bir dağıtımın olması gerektiğini düşünür. Dolayısıyla, bu da bizi yeterince adil olmayan bir adalet kuramına götürmektedir.

I.4. Kurallar Süreci Olarak Adalet ve Sosyal Adalet Tartışmasında Rawls

Ralws'un hak olarak adalet kuramını yapılandırırken, hem kurallar süreci olarak adaletten pay almaya çalışması hem de sosyal adaletçi refah devletine yönelmesi, onun tam olarak hangi adalet kuramı içinde yer alacağı tartışmalarını iyice alevlendirmiştir.

Bir Adalet Kuramı adlı eserinde Rawls'un, özellikle ikinci adalet prensibi olan fark prensibi temelinde, ekonomik ve sosyal kurumlarda yapacağı dağıtım temelli bir düzenlemenin, refah devletine yol açıcı bir nitelikte olduğu ve bu noktada, iyi düzenlenmiş kurumlar aracılığıyla refah toplumu yaratmayı amaçladığı görülmektedir. Hatta *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinde bulunan, "adaletin başta gelen konusu; belli başlı sosyal kurumların temel hak ve görevleri dağıtmak ve sosyal işbirliğinden doğan avantajların bölüşümünü belirleme tarzıdır" (Rawls, 1971:19) vurgulaması da bu düşüncenin bir göstergesidir.

Bununla birlikte, daha öncede belirtildiği üzere, Rawls'un hak olarak adalet anlayışı, Kant'tan aldığı hak ve özgürlüklerin biçimsel yapılanışı ile kurallar süreci olarak adalet niteliklerini taşımaktadır. Ancak burada, Rawls'u Kant'tan ayıran en temel nitelik; Rawls'un, Kant'tan aldığı bu kurallar sürecine sahip olan yapıya içerik kazandırmaya çalışması ve bunu, belli değerlerle ilişkili bir kurallar süreci adaleti olarak sunmasıdır.

Rawls, yeniden dağıtımcı niteliği ve eşitlikçi olma çabası ile kendini sosyal adalete bağlar. Ancak Rawls'un *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinde , sosyal adalet terimi yerine daha çok dağıtıcı adalet terimini kullandığı ve fark prensibiyle kendisini yeniden dağıtımcı yapan bir kazanım dağıtımından söz ettiği görülmektedir. Onun dağıtıcı adaleti, daha çok kurumların adaletiyle ilgili olup, bireyler arası adaletten önce gelmektedir (Schimidz, 2005: 160).

Rawls, eşitliğin tam olarak gerçekleşmese de bir dengeye girmesi için dağıtıcı adalete öncelik tanımaktadır, çünkü ona göre, temel sorunlardan birisi insanın doğuştan yetenekleri ve sonradan fazlasıyla kazandığı haklardır. Bu haklar; aileden de gelebilir, bireyler bunu fazlasıyla çalışarak da elde edebilir. Bu eşitsizlikten, bu haksız elde edinimlerden, ancak ve ancak kazanılanların bu yetenek ve kazanımlara sahip olmayan kişilerle paylaşılması ile kurtulabileceğimizi iddia etmektedir. Kısaca Rawls, insanların doğal şanslarla elde ettiklerinin toplumun ve devletin temel yapısını etkilememesi gerektiğini düşünmektedir.

Sosyal adalet kuramı içinde, dağıtıcı adalet kuramları; herkese ihtiyacına göre, değerine göre, hak ettiğine göre, çalışmasına göre, anlaşmasına göre ayrımlanır. Rawls'un adalet kuramı, kurallar süreci olarak adaletin özelliklerini gösterse de, sosyal adalette yeri olan dağıtıcı adalet kuramının, ikinci prensip bağlamında 'ihtiyaca göre' olan kurama daha yakın olduğu düşünülmektedir. Bu kuram ise eşitlikçi olma niteliğiyle diğer sosyal adalet kuramlarından ayrılmaktadır, çünkü Rawls, *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinde, sözünü ettiği birincil iyiler düşüncesinde, temel ihtiyaçlar kavramına özellikle yer vermektedir.

Rawls'a göre, özgürlük, gelir, refah, saygınlık, kendine saygı gibi birincil temel iyiler olarak nitelendirilen ihtiyaçların karşılanması esastır (Rawls, 1971: 50). Rawls'un ihtiyaca dayanan kuramının eşitliği savunmasının temel nedeni; bütün bireylerin insani değerlerinin eşit olduğu düşüncesini savunmasından kaynaklanmaktadır. Eseri incelendiği zaman, Rawls'un burada gerçekte her türlü ihtiyaçtan değil, sadece vatandaş olmaktan kaynaklanan ihtiyaçlardan söz ettiği açıkça görülmektedir. Bu ihtiyaçlar da birincil değerler olarak temel kurumlara yansıtılmaktadır.

Sonuç olarak Rawls, *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinde ortaya koyduğu hak olarak adalet kuramında, kurallar süreci olarak adalet ile sosyal adaletin karma bir birleşimini gerçekleştirmek istemektedir. Gerçekte kendisinin, kurallar süreci olarak adaleti ve genel anlamda sosyal adaletin bazı niteliklerini alarak onları bir potada eritmeye çalışması, onun hala tartışılıyor olmasının temel nedenidir.

II. BÖLÜM:

BİR HAK OLARAK ADALET

II.1. Ralws'un Hak Temelli Kuramının Ortaya Çıkma Nedenleri

Rawls, *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinin önsözünde, ana amacının yararcılığa karşı sistematik, ahlaki bir konsept sağlamak olduğunu, genel olarak siyaset kuramlarının yararcılık ve sezgicilik arasında sıkışıp kaldığını, artık her ikisinden kurtularak bunlara alternatif bir adalet kuramının ortaya konmasının zamanının geldiğini bildirir (Rawls, 1971: 3, 22, 27). Rawls'un böyle bir ihtiyaca gerek duyulduğunu düşünmesinin temel nedeni, 20. Yüzyılın ikinci yarısında, özellikle yararcı görüşlerin ahlak ve siyaset alanında egemen olması, bu süreçte sadece toplumsal iyinin peşinde koşularak, bireyin haklarının göz ardı edilmiş olmasıdır.

Sezgicilik açısından bakıldığında da sezgiciliğin hem teleolojik hem de deontolojik olabilen bir yapıda olması, karar verme aşamasında ona güvenilemeyeceğinin bir göstergesidir. Bu nedenle, yararcılığın yanında sezgiciliğin etkisinin kaldırılması, Rawls'a göre bir zorunluluktur ve sezgiciliğin çürütülmesi de, kabul edilebilir ahlaki kriterlerin varlığının gösterilmesiyle ancak mümkün olabilir (Rawls, 1971: 41).

Adalete ilişkin bir bakış açısında yararcılık, toplumsal faydayı ve mutluluğu kendine temel alarak, azınlığın haklarını saf dışı bırakmaktadır (Arneson, 2000: 1). Özellikle yararcı düşünürlerden J. Bentham ve J. Mill, 'bireyin davranışları toplumun yararına ve mutluluğuna hizmet ediyorsa, o zaman o davranış iyidir ve ahlakidir' düşüncesinden hareketle, toplumsal mutluluğun daha da ileri götürülmesi

gerektiğini düşünür (Çağla, 2007: 262). Özünde duygu temelli olan yararcılığı, akıldan çok hazzın yönlendirdiği görülmektedir. Mill de bu düşünceden hareketle, adalet ve yarar arasında da yakın bir ilişkinin var olduğunu, bunun da adalet ve yararı birbirine bağlayan 'adalet duygusu' olduğunu iddia etmektedir (Çağla, 2007: 265).

Bununla birlikte, çok sayıda bireye en fazla mutluluk sağlama düşüncesi, bizi toplam mutluluğun artırılması pahasına, belli bir grup bireyin haklarını kaybetmesi tehlikesiyle karşı karşıya bırakmaktadır. Diğer bir ifade ile, yararcılıkta bireyin değil, toplumun yarardan fazlasıyla pay alması ve bireysel hakların yarar uğruna feda edilmesi durumu söz konusudur (Kymlica, 2006: 47). Bu da temel olarak, yararcılığın toplumun yararına, bireyin hak ve özgürlüklerinin çiğnenmesine karşı olmadığı anlamına gelmektedir.

Yararcılığın göreceli bir yapıyı kendi içinde barındırıyor olması bir takım problemleri de beraberinde getirmektedir. Buna göre, yarar uğruna yapılan eylemlerin sonucu, kişilerin belki de çıkarlarını karşılamak için yeterli olamayacak ve bunun etkisiyle de eylemlerin sonuçları kişiler arası farklı yorumlara neden olacaktır (Kymlica, 2006: 55). Bu durum, yararcılığın bireylerin düşüncelerini de göz ardı ettiğini gösterir ki bu da, yararcılıkta genel toplumsal iyiliğin ölçülmesinde, her bireyin 'aynı kefeye konulması' şeklinde yansımaktadır.

Bu mantıkla hareket eden yararcılık, sadece Rawls'tan değil, diğer düşünürlerden de kendi payına düşen eleştirileri fazlasıyla almaktadır. Yararın dağıtımının adil olmaması ve dağıtımın etkilerinin düşünülmemesi, bireylerin haklarının önemsenmemesi ve ekonomiden elde edilen faydadan başka değerin düşünülmemesi eleştirilerin temel noktaları olarak karşımıza çıkacaktır. Rawls'a

göre, yararcılığın bu zayıflıkları kesinlikle alternatif bir kuramın gerekliliğine işaret etmektedir (Rawls, 1971: 27). Buna göre, özellikle Rawls'un eleştirilerinin çıkış noktalarına detaylı olarak bakmak gerekmektedir.

Rawls'a göre, duygularla yönlenen yararcılığın bir çok çeşidi vardır ve bunların çoğunda, yararcı görüş bireyin zararına olan bir çok handikapı içinde barındırmaktadır. Bu handikaplardan en büyüğü; "en iyi düzen, en çok sayıda kişinin haz duygusuna hitap eden ve çok sayıda bireyin mutluluğunu sağlayan düzendir" şeklinde işler ki burada öncelikli prensip; "insanlara eşitler olarak davranmak değil, yararlı durumlar yaratmaktır" (Kymlica, 2006: 48). Rawls, *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinde yararcılığa yaptığı eleştirisinde; yararcılıkta eylemin bireyleri eşit değerlendirme amacıyla değil, yararı en üst düzeye çıkarmak için yapıldığını iddia etmektedir (Rawls, 1971: 24).

Rawls, yararcılığın toplumu tek bir kişi olarak ele alması, insanın kendi ve diğer hayatlar arasındaki etkileşimleri göz ardı etmesi gibi konularda, yararcılığa karşı yaptığı eleştirilerin haklı olduğunu düşünür. Eğer yararcılıkta olduğu gibi, bireysel farklar geri planda tutulursa, Rawls'un *Bir Adalet Kuramı'*nda kendine temel alıp amaç edindiği hak, özgürlük ve adaletin dağıtımı sorun teşkil edecektir ve bireyin, bireysel varoluşu yok sayılacak, toplum uğruna hak ve özgürlüklerinden yoksun bırakılacaktır. Kısaca, Rawls için adalet dağıtımında, bireysel haklar göz ardı edildiği sürece, adil bir dağıtımdan söz etmek mümkün olmayacaktır.

Bu bağlamda, yararcılıkta bireysel hakların ihlali sorunlarını gören Rawls, yararcı ahlak karşısına daha çok refahın, hak ve adaletin nasıl adil bir biçimde dağıtılacağı konusuyla ve hiçbir bireyin hakkının göz ardı edilmeyeceği bir hak

olarak adalet düşüncesi ile çıkmaktadır. O, topluma çıkar sağlayacak diye bireyin özgürlüğünün eksilmesine göz yumulamayacağını, bireyden böyle bir feragatte bulunmasının beklenemeyeceğini, ayrıca beklenmemesi de gerektiğini ifade eder. Rawls'a göre, 'yararlı olan her şey ahlakidir' düşüncesi yanlıştır ve yarar sağlayarak mutluluğa ulaşma çabası içinde olan yararcı ilke, tek başına ahlaklılığı belirleyemez (Rawls, 1971: 29).

Rawls, yararcılığın gözden kaçırdığı diğer bir noktanın da 'hayatta herkesin eşit imkana sahip olması gerektiği' düşüncesi olduğunu savunur ve bu anlamda, kendi sözleşme temelli adalet kuramında, hak ve adalete eşit oranda ulaşmayı garanti edeceğini ifade eder. Böylece Rawls, kendi felsefesini, 'sözleşme modelinin herkesin kabul edebileceği adil bir sonuca ulaşmada gerekli olduğu fikri üzerine temellendirmektedir.

Rawls'un *Bir Adalet Kuramı*'nda, yararcılıktan farklı olarak, hakları ciddiye alan, bireysel hakları daha da genişletecek, adaletin dağıtılmasında adil olacak, sözleşme temelli hak olarak adaletin kurulması gerektiği düşüncesini ve amacının bütün yararcı türleri geride bırakacak sistematik bir adalet kuramı kurmak olduğunu belirttik. Rawls, bunu gerçekleştirme aşamasında, yararcılığa karşı Kant'ın insanı amaç olarak alan temel anlayışını kullanmanın iyi bir dayanak noktası olacağını düşünmüştür (De Oliveire, 2001: 3).

Böylece Rawls, *Bir Adalet Kuramı* adlı eserini yararcı temelli olan ahlaki ve siyasi kuramlara karşı, Kantçı alternatif bir kuram olarak ortaya koyduğunu iddia etmektedir. Ayrıca Rawls'un, "yararcılık, kişiler arasındaki ayrımı ciddiye almaz" (Rawls, 1971: 27) şeklindeki eleştirilerinin özünde; Kant'ın felsefesine de temel olan, 'kişiye saygı' teması bulunduğunu açıkça görmek mümkündür.

Bir Adalet Kuramı adlı eserinde Rawls, ortaya koyduğu hak olarak adalet kuramını; yararcılık , sezgicilik ve mükemmelcilikle de kıyaslayacağını bildirir (Rawls, 1971: 41). Rawls, yararcıların ne yazık ki kendilerini sonuçta hedonist duygular içinde bulacaklarını ifade eder ve bundan kurtulmak için ise kendisi, adaletin kişisel haz ve duygulardan uzak tutulması gerektiğini belirtir. Bu anlamda, kendi adalet kuramını haz üzerine değil, akıl üzerine oturtmak istemektedir (Rawls, 1971: 42). Dolayısıyla, Rawls'un bireyi, yararcılıktaki gibi sürekli iyinin peşinde olan bir varlık değil, hakkaniyet duygusuyla eyleyen bilinçli, rasyonel bir varlıktır. Rawls, iyinin seçiminin devlete değil, daima bu bilinçli bireylere bırakılması gerektiğini düşünür. Eğer bu yapılırsa, ona göre, siyasi birlik doğal olarak birey anlayışıyla da örtüşecektir.

İyiye ulaşma adına, bireyi yeterli hak ve adaletten yoksun bırakmak, yararcılığın iyinin hakka üstün tutulması görüşüyle örtüşmektedir ve bireye haz veren eylemin haklı olmasa da iyi olabildiği düşüncesi de bu görüşün bir gerçeği olarak karşımıza çıkmaktadır.[29] Oysa Rawls, bir eylemin hakka uygun değilse iyi de olamayacağını savunur. Diğer bir ifadeyle Rawls'a göre, "hak olarak adalette hak düşüncesi, iyi düşüncesine önceldir" (Rawls, 1971: 31). Buna göre hak ve adalet, yararcıların iddia ettiği gibi faydaya göre değil, her zaman için tarafsızca

[29] Rawls, bu konuda Kant'tan etkilenmiştir. Özellikle hakkın iyiye önceliğini biçimlendiren Kant, iyi kavramının nitelik olarak hipotetik olması bakımından ahlaki yasaya, buna bağlı olarak da siyasi yasaya temel olan koşulsuz buyruktan sonra geldiğini bildirir, çünkü iyinin amaç edinilerek iyi sonuçlara ulaşılması mantığı; hem ahlak felsefesinde ahlaklı olmaya ters düşmekte hem de siyaset felsefesinde adil olmama durumuna karşılık gelmektedir. Kant, hak kavramının altında insanların bir birlik kurabileceğini ama iyi kavramının altında böyle bir birliğin kurulmasının mümkün olamayacağını iddia eder. Kant için yararcılık, kişi haklarından ziyade toplumun iyisine öncelik verdiği için, burada adaletsizlik bir anlamda ön kabuldür (Tampio, 2007: 84). Bu anlamda, Rawls'da yararcılığın bu yönünün kabul edilemez olduğunu düşünür.

belirlenmelidir. Bununla birlikte, yararcılık teleolojik bir kökene sahip olduğu ve böyle bir kuramda iyi, haktan bağımsız bir biçimde belirlendiği için, hak ve adaletin tarafsızca belirlenmesi burada imkansız gibi gözükmektedir (Rawls, 1971: 31).

Rawls yararcılığın, elde edilecek yarar karşısında, Kantçı özgürlük anlayışı ve insanın amaç olarak alınması niteliğinin kolayca gözden çıkardığını iddia etmektedir ve çıkarlar doğrultusunda insanın araç olarak görülmesine göz yumulamayacağını düşünmektedir (Sayers, 2000: 5). Buna göre bu iki niteliği, *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinde kendine temel alacağını belirtmektedir.

Liberal bir kuramcı olarak Rawls'un, Kant'tan esinlenerek kendine temel aldığı kurallar süreci olarak deontolojik-hak merkezli adalet anlayışını, yararcılığın teleolojik-iyi merkezli anlayışının yerine koyarak, yararcılığı saf dışı bırakmaya çalışmasının ne kadar başarılı olduğu tartışmalı bir konudur. Bunun nedeni; Rawls, her ne kadar yararcı anlayışa karşı çıktığını belirtmiş olsa da eserinde, bu anlayıştan kaçamıyor gibi gözükmektedir. Özellikle, ikinci adalet prensibinde yararcı düşünceden pay alarak adalet kuramını temellendirmeye çalışması, bunun bir delilidir.

Rawls'a göre, hiçbir birey toplumun amaçları için bir araç niteliğinde olamaz ve her bir birey seçme özgürlüğü hakkına sahiptir. Bu bağlamda, insanların her birinin ayrı ayrı varlık olarak kabul edilmesi bir zorunluluktur. Dolayısıyla, hiç bir birey, yararcılıkta olduğu gibi bireysel haklarını çoğunluğun mutluluğuna göre ayarlayamaz ve toplumun seçtiği isteklerin peşinde sürüklenemez. Rawls, eserinde bu konuda şunları ifade eder:

> "Her insanın adalet üzerine kurulu bir dokunulmazlığı vardır, toplumun bir bütün olarak menfaati dahi bunun önüne geçemez. Bu nedenle adalet, bazı insanların özgürlüğünün diğerlerinin yararına ortadan kaldırılmasını reddeder" (Rawls, 1971: 24).

Bununla birlikte Rawls, belirtildiği üzere kendi söylemiyle çelişerek, adaletin tam anlamıyla gerçekleştirilmesine engel teşkil eden yararcılık ve sezgiciliği, zaman içinde kendi kuramında var olan karar alma süreçlerinde, kazanımların dağılımı ve aklı kullanmasında kendine çıkış noktası olarak almıştır. Buna bağlı olarak, Rawls'un *Bir Adalet Kuramı* adlı eserine genel olarak baktığımız zaman, hak olarak adaletin yararcılık ile benzerlikleri açıkça görülecektir. En temel benzerlikler şu şekilde sıralanabilir: Her iki kuram da adalet hakkında bütünseldir, her ikisi de başlangıç olarak ahlaki sezgileri kullanır ve her ikisi de adaletin ne olduğunu belirlemek için bir karar prosedürü sunar (Harsanyi, 2008: 55).

Bu noktada, Rawls'un eşitliği sağlamak için izlenecek yöntem ile yararcılığın yararı artırmaya yönelik formülünün çakıştığı görülür. Onun özellikle, adaletin sağlanması için en az ayrıcalıklı gurupların her şeyden en fazla yararlanması sorunsalında, daraltılmış bir yararın peşinde olması da bunun bir göstergesidir. Buna göre, *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinde, birincil iyilerde[30] özellikle malların dağıtımı konusunda, yararcı nitelikleri göz ardı edemediği ve fark prensibi temelinde gelir eşitsizliğinin düzenlenmesinde Rawls'un yararcı bir yapıyı savunduğu görülür.

[30] Rawls'un birincil iyiler tanımı, tüketicilerin özel mutluluğuna dayalı bir yaşam tarzına dair peşin hükümler yansıtan bir kuramdır (Benhabib, 2005: 295).

Sonuç olarak, Rawls'un hak olarak adalet kuramının amacı; Bentham'dan beri popülerliğini kaybetmeyen yararcı görüşe karşıt olan, adil tutarlı bir kuram geliştirmektir ve bu iki kuram arasındaki karşıtlıkları eserinde şu şekilde belirlemiştir:

> "İlkin hak olarak adalet, ortak duygunun buyruklarını adaletin önceliğinden dolayı birincil kurallar olarak geçerli görür. Yararcılık ise bunların takibini sadece yararlı bir şey olarak görür ve ikincil kural olarak geçerli sayar. İkinci olarak, sözleşme öğretisi olan bir hak olarak adalet, bireyseldir. Oysa yararcılık, hakları toplumsal çıkar hesaplarına göre belirler. Son olarak yararcılık, teleolojiktir. Ancak hak olarak adalet, deontolojiktir" (Rawls, 1971:30).

Ancak Rawls, bu farkları görerek yararcılığa alternatif adil bir kuramın ortaya konmasının zamanının geldiğini bildirmesine rağmen, ne yazık ki *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinde, gerçekte yararcılık ve sezgiciliği bağdaştırmıştır. Eğer Rawls'un genel problemi, adaletin siyasi yapısını formüle etmekse, onun özel problemi de kuramını, yararcılık ve sezgicilikten nasıl ayıracağı olmalıdır (Tampio, 2007: 85).

II.2. Bir Adalet Kuramı ve Hak Olarak Adalet

Rawls, yararcılığın karşısına bir alternatif olarak getirdiğini iddia ettiği kendi hak olarak adalet kuramını, *Bir Adalet Kuramı'*ndan sonra *Siyasal Liberalizm* ve

Halkların Yasası adlı eserlerinde aşama aşama geliştirmiştir.[31] 1971 de basılan *Bir Adalet Kuramı* adlı eserde Rawls, bir hak olarak adalet düşüncesi temellendirir. Ancak, komüniterian ve liberal eleştiriler sonucu, adaletin ilk prensibini 1982'de revizyondan geçirir.

Tezin kaynak eseri olan, *Bir Adalet Kuramı'*ın içerik olarak yapılandırılmasına bakıldığında; eserin üç kısım ve toplam seksen yedi bölümden oluştuğunu görülmektedir. Rawls, 'Kuram' bölümü kısmında iki adalet prensibine temel hazırlamaktadır. Bu temel, 'arzulanırlık' zemininde yapılır. İkinci kısım olan 'Kurumlar'da, ilk kısımda verilen prensiplerin uygulanırlığını inceler. Diğer bir ifadeyle, daha önce ideal ve felsefi olarak saptanan prensiplerin, ideal olmayan gerçek yaşamda uygulamaya nasıl aktarılacağını incelemektedir. 'Amaçlar' adlı üçüncü kısımda ise, arzulanırlık ve uygulanırlık açısından ele alınmış olan adalet prensiplerini 'iyilik' açısından inceler. Burada, iki adalet prensibinin ahlaki açıdan iyi olup olmadığını değerlendirir (Hünler, 1997: 27). Diğer bir ifadeyle, birinci bölümde yapılanan hak olarak adalet siyasi kuram ile, ikinci bölüm siyasi kurumlarla, üçüncü bölüm de bireyler için iyi yaşamın incelenmesiyle ortaya koyulur.

Rawls, siyaset felsefesinde arzulanırlık ve uygulanabilirlik düşüncelerini tekrar gündeme getiren kişi olmuş, siyasi ve sosyal düzenleme ile iki adalet prensibinin uygulanırlığını tartışmıştır ve özellikle bu iki prensibi bir ütopyadan daha gerçekçi bir biçimde sunmuştur (Kukathas ve Pettit, 1990: 6-9).

[31] Burada bizi bağlayan eser, *sadece* hak olarak adalet temelli *Bir Adalet Kuramı* olacaktır. Bununla birlikte, ilk eseriyle bağlantılı olması bakımından, ikinci eseri *Siyasal Liberalizm ve* son eseri *Halkların Yasası* bazı belirlemeler temelinde tez konumuzda kısaca yerlerini alacaktır.

Temel çerçeveden de anlaşılacağı üzere, Rawls için, adaletin öncelikli koşulu toplumun kendisinden çok, kurumların temel yapısıdır, çünkü temel kurumsal yapının etkisi bireylerde yaşam boyu sürmektedir (Oyeshile, 2008: 68).

Eserin ilk kısmında Rawls, kapalı bir sistem olarak tasarlanan bir toplum yapısıyla bağlantılı makul bir adalet düşüncesine yönelerek, adil bir toplumu yapılandırmaya çalışmaktadır (Hünler, 1997: 29). Bu yapılandırmada, düşünümsel denge (Reflective Equibilirium) olarak çevirebileceğimiz düşünceyi, özellikle başlangıç durumu ve bilgisizlik peçesi aşamasında bir yöntem olarak kullanacaktır.

Buna göre düşünümsel dengede; başlangıç durumu ve bilgisizlik peçesinin nasıl betimleneceği kuramın akışına bırakılır. Rawls, kuramını yapılandırırken en uygun tanımlamayı bu aşamalar içinde "geri ve ileri" giderek, diğer bir ifadeyle duruma göre, bazen başlangıç durumunu bazen de bilgisizlik peçesinin koşullarını değiştirerek yapar ve şöyle der: "ileri ve geri gitmeyle, bazen sözleşimsel koşulların şartları değişir" (Rawls, 1971: 20). Bu uygulanan yöntem, Rawls'un düşünümsel denge olarak nitelendirdiği şeydir.

Rawls, liberal düşünce içinde; sözleşme, yararcılık ve Kantçı etiği kuramın biçimlendirilmesi aşamasında bol bol kullanmıştır (Barry, 1973: 5). Bu anlamda, bu bölümdeki amaç; bu eserin amaçlarını, yöntemini sonuçlarını ortaya koyarak temel noktaları belirlemek ve bunlar üzerinde tartışmalara gitmek olacaktır.

Buna göre, Rawls için düzen, adaletsiz bir biçimde ilerlemektedir. Bunun için de adil toplumu düzene sokan ahlaksal, siyasal, toplumsal ve ekonomik kurumları belli bir şekle göre biçimlendirmek bir zorunluluk haline gelmiştir. Bir önceki bölümde vurgulandığı üzere, özellikle yararcılık bireylerin haklarını toplumun daha

iyiye yönelmesi yolunda heba etmekte, sezgicilik ise insanların yönlenmesine engel teşkil edecek çelişkileri kendi içinde barındırmaktadır (Rawls, 1971: 40-41). Bunlar, her iki düşüncenin zayıflıkları olarak ortaya çıkmaktadır.

Öyleyse Rawls'a göre, bu adaletsiz biçimde ilerleyen düzen hangi şartlarda adil bir biçime sokulabilir? Rawls için, bu adil düzen ancak ve ancak rasyonel bireylerin fikirlerini ortaya koyması, bir arada yaşama düşüncesiyle belli prensipler üzerinde uzlaşması ve bunu da kendi içlerinde bulunan adalet duygusuyla yapmaları koşuluyla sağlanabilir. Ayrıca, makul ve mantıksal gözüken toplum sözleşmesi kuramı aracılığıyla hak olarak adaletin adil dağıtımını kabul etmek, adaleti sağlayacak temel prensipleri de kabul etmek anlamına gelmektedir.

Rawls, hak ve adaleti yerleştirmek için ortaya koyduğu *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinin; kaynakların dağıtım biçimini gösteren, vatandaşların bireysel hak ve özgürlüklerini koruyan kurumlara sahip olmayı destekleyen bir yapıda olduğunu iddia eder. Rawls eserinde, gerçekte üç şeyin üstesinden gelmek istemektedir: İlk olarak, baskın bir kuram olan yararcılık üzerinden, bizim ahlaki görüşlerimizde var olan adalet prensiplerini ortaya çıkarmak istemektedir. İkinci olarak, bu prensipleri nasıl kabul edebileceğimizi kurallar süreci olarak bir adalet kuramı üzerinden göstermeye çalışmaktadır. Üçüncü olarak da kendisinin siyasi ve sosyal düzenlemeleri daha iyi bir biçime sokabileceği kanısındadır. Kurumsal bir uzlaşmayı, kendi kuramında gerçekleştirmek istemesinin temel nedeni de budur.

Rawls'un kuramında temel anlamda; ahlaki bir ilke olarak eşitliği sağlamak, var olan eşitsizlik oranını en aza indirgemek ve kendi yaptığımız seçimlerle doğan eşitsizlikleri kabul etmek gibi düşünceler egemendir. Rawls, toplumda işbirliği içinde bir arada yaşamayı sağlayacak kuralların nasıl belirleneceği ve karar

mekanizmalarının nasıl uygulamaya konulacağı konusunda belirlemeler yapar. Rawls, bireylerin ortak adımlarıyla ve birliktelikleriyle kurumsal anlamda adil bir düzenin kurulabileceği inancındadır.

Bir Adalet Kuramı, ahlak düşüncesi üzerine bir çerçeve yaratmak ve bu çerçeveden türeyen ahlaki düşünceler üzerinde temellenen siyasi bir kuram kurmak düşüncesi üzerinden ilerler (Pavel, 2002: 4). Rawls'un, Kant'çı ve yararcı felsefeyi kullanarak sosyal ve siyasi kurumların ahlaki değerlendirmesi için bir yöntem belirlediğini görüyoruz. Gerçekte, liberal bir etik kurma çabasında olan Rawls, adaletin özel çıkar ve amaçlardan soyutlanmış bir hak olarak sunulması gerektiğine inanmaktadır. Bireylerin ahlaki statülerinin aynı oranda eşit olmasını sağlayan bir adalet kuramına sahip olmaları da bu noktada bir zorunluluktur. Bu anlamda Rawls, ahlaki eşitliğin nasıl sağlanacağına dair de belirlemelerde bulunmaktadır.

Bu belirlemeleri yaparken de bireyleri seçme özgürlüğüne sahip bireyler olarak sözleşmeye taraf yapmak istemektedir. Rawls'a göre, hak olarak adalet, belli ahlaki prensipleri kendine temel olarak kabul eden sözleşme niteliğindedir ve birey, eğer iyi anlayışı ve adalet duygusuna sahipse, o zaman ahlaki bir kişiliğe sahip olarak da karşımıza çıkacaktır. Rawls bu düşüncesini eserinde, "açıkçası, hak olarak adalet koşullarının amacı; iyi konsepti ve adalet duygusuna sahip olan varlıklar olarak, ahlaki kişiler olarak insanlar arasındaki eşitliği sunmaktır" biçiminde ifade etmektedir (Rawls, 1971: 19). Burada, sözü edilen ahlaki kişinin, kendine ait bir hak ve iyi duygusu vardır. Rawls, kişiliğin 'herkesin kendi iyisine sahip olması' ve 'herkesin bir adalet duygusuna sahip olması' gibi iki niteliğe sahip olduğunu belirtmektedir (Rawls, 1971: 20). Ahlaki kişiliğin eşit niteliği, herkesin eşit hak ve adaleti hak ettiğini dile getirmektedir (Wolff, 1977: 106).

Bu görüşlerden hareketle, Rawls'un kuramının ahlaki bireyselci bir görünümde olduğu belirtilebilir. Ayrıca Rawls, kendi kişi konseptinde doğuştan kapasiteler olarak iki ahlaki güç belirlemektedir. Bunların ilki, rasyonel olarak iyi yaşam konseptini belirleme kapasitesi, ikincisi ise diğer kişilerinde aynı kapasiteye sahip olmalarına saygı duyma kapasitesidir.[32] Birincil iyilerden biri olarak özellikle saygı duyma kapasitesi, Rawls'un adalet anlayışının genelinde oldukça önemli bir yer kaplayacaktır.

Bir hak olarak adaletin amacına bakıldığında, eşit ve özgür vatandaşların rasyonel olarak anlaşacağı adalet prensiplerini bulmanın temel sorun olduğunu görülür. Rawls eserinde, yasa ile bir vatandaş olarak tanınan kişinin yasal kişiliğiyle, bir birey olarak yasal olmayan kişilik arasında bir ayrım yapmaktadır (Pitcher, 2009: 3). Rawls'a göre, eğer özgür ve eşit bireyler yasal kişilikleriyle kurumsal yapıyı seçebiliyorlarsa, o zaman toplum da adil olacaktır. Bu nedenle adalet, adil olduğu düşünülen bir prosedür üzerinden belirlenmelidir. Bu kurallar süreci olarak adalet temelinde yapılan belirleme ise bir hak olarak adalet şeklinde yorumlanmalıdır.

Adaletin toplumsal kurumların ilk erdemi olduğunu savunan Rawls'un, *Bir Adalet Kuramı*'nı yazmaktaki amaçlarından bir diğeri de, toplumun temel yapısındaki dağıtıcı yönlere belirli bir standart getirmek istemesidir. Rawls, bunu şu söylemiyle vurgular:

[32] Bununla birlikte, ileride açıklanacağı üzere, kişi bilgisizlik peçesi aracılığıyla özellikle iyi hakkındaki duygularını geri plana atmak durumunda kalacaklardır.

> "Adaletin öncelikli konusu, toplumun temel yapısıdır, çünkü o başlangıçtan beri her şeyi etkiler… İnsanlar farklı şartlarda doğarlar ve farklı pozisyonda yaşamlarını belirlerler… Bir şema olarak ele alındığında, önemli kurumlar, kişilerin insan haklarını ve ödevlerini, bunların yaşam planlarına etkisini, yaşamdan beklentilerini ve umutlarını belirler… Burada, derin eşitsizlikler ortaya çıkar" (Rawls, 1971: 7).

Rawls'a göre adalet, "insanların toplumun kaynaklarından kendilerine düşen eşit paydan daha azını almamalarını gerektirir" (Pavel, 2002: 4). Rawls için, genel olarak da adalet kuramlarının oluşturulmasının da temel amacı budur. Ancak, şu da bir gerçektir ki toplumun temel yapısı, her zaman için değişken bir niteliğe sahiptir. Bu nedenle, adalete tam olarak bir sınır getirme düşüncesinin gerçekliğe kavuşması oldukça zor gibi gözükmektedir. Rawls'un, bunu gerçekleştirmek için temel yapı içinde kendini gösteren bazı adaletsizlikleri giderecek yasa ve politikalar geliştirmede bireylere yardım edecek, bir adalet kuramının her zaman için bir zorunluluk olduğunu düşündüğü görülmektedir.

Ayrıca Rawls'un bir başka amacı da, genel olarak liberal demokratik toplumlar için adil ve istikrarlı bir yapı tesis etmektir. Bu çerçevede, kamusal akıl kavramı, Rawls'a göre iyi düzenlenmiş demokratik toplum anlayışına ait bir kavramdır. Rawls için, hak ve özgürlüklerin düzenlenmesi konusunda toplumda uzlaşmaya varılabilir. Bu nedenle, bu uzlaşmaya dair düzenlemelerin, anayasal esasların ve dolayısıyla kamusal aklın alanına girilmesi doğaldır.

Rawls, *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinde, genel olarak yaptıklarını şu şekilde ifade etmektedir:

"Toplumsal işbirliği içinde adaletin rolünü ve adaletin yapısını, adaletin öncelikli konumunu tanımlamayla işe başlıyorum. Sonra, hak olarak adaletin ana fikrini, geleneksel toplum sözleşmesi konseptini daha yüksek bir seviyeye taşıyarak genelliyorum…" (Rawls, 1971: 3).

Rawls *Bir Adalet Kuramı'nda,* asıl sorunun bütüncü-kapsamlı kuramlarla siyasi kuram arasında ayrım yapılmayarak, kuramın sadece bütüncü-kapsamlı kuramlarla temellendirilmesi olduğunu düşünmüştür. Bu bağlamda, eleştirileri de göz önüne alarak farklı bir bakış açısına yönelir.[33] Burada en büyük eleştiri L. A. Hart'tan gelir. Ona göre, *Bir Adalet Kuramı'*nda söz konusu olan şey; "kendi sıfatıyla özgürlüğün önceliği değil, temel özgürlüklerin önceliğidir" (Hart, 1973: 530-555). Rawls da bu eleştiriyi incelemelerini yaptıktan sonra haklı görür. Eleştirilere açıklık getirme çabası sonucunda, *Bir Adalet Kuramı* adlı eserindeki düşüncelerini geliştirerek ve ahlak alanını saf dışı bırakmaya çalışarak, çerçeve olarak değişmeyen ama siyasi bir mantıkla hareket eden ve daha da net ayrımlar veren *Siyasal Liberalizm* adlı eserini 1993 de yayımlamıştır.[34] Kısaca burada, kapsamlı bir ahlak doktrinini desteklemeyi terk eder ve sadece adaletin siyasi konseptini desteklenmeye başlar. 1999 da basılan *Halkların Yasası*'nda ise Rawls, kapalı toplum varsayımını artık geride bırakarak, daha önce ulusal düzeyde ele aldığı

[33] Rawls, özgürlük konusunda, özellikle H. L. A. Hart'ın getirdiği eleştirilerin haklı olabileceğini düşünerek, bazı zorlukları açığa kavuşturmak için *Bir Adalet Kuramı* üzerinde revizyonlara gittiğini kendi söylemleriyle ifade etmiştir (Rawls, 1999: XII).

[34] Buradaki temel söylem: Makul çoğulculuk daha fazla önem taşır ve çoğulcu bir toplum düzeyinde adaletin koşulları belirlenir. Bunun sonucunda Rawls, örtüşen uzlaşma (overlapping consensus) fikrini geliştirir.

siyasi adalet anlayışını bir takım değişikliklerle uluslararası düzeye çıkarır. Burada, adil uluslararası bir sistemin nasıl kurulacağına dair belirlemelerde bulunur.

Genel anlamda Rawls'un, toplumda bireylerin haklarını korumayı sağlayacak 'hak olarak adalet' fikrine dayalı siyasi bir ahlak düşüncesi ortaya koyması ve toplumun her bir bireyinin üzerinde uzlaştığı, doğuştan ve sonradan ortaya çıkan eşitsizlikleri de bir sözleşme aracılığıyla kapalı bir toplumda makul hale getirme çabaları takdir edilebilir bir niteliktedir. Ancak, bu amaca ulaşmak için atılan adımlar yere tam anlamıyla sağlam basmıyor gibi gözükmektedir.

Rawls, *Bir Adalet Kuramı'*da herkesçe kabul edilebilir hak ve adalet prensiplerine ulaşmak için, hipotetik olan bir başlangıç durumu konumunda, bilgisizlik peçesinin ardından adalet prensiplerini belirleyen ve adaletin özgür, eşit olarak dağıtılmasını sağlayan tarafların işbirliğinden söz etmektedir. Temelde hak olarak adalet prensibi, başlangıç durumu ve adalet prensipleri şeklinde iki basamak üzerinden ilerler. Tarafların temel yapıda, hangi koşullar altında bir araya geleceği ve iki prensip etrafında adaletin nasıl bir biçimde dağıtılacağı temel sorulardır.

II.2.1. Başlangıç durumu ve Bilgisizlik Peçesi

Genel olarak bakıldığı zaman, Rawls'un hak-özgürlük-eşitlik gibi kavramların ne olduğu ile uğraşmadığını, bunların doğrudan doğruya dağıtımıyla veya diğer bir ifadeyle, nasıl dağıtılacağı ile ilgilendiğini görülür. Ona göre, 20. yüzyıl da, çağdaş toplum koşullarında, özgürlük ve eşitliğin ne olduğunun tanımlanması sorunsalı çoktan geride bırakılıp, aşılmıştır. Artık temel sorun; adalet duygusuna sahip olan rasyonel bireylerin hak, özgürlük, eşitlik bağlamında payına düşenin ne olacağı ve onların nasıl daha iyi bir biçimde pratiğe geçirileceğidir.

Rawls, başlangıç durumunda bireyleri motive eden etkenleri; birincil iyiler-değerler, adalet duygusu, karşılıklı çıkardan bağımsızlık, kıskanç olmama ve rasyonel olma olarak yorumlar (Rawls, 1971: 92, 142, 263). Buna göre, iyi yaşam koşullarını ve bunun sürdürülmesini sağlayacak bir takım ihtiyaçlar vardır. Bireyler, daima bu önemli ihtiyaçların peşine düşerler ve Rawls bu ihtiyaçları, birincil toplumsal değerler ve iyiler olarak adlandırılır. Bu ihtiyaçlardan özellikle adalet, birincil toplumsal değerler olan; hak ve özgürlükler, güç, gelir ve refah, kendine saygı ve özgüven kavramları temelinde gerçekleşecektir. Bu birincil toplumsal değerler, kendine saygıyla kendi değerini bilmek açısından da gerekli bir koşuldur (Rawls, 1971: 93). Birey, rasyonel bir varlık olarak her durumda bu değerlere sahip olmayı ister. Bireyin rasyonel olarak eylemlerini gerçekleştirmesi, onun kendine saygı ve özgüvenini kazanmasının temelidir. Bu bağlamda, bilgisizlik peçesinin ardındaki insanlar adalet ilkelerinin seçiminde, toplumsal kurumlarca dağıtılan birincil değerlere, iyilere mümkün olan en iyi biçimde ulaşmalarını sağlayacak tercihleri yapmaya çalışırlar" (Kymlica, 2006: 90).

Rawls'un başlangıç durumu, ahlaki prensiplerin belirlenmesi için saf kurallar süreci olarak bir yaklaşımı öne süren bir sözleşmecilik örneği olarak ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle, başlangıç durumunda, geniş anlamda adil olduğuna inanılan ahlaki karar alma prosedürleri yer alır. Rawls, *Bir Adalet Kuramı'*nda başlangıç durumunun empirik bir kuram çerçevesi içinde, Kant'ın koşulsuz buyruk ve otonomi düşüncesinin kurallar süreci olarak bir yorumu olduğunu iddia eder (Rawls, 1971: 226). Elbette bu durumun geçerliliği oldukça tartışmalıdır. Bu nedenle, ilerleyen bölümlerde bu konuya yoğun bir biçimde değinilecektir.

Rawls, adil karar alma sürecinin ilk adımı olan başlangıç durumunun iyi düzenlenmiş bir topluma geçişte, ortaya çıkacak sorunların aşılmasında kolaylık sağlayacağını iddia eder. Adil bir toplumun oluşturulması için de ilk olarak bireylerin özgürlüklerinin risk altında olmadığı, adil bir ortamın sağlanması gerekmektedir. Böyle bir ortam ise ancak hipotetik olan bir toplum sözleşmesiyle gerçekleştirilebilir. Kurgusal olan bu sözleşmenin tarihsel bir geçmişi, bir gerçekliği yoktur.[35] Bu niteliği Kant'tan alan Rawls, bireylerin dağıtıcı adalet ve bireylere toplum içinde uygun davranılması için izlenecek ilkeler bütünü üzerinde nasıl anlaşmaya vardıklarını göstermek için, soyut bir toplum sözleşmesini araç olarak kullanmaktadır (Berten, 2006: 173).

Kendisinin de eserinde belirttiği gibi, Locke, Rousseau ve Kant gibi düşünürlerin sözleşme geleneğini takip eder ama kendi sözleşmesiyle daha yüksek bir seviyeye çıkılacağını iddia eder (Rawls, 1971: 11). Bu bağlamda, Rawls'un sözleşmeye bakışı bu düşünürlerin ortaya koyduğu geleneksel toplum sözleşmesi düşüncesinden nitelik olarak farklılık gösterir.

Rawls, her ne kadar sözleşme geleneğinin yeniden gündeme gelmesini sağlasa da, onun sözleşme anlayışında geleneksel bir 'doğa durumu' konsepti söz konusu değildir ve ayrıca; Hobbes, Locke, Rousseau ve Kant gibi geleneksel

[35] Toplum sözleşmesi düşüncesinin genel olarak hipotetik ve tarihsel olan versiyonları vardır. Kant, hipotetik ve tarihsel toplum sözleşmesi konularının problematik olduğunu düşündüğü için ikisi arasında ikileme girmekten kaçınır ve özellikle kendi ahlaki ve siyasi idealini yapılandırmak için uygun olan hipotetik toplum sözleşmesi üzerine yönelir. Kant ile birlikte artık, toplumsal sözleşmenin tarihsel bir gerçekliği olduğunu kabul eden doğal hukuk anlayışından, sadece aklın bir idesi olarak görülen hipotetik bir toplum sözleşmesine adım atılır.

sözleşmecilerin doğa durumu belirlemelerinde de Rawls'un tasarladığı gibi önceden kabul edilen eşitlikçi bir durum söz konusu değildir.[36]

Rawls için Kant, toplum sözleşmesi açısından bir yol göstericidir. Ancak Kant, kendi orijinal toplum sözleşmesini saf pratik akılla temellendirmesi ve sözleşmeyi amaç olarak alması bakımından hem Rawls hem de diğer üç düşünürden ayrılır. Kant'ın ortaya koyduğu toplum sözleşmesi, hak kavramı üzerinde temellenen adil bir düzenin nasıl olanaklı olacağıyla ilgilidir. Dolayısıyla, sözleşmenin ana konusu da bu düzeni oluşturacak hak ve adalet ilkeleriyle paralel olacaktır. Bu ilkeler de orijinal bir toplum sözleşmesiyle ortaya konacaktır.[37] Kant, bu konudaki düşüncesini, "Sözleşmede, baskıcı kamusal yasalar altında insanın hakkını veren ve bu sayede her bir kişiye kendisine ait olan şeyi verebilmek ve onu diğerlerinden gelecek saldırılara karşı korumak amaçlanır" şeklinde ifade etmektedir (Kant, 1983b: 72).

Genel olarak bakıldığında bu düşünürlerin, adil bir düzenin olmadığı, sınırsız özgürlüklerin bulunduğu doğa durumunu aşarak adil düzenin sağlanması için böyle bir sözleşmeye ihtiyaç duydukları açıktır (Berten, 2006: 17). Oysa Rawls, kendi kuramındaki hak olarak adaletin tamamıyla böyle bir sözleşmeye işaret etmediğini, hatta onun sözleşme dahi olmadığını iddia eder, çünkü ona göre, bir sözleşme kuramı; tüm erdemler için gereken ilkeleri içine alan bir sisteme genişleyebilen bir kuramdır (Rawls, 1971: 17). Rawls'un temel öncülü; doğa durumunda ortaya çıkan bir sözleşme değil, bir eşitliktir (Kymlica, 2006: 89).

[36] Onların doğa durumunda, eşitlikten ziyade sınırsız özgürlüklerin olduğu, bu nedenle de çatışmaların çıktığı yabani bir ortam söz konusudur.

[37] Kant'a göre, bu doğa durumunda adaletin varlığı doğal olarak belirsizdir ve bu belirsizlik de adaletin güvence altına alınmadığının da bir göstergesidir.

Rawls'a göre, üst bir soyutlama düzeyini içeren bu sözleşme; daha çok eşit haklar temelinde adaletin hak olarak verilmesini isteyen, bilinçli bireylerin ortak iradesiyle işbirliği içine girerek, adalet prensiplerini belirlemede bir anlaşmaya varmalarıyla ortaya çıkmaktadır (Rawls, 1971: 18). Burada, sözleşmenin gerçekleştirildiği bir devlet kurumunun varlığı zaten bir ön kabuldür.

Bununla birlikte Rawls, bu farklı toplum sözleşmesi çıkışıyla bir takım eleştirileri üzerine toplar. Eleştirilerin özünde; doğada genel olarak sözleşme gibi bir durumun gerçekliğinin kesinlikle olmadığı, onun yapay bir yapıya sahip olduğu, bu toplum sözleşmesi düşüncelerinin mantıksız varsayımlardan ibaret olduğu gibi düşünceler bulunmaktadır.

Will Kymlica, "toplum sözleşmesi düşüncesinin tarihsel olarak saçma(fiili uzlaşmayı temel alıyorsa), ahlak bakımından önemsiz(varsayımsal bir uzlaşmayı temel alıyorsa)" olduğunu iddia eder (Kymlica, 2006: 85). Aynı zamanda Kymlica, Rawls'un zayıf bir tez olan toplum sözleşmesiyle güçlü bir adalet kuramı temellendirmeye çalışmasını da anlamsız bulmaktadır.

Buna bağlı olarak, yapay olan hipotetik bir sözleşmede bireylerin gerçekliğinin de olamayacağı açıktır. Gerçek yaşamda, bu prensipleri uygulamaya sokma düşüncesinin bir geçerliliği yoktur, çünkü gerçek yaşamda karar alma işleminde kişisel çıkarların göz ardı edilmesi düşüncesi, bireyin özünü inkar etmek ve haddinden fazla iyimser bir bakış açısıyla olaya bakmak anlamına gelmektedir.

Her ne kadar Kymlica ve diğer eleştirmenlerin çoğu Rawls'un bu hipotetik sözleşmesinin geçerli olamayacağını iddia etse de, ona destek olan çağdaşlarından Ronald Dworkin'in Rawls'un toplum sözleşmesi fikrine daha olumlu baktığını

görülür, çünkü Dworkin de toplum sözleşmesini belli ahlaki öncülleri değerlendirmemizi sağlayan bir araç olarak görmektedir (Dworkin, 1981: 240-299). Rawls, sözleşmenin doğal adalet görevimizin kapsamını belirleme konusunda, yararlı bir düzenek olduğunu ve sözleşmenin ahlaki eşitliğimizi en uygun biçimde temsil ettiğini düşünmektedir (Machan, 1983: 144).

Rawls, ahlaki eşitliğin sağlanması için geliştirdiği başlangıç durumunu, farklı adalet ilkeleri arasında bir seçim yapma ortamı olarak da yorumlar. Ayrıca, başlangıç durumundaki tarafların, bilgisizlik peçesi aracılığıyla ahlaklılık yasasına da tabi olduklarını düşünür. Elbette, Rawls'un adalet kuramında adaletin toplumsal kurumların önde gelen değerlerinden biri olması, onun liberal bir ahlak anlayışını kurma çabası olarak algılanmalıdır.

Rawls, başlangıç durumunu adaletle ilgili kavramlarımızın 'anlamını toparlayan', 'bunların sonuçlarını görmemizi sağlayan' bir 'açıklama' düzeneği' olarak görmemiz gerektiğini belirtir (Rawls, 1971: 19,21,589). Eğer böyle bir ortam sağlanırsa, adaletin adil dağıtılmaması gibi bir durum da söz konusu olmayacaktır. Rawls bu durumun, sıradan bir açıklama olarak değil, toplumun temel yapısı için, dağıtıcı prensiplerin bir açıklaması olarak sunulduğunu belirtmektedir (Rawls, 1971: 10). Bu ortamın sağlanmasında o, toplum sözleşmesi fikrini soyut, kuramsal bir araç olarak kullanmaktadır.

Toplum sözleşmesiyle kendine yer bulan başlangıç durumu, adil bir toplum içinde adaletin prensipler aracılığıyla dağıtımını öngörür. Adalet prensiplerinin belirlenmesi sürecinde, bir hak olarak adalete ulaşmada, tarafların karşılıklı işbirliği içinde olması, mutlak bir zorunluluktur.

Rawls, burada açıkça toplumu yönlendiren adil prensipler için ve adil olarak hakların dağıtımı için bilgisizlik peçesi altında karar veren temsilcilerin işbirliği içinde olma durumlarını imgelenmesini istemektedir. Bu bağlamda, ilk adım; başlangıç durumunu sağlamak, ikinci adım ise tarafları bilgisizlik peçesi altında işbirliği içine sokmaktır. Bu noktada bilgisizlik peçesi, bir anlamda adil bir başlangıç durumunun var olduğunun onayı durumundadır.

Rawls, adalet prensiplerini başlangıç durumunda belirlemeye 'saf kurallar süreci olarak adalet', bilgisizlik peçesi aşamasına da 'mükemmel kurallar süreci olarak adalet' nitelemesini yapmaktadır (Rawls, 1971: 83-88). Rawls'a göre, saf kurallar süreci olarak adalet, en iyi mükemmel ve mükemmel olmayan kurallar süreci olarak adaletin karşılaştırılmasıyla anlaşılmaktadır (Rawls, 1971: 84). Rawls için, başlangıç durumu adil saf kurallar sürecini kurmak için vardır. Amaç, adil bir kuramın temeli olarak saf kurallar süreci olarak adalet fikrini kullanmaktır (Rawls, 1971: 84). Diğer bir ifadeyle *Bir Adalet Kuramı*, toplumun temel yapısı için, saf kurallar süreci olarak bir adalet kuramı olmalıdır.[38]

Rawls'un tartışmalarını bilgisizlik temelinde ilerletmesi, başlangıç durumunda eşitlik ve hakkın nasıl dağıtılacağının bir belirlenimini yapmada yol göstericidir. Cohen, Rawls'un tartışmasını yapısal bir biçimde bilgisizlik üzerine temellendirdiğini ve bunun, kuram için faydalı olduğunu düşündüğünü belirtir, çünkü ona göre bilgisizlik, başlangıç durumunda tarafsız bir biçimde hak ve eşitliğe neden olur (Cohen, 1996: 4). Buna göre Rawls'un, Kant'ın özerklik kavramından esinlenerek tarafsızlık kavramını getirdiği görülür. Burada,

[38] Rawls, adil kurallar süreçlerinin gerekli olduğunu ifade eder ve gerekli niteliklere sahip olan temel yapıyı eserin ikinci bölümünde belirleyeceğini bildirir. Orada çeşitli kurumları açıkladığını ve onların adaletin iki prensibiyle bağlantısını kurduğunu belirtir (Rawls, 1971: 86).

tarafsızlığın amacı; bireylerin bir araya geldiklerinde çıkarlara hizmet etmek yerine, çıkarları saf dışı bırakmayı istemeleridir.

Bu bağlamda, Rawls da başlangıç durumundaki motivasyonlardan bir diğeri olan karşılıklı çıkardan bağımsızlığın, egoizmin saf dışı bırakılması anlamına geldiğini ifade eder. Burada adaletin iki koşulu olan, ılımlı kıtlık ve sınırlı diğergamlık ortaya çıkar. Rawls, bolluk içinde yaşandığında adalet sorunlarının çıkmayacağını, adaletin ortaya çıkmasına ılımlı kıtlık durumunun neden olacağını ifade eder. Buna göre, karşılıklı çıkardan bağımsızlık, başlangıç durumunda, adaletin ilkelerini seçenlerin hem koşulu hem de motivasyonu olacaktır (Rawls, 1971: 146)

Bilgisizlik peçesi altında, tarafsızlık bağlamında, bireylerin adaletli kararlar alabilmek için kendilerini çıkar, kıskançlık, kısaca her türlü fiziksel, sosyal ve çevresel koşullardan soyutlamaları gerekir. Bilgisizlik nitelemesinin anlamı budur. Bu anlamda, Rawls, kıskançlığın ahlaki bir duygu olmadığı için başlangıç durumundaki bireylerin kıskançlıktan etkilenmeyen bireyler olarak varsaydığını bildirir (Rawls, 1971 :532-541). Bu noktada, kıskançlığın gerçekte adaletsiz dağıtımın temeli olduğu eleştirileri yükselir ve kıskançlık probleminin genel olarak eşitsizlikten kaynaklanan hasetlikten ortaya çıktığı iddia edilir. Özellikle Nozick, kıskançlık konusunun tarafsızlığın ve eşitliğin sağlanıp sağlanmamasında asıl sorun olduğunu belirtir ve kıskançlıkların adaletin dengesizliği problemlerinin esas kaynağı olduğunu iddia eder. Ancak Rawls, kıskançlık konusuna özellikle vurgu yapar ve kendi adalet prensiplerinin bu şekilde ortaya çıkmadığını, belirlenen

ortamın buna imkan tanımadığını, hatta kendi kuramını yapılandırırken kıskançlığın etkili olmasına izin dahi vermediğini iddia eder.[39]

Rawls, sadece çıkarlardan soyutlanmış bir durumda tarafsız olunabileceği düşüncesini; bir elinde kılıç olan, bir elinde teraziyi dengede tutan gözleri kapalı tanrıça Themis'in adaleti sembolik temsilinden yola çıkarak desteklemeye çalışır.[40] Themis gözleri bağlıyken teraziyi nasıl dengede tutuyorsa bilgisizlik peçesi de, bireylerin kendi iyilerinin peşine düşmelerine de engel olacaktır. Rawls, bilgisizlik peçesinin neleri kapsadığını şöyle ifade eder:

> "Her şeyden önce birey toplumdaki yerini, sınıfsal ve sosyal statüsünü bilmez, doğal yetenek ve kabiliyetlerin dağılımındaki şansını, zekasını, cinsiyetini… psikolojik niteliklerini bilmez" (Rawls, 1971: 350).

Ancak ve ancak böyle bir bireyden toplumsal ve kültürel yönden yapılandırdığı kendi kişiliğini geride bırakması beklenebilir. Bu noktada Rawls, çağdaşları tarafından da eleştiri akınına uğrar. Buradaki sorun, başlangıç durumunda bireylerin genel şeyler konusunda bilgili olup, özel şeyler konusunda bilgili olmaması durumunda ortaya çıkar ve bu durum tartışmaya açıktır. Bilgisizlik peçesinin, bireyleri çıkar konusunda tarafsız bırakacağı düşüncesi çelişkilidir, çünkü

---

[39] Ancak, her ne kadar Rawls, kıskançlığı saf dışı bıraktığını iddia etse de, kıskançlığın kuramında ne gibi sorunlar doğurduğu ilerleyen bölümlerde vurgulanacaktır.

[40] Kılıç, adalet-merhamet karşıtlığı halinde biçimlenen, adaletin doğası gereği zor kullanımını da içerdiği yönünde bir hatırlamaya işaret eder. Adaletin teraziyle birlikte düşünülmesi bu durumun ölçülebilir, hesaplanabilir bir şey olduğunu ima eder. Terazinin iki kolunun birbirine eşit mesafede durması da bu bahsi geçen ölçüm işinde, ancak herkese aynı şekilde davranmayla adaletin sağlanabileceğini düşündürür (Güriz, 2001: 7).

hem bilgisizlik peçesinin bir sonucu olarak, bilmedikleri ama gerçek çıkarları olan şeylere kavuşma yolunda hiçbir şey yapamayacakları söylenmiş, hem de ilk aşamada, bireysel bağlamda, salt kendi çıkarlarını düşünerek eylemde bulunmaları istenmiştir. Bu durum, başlı başına bir çelişkidir, çünkü bireyin kendi çıkarını düşünerek eylemesinde, diğerlerinin çıkarına karşı egoistik bir eylemde bulunma durumu söz konusudur.

Michael J. Sandel ise Rawls'un bu söylemleriyle ilgili eleştirisinde, bilgisizlik peçesi aşamasında bireye sadece 'öz' bakımından yaklaşıldığını, onun sosyal ve kültürel yanının tercih yapmada, 'istenilmeyen yön' olarak sunulmasının adil bir durum olmadığını iddia eder. Ayrıca Sandel, soyut varlıklar olarak biçimlendirilen bireylerin, adalet prensiplerini seçmede de yetkin olamayacağını belirtir (Sandel, 1995: 28). Bu konuya diğer bir eleştiri de Charles Taylor'dan gelir. Taylor, Rawls'un birey konsepti sınırları içinde, özellikle bireyin bilgisizlik peçesi altına girmesiyle kimliğini kaybettiğini ifade eder. Nozick ise başlangıç durumunda bireylerin, neden bireylerden daha çok anlaşma tarafları olarak, gruplara odaklanan ilkeyi tercih etmeleri gerektiği konusunu sorgulamamız gerektiğini ifade eder (Nozick, 2006: 249). Görüldüğü üzere, Rawls'un çağdaşları bu kuramın açıklarını bulmada oldukça beceriklidirler.

Bilgisizlik peçesiyle sözleşme taraflarına koşullar empoze edilir ve bu koşullar, tarafların önemli bilgilerden haberdar olmalarını engeller. Burada Rawls'a göre, bireylerin hiçbiri diğerlerinin bildiklerinin tümünü bilmez veya ortak olarak yapacakları çıkarsamaların aynısını yapamaz (Rawls, 1971: 118). Rawls, adalet prensipleriyle ilgili seçimde; doğal kazanımlar, ahlaki inançların geride bırakılması gerektiğini bildirir (Rawls, 1971: 118). Burada, sadece özgür, eşit ve

ahlaki bireyler olarak paylaşılanlara odaklanılır. Bununla birlikte Rawls'un, tarafların bazı temel genel gerçekleri bilmesi gerektiğini bildirdiğini de görüyoruz (Rawls, 1971: 119). Bunun temel amacı; eğer taraflar bazı gerçekler hakkında bilgi sahibi olurlarsa, seçilecek prensiplerde ortak noktada buluşabilecekleridir. Bilgisizlik peçesiyle taraflar, sezgisel olarak adalet ilkelerini seçmek için yönleneceklerdir (Rawls, 1971: 119).

Bilgisizlik peçesinde, herkesin iyiliğinin öncel kılındığı düşüncesiyle yola çıkılır. Ancak burada, pratik olarak bunu gerçekleştirmenin ne kadar olanaklı olduğu tartışılabilir, çünkü burada, bireyler her ne kadar tarafsız olmaya çalışsalar da kendi iyilerini genelin iyisi olarak görüp adalet prensiplerine yansıtmaya çalışacaklardır. Bu da gerçekleştirilmesi oldukça güç olan bir durumdur.

Rawls'un bu söylemlerine eleştirel yaklaşan Jürgen Habermas, başlangıç durumundaki tarafların aslında çıkardan kendilerini asla soyutlayamayacaklarını, bu noktada sadece çıkarlarını azamileştirme peşinde olan bireylerle yüz yüze gelineceğini iddia ederek, tarafsız adalet prensipleri oluşturmanın Rawls'un mantığını kullanarak mümkün olamayacağını ifade etmektedir (Habermas, 1995: 112). Bu noktada Habermas, Rawls'un başlangıç durumunda Kant'ı yanlış yorumladığını iddia eder, çünkü ona göre Rawls, eylemin sonuçlarına ve toplumda hiç kimsenin itiraz edemeyeceği bir istikrar durumuna yönelmiştir. Dolayısıyla, bu durumun Kantçı olarak yorumlanması mümkün değildir (Özbank, 2009: 47).

Ayrıca Habermas, bilgisizlik peçesiyle bireylere getirilen sınırlamanın prensipleri seçmede, farklı bakış açılarının oluşmasına engel teşkil ettiğini ve tarafların farklılıklarını gizlediğini de ifade eder (Habermas, 1995: 112). Habermas'a göre tarafsızlık, ancak özneler arası bir iletişimle sağlanabilir ki bu

bize Habermas'ın kendi anlayışının daha geçerli olduğu kanısında olduğunu gösterir.

Rawls, Habermas'ın eleştirilerini oldukça etkili olarak görür ve Habermas eleştirilerine karşı makalesinde; bu eleştiriye 'tarafların birbirlerinin çıkarında bir çıkarı veya gözü yoktur' şeklinde bir cevap verir (Rawls, 1995: 136). Elbette bu cevabın ne kadar yeterli olduğu tartışmalı bir konudur. Gerçekte, Habermas'a cevap olarak yazdığı makalesi incelendiğinde onun, Habermas'ın eleştirilerine yeterince cevap verememiş olduğu ve hatta geri adım attığı açıkça görülmektedir.

Yine bu konuda Habermas'a paralel olarak, Sandel de başlangıç durumu aşamasında, uzlaşmanın ancak özgür iradeye dayalı bir müzakereyle gerçekleşeceğini iddia edecektir.

Rawls'un kuramı, diğer sözleşmeci kuramlardan bilgisizlik peçesinin arkasından adalet prensiplerinin seçilmesi yönünden de ayrılır. Rawls, bilgisizlik peçesinin kullanımı sayesinde adalet prensiplerinin seçilmesinde herkesin eşitlendiği, eşit hakka sahip olduğunu iddia eder. Rawls'a göre, bilgisizlik peçesinin asıl var olma nedeni; adalet prensiplerinin keyfi, rastlantısal ve şansa bağlı olarak seçimini önlemektir. Diğer bir ifadeyle, özellikle bilgisizlik peçesi, bireylerin doğuştan veya sonradan sahip oldukları şansın rolünü en az düzeye indirgemek için ortaya çıkmaktadır.

Bütün bu söylenenler ışığında, Rawls'un gerçek dünyada bir benzeri olmayan kuramsal bir başlangıç durumundan yola çıkarak, özellikle nesnel bir adalet ortamı kurma çabasında olduğunu görülmektedir. Bu nesnellik düşüncesinin özünde, adalet prensiplerinin eşit, özgür, rasyonel ve ahlaki taraflarca seçilip

dağıtılması düşüncesi vardır. Böyle bir ortam, çıkarları saf dışı bırakacak, aynı koşullar paylaşıldığı için de adaletin sağlanmasında adil bir yöntem kullanılmış olacaktır.

Bu tarihsel gerçekliği olmayan, varsayımsal, soyut imgelerle oluşturulan sözleşme etrafında taraflar, adil kararlar almak üzere birleşmelidirler. Bu durumda akıllara, elbette gerçekliği olan bireylerin böyle gerçek dışı bir kurgusal sözleşme etrafında toplanmasının ne kadar anlamlı olduğu sorusu gelmektedir.

Böyle kurgusal, soyut bir sözleşmeye dahil olan, soyut bir bilgisizlik peçesinin gerisinde, sosyal olmayan bir bireyle karşı karşıya kalmak kaçınılmaz gibi gözükmektedir. Rawls'u yoğun bir biçimde eleştiren komüniteryanlara göre de Rawls, fazlasıyl bireyselcidir[41] ve özellikle bilgisizlik peçesi aşamasında asosyal bir duruma yönlendirildiği ve toplumdan soyutlandığı için, bireyin toplumsallaşmasına ket vurulmaktadır. Bu durum da komüniteryanlar için, bilgisizlik peçesi aşamasının asla kabul edilebilir bir aşama olmadığının göstergesidir.

Sandel, bu noktada Rawls'un kuramındaki birey düşüncesinin iki yönde hatalı olduğu belirtir. İlkin, Sandel'e göre Rawls, normatif açıdan, hiçbir etik amaçsallığının kendinden değerli olmadığını görememiştir (Berten, 2006: 190). Bireysel kimlik, saf bir bilinç tarafından seçilen eylemlerin toplamı olamaz, birey tek başına kimliğini oluşturamaz. Ayrıca, Rawls'un saf bilinçle, bilgisizlik peçesi altında alındığına inandığı adalet prensiplerini değerli kılan şey, yine bu

[41] Komüniteryan eleştirmenler, Rawls'un kuramının bireyselliğin metafiziksel bir biçimini içerdiğini düşünürler. Ayrıca, Rawls'un kuramının ahlaki bir bakış açısına sahip olması, hem onu destekleyenler hem de onu eleştirenler arasında ortak bir kabuldür (Kukathas ve Pettit, 1990: 11-12).

prensiplerin değerli olduğuna dair yol gösterici başka bazı prensiplerin varlığını gerektirmesidir (Sandel, 1995: 125).

İkinci hata da, normal koşullarda birey, sosyal kurumlar ve değerlerden önce gelemez, aksine bireyleri yaratan sosyal kurumlar ve değerlerdir (Barry, 1989: 28). Bireyin kimliği, içinde yaşadığı, değerlerini aldığı toplumca belirlenir. Bu değerler, bireyden önce zaten toplumda vardır ve bireyden sonra da olacaktır. Dolayısıyla birey, sadece toplumda var olan şeylerden kimliğini oluşturmak için yardım alır. Bu nedenle, Rawls'un ifade ettiğinin aksine, bireyin toplumdan önce ve toplumsallaşma olmaksızın değeri olamaz (Sandel, 1995: 125).

Rawls, başlangıç durumunda her açıdan iyi düzenlenmiş, işbirliği içinde olan bir toplumun var olabileceğine inanır. Ona göre de toplumsal adil bir işbirliği daima rasyonel ve makul olana işaret eder. İşbirliği de karşılıklılık ilkesine göre temellenir. Adil bir toplum, adil işbirliğinin sistemli olarak aşılması sonucu oluşur. Bununla birlikte, Rawls'un isteklerinin pratiğe geçirilirken çelişkileri de beraberinde getirdiği yukarıdaki ifadelerde açıkça görülmektedir.

Bütün bu ifade edilenler ışığında, Rawls'un, başlangıç durumunu bir seçimin kurallar süreci olarak sunduğunu, bu kurallar süreci ile toplumsal işbirliğini garanti altına almaya çalıştığını ve bunun koşullarını da bütün rasyonel ve makul bireylerin kabul etmesi gerektiği düşüncesinde olduğu görülmektedir.

II.2.2. İki Adalet Prensibinin Seçimi

Rawls, kalıcı adalet prensiplerini görüşmek için tarafların bir arada oluşunu tasarlanmasını istemektedir. Buradaki amaç, elbette herkesin kabul edebileceği hem istenen hem de uygulanabilir olan prensipleri bulmaktır. Rawls'un şemasında,

başlangıç durumunun yapılandırılmasındaki dört soru; kimler seçiyor? Seçilen şey nedir? Hangi bilgiyle seçiliyor? ve hangi motivasyonla seçiliyor? biçimindedir (Kukathas and Pettit, 1990: 20).

Bir araya gelerek seçimi yapan taraflar, seçimi adil bir ortamda yaptıkları için Rawls, onların içinde bulundukları durum gereği otonom olduklarını bildirir. Bu grubun üyeleri gerçekte, görüşmeye özgür bir biçimde girip, görüşme sonucunda, elde edilen prensiplerle kamusal olarak sınırlanan bireyler olarak ortaya çıkmaktadırlar.[42]

Rawls, adalet kuramını kurarken sezgiciliğin etkisinden korunmak için ilkin, başlangıç durumundaki prensiplerin seçilmiş olunmasına dikkat edilmesi gerektiğini, ikinci olarak, lexical düzene uyulması gerektiğini, son olarak da ahlaki yargının yerine sağduyunun geçirilmesi gerektiğini bildirir. Ancak Rawls, başlangıç durumunun ilk eşitlik durumu olduğunu ifade ederek, bireylerin de burada eşit ahlaki kapasitelere sezgisel olarak sahip olduğunu iddia etmektedir. Rawls, her bireyin kendi içsel duygusu olan adalet duygusuyla sezgisel olarak adaletli olanı seçme kapasitesine sahip olduğunu düşünmektedir. Bu sezgiler, gerçekte karar alma sürecindeki içimizde var olan ahlaki yargılarla ilgilidir.

Diğer bir anlamda, tarafların adalet prensiplerini seçerken motivasyon araçlarından biri, adalet duygusudur. İçinde sezgiyle ulaştığı bu adalet duygusu, adil olanı tanıma duygusu ile en adil olanı seçebilir. Rawls, bu konuda *Bir Adalet*

[42] Ancak, seçim yapan kişilerin niteliği de tartışmalıdır, çünkü seçimi yapanlar; eşit, özgür, eşit ölçüde bilgisiz, aynı kuşaktan olan erkeklerdir. Elbette bu durum, feminist anlamda, J. English, S. Okin, S. Benhabib gibi çağdaşlarından yoğun eleştiriler alır.

Kuramı adlı eserinde, adalet duygusu olmaksızın yurttaş dostluğunun da var olamayacağını ifade etmektedir (Rawls, 1971: 476).

Anlaşılacağı üzere, Rawls'un bu noktada sezgiciliği göz ardı edemediği açıkça görülmektedir. Adalet duygusuyla sezgisel olarak ilkeleri seçme durumu, sezgiciliğin saf dışı bırakılmayıp, açık bir biçimde *Bir Adalet Kuramı'*nda sınırlı da olsa kullanıldığının bir göstergesidir. Kısaca, Rawls için sezgi, adalet prensiplerine ulaşmada paya sahiptir, ancak adalet prensiplerine ulaşmada tek ve yeterli bir araç asla olamaz. Başlangıç durumundaki taraflar, adalet prensiplerini bilgisizlik peçesi altında sezgisel kapasiteleriyle, içinde farklı alternatifleri de barındıran bir liste içinden istençli bir biçimde seçerler. Rawls'un, ortak bir noktada uzlaşmak için yöneldiği sezgiyle kavranan ideler; kişi ve toplum ideleridir. Başlangıç durumunun merkezi özelliği de tarafların bu iki sezgisel ide ışığında hareket edeceğidir. Eşit ve özgür kişilerin iki sezgisel ide olan, adalet duygusu ve iyi anlayışı kapasitesi ışığında en uygun ilkeleri seçeceği alan, başlangıç durumu varsayımıdır. Yoksa Rawls, sezginin genel tanımını kabul etmez. Diğer bir ifade ile, onun sezgi tanımlaması genel kabul gören sezgi tanımlamasından farklıdır.

Bu bağlamda, Rawls'un, sezgiciliği bireyin içinde bulunduğu duruma ve koşullara bakarak hissettiği bir seçim yapma duygusu olarak yorumladığını iddia edebiliriz. Ona göre sezgicilik, açık bir gerçekten hareketle var olan durumu değerlendirmekten başka bir şey değildir ve her bireyde de sezgisel olarak adalete yönelme duygusu vardır. Dolayısıyla, bu adalet prensiplerini seçme aşamasında da taraflar bu duygunun etkisiyle daima adil olana yönelecektir. Burada Rawls,

sezgiciliği kendi kuramı içine sokmayacağını daha önce belirtmiş olsa da, görüldüğü üzere sezgicilikten hala kopmuş değildir.

Burada ortaya çıkan hak olarak adalet düşüncesi, ifade edilenler bağlamında, diğer insanların ihtiyaç ve haklarını düşünmeyi gerektirir gibi gözüktüğünden, bu düşüncenin egoist temeller içermediği hissi uyandırır. Rawls, tarafların egoizmin saf dışı bırakıldığı, çıkarlara hizmet etmeksizin herkese hakların verildiği bir ortamda evrensellik, kamusallık niteliğine sahip olan rasyonel prensipleri belirleyeceklerini bildirir ve şöyle der: "Hak olarak adaletin niteliklerinden biri; başlangıç durumunda tarafların rasyonel ve ortak bir biçimde çıkarsız işbirliğine gidecekleridir" (Rawls, 1971: 13). Kısaca Rawls'a göre, hak olarak adalet; rasyonel, özgür ve eşit taraflarca belirlenecek ve hakkaniyete uygun işbirliğinin koşulları da onlar tarafından sağlanacak gibi gözükmektedir. Böylece Rawls'un bu söylemiyle biçimlendirdiği, "rasyonel bireyler, hakkaniyet duygusuyla makul davranışlarda bulunacaklardır" düşüncesi, anlam bulmuş olacaktır. Bir bakıma taraflar, hak olarak adaletin yapılandırılması konusunda, rasyonel katılımcılar olarak kendilerinin sınırlandırılmalarını ilkesel olarak kabul ederek bu işin içine girmişlerdir. Bu durum ise, adaletin genel prensiplerini halkın kurucu gücünün belirlediği izlenimini uyandırmaktadır.[43]

Rawls, adil bir süreç ve ortam hazırlanmış olursa, adil prensiplere de rahatça ulaşılabilineceğini iddia etmektedir. Ayrıca, toplumun üyeleri seçim yapmada bazı kriterlere sahip olmak durumundadır. Buna göre ilk olarak, taraflar kabaca aynı ihtiyaç ve çıkarlara sahip olacaktır. İkinci olarak, herkes güçte eşit

[43] Rawls'un bu iddialar ile Kant'ın amaçlar krallığı düşüncesine bağlandığı görülür.

olacaktır ve normal koşullarda hiç kimse diğerinin üstünde baskı kuramayacaktır. Son olarak da, kıskançlık olmayacaktır (Rawls, 1971: 138).

Başlangıç durumunda, taraflara içinde bir takım adalet kuramlarının bulunduğu bir liste verilmiştir ve kendi adalet anlayışlarını bu liste içinden seçmeleri beklenmektedir. Adalet prensiplerinin seçiminde, rasyonel akıl yürütmeyle, birincil değerlerin hangi adalet anlayışıyla gerçekleştirilebileceği bir liste üzerinde düşünülerek yapılacaktır. Seçimler, bir rasyonel seçim yapma kuramını gerektirecektir. Listede: Hak olarak adalet, yararcı adalet, sezgici adalet, yararcı ve sezgici anlayışların birleşmesiyle oluşan karma adalet ve egoist adalet bulunmaktadır (Rawls, 1971: 34). Bununla birlikte, seçim yapılırken egoist hak anlayışı, hak kavramının biçimsel sınırlarına uymadığı için elenecek olup, seçim diğer dört seçenek arasında gerçekleşecektir.

Bu noktada, bu liste içinde, 'hak etme' durumunun adaletin dağıtımında bir kriter olarak görülmemesi ve diğer bazı adalet anlayışları ile ilgili anlayışların bulunmaması da eleştiri konusu olmuştur. Ancak Rawls, burada çok sayıda adalet anlayışına yer vermenin mümkün olmadığını, sadece başlangıç durumuyla bağdaşan adalet anlayışlarını listeye aldığını bildirir (Rawls, 1971: 79). Rawls, bu anlayışların seçilmesinde temel bazı kriterlerin olduğunu, bu kriterlerin ılımlı kıtlıkları göz önünde bulundurularak kamusal işbirliğine zemin hazırlaması gerektiğini, genel geçerli olması gerektiğini ve diğer kuşakların bilgisine açık olması gerektiğini belirterek eleştirilere karşılık verir. Burada, pratik akıl yürütmede, adalet prensiplerinin oluşması için belli kriterlerin olması, onun anlam kazanabilmesi için zorunlu gözükmektedir.

Rawls'a göre taraflar, yararcılığı; kişilerin hak ve özgürlüklerinin yitirilmesine neden olduğu için, sezgiciliği de kendi içinde çelişen ilkeleri barındırdığı için seçmeyeceklerdir. Egoist anlayış, zaten saf dışı bırakılmıştır. Dolayısıyla, geriye sadece bir hak olarak adalet kalmaktadır. Bu seçim aşaması, tarafları rasyonel kapasiteleriyle hak olarak adalet ilkeleri etrafında birleştirecektir. Yararcı ve diğer anlayışlara karşı taraflar hak ve adaleti seçecektir. Onlar, özgürlüğün önceliği ve toplumda daha az avantajlı olanların durumunu güvence altına alma yönünde, prensipler lehine seçim yapacaklardır. Bireyin, sadece kendi yargısına göre oy kullanması gerekir. Oylamanın sonucu ise adalet kavramına en uygun şeyin ne olduğu konusunda fikir verecektir (Rawls, 1971: 356).

Taraflar, düşünümsel denge aracılığıyla, alternatifleri istikrarları bakımından sınayacak, maksimin kuralı aracılığı ile de seçimi yapacaklardır. Rasyonel seçim yapma kuramı, burada temeldir.

Rawls, seçimin *maksimin kuralı* ile gerçekleştirileceğini bildirir. Bu kural, maksimum ve minimum olanın bir anlamda birleştirilmesi olarak ortaya çıkar. Bunun anlamı, bireylerin minimum duruma düştüklerinde alacaklarını maksimuma çıkarmayı benimsemeyi kabul etmeleridir. Maksimin kuralı üç koşulu takip eder: İhtimaller saf dışı bırakılır, minimumdan daha fazlasını hiç kimse istemez, haddinden fazla riskli sonuçları olabilecek durumlara girilmez. Bu koşullar, başlangıç durumunda geçerlidir, çünkü bilgisizlik peçesi, bütün ihtimalleri gizler. Buna ek olarak, diğerlerini kıskanma mantıksız bir duygudur ve nihayet, hiç kimse bütün yaşamını zengin olma şansı üzerine oturtarak risk almaz (Rawls, 1971: 152-154).

Rawls, buradaki yönteminde, karar alma süreçlerinde genelde kullanılan bir sıralamanın dışına çıkarak, iyi sonuçları olan seçenekleri sınırlamanın mantıklı

olmayacağını, esas olanın kötü sonuçları sıralayarak daha az kötü olanı seçmek olduğunu ifade etmektedir. Rawls, tarafların *maksimin kuralı*yla yaptıkları seçimin onları risk altına girmekten kurtaracak olan adalet prensiplerine götüreceğini belirtmektedir. Rawls'a göre, tarafların bu iki prensibi seçmeye yönelmeleri, özellikle istikrarın sağlanacağına duydukları inançtan kaynaklanmaktadır.

Maksimin kuralı, adalet kuramı seçiminde biraz sıra dışı görüldüğü için eleştirileri üzerine toplamıştır. Rawls, doğal olarak adalet kuramının kurulması düşüncesinde bu yöntemin kullanılmasının çok mantıklı olmadığı üzerine yoğun eleştiriler almıştır. Eleştiriler; maksimin kuralının en zayıf karar alma kurallarından biri olduğu, eğer bu kuralla yola çıkılırsa en küçük risklerden dolayı, insanların ileriye adım atmaktan kaçınacağı üzerinedir. Bu ilkeye göre, birey maksimum kayıplarını minimuma indirgemeyi ya da asgari kazançlarını maksimize etmeye çalışacaktır. Kısaca, en az riskli olan en iyi olandır mantığı burada işlemektedir. Ne yazık ki böyle risklerden kaçarak yaşamak çok da gerçekçi değildir.

Eleştiri bağlamında öğrencisi T. Pogge, bu kuralın bu kuram içinde uygulanabilirliğini savunurken (Pogge, 1989: 110-112), Hare ve Harsayni de böyle gerçek dışı bir yöntemle tarafların başlangıç durumunda özgürlüğün önceliğini seçmelerinin mümkün olamayacağını düşünmektedir (Kukathas ve Pettit, 1992: 41). Barry ise, maksimin kuralları altında bireylerin risklere karşı tutucu bir tavırla yaklaşacağını, olurda kendileri de aynı duruma düşerler diye, bu prensipleri seçebilecekleri düşüncesiyle Rawls'un bu kuralını eleştirir (Barry, 1989a: 333-340). Bu noktada Wolff, bireylerin daha sonra bu kuralla prensipleri seçtiklerine pişman olacaklarını, bununda prensiplere olan bağlılığı azaltacağını ifade eder (Wolff, 1977:

35). Ayrıca bu kural, özellikle ikinci prensibin uygulanması aşamasında sorunları da beraberinde getirir.

Nozick'e göre, maksimin kuralı mantıklı ve adil değildir, çünkü bu kuralla, özellikle ikinci prensip aşamasında daha iyi durumda olanlar, yetenek ve çabalarıyla kazanımlara sahip olanlara karşı korunmaktadır (Nozick, 2006: 249). Bu kural, diğer insanların bazı önemli çıkarlarını en az avantajlı guruptaki insanların çok önemli olmayan çıkarlarını korumak için feda etmek anlamına gelir (Fleurbaey ve diğerleri, 2008: 72). Buna göre Rawls, bireylere, başkalarının amaçları için araç gözüyle bakmaktadır ki bu noktada, takip ettiğini iddia ettiği Kant'ın koşulsuz buyruk doktrinini ihlal ediyor gibi gözükmektedir.

Rawls ise bu yöndeki eleştirilere, bu seçim kuralının en iyi taktik olarak kabul edilmesi sonucunda doğru kararların alınabileceği şeklinde cevap verir ve eserinde 'bu kuralın sadece başlangıç durumunda uygulandığı' ifadesini göstererek eleştirilerin odak noktasını dağıtmaya çalışır (Rawls, 1971: 155).

Bununla birlikte, burada şu soru akla gelebilir: Sonuçta her bireyin özünde kendi iyisine, çıkarına yönelme duygusu vardır. Bilgisizlik peçesinin gerisindeki tarafların yararcılığı seçme ihtimali yok mudur? Bu, olabilecek bir durumdur, çünkü eğer bizi sezgiler yönlendiriyorsa, bu sezgisel kapasite ister istemez bizi kendi çıkarımız doğrultusunda yönlendirme potansiyeline de sahip olacaktır. Oysa Rawls, tarafların içindeki sezgilerin etkisiyle yararcı prensiplere değil, hak olarak adalet prensiplerine direk yöneleceklerini düşünür. Burada, Rawls'un bu düşüncesi fazlasıyla iyimser gibi gözükmektedir. Buna ek olarak, başlangıç durumu konumunda seçilecek prensiplerin, seçim süreci aşamasında ne kadar adil olduğu da tartışmalı bir konudur.

Ayrıca, bu iki adalet prensibinin seçilmesinde, motive edici unsurlardan diğeri de birincil toplumsal değerler ve iyilerdir.[44] Rasyonel olarak birey, kendi yaşam planları ne olursa olsun daima bu iyilere ve değerlere sahip olmayı istemektedir.[45] Burada da birincil değerler içinde bulunan kendine saygı, ikinci adalet prensibi olan özgürlük aşamasında, özgürlüğe verilen öncelik bakımından çelişkiler yaratacaktır.

Seçim aşaması için bütün bu söylenenler ışığında, şimdi Rawls'un iki adalet prensibinin detaylarına inmekte fayda vardır.

II.2.3. İki Adalet Prensibi

Toplumsal adalet prensiplerinin öncelikli konusu; toplumun temel yapısıdır ve bir işbirliği şeması içinde toplumsal kurumların alanlarını düzenlemektir (Rawls, 1971: 54). Rawls, *Bir Adalet Kuramı'nda* adalet sorununun nasıl çözümleneceği üzerine cevap arama sürecinde, iki temel adalet prensibi belirler ve bu iki adalet prensibi ile toplumda, özgürlük ve eşitlik üzerinden adalet ve düzenin nasıl sağlanacağına dair belirlemeler yapar. Rawls, ortaya koyduğu prensiplerle doğrudan doğruya devletin yönetilebileceğini düşünür ve bu konuda *Bir Adalet Kuramı'*nda şöyle bir ifadede bulunur:

---

[44] *Bir Adalet Kuramı'nın* ikinci bölümünde Rawls, dağıtıcı adalet kuramının başlangıç noktasının birincil iyilerin eşitliği olduğunu bildirir (Rawls, 1971: 62).

[45] Toplumların, gerçekleri bilmemelerinin adalet koşullarını belirlemesine ek olarak; aynı zamanda başlangıç durumunda taraflar, yaşam planlarına uyumlu olmaya hemen entegre olabilen rasyonel varlıklardır. Bunun yanında onlar, yaşam planlarını başlangıç aşamasında detaylı olarak bilmeseler de, yaşam planlarının bazı değerleri, iyileri zorunlu kıldığını genel olarak bilirler ve onlara ulaşmaya çalışırlar (Wolff, 1977: 133).

"Bu iki adalet prensibi, toplumun temel kurumlarındaki hakları ve görevleri takdir etmenin bir yolunu ortaya koyar ve toplumsal işbirliğinin menfaat ve yükümlülüklerinin doğru bir şekilde dağıtımını tanımlar" (Rawls, 1971: 4).

Bu iki adalet prensibi, bir bakıma sosyal adaletle ilgili bütün tartışmalar için bir zemin oluşturmaktadır. Genel olarak prensiplerden biri; herkes için eşit bir biçimde özgürlüğün sağlanması prensibi, diğeri de toplumda daha az avantajlılar lehine, toplumsal ve özellikle ekonomik eşitsizliklerin giderilmesi ile ilgili olan prensiptir.

Adaletin sağlanması için, başlangıç durumunda benimsenen iki temel prensipten birinci prensip ikinciye önceldir. Özgürlük, her zaman için ikinci prensipten daha önce gerçekleştirilmelidir. Rawls, özgürlük ortamı sağlandıktan sonra eşitliğin sağlanması için çalışılması gerektiğini düşünmektedir ve bunu da özgürlüğü özgürlükten başka hiçbir şeyin sınırlandıramayacağı söylemiyle desteklemektedir. Rawls, adalet, eşitlik ve özgürlüğü toplumsal istikrar temelinde birleştirir. Rawls'a göre, özgürlük ve fırsat eşitliği gibi değerlerin, eşitlik esası korunarak dağıtılması gerekmektedir. Fırsat eşitliği ve özgürlük, kendine saygının pekişmesi açısından da oldukça önemlidir. Ayrıca bu durum, Rawls'un diğer liberallerden ayrıldığı nokta olarak ortaya çıkar (Moriarty, 2002: 138).

Rawls, prensipleri düzenlemek için alfabetik düzene yakın bir yolda ilerleyen lexical(sözcüksel) düzene başvurarak prensiplerin nasıl öncelikli bir şekilde ilerleyeceğini gösterir.[46] Buna göre:

[46] Adalet prensipleri, lexical düzende sıralanmasının anlamı: Adalet prensiplerinin uygulamaya sokulma aşamasında, ilk prensip gerçekleştirilmeden ikinci prensibe geçilemez. İkinci prensip

"İlk prensip, özgürlüktür. Her bir kişi, herkese özgürlük tanınmasını öngören benzer bir sistemle uyumlu, eşit temel özgürlüklere sahip olmayı öngören geniş çaplı bütüncül bir sistemden eşit düzeyde yararlanma hakkına sahip olacaktır" (Rawls, 1971: 178).

Her insanın diğerlerinin de sahip olduğu temel özgürlüklerin aynısına sahip olma hakkı vardır.

İkinci prensip ise toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler hakkındadır. Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler mümkün olduğunca herkesin çıkarına olacak ve herkese açık olan mevki ve makamlarla ilgili olacaktır. Bu prensip:

a) Herkesin avantajına olacak şekilde en az avantajlı olanın en fazla yararlanacağı,

b) Adil bir fırsat eşitliği koşulu gereği, herkese açık olacak konumlara bağlı olarak düzenlenecektir

Burada b'nin a'ya önceliği vardır (Rawls, 1971: 60).

Diğer bir anlamda, fırsat eşitliği zayıfların payını genişletmek için tahrip edilemez. Birinci öncelik kuralına göre, özgürlüğün önceliğinde adalet ilkeleri yöntemsel bir sıralamaya sahip olacak, bu nedenle de özgürlükler ancak özgürlük adına sınırlanacaktır.

---

gerçekleştirilmeden üçüncüsüne geçilemez. Buna göre, Rawls'un adalet prensipleri bağlamında, özgürlük prensibi adil fırsat eşitliği ve fark prensibine önceldir. Özgürlük gerçekleştirilmeden diğer prensiplere geçilemez. Adil fırsat eşitliği de fark prensibine önceldir. Dolayısıyla, öncelikle adil fırsat eşitliğinin gerçekleştirilmesi gerekmektedir (Rawls, 1971: 38).

İkinci öncelik kuralına göre, "adaletin refah karşısında önceliği, yöntem bakımından avantajları en üst düzeye çıkarma ilkesinden önce gelir" (Rawls, 1971: 60-61). Adaletin bu ikinci prensibi, lexical olarak yeterlilik prensibine ve fark prensibine öncel olan, adil şansa önceldir, çünkü daha az fırsata sahip olanların fırsatları arttırılmalıdır.

Bahsedilen iki ilke; işe yarar bir düzenin herkesin refahı için gerekli bir şart olduğu durumlarda, daha çok gelir elde edenlerin ve sosyal konum olarak daha şanslı olanların, diğerlerinin gönüllü olarak işbirliğine girmesini bekleyebileceklerini temel alan adil bir anlaşma izlenimi bırakmaktadır (Rawls, 1971: 65). Gerçekte Rawls, özgürlük ve eşitlik arasında bir uzlaşmaya gitmek istemektedir.

Rawls, toplumun temel yapısında her bir birey için iki uygun pozisyon kurmaktadır. İlki, eşit vatandaşlık ki bu, eşit özgürlük prensibine işaret eder. İkincisi, kişinin gelir ve refahın dağıtımındaki yeri ki bu da fark prensibine tekabül eder (Wolff, 1977: 88). Buna göre, her iki adalet prensibini göz önüne aldığımızda, Rawls'un iki adalet prensibinden ilki olan özgürlük prensibinin toplumun sosyo-politik yapısını, ikinci prensibin ise toplumun sosyo-ekonomik yapısını ele aldığını görürüz.

Rawls'un bu iki adalet prensibi, gerçekte haklara dair bölüşüm ve dağıtım süreçleriyle ilgilidir. Rawls eserinde, herkesin iyiliğine olmadığı sürece bir kimsenin tatmin edici bir yaşama sahip olup olamayacağını düşünür. Avantajların dağıtımının, konumları daha kötü olanlar da dahil olmak üzere, herkesin işbirliğine istekli olmasına yol açacak şekilde yapılanması gerekir. Ama, bunun

olması için mantıklı şartlar öne sürülmesi bir zorunluluktur (Kelly ve Sophister, 2000: 96).

Rawls, bu iki prensibin seçilmesi ile tarafların başlangıç durumunda, hipotetik bir durum etrafında birleşmiş olduğunu ve bu iki prensibin, adil bir toplumun oluşturulmasında yeterli olduğunu düşünür. Rawls, genel adalet anlayışını eserinde şöyle tanımlar:

"Bütün toplumsal temel çıkarlar; özgürlük ve fırsat, gelir ve refah, kendine saygının temelleri… Bu çıkarlardan birinin ya da hepsinin eşitsiz dağılımı en az gözetilenin faydasına olduğu sürece dağıtılmalıdır" (Rawls, 1971: 303). İki adalet prensibi için, *Bir Adalet Kuramı'nda* Rawls şu yorumu yapar:

> "Toplumsal adaletin prensipleri ki onlar, toplumun temel kurumlarında hak ve ödevleri belirleme yolunu açar ve toplumsal işbirliği sorumluluğuyla faydanın uygun dağıtımını belirler" (Rawls, 1971: 4).

Bu iki adalet prensibi, bir bütün olarak toplumun temel yapısı için geçerli olan adalet konseptlerinden biri olarak varlığını sürdürür (Rawls, 1971: 136) ve bu iki prensip birbirini tamamlayıcı niteliktedir. Bu iki adalet prensibi, yaşam koşullarını belirleme ve toplumsal sistemin temel yapısını belirlemek için geçerlidir (Rawls, 1971: 155).

II.2.3.1. Özgürlük Prensibi

Adaletin ilk prensibi özgürlüktür. Gerçekte Rawls, özgürlük prensibinin belirlemesini yaparken özgürlüğün tanımlanması problemini aşmıştır. O, artık

özgürlüğün ne olduğunu tartışmadığını, asıl sorunun özgürlüğün nispi değerleriyle ilgili olduğunu bildirir ve herkesin özgürlüğü ile uyumlu olan, kapsamlı bir özgürlükten söz eder. Bireylerin özgür olarak neyi yapıp yapamayacağı konusu üzerinden yoluna devam eder. Burada onun için var olan asıl problem; özgür kişilerin özgürlüklerinin ne şekilde sınırlandırılacağı ve bu sınırlandırmalar ile yaşamın nasıl bir anlam kazanacağıdır.

Temel ve siyasi özgürlüklerin değerinin korunması, diğer adalet prensipleri üzerinde bir önceliğe sahiptir. Özgürlük prensibinin, fark prensibine öncel olmasının anlamı, "taraflar, ekonomik bakımdan iyileşmeyi özgürlüklerine tercih etmeyeceklerdir" şeklindedir (Hünler, 1997: 45). Rawls, özgürlük ilkesinin neden önceliği olduğu sorusuna; 'bu öncelik başlangıç durumunda, bilgisizlik peçesi ardında tarafların anlaşmasıyla ilgilidir' şeklinde bir cevap verir (Rawls, 1971: 177). Bilgisizlik peçesi altında taraflar dini, felsefi, ahlaki anlayışlarından kaynaklanabilecek farklılıkları hoş görebilecek kadar makuldürler ve bu da vicdan özgürlüğünü gerekli kılar. Rawls, özgürlüğün önceliğini vicdan özgürlüğü ile güvence altına almaya çalışır, çünkü Rawlscu liberalizmde, vicdan özgürlüğü temel bir özgürlüktür ve önceliğe sahiptir.

Rawls, Kant'çı bir yolda, özgürlük prensibini bütün adalet durumları için minimum bir standart olarak görür. Bireylerin özgürlüğü, herkesin özgürlüğüyle uyumlu olacak şekilde sınırlandırılır. Bireyler, ahlaki eşitler olarak algılanmaktadır. Rawls'a göre, bütün eşit özgürlükler, toplumun her bir üyesi için aynı olmalıdır

(Rawls, 1971: 178). Özgürlüğün önceliği kuralında, eşit vatandaşlar olarak, bir başkasının ahlaki kişiliğini diğerlerinin tanıması durumu söz konusudur.[47]

Eşitlik, özgürlükten koparak ortaya çıkar. Bu anlamda belirtildiği üzere, lexical düzende, birinci prensip gerçekleştirilmeden ikinciye geçilemez. Rawls'a göre, hak olarak adalet iki şeyden çıkmış gibi gözükmektedir ki bunlar: Özgürlüğün önceliği ve eşitsizliklerin ancak en az avantajlığın yararınaysa savunulabileceği. Rawls, özgürlüğün önceliğini bir zorunluluk olarak, hak ve adaletin ayırıcı bir elementi olarak görmektedir (Rawls, 1971: 220).

Özgürlük, daha öncede belirtildiği üzere, ancak özgürlük adına sınırlandırılabilir ve bu sınırlandırma iki şekilde gerçekleşir. İlki, daraltılmış özgürlüktür ki buna göre, herkesin paylaştığı toplam özgürlük sistemi güçlendirilmelidir. İkincisi de eşit özgürlükten daha az olan özgürlüktür ki bu, daha az özgürlüğe sahip olanlar tarafından kabul edilebilir olma durumudur (Rawls, 1971: 302). Birinci durumda, özgürlüklerin kısıtlanması herkes için geçerlidir. Bu kısıtlamalar, adaletin oturtulması açısından sorun yaratmaz, hatta aksi bir durumda sorunların çıkacağı bile düşünülebilir. İkinci durumda ise özgürlükler açısından eşitsizlik söz konusudur.

Bununla birlikte, bazen yaşam koşulları özgürlüğün eşit dağıtılmamasına yol açabilir. Yine bu durum, özgürlük kaybı olanlar için kabul edilebilir bir konum olmalıdır, çünkü eğer koşullar karşılaştırılırsa, daha az özgürlük, özgürlüğü tamamen kaybetmekten daha iyidir gibi gözükmektedir. Bu nedenle de Rawls için, daha az özgürlüğe sahip olma, kabul edilebilir bir durumdur.

[47] Adalet kuramını seçen bireyler, kendi ahlaki varlıklarına da katkıda bulunurlar ve bir anlamda, kendi varlıklarını özgürlük yönünde geliştirmektedirler.

Rawls, birincil temel özgürlükler olarak adlandırdığı şeylerin bir listesini verir ki bunlar: Siyasi işlemlere katılma özgürlüğü(seçme-seçilme hakkı), konuşma ve toplantı özgürlüğü, düşünce ve vicdan özgürlüğü, keyfi tutuklanmalara karşı dokunulmazlık hakkı, kişisel özgürlük ve mülkiyeti elinde tutma özgürlüğü gibi özgürlüklerdir (Rawls, 1971: 178). İlk prensip, bu özgürlüklerin hepsinin eşit olmalarını gerektirir. Ahlaki bireylerin adalet duygusunu kullanabilmeleri için de bu temel özgürlüklere sahip olmaları gerekir. Bu noktada, adaletin gerçekleşmesinde önemli bir nitelik olan kendine saygı da ancak hak ve özgürlüklerin eşit bölüşümü ile değer kazanır. Rawls'un da içinde bulunduğu liberalizm kuramı, özünde bu tür temel özgürlüklere birinci dereceden önem verdiğinden dolayı diğer kuramlardan ayrılır.

Bunun yanında, Rawls'un bu adalet prensibi üzerinden özgürlük ve özgürlüğün değeri ayrımı yaptığı görülmektedir. Bu konuda, *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinde şunları ifade eder: "Ancak, özgürlüğün değeri herkes için aynı değildir. Bazıları daha büyük amaçlara ulaşmak için daha büyük araçlara sahiptir" (Rawls, 1971: 204). Rawls'a göre, herkes özgürlükte eşit bir hakka sahip olabilir ancak özgürlüğün değeri konusunda herkes eşit olmak zorunda değildir. Özgürlüğün değeri, bireylerin amaçlarına ulaşırken hangi araçlara sahip olduğuyla ilgilidir. Bazen bireylerin ellerindeki araçlar, ki bunlar genelde ekonomiktir, özgürlüğe ulaşmada yetersiz kalabilir. Bu noktada, Rawls'a göre, fark prensibi devreye girerek dengeyi sağlamaya ve bu eşitsizliği aşmaya çalışmaktadır.

Kısaca, insanın biçimsel olarak özgür olması ve bu özgürlüğü kullanması arasında fark vardır. Biçimsel olarak özgür olunabilir ama onu kullanacak bir araç yoksa, özgürlük sadece biçimsel olarak kalacaktır. Örneğin, bireyin bir müzik aleti

çalma hakkı vardır ancak o müzik aletini alacak gelire sahip değilse müzik aleti çalma özgürlüğünün bir anlamı kalmayacaktır. Burada özgürlüğün gerçekleştirilmesinde, ekonomik koşulların ne kadar etken olduğu açıkça görülmektedir ve Rawls bu noktaya özellikle vurgu yapmaktadır.

Rawls'un özgürlük ve özgürlüğün değeri arasındaki problemi, fark prensibi aracılığıyla aşma düşüncesi de eleştiri konusudur. N. Daniels, *"Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty*" adlı eserinde, Rawls'un bu düşüncesini özellikle eleştirir. Ona göre, fark prensibi aracılığıyla yapılan dağıtım, bireylerin kendilerini yetersiz görmelerine ve düşük bir özsaygıya sahip olmalarına neden olacaktır (Daniels, 1975: 275). Ne yazık ki Rawls'un düşündükleri bireyleri kuram içinde farklı bir sonuca götürür, oysa pratikteki sonuç Rawls'un düşündüğü gibi gerçekleşmemektedir (Daniels, 1975: 280). Ayrıca, özellikle fark prensibi ortaya koyulurken, özgürlüğün değerinin neden bu süreçte eşitlendirilmediği, neden fark prensibi aşamasında aşılması gerektiği sorusu da akla gelmektedir ki bu da önemli bir eksiklik gibi gözükmektedir.

Genel olarak, Rawls'un ilk prensibi kısaca şöyle yorumlanabilir: Bu prensiple birlikte her bireyin, geniş kişisel ve siyasal özgürlükler sisteminden faydalanmaya hakkı vardır ve bu sistem, diğer bireyler için de tasarlanmış özgürlükler sistemiyle de uyumlu olmalıdır. Bu özgürlük prensibi bir anlamda, düşünce ve vicdan özgürlüğünün ve buna bağlı yasal prosedürlerle ilgili hakların korunması için bağlayıcı tedbirleri gerektirir. Rawls, bu özgürlüklerin özel bir önceliği olduğunu düşünür ve bu nedenle de topluluğun faydasına bu özgürlükler sınırlandırılmamalıdır. Rawls'un ilk prensibi olan özgürlük, kurallar süreci olarak siyasal eşitliği de içerir. Bu anlamda özgürlük prensibi, siyasal nüfusu kullanarak

ilerlemeye de engel olur. Bu prensibe göre, siyasette aktif olarak yer almak için isteği ve yeteneği olan bireylerin, ekonomik gücü olmasa da, bu isteklerini gerçekleştirebilme hak ve özgürlüğüne sahip olmaları gerekir.

Özgürlüğün önceliği düşüncesi, Rawls'da kendine saygı değerini korumak için gereklidir. Bu bağlamda, kendine saygı, Rawls'un adalet kuramının temel çekirdeğidir. Genelde kendine saygı ahlaki bir problem olarak kabul görülmesine rağmen[48] Rawls bunu toplumsal temel yapının en önemli elementi olarak görmektedir ve kendine saygı, bu toplumsal temel yapı içerisinde eşitliğin sağlanmasına ortam hazırlamaktadır.[49] Rawls'a göre, iyi düzenlenmiş bir toplumda kendine saygı, herkes için eşit vatandaşlık durumu anlamında kamusal olarak korunmaktadır (Rawls, 1971: 478). Rawls, adil bir toplumun kendine saygı temelinde eşitliği bütün üyelerine garanti etmesi gerektiğini düşünmektedir. Dolayısıyla, Rawls'a göre, kendine saygı düşüncesi sadece ahlaki değil, aynı zamanda siyasidir de.

Birincil iyiler olarak nitelendirdiği temel değerlerden kendine saygı, diğerleri arasından en dikkat çekici olanıdır. Birincil değerler ve iyiler içinde temel haklar, özgürlükler, fırsatlar kendine saygıya ulaşmada birer araçtır ama buna karşın yine birincil iyiler içinde bulunan gelir, zenginlik ve güç bir araç değildir. Bu anlamda, her bir birincil değer ve iyinin eşit bir biçimde öneme sahip olmadığı ve kendi

[48] Saygı kavramı, Kant'ın ahlak kuramında oldukça önemli bir yer tutar. Rawls'un da Kant'ın bu anlayışını kendine çıkış noktası olarak aldığı daha öncede belirtilmiştir.

[49] Ayrıca, kendine saygı, sadece hak olarak adalette değil, kapsamlı adalet kuramında da önemli bir yere sahiptir.

içlerinde bazı değerlerin diğerlerinden daha önde olduğu açıktır.[50] Kendine saygı kavramı, Rawls'un birincil değer ve iyilerden en önemlisidir,[51] çünkü kendine saygı, kişiye uğraşmaya değer olan yaşam planları duygusunu yaşatır. Bu nedenle, en iyidir. *Bir Adalet Kuramı'*nda bu düşüncesini şu şekilde ifade eder:

> "Kendine saygı, değer duygusunu içerir ve onun yaşam planlarını… taşımaya değer olan her şeyini içerir" (Rawls, 1971: 386). Kendine saygı, en birincil iyi olduğu için birey, o olmaksızın yaşamın yaşanmaya değmez olduğu hissine kapılır (Rawls, 1971: 178).

Rawls, başlangıç durumunda saygı duygusuyla hareket edilmesi gerektiğini düşünür ve bu bağlamda, kendine saygı temelinde taraflar da birbirlerine karşılıklı saygı içerisinde hareket ederler. Bu saygı aracılığıyla, bir hak olarak adalet prensiplerini belirlemeye çalışırlar. Kendine saygı, Rawlscu adaletin kominiteryan yönüdür (Zaino, 1998: 742). Bu anlamda Rawls, "bizim normalde kendimize saygımız diğerlerinin saygısına bağlıdır" şeklinde bir ifadede bulunmaktadır (Rawls, 1971: 178). Vatandaşların kendine saygısı ve diğerlerine saygısı için, onların ortak planları hem rasyonel hem de onursal olmalıdır. Ona göre, insanlar için kendilerine saygılarını korumak rasyonel bir durumdur (Rawls, 1971: 179). Rawls'a göre,

---

[50] Kendi içlerinde kendine saygı bir önceliğe sahip olsa da gelir ve zenginliğe karşı; hakların, özgürlüklerin, fırsatların ve kendine saygının Rawls'un kuramında, bütün bireylere eşit olarak dağıtıldığı varsayılmaktadır (Estlund, 1998: 743).

[51] Birincil değer ve iyi olan kendine saygı, iki boyutu içinde barındırır. İlki, bireyin kendi değerine ilişkin duygusudur. Bu duyguyla yaşam planlarını gerçekleştirmeye çalışır. İkincisi de kendine güven ile ilgilidir ve kendi yapacaklarına duyduğu inançtır. Yaşam planlarını bu güvenle gerçekleştirdiği sürece başkaları tarafından da kabul görecektir.

rasyonel bir yaşam planına sahip olma ve diğerleri tarafından onaylanma kendine saygıyı belirleyen iki temel koşuldur (Rawls, 1971: 440).

Fırsat eşitliği ile eşit özgürlüğün dengelenmesi, bireye kamusal alanda saygı gösterildiğinin bir göstergesidir. Rawls'a göre, fark prensibi de her bireyin kendi iyisini sürdürmesine yardımcı olduğu için saygının konusu içine girecektir. "Kendine saygıyı korumak açıkça rasyoneldir… Saygı, bireylerin kendi değerlerini koruma anlamında gereklidir" (Rawls, 1971: 155). Adalet düşüncesinin niteliğine bakıldığında, kamusal olarak diğer bireylere saygıyı açıkladığı görülür. Eşit özgürlük ve fark prensibi, insana saygı temelindedir ilerler (Rawls, 1971: 156). Burada saygıyla, insanın amaç olarak görülmesi durumu söz konusudur.

Rawls, her ne kadar kendine saygının başlangıç durumunda temel olduğunu söylemiş olsa da, her iki prensibin açıklanması aşamasında, bu kendine saygı konusu üzerine hiçbir yerde açıklamada bulunmadığı görülür. Bu bağlamda, Rawls'un kendine saygı düşüncesini birincil iyi anlamında bir köşe taşı olarak görmesi, özellikle özgürlük prensibiyle çatışmalara neden olacak, çatışma da özgürlüğün önceliği probleminde yaşanacaktır. Rawls, kendine saygı düşüncesini özgürlükler, fırsat eşitliği ve diğer birincil iyilerin üzerinde olan bir değer olarak görmektedir. Bu durum, Rawls'un temel adalet prensiplerinden özgürlük prensibinin ikinci prensibe öncel olduğu iddiasıyla çelişir. Bu bağlamda, Rawls'un kuramında birincil iyi olarak değerlendirilen kendine saygı, Rawls'un özellikle özgürlüğün öncelikli olduğu vurgulaması konusuyla çelişmektedir.

Kendine saygı temelinde eşitlik, eşit olmayan ekonomik avantajlarla uyumludur. Ancak Barry, buna şöyle bir eleştiri getirir: kendine saygı eşitliği, zenginlik ve güç eşitsizliğiyle fazlasıyla engellenebilir (Barry, 1971: 32).

Gerçektende bu noktada, Rawls'un uyumluluk konusunda, dış etkenlerin etkisini çok fazla göz önüne almadığı açıktır.

Ayrıca Rawls, kendine saygı ve sosyo-ekonomik koşullar arasında bir ilişki olmadığını iddia etmektedir (Rawls, 1971: 179). Ona göre, kendine saygı sosyo-ekonomik durumla değil, yasal olarak sağlanan hak ve özgürlüklerle korunmaktadır[52] (Estlund, 1998:743). Ancak, sosyo-ekonomik koşullarda eşitsizliklerin kendine saygıyı elbette zayıflatma ihtimali vardır. Bu bağlamda, kendine saygı düşüncesinde, fark prensibi aşamasında sorun çıkmaktadır. Burada, ekonomik avantaj uğruna kendine saygıdan feragat etme veya saygıyı zayıflatma durumları ortaya çıkabilir. Bu nedenle, Rawls'un kendine saygı ve ekonomik koşullar arasında bir ilişki olmadığı iddiası gerçekleri yansıtmamaktadır.

Daha öncede vurgulandığı gibi Rawls, kendi kuramında kıskançlığa yer olmadığını bildirmiştir. Ancak, kendine saygı yokluğu kıskançlık problemini de beraberinde getirmektedir. Kendine saygısı olmayan birey, diğerlerinin özgürlüğüne de içinde bulundurduğu haset ve kıskançlık duygusuyla engel olacaktır. Dolayısıyla,

[52] Özellikle, özgürlüğün önceliği tartışmasında, Rawls'un kendine saygı ve fark prensibi arasında doğrudan bir bağlantı olduğundan söz ettiği görülmez. Ancak Rawls, eserin bazı yerlerinde, kendine saygının sadece ilk prensip tarafından desteklendiğini vurgulamaktadır. Eğer Rawls'un belirttiği gibi, sadece kendine saygı ve özgürlük prensibi arasında bir ilişki varsa, o zaman kendine saygının korunmasında, yine kendine saygıya etki eden ekonomik koşullar saf dışı bırakılmış olacaktır ve sadece özgürlük kendine saygıyı korumaya çalışacaktır. Ancak, sadece özgürlüğün kendine saygıyı koruması yeterli olmayacaktır, çünkü birey burada, fark prensibi ve dolayısıyla ekonomik koşullardan etkilenen bir varlıktır. Bu anlamda, ikinci prensip olmadan kendine saygı varlığını sürdüremez. O zaman, her iki prensip de kendine saygı için gereklidir.

Rawls'un kuramını yapılandırırken ortaya çıkabilecek bazı psikolojik duyguları göz ardı ettiği veya fazlasıyla pozitif bir bakış açısına sahip olduğu düşünülebilir.[53]

İfade edilenler ışığında, birincil iyi olan kendine saygı kavramının özgürlüğün önceliği düşüncesiyle çelişmesi ve Rawls'un kendine saygı kavramına fark prensibi içinde yer vermemesinden dolayı, kendine saygı konusu problematik bir yapıyı içinde barındırmaktadır.

II.2.3.2. Adil Fırsat Eşitliği ve Fark Prensibi

Genel olarak bakıldığında, bir hak olarak adalet kuramında eşitlik konusu; Rawls'un başlangıç durumu fikrinde, hak olarak adaletin ilk ve ikinci prensibinde ortaya çıkmaktadır. Özellikle ikinci prensipte Rawls, dağıtımın gerekliliği düşüncesiyle, bir miktar da olsa eşit dengeleri kurma çabası içindedir.

İlk olarak, fırsat eşitliği prensibine göre, eşit kazanımlar getirmeyen görev ve mevkilerin herkese açık olması gerekmektedir. Bireyler, sadece sahip oldukları iyi şanslarından dolayı bu işlerde sabit kalmamalıdır. Fırsat eşitliği temelinde bireyler, yaşam planlarını benzer beklentilerle hazırlamalıdırlar.[54] Gelir dağıtımı ve yetki hiyerarşisi hem bireylerin eşit özgürlükleri, hem de fırsat eşitliğiyle uyumlu olmalıdır (Rawls, 1971: 61).

Rawls, adalet prensibinin adaletle ilgili sezgilere daha uygun olduğunu düşünür ve fark prensibinde, toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler üzerine düzenlemeler yapar. Rawls, bu prensiple bir anlamda toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin alanını sınırlandırmaktadır.

[53] İnsanın olduğu her yerde içsel duyguların yol açtığı eylemler gerçekleşecektir. Objektif bir kuram kurmaya çalışırken, bu tür iç ve dış etkenleri göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

[54] Fırsat eşitsizliği ise ancak en az avantajlı olan bireylerin yararınaysa kabul edilebilir.

İkinci prensiple Rawls, hak olarak adalete uygun olan eşitlik ile fark prensibinden aynı anda söz etmektedir. Başka bir deyişle, bir yandan özgürlük, fırsatlar, gelir ve zenginlik gibi tüm sosyal değerlerin eşit olarak dağıtılmasından söz eder; diğer yandan bu eşitliğin herkesin yararına olacaksa, eşitsizliğe dönüşebileceğinin meşruluğunu vurgular ve bunu şu şekilde ifade eder: "Gelir dağıtımının eşit olmasına gerek yoktur. Onun herkesin avantajına olması yeterlidir"[55] (Rawls, 1971: 61). Bu durum, fark prensibinin ifade ettiği iki durumla daha iyi anlaşılabilir: ilki, daha az doğal yeteneğe sahip kimselerin daha fazla gözetilme hakkına sahip olması gerektiğidir. İkincisi, varlıklı olanların karşılıklı işbirliğine dayalı bir toplumda yaşaması sonuçta kendi avantajlarına da olacağından, zenginliklerinin bir kısmından fakirler yararına feragat etmeyi kabul etmesi gerektiğidir.

Bununla birlikte, hakça fırsat eşitliğine sahip olmak demek de, sistemde ekonomik eşitsizliklerin olmayacağı anlamına gelmemektedir. Rawls, bir hak olarak adalet kuramında, adaletsizliğe sadece daha büyük bir adaletsizlikten korunmak için tolerans gösterilebileceğini belirtir (Rawls, 1971: 4). Fark prensibinde, doğrudan bir eşitliğin gerçekleşmesinden söz edilmemektedir. İyi gelir kazanan yine gelirini kazanmaya devam edebilir, yaşam standartlarını yüksek tutabilir. Ancak, yapılandırılacak olan adalet sistemi, iyi gelir kazanan kişinin standartlarını düşürmeden en düşük gelir düzeyine sahip olanlara destek olarak, eşitsizliğin en aza indirgenmesine ortam hazırlamalıdır. Her iki tarafta ortak fayda

[55] Rawls'a göre, en az avantajlı olanları belirlemek için belli kriterler bulunur. En az avantajlılar öncelikle vasıfsız işçilerin durumuna bakılarak seçilir. Bu uygun düşmezse, bireylerin toplum içindeki mevkileri saf dışı bırakılarak, gelir ve servete göre belirleme yapılır. Buna göre, ortalamanın altında gelire sahip olanlar, en az avantajlı olarak alınır. Ancak, özellikle bu ikinci seçim durumu sorunlu sonuçlar getirebileceği için çok güvenilir değildir.

için sorumlulukları paylaşmalıdırlar. Bu bağlamda, her bir kişi temel yapıda izin verilen eşitsizliklerden fayda sağlayacaktır. Diğer bir ifadeyle, fark prensibiyle ortaya çıkan durum her iki tarafın da yararına olacaktır (Rawls, 1971: 64).

Rawls, sadece doğal yetenek ve zenginliklerin tesadüfi dağılımından dolayı bireylerin daha iyi durumda olmalarının adil olmadığını düşünmektedir. Fark prensibi, en kötü durumda olanlar için ekonomik beklentileri artırmayı zorunlu kılmaktadır. Rawls bunu, "fark prensibinde en az avantajlıların beklentileri maksimize edildi" şeklinde ifade eder (Rawls, 1971: 76).

Rawls'a göre, sadece bazılarının yetenek bakımından şanslı doğması, diğerlerinden ekonomik açıdan daha iyi durumda olmalarını gerektirmez. Onların, şanslarıyla elde ettikleri haklarla diğerlerine karşı üstün olma gibi bir hakları yoktur. Rawls, bu prensibi liberal anlamda yorumlayarak, dağıtıcı paylaşım aşamasında, şans ve tesadüflerin etkisini azalttığını iddia eder (Rawls, 1971: 73). Gerçekte Rawls, ortaya koyduğu bu temel prensiple, en temelde "doğal piyangonun" olumsuz etkilerinin, hukuki ve sosyal kurumlar aracılığıyla giderilmesini amaçlamaktadır.

Burada temel problem; hak olarak adaletin dağıtımında hangi prensiplerin kabul edileceği konusudur. Rawls'a göre, dağıtıcı toplumsal adaletin problemi; işbirliği sonucu elde edilen menfaatlerin nasıl paylaştırılacağı ve ya tahsis edileceğidir (Nozick, 2006: 242). Eşitsizlik durumu ona göre, ancak en kötü durumda olanın avantajına ise kabul edilebilir ki Rawls bunu, "temel yapı, eşitsizliklere, en az avantajlı olanı da içeren herkesin durumunu geliştirdiği sürece bu eşitsizliklere izin verir" şeklinde ifade eder (Rawls, 1971: 131).

Rawls göre, elbette bireylerin yaşam standartları arasında farklar olacaktır, ancak farkların en dezavantajlı olanın lehine biçimlendirilmesi, düzenin sağlanması için en akılcı yöntemdir. Bireylere kendi kapasitelerini en iyi şekilde geliştirebilecekleri imkanların verilmesi de adaletin bir gereğidir. Bu bağlamda, Rawls için, "bu fark prensibi, kaderin keyfiliğini karşılamanın adil bir yoludur" (Rosen ve Wolff, 2006: 324).

Fark ilkesinin özünde, sosyal ve ekonomik anlamda yeterli olmayan bireylere, şanslı doğan ve şansını kendi yaratan tarafların aktarım yapması söz konusudur. Burada, 'yaşam standartları yüksek olan bireyler ne kadar hak ve özgürlüğe sahipse, standartları düşük olanlarında aynı oranda hak ve özgürlüğe sahip olması gerekir' düşüncesi egemendir.

Toplumsal yapı, bir hak olarak adaleti her bir bireye makul olarak dağıtmalıdır. "Fark prensibi, karşılıklı fayda bağlamında toplumda daha iyi ve şanslı durumda olanların, diğerlerinin kendileriyle işbirliği yapması beklentilerini dayandıracakları adil bir temel olarak görülür" (Rosen ve Wolff, 2006: 324-325). Bu noktada, karşılıklılık durumuyla yüz yüze gelinir ki Rawls, bu konuda düşüncelerini şu şekilde ifade eder: "Fark prensibi, karşılıklılık kavramını da içinde barındırır ki bu da karşılıklı yarar ilkesidir" (Rawls, 1971: 78). Burada, bu karşılıklılık ilkesi ve zor durumda olana yardım etme düşüncesinin özünde, kardeşlik mantığı vardır. Bu anlamda, ilk prensibin özgürlüğü, ikinci prensibin fırsat eşitliği kısmının eşitliği temsil etmesi gibi, fark ilkesi de kardeşliği temsil etmektedir.

Rawls'a göre, adil bir toplumda şanslı doğanların her hakka sahip olarak ödüllendirilmesi, geriye kalanların da kendi kaderleriyle baş başa bırakılması beklenmemelidir. Özellikle, herkesin iş anlamında her pozisyonda çalışabilme

hakkı savunulur ki bu durumda, fark prensibinin fırsat eşitliğini de zorunlu kıldığını görürüz. Herkese ahlaki bir kişilik olarak eşit davranan; insanların toplumsal işbirliğinin yararlar ve yükümlülüklerdeki payını toplumsal şanslarına göre değerlendirmeyen fırsat eşitliği düşüncesini açıklamaya girişildiğinde, fark prensibinin seçenekler arasında en iyisi olduğu görüşü anlam kazanmaktadır (Rawls, 1971: 75).

Bu noktada, fırsat eşitliği prensibinin fark prensibinden önce geldiğini belirtmek gerekir. Fırsat eşitliği, herkes arasında bir denge sağlamak için vardır ve özellikle de herkese eşit eğitimin sağlanması da bunun gerçekleştirilmesinde en önemli adım olarak görülür. "Fırsat eşitliğinin bulunduğu bir toplumda, gelir eşitsizlikleri adildir; çünkü başarı ödüldür, hak edenlere gider" (Kymlica, 2006: 80).

Yetenekli bireyler, kendilerinin daha fazla hak ve avantajı hak ettikleri gibi bir beklentiye girerler ama bu beklenti algısı Rawls'a göre hatalıdır, çünkü onlar, böyle bir avantajı hak etmezler. Ancak, kendilerinden daha az avantajlı olanların beklentilerine katkıda bulunarak beklentilerine anlam katarlar (Rawls, 1971: 75). Ahlaki olarak paylar keyfi dağıtılamaz, bireylerin ahlaki hak talepleri şansa dayandırılamaz. Ancak, fark prensibi aracılığıyla doğuştan gelen ve eşitsizliğe neden olan şansların saf dışı bırakılma imkanı vardır. Burada Rawls, adil fırsat eşitliği prensibinin fark prensibine öncel olduğunu gösterir. Eşitsizliklerin giderilmesinde, fırsat eşitliği önemli bir araçtır. Buna göre Rawls, şu düşüncelerini ortaya koyar:

> "Hiç kimse büyük bir doğal yeteneği yada toplumsal olarak daha iyi bir başlangıç noktasında yer almayı hak etmiyorsa da bu, farklılıkların giderilmesi gerektiği

anlamına gelmemektedir. Bunlarla uğraşmanın başka bir yolu daha var: Temel yapı, bu farklılıkların en az şanslı olanın lehine işlemesini sağlayacak biçimde düzenlenebilir. Hiç kimsenin doğal yeteneklerin dağılımından… yola çıkarak telafi edici avantajlar sunmaksızın yada böyle avantajlar edinmeksizin kazanmayacağı yada yitirmeyeceği bir toplumsal sistem kurmak istiyorsak, fark ilkesine dönmek zorunda kalırız" (Rawls, 1971: 102).

Rawls'a göre taraflar, iyi bir hayat sürdürmek amacıyla adalet prensiplerini belirleme noktasında buluşmuşlardır. Bireyler kendilerini riske atmak istemeyecektir, bu nedenle de daha iyi koşullar için fark prensibini seçeceklerdir. İyi bir hayat için de iyi değerlere sahip olmak gerekir ki Rawls, bu iyi değerlerin peşinden gitmek için birincil değerler olan doğrudan birincil toplumsal kurumların dağıttığı gelirler, fırsatlar, hak ve özgürlükleri en öne koyar. Toplumsal birincil değerler ve iyiler, eşit bir biçimde dağıtılmaktadır. Burada, herkes aynı haklara sahip olup, elde edilen gelir de paylaşılmaktadır (Rawls, 1971: 62). Rasyonel bireyler, her durumda bu birincil değerlere, iyilere ulaşmak isteyecektir. Bu, onların rasyonel amaçlarıdır.

Doğal birincil değerler olan sağlık, zeka, hayal gücü, doğal yetenekler… gibi toplumsal kurumlardan etkilenen ama onlar tarafından dağıtılmayan değerler vardır. Daha önce, prensipler seçilirken de toplumsal kurumların dağıttığı birincil değerlere ulaşmak temel amaçtır. Bu değerlere ulaşmak için kullanılacak yöntemi Rawls, daha öncede belirtildiği gibi, *maksimin kuralı* olarak belirlemiştir.

Dağıtım yapılırken; maksimum, ortalama ve minimum seviyelerinden özellikle minimum olanın lehine dağıtımın düzenlenmesi en akılcı olan şeydir.

Burada, fark prensibi sayesinde, durumdan en avantajlı çıkacak olan minimum seviyesindekiler olacaktır. Elbette maksimin kuralı, daha öncede belirtildiği üzere, eleştirilerden payını almıştır. Bu kuralın en akılcı tercih olduğunun bir yanılsama olduğu ve bilgisizlik peçesi altında, tarafların seçim değerlendirmelerinde yeterli bilgiye sahip olmadıklarından dolayı akılcı davranamayacakları düşünülmüştür.

İkinci prensip aşamasında gelen eleştirilerden bir diğeri, toplumsal birincil değerlerin önceliği üzerinedir. Rawls'un toplumsal birincil değerler, iyiler üzerinden hareket edip, doğal birincil değerleri göz ardı etmesi bir takım sorunları da beraberinde getirmektedir.[56] Örneğin, iyi durumda olan bir bireyin aniden zihinsel veya fiziksel bir engele sahip olması, bir anlamda kendisinin de dezavantajlı duruma düşmesi, onun daha az avantajlı olana yardım etme zorunluluğuna hala bir engel teşkil etmemektedir. Böyle bir durum ise engeli olan bireyin aleyhine işler gibi gözükmektedir. Bu konum, ne olursa olsun özgürlük ve eşitlik açısından engelli olan birey için adil bir durum değildir. Buradaki temel sorun; Rawls'un insanların yaşamları boyunca, her türlü fonksiyonlarını normal bir biçimde sürdürdüklerini düşünmesi ve hastalık veya engelli olma durumunu eşitsizliğin bir kaynağı olarak görmemesidir. Bu nedenle, kuramını bu tür durumları göz önüne almadan yapılandırmaya çalışması, kuramın gerçekçi olmadığı görüşlerini haklı çıkarıyor gibi gözükmektedir.

Dworkin de fark prensibini, en az avantajlı guruba giremeyen engelli bireylere karşı duyarsız olduğu için eleştirmektedir. Dworkin eleştirisini, *"What is Equality?"* adlı makalesinde şöyle ifade eder:

[56] Birincil iyiler, kaynaklar üzerine odaklanır ama hasta veya engelli olan bireyler, bu kaynakları normal fonksiyonlara sahip olan bireyler gibi kullanamazlar. Rawls burada, yapabilme veya seçebilme kapasitesinden daha çok, kaynaklar üzerine yoğunlaşmıştır.

> "Fark prensibi, farklı tarzlara göre ayarlanamaz… Bu kuram, doğuştan fiziksel ve zihinsel engellilerin konumuna yeterince duyarlı değildir, çünkü bu kuram ekonomik olarak tanımlanmaktadır ve bu türden bir grubun temsilini de hesaba katmamaktadır" (Dworkin, 1981 :339).

Buna ek olarak, eğer doğuştan veya aileden gelen özel yeteneklerim yoksa veya ailemden dolayı ayrıcalıklı da doğmadıysam ve kendi seçtiğim yolda, kendi çabalarımla yükseldiysem, emeğimi daha az avantajlı olana aktarmam ne derece adil olacaktır? gibi bir soru akla gelecektir. Burada bireyler, belki de kendi seçimleri olmayan bir durumun yükünü çekmeye zorlanacaklardır. Bu durumda Rawls, vasıflı işçilerin kendilerini daha az avantajlılar için sadece bir araç olarak görme düşüncelerinde hatalı olduklarını belirtir. Eğer bu işçiler, yetenek ve aileden gelen şansları hak edilmemiş kazanımlar olarak görürlerse, işte o zaman bu şansların dağıtımını ortak bir değer olarak göreceklerdir ve böylece huzur içinde dağıtıma razı olacaklardır. Ancak, ne yazık ki Rawls'un fark prensibi burada ortaya çıkan soruna bir açıklık da getirmiyor gibi gözükmektedir.

Nozick, Rawls'un dağıtıma temel hazırlayan ikinci prensibiyle ortaya koyduğu dağıtıcı adalet düşüncesini eleştirir. Nozick'e göre adalet, elde edilen kazanımların nasıl dağıtılacağından çok, kaynaklara karşı bireysel hakların nasıl korunacağı meselesidir. Bu nedenle Nozick, Rawls'un gittiği yolun doğru olmadığını iddia etmektedir. Nozick, adaletin gerçekleştirilmesinde dağıtıcı adaletin varlığını kabul etmez. Ona göre, adaletin gerçekleşmesi için, mal ve hizmetlerin bunları hak eden kişilerin elinde olması yeterlidir (Nozick, 2006: 66).

Diğer yandan Nozick aynı zamanda, adil dağıtım yönünden karşı tarafın açısından duruma bakılması gerektiğini belirtir. Nozick, emeğiyle çalışıp kazananların haklarını başkalarıyla paylaşmasının adil olamayacağını, bunun tercihlerini doğru kullananlara karşı bir haksızlık durumu ortaya çıkaracağını düşünür. Ona göre, "meşru yollarla kazanılan malların dağıtımı, adalete ters düşer ve kazananın özgürlüğünü zedeler" (Nozick, 2006: 70).

Buna ek olarak Nozick, fark prensibine geliri iyi olanlar açısından bakıldığında, bu kişilerin gelir paylaşımına karşı çıkma ihtimallerinin olduğunu da belirtir (Nozick, 2006: 256). Ona göre Rawls, eğer bu bireyler bu koşullara karşı çıkarsa, sonuçta ne olacağına dair ikna edici bir cevap getirmemiştir. Nozick bu konuda *Anarşi, Devlet ve Ütopya* adlı eserinde şunları ifade eder.

> "Rawls, B'nin alabileceğinden daha çok alması için daha iyi bir konumda olan A'nın daha az almaktan şikayetçi olmak için hiç bir gerekçesi olamayacağını göstermedi. Bunu da zaten gösteremez, çünkü A'nın şikayet etmek için gerekçeleri vardır, değil mi?" (Nozick, 2006: 257).

Kymlica da bu duruma karşı eleştirilerini şu şekilde yöneltir:

> "Gelir düzeyindeki eşitsizlikler koşulların değil, tercihlerin sonucu olduğunda fark prensibi adaletsizliği ortadan kaldırmaktan çok, bir adaletsizlik ortamı yaratır. Ne yazık ki fark prensibi seçilmiş ve ya seçilmemiş eşitsizlikler arasında bir ayrım yapmaz" (Kymlica, 2006: 104).

Ayrıca, fark prensibinde var olan önemli problemlerden biri de, şansın rolünün gerçekten kontrol edilip edilemeyeceği konusudur. Doğası gereği şansı kontrol altına almak oldukça zor gibi gözükmektedir.

Genel anlamda bakıldığında, Rawls'un eşitsizliklere niçin izin verildiği sorusuna, bazı eşitsizliklerin her birey için faydalı olabileceği cevabının geldiğini görülür. Rawls'un bu adalet prensibinin, haklara dair bölüşüm ve dağıtım süreçleriyle ilgili olduğunu daha önce de belirtmiştik. Fark prensibi, bir anlamda ortak fayda prensibidir. Rawls bu durumu eserinde, "Gelir ve refah dağılımının eşit olması gerekmez ama bu dağılım herkesin yararına olmalıdır…" şeklinde vurgulamaktadır (Rawls, 1971: 60).

Rawls'un kuramında, ekonomik eşitsizlikler fark prensibiyle kapatılmaya çalışılırken, hak eşitliği de özgürlük prensibiyle kapatılmaya çalışılır. Rawls, bu iki prensibi detaylarıyla ilan etmeyle, adalet sorununun nasıl çözümleneceği sorusunu kendi açısından cevaplamış olduğunu düşünür.

Bununla birlikte Nozick, Rawls'un en az avantajlı olmayla kişinin içinde bulunduğu durumu maruz göstermek, onu ikna etmek için direk olarak 'benim zengin olmam için senin daha az kazanman gerekli' sözlerini ifade edemeyeceğinden dolayı, eşit hakları olmayan ve kötü durumda bulunan kişiyi, bu söylemleri ile daha da yumuşatarak ikna etmeye çalıştığını iddia etmektedir (Nozick, 2006: 257).

Ayrıca Rawls, doğuştan gelen zenginlik ve yeteneklerin hayatın bir gerçeği olduğunu belirtir ve "doğal paylaştırma ne adildir ne de adaletsiz; insanların dünyaya geldiklerinde belli bir konumda olmalarında bir adaletsizlik yoktur. Bunlar doğal gerçeklerdir" şeklinde bir ifadede bulunur (Rawls, 1971: 78). Bununla

birlikte, Rawls, bireylerin kendilerine doğal yetenekler bahşedilmesinden dolayı daha ahlaklı olduklarını düşündüklerini ve bir anlamda, onların ahlaki hak ediş ve dağıtımın böyle yapılmasında bir uyumluluğun gerekli olduğuna inandıklarını iddia eder. Diğer bir ifadeyle, onlar, bulundukları duruma hak ettikleri için ulaştıklarını düşünürler. Oysa Rawls, durumun hak etme şeklinde açıklanamayacağını ifade eder, çünkü gerçekte doğal yetenekler hak edilmemiştir, bu nedenle ahlaki bakımdan da keyfidirler.

Rawls, açık ve kesin bir şekilde ahlaki hak edişe göre dağıtımı reddeder ve şunları ifade eder:

> "Belki kimileri daha fazla doğal haklara sahip oldukları için, bu özellikleri ve onları mümkün kılan üstün kişiliği hak ettiğini düşünecektir… Ancak, bu görüş kesinlikle yanlıştır… Hiç kimsenin payına düşen doğal özellikleri hak etmediği de değişmez bir düşüncedir" (Rawls, 1971: 104).

Doğuştan gelen yetenekleri, aile aracılığıyla kazandığı özgürlükleri reddetmesinin nedenini Rawls, *Bir Adalet Kuramı'nda* şöyle açıklar:

> "Doğal özgürlük sisteminin en açık adaletsizliği; dağıtıcı payların ahlaki bir görüşe dayanmayan bu keyfi faktörlerden uygunsuz biçimde etkilenmesine izin vermesidir" (Rawls, 1971: 72).

Rawls, yaşamda meşru olarak kabul edeceğimiz her şeyin yolunda gitmesi için insanların bir beklenti içinde olduklarını düşünür. Ancak bu beklentinin, ahlaki

bir hak edişle açıklanması mümkün değildir. Ona göre, "hak ediş, araçsal kullanım niteliği bakımından temel adalet değerlerini gösterme eğiliminde değildir" (Fleurbaey ve Diğerleri, 2008: 84). Rawls, eylem sonuçlarının da hak ediş düşüncesine göre yorumlanamayacağını, bunun böyle yorumlanması halinde teleolojik bir durumla karşı karşıya kalınacağını düşünmektedir.

Rawls'a göre, hiç kimse doğal yeteneklerin getirdiği avantajları ve bu avantajlarla diğerlerinin bir adım önüne geçmeyi hak etmemektedir. Ona göre fark prensibi, ortaya çıkan tüm menfaatlerin dağıtımını öngörür ve bu dağıtımda, öyle bir temel yapı oluşturulmalıdır ki yeteneklilerin nitelikleri daha şanssız olanların menfaatine kullanılabilsin (Rawls, 1971: 102).

Ancak, buradaki sorun; insanların yetenekleri sonucu elde ettiklerinin diğerleri için kaynak olarak görülmesinin doğru olup olmadığıdır. Buna ek olarak, yeteneklerin başkalarının refahını sağlamak için bir araç olarak kullanılması, insanın amaç olarak görülmesi fikrine ters düşmektedir. Burada, doğal yetenekli olan bireyin elde ettiği her türlü kazanımın, kollektif servet olarak algılanarak daha az şanslı olanla paylaşmasının zorunlu kılınmasının özünde; Rawls her ne kadar öyle olmadığını iddia etse de, bireylerin içinde bulunan kıskançlık duygusu bulunuyor gibi gözükmektedir.

Rawls'a göre iki adalet prensibi, hak olarak adaleti temel alan adil bir toplumu oluşturmak için yeterlidir. Bu anlamda, Rawls'a göre, ne başlangıç durumunda ne de bu iki adalet kuramında belirli bir hak ediş kuramına gerek yoktur, çünkü özellikle başlangıç durumunda, taraflar bilgisizlik peçesine sahiptir. Bu bilgisizlik peçesi altında bireyler, hak etme kavramının bilgisine de Rawls'un açıkladığı kadarıyla doğal olarak sahip olamayacaklardır.

Özellikle fark prensibi, hakkın iyiye önceliğini meşrulaştırıcı bir niteliktedir. Hak olarak adalet, Rawls'a göre, yapısı gereği ahlaki hak ediş koşullarına göre dağıtım kriterini reddeder. Rawls, ahlaki hak ediş ve meşru umutlar arasında ayrım yapmanın oldukça zor olduğunu belirtir. Rawls'un kurallar süreci olarak hak konseptinde ancak ve ancak verilen haklara göre kaynakların adil paylaşımı istenebilir. Rawls, hak olarak adalet prensibini desteklemek için, ahlaki hak ediş prensibinden dağıtım fonksiyonunu özgür kılmak gerektiğine inanmaktadır (Arneson, 2008: 77). Fark prensibi de dengeyi kurmak için, şanstan kaynaklanan özgürlüğe sınırlama getirmek için ortaya konmuştur.

Rawls'un bireyleri hak sahibi varlıklar olarak görmesi, özellikle onun pozitif hak ediş konusunun üzerinde fazla durmadığı, daha çok negatif hak edişe yönlendiğini göstermektedir. Onun şans ve yetenekle ilgili konularda hak edilmeyene vurgu yapması, şans ve yetenekle gelen hakların en az avantajlıların çıkarına paylaşılması durumu, bireylerin gerektiğince ve yeterince eşit hakka sahip olmayı hak etmelerini kabul etmek anlamına gelir. Buna göre, bireylerin haklarından feragat etmelerini gerektiren bir sözleşmeyi kabul etmeleri ve adaletin adil dağıtılmasını istemelerinin anlamı; bireylerin zaten eşit hakları hak ettikleri düşüncesine sahip olduğu anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle hak ediş, bireyler için, zaten herkesin eşit haklara sahip olması bağlamında bir ön kabuldür.

Belirtildiği üzere Rawls, hak olarak adalet kuramında özellikle hipotetik olarak kurgulanan başlangıç durumunda, ahlaki hak ediş konusunu geri planda bırakır. Bununla birlikte, adil kurumlar kuramında bu durum karşımıza zihin karıştırıcı bir biçimde çıkmaktadır. Buna göre Rawls, kendi hak olarak adalet

konusunun hak ediş durumunu değil de, kurumlar arası adil olup olmama durumunu içerdiğini belirtir.

Ancak, Rawls'un meşru beklenti kuramı, onun kurumsal hak ediş kuramını destekleyen bir tartışma gibi görünmektedir. Gerçekte Rawls'da, bir hak ediş durumu söz konusudur ama Rawls, bu hak edişi bireyin ahlaki karakterinde değil, meşru kurumsal beklenti üzerinde temellendirmektedir.

Kısaca, Rawls'a göre *Bir Adalet Kuramı* bir hak ediş kuramı olarak nitelendirilemez, çünkü kendisi, böyle bir durumun varlığı veya yokluğu üzerine fazlasıyla yoğunlaşmaz. Hak olarak adalet düşüncesinde Rawls, hak etme kavramını kendine bir kriter olarak görmediğini iddia etse de, kişilerin yetenekleriyle gelen şanslarını veya doğuştan varlıklı olma durumunun hak edilmediği ve kazanımların en az avantajlı olanla paylaşılması gerektiği düşüncesi, bir hak ediş durumunun zaten kuramında var olduğunu, onun bir ön kabul olduğunu bizlere göstermektedir. Eğer, bir hak edilmeme durumu varsa, diyalektik olarak bir hak etme durumunun olması zorunludur. Dolayısıyla, Rawls'un kendisi bir hak etme kavramı olmadığını belirtse de kuramı, bunun tam tersi yönde işliyor gibi gözükmektedir.

Ayrıca, eğer Rawls bir hak etme kavramının varlığını doğrudan kabul ederse, fark ilkesiyle bir çelişki durumu ortaya çıkacaktır, çünkü hak etme, Rawls için, adil bir dağılımın olmasına engel teşkil eder. Biri fazlasını hak ederken, bir diğeri daha azını hak edebilir. Buna göre Rawls için, hak etmenin alenen kabulü, kuramını zayıflatıp, kuramın yetersiz görünmesine neden olacaktır.

II.3. Hak Olarak Adalet Kuramının Uygulanma Aşaması

Rawls, bu iki prensibi daha iyi anlamlandırmak, uygulamanın nasıl gerçekleştirileceğini göstermek için bir şema etrafında belirlemelerini yapar (Rawls, 1971: 171). Uygulama, dört aşamada gerçekleşecektir. İlk aşamada, taraflar başlangıç durumunda yer alarak adalet prensiplerini seçeceklerdir. İkinci aşama, tarafların anayasal bir müzakereye yöneldiği durum olarak ortaya çıkmaktadır ve burada, farklı siyasi görüşlerle nasıl baş edileceği belirlenir. Üçüncü aşamada, yasa koyma durumu, dördüncü aşamada ise yargı düzeniyle karşı karşıya gelinir.

Bu aşamalarda, bilgisizlik peçesi artık yavaş yavaş aralanır ve son aşamada da artık bilgisizlik peçesinden eser kalmaz. Dolayısıyla, bilgisizlik peçesinin kalktığı süreçte, bireyler arasında çatışma çıkma ihtimali yüksek olacaktır. Bu çatışmaları önlemede, adalet prensipleri aracılığıyla adil kararlar alınıp adaletsizliklere imkan verilmeyecektir.

Anayasa aşamasına bakıldığı zaman burada; devletin nasıl yapılanacağı, temel hak ve özgürlüklerin ne şekilde düzenleneceği ile uğraşıldığı görülmektedir. Bu noktada, Rawls'un temel düşüncesi; ilk prensip olan özgürlüğün, nasıl uygulanacağı konusudur. Özgürlüğün sadece özgürlük adına kısıtlanması düşüncesi, başlangıç durumundaki vicdan özgürlüğüyle ortaya çıkar. Vicdani özgürlüğe sahip olan taraflar, kamusal düzenin özgürlüklerine sınır getirmesini onaylarlar. Ayrıca onlar, adil anayasayı korumakla da görevlidirler.

Yasama aşamasına bakıldığında, bu aşamanın ikinci adalet prensibi olan fark prensibiyle ilgili olduğunu görülür. Yapılacak yasalar, en az avantajlı olanların beklentilerini karşılayacak düzeyde olmalıdır. Diğer bir ifadeyle, burada yapılacak

düzenlemeler, anayasa ve adaletin ilk prensibine uygun olmalıdır. Her şey lexical düzene uygun bir biçimde ilerlemelidir. Burada en iyi anayasa, düşünümsel denge yöntemi kullanılarak anayasa aşaması ile yasama aşaması arasında geri ve ileri gidilerek bulunmaktadır (Rawls, 1971: 198).

Adalet ilkelerinin uygulanırlığı burada saf kurallar süreci olarak adalet yerine, eksik kurallar süreci olarak adalete göre tartışılır. Yasama aşamasında kriter, ikinci adalet prensibidir ama adil sonuca götüren kesin bir kurallar süreci bulunmadığı için, ayrım ilkesi ve adil tasarruf ilkesi kabul edildiğinde, sonucun sosyo-ekonomik açıdan hakkaniyetli olacağı gösterilir (Rawls, 1971: 271).

Burada, sosyo-ekonomik bir yolda ilerlenir. Rawls, ekonomik eşitsizlikleri düzeltmeyi dağıtıcı adaletin sağladığını düşünür. Böylece, ekonomi politiğin alanına girer. Rawls, dağıtım sorununun temelinde toplumsal sisteminin seçiminin yattığını, bundan dolayı toplumsal sistemin uygulanması sonucunda yapılan dağıtımın adil olması gerektiğini ve dağıtım sürecinin sonunda demokratik bir yönetim için dört yönetim dalı olması gerektiğini bildirir. Bunlar; aşırı pazar iktidarının oluşmasına engel olan paylaştırma, istihdam yaratmaya çalışan stabilizasyon, ihtiyaç taleplerini karşılayan transfer ve dağıtımın adaletli gerçekleşmesini sağlayan dağıtım dalıdır (Rawls, 1971: 276). Bu dalların hepsi uygulamaya konulduğunda ve özellikle dağıtım payları iki adalet prensibini karşıladığı zaman, pazar ekonomisine dair sosyalist kriterler karşılanmış olur (Rawls, 1971: 280).

İşte bu noktada, Rawls'un sistem olarak hangi tarafı savunduğu üzerine yoğun eleştiriler gelir. Rawls'un burada özellikle, eşitsizlikleri gideren devlet yönetiminde hangi sistemin seçilmesi gerektiğine dair net bir bilgi vermemesi, onun

bu belirsizliğinin Marksist eleştirilerinde temel sorgulama konusu olmasına ortam hazırlamaktadır.

Kurumlar bölümünün son konusu olan yargı aşamasında ise Rawls, bireylerin yasaları kabul etme nedenlerini belirler ve sivil itaatsizlik üzerine yoğunlaşır (Rawls, 1971: 364)

Adaletsizliğin giderilmesi için adalet prensipleri seçildikten sonraki durum; artık bilgisizlik peçesinin aşılıp geride kaldığı, bireylerin toplumsal durum hakkında bilgi edinmeye başladığı, adil bir devletin yasalarının belirlendiği ve ilk prensip olan özgürlüğün ve onun ardından da sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin, özellikle fark prensibiyle düzenlemelerin yapıldığı durumdur.[57]

Adalet prensiplerinin uygulamaya yansımasında Rawls, adalet prensipleriyle kurumlar arasındaki ilişkinin birbirini izleyen dört aşamada kurulduğunu belirtir. İlk aşama; tarafların adalet prensiplerini seçip benimsemeleri, ikinci aşama; seçilen adalet ilkelerinin sınırlarına bağlı kalınarak bir anayasa seçilmesi, üçüncü aşama; yasa koyulması, dördüncü aşama ise kuralların yargıçlarca uygulanıp, yurttaşlarında buna uymasını sağlayan yargı aşamasıdır (Rawls, 1971: 195-199). Bu aşamalar, adalet ilkelerinin ideal olmayan koşullarda nasıl işlediğini gösterir. Buna göre Rawls, bu dört aşama temelinde, adil bir toplumun istikrarlı bir adalet düşüncesiyle yönetileceğini düşünür. Rawls'a göre, hak olarak adalet kuramı, adalet duygusunu herkesin içinde taşıması bakımından, istikrarlı bir adaletin sağlanmasında en güçlü

[57] Rawls için, aslında bütün adalet prensipleri aynı zamanda siyasi-ekonomik bir doktrin gibi çalışır. Rawls'un amaçlarından biri de adalet prensiplerinin siyasi-ekonominin bir parçası olduğunu göstermektir. Rawls'a göre, bireyin özünde ahlaki-siyasi temellerin yanı sıra ekonomikte bir yön vardır.

nitelikleri taşıyan kuramdır. Rawls için, ortak adalet duygusu ve işbirliğiyle istikrarın sağlanmaması gibi bir durum imkansız gibi gözükmektedir.

Rawls, eserin Kuram ve Kurumlar kısmında ifade edilen her şeyi, iyi kuramını varsayarak temellendirmeye çalışmıştır. Amaçlar olarak nitelenen üçüncü kısımda ise, istikrarı temel alan adil toplumun aynı zamanda iyi bir toplumda olduğu düşüncesinin açılımını yapmaktadır. Rawls, adil ve iyi olan toplumda adalet ve iyiliğin ahenkli bir biçimde ilerlediğini iddia eder.

Rawls'a göre, iyi düzenlenmiş bir toplum adalet ve iyinin uyum içinde yaşadığı bir toplum demektir. Rawls, bir şeyin ancak hak prensipleriyle birlikte tutarlı olan yaşam tarzlarına uyarsa iyi olacağını belirtir (Rawls, 1971: 396). Buna göre adalet kuramı, bir iyi kuramının da olmasını gerektirir. Ancak bu durum, deontolojik anlamda hakkın iyiye önceliği durumunu asla değiştirmez. Bu iyi kuramı, başlangıç durumunda tarafları motive eden koşulların anlam kazanmasını sağlar.[58]

Birincil iyilerin açılımını zayıf iyi kuramıyla veren Rawls, zayıf olarak nitelediği bu kurama öyle anlamlar yükler ki, kuram zayıflığın aksine güçlü bir kuram olarak ortaya çıkar. Buna göre zayıf iyi kuramı; hak kavramının yerini tehlikeye sokmayan ve amaç olarak kendine adalet prensiplerine varmada gerekli olan birincil iyilerle ilgili öncülleri temin eden bir kuramdır (Rawls, 1971: 396). Birincil iyilerin listesinin tam içeriği, Rawls'un iyinin zayıf kuramı olarak adlandırılır (Sandel, 1995: 25).

[58] Burada Rawls, hakkın iyiye önceliğini kabul eden bir deontolojisttir ama yine de hak ve iyinin birbiriyle ahenk içinde olduğunu göstermek istemektedir (Kukathas ve Pettit, 1990: 54).

Tam iyi kuramı ise, adalet ilkeleri gerçekleştirildikten sonra farklı değer türlerini ayırt etmemize yardım eden bir kuram olarak ortaya çıkmaktadır. Burada, Rawls'a göre, iyinin hakka önce gelmesini engellemek için hangi kurama dayanıldığı asla unutmamalıdır. Bu bağlamda, zayıf kramı başlangıç durumu yoluyla tam kuram haline getirmek temel adımdır (Rawls, 1971: 435). Ancak bu şekilde, adil toplumun hem iyiye hem de bir istikrara sahip olduğu gösterilebilir.

Rasyonalite olarak iyiliğin zayıf kuramı ve tam kuramı ile Rawls'un göstermeye çalıştığı şey; hak olarak adaletin seçilen prensiplerine sadık olan, iyi düzenlenmiş toplumun istikrarlı ve iyi bir toplum olduğudur (Hünler, 1997: 90).

Sandel'e göre, zayıf iyi kuramı, adalet prensiplerine ve hak kuramına öncel olmasına rağmen, onun deontolojik karakterini veren ve iyi üzerinde hakkın önceliğini sarsan yeterince sağlam bir kuram değildir (Sandel, 1995: 26).

Rawls'un hak olarak adaletinin iç yapısını bu şekilde ortaya koyduktan sonra, şimdi bu kuramın yeterliliği ve bunun diğer eserlerine nasıl yansıdığını ortaya koymak gerekmektedir.

III.BÖLÜM:

BİR ADALET KURAMININ YETERLİLİĞİ BAĞLAMINDA YAPILAN ELEŞTİRİLER

III.1. Kantçı Temelde Yapılan Eleştiriler

Rawls, *Bir Adalet Kuramı*'nda, doğrudan doğruya devlet ve birey arasındaki etkileşime yönelir. Rawls için, iyi düzenlenmiş bir toplum, adaletin kamusal konsepti tarafından düzenlenir ve bu toplumun üyeleri kendilerini özgür, eşit ve ahlaki kişiler olarak görürler. Ayrıca, iyi düzenlenmiş bir toplum, adaletle ilişkisinde istikrarlıdır ve temel toplumsal kurumların bir şema içinde düzenlendiğini varsaymaktadır. Rawls'a göre, bu adil olan iyi düzenlenmiş toplum içinde ve buna bağlı olarak devlet içinde başkalarına adil davranmak, bizim için doğal bir ödevdir. Rawls'un devleti, özünde ahlaki bir kurum olarak adaletin koşullarını sağlama görevi üstlenir. Ona göre adalet, ancak halkın kurucu gücünün de kullanılmasıyla anlam kazanır. Rawls, modern devleti ahlaksal açıdan temellendirilirken, bu devletin adalete dayalı olarak nasıl düzenleneceğinin de açıklamalarını verir. Rawls için, adalet prensiplerini bu anlamda kendine temel yapan devlet, artık eşit özgürlüğü sağlayan koşulların gerçekleştiği yer olur ve bir güç olarak da bireylere karşı eşit uzaklıkta durur.

Gerçekte Rawls'un, *Bir Adalet Kuramı*'nda, özel olarak hazırlanan bir ortamda, özel seçilmiş bireylerce adalet prensiplerini belirleyip, adil ideal bir devlet yapısını uygulamaya koymaya çalıştığı görülmektedir. Rawls, bireylerin kendi özgürlükleri garantide olduğu sürece, bu temel yapı içinde diğerlerinin temel özgürlüklerini de garanti ettiğini düşünür. Buna ek olarak o, bireylerin Kant'çı

anlamda amaç oldukları için eşitler olarak değerlendirilme hakkına sahip olduklarını iddia eder ki bu ona göre, aynı zamanda bir insanlık borcudur (Rawls, 1971: 179).

Rawls eserinde, Kant'ın pratik ve teorik akıl ayrımını, kendi kuramını yapılandırmada kullanmaya çalışmaktadır. Rawls'a göre, başlangıç durumunda bireyler, teorik akılla ilgili olan yargı kapasitelerini karar verme aşamasında kullanacaklardır. Adaletin yerleştirilmesi sürecinde de pratik akıl egemen olacaktır, çünkü Rawls, başlangıç durumunu düzenleyen ilkelerin pratik aklın makul ve rasyonel ilkeleri olduğunu iddia etmektedir. Rawls için, başlangıç durumunu belirleyen hareket noktaları birbiriyle bağlantılı olup, bu bağlantıyı da pratik akıl sağlar. Bu durumu şu şekilde belirtir:

> "Başlangıç durumunun tanımı, özgür ve eşit rasyonel varlıkların bulunduğu noumenal alan görüşüne benzemektedir… O zaman, başlangıç durumu, empirik bir kuramın çerçevesi içinde, koşulsuz buyruk ve otonominin Kantçı konseptinin kurallar süreci olarak bir yorumu olarak görülebilir"[59] (Rawls, 1971: 225-226).

Rawls, adaletin iki prensibinin, Kant'ın koşulsuz buyruğunun özellikle ikinci formülasyonu olan "insanlığı kendinde ve başkalarında, bir araç olarak değil, daima aynı zamanda bir amaç olarak eyle!" (Kant, 1995: 46) ile paralelliğini vurgular.[60] Rawls ayrıca, iki adalet prensibinin herkes için en kapsamlı özgürlüğü,

[59] Pogge, Rawls'un Kant'ın yorumunu değil, Kantçı bir yorumu sunduğunu iddia ederek bu yorumu destekler (Pogge, 2007:194)

[60] Guyer' da Kant'ın hak kuramı ile Rawls'un kuramındaki dağıtımsal ifadeler konusunda yakın bir benzerlik olduğuna inanır (Guyer, 2000: 285).

eşit hakkı garanti ettiğini ve böylece, bireylerin sadece araç olarak kullanılması düşüncesini dışarıda bıraktığını da iddia etmektedir (Grcic, 1983: 238). Ancak, eseri detaylı bir şekilde inceleyip başlangıç durumu aşamasından itibaren kurama bakıldığı zaman, durumun Rawls'un sözünü ettiği gibi olmadığını görülür. Rawls'un düşündüğünün aksine, hak olarak adalet kuramı Kant'ın koşulsuz buyruğundan biraz daha farklı bir yolda ilerlemektedir. Başlangıç durumunda taraflar, kendi özel çıkarları üzerine temellenen prensipleri seçmezler ama onlar, genel amaçlar olan birincil iyileri seçerler. Buradaki sorun; her ne olursa olsun bir amaca ulaşma durumuna girilmiş olmasıdır.

Genel olarak bakılırsa Rawls, Kant'ın otonomi ve koşulsuz buyruk düşüncesinden yola çıkmış olabilir ancak, Rawls'un kuramı genel de olsa bir amaca yönelmiş olması bakımından, Kant'ın kuramından farklı bir yol ayrımına girmektedir. Bu anlamda, Rawls'un bu ayrımlara girmesi eleştiri konusu olmuş ve eleştiriler özellikle, Rawls'un Kant'ı yanlış yorumladığı üzerine yoğunlaşmıştır. Özellikle Rawls'un *Bir Adalet Kuramı*'nın Kantçı bir yorum olduğu iddiasının desteklenemez olduğunu, Rawls'un çağdaşı da olan Oliver Johnson, "The Kantian Interpretation" adlı makalesinde açıkça ifade etmektedir (Johnson, 1974: 58-66). Johnson, Rawls'un kuramının Kant'ın üç temel noktası olan otonomi, koşulsuz buyruk ve rasyonellik düşüncesiyle, kendisinin iddia ettiğinin aksine, ters düştüğünü belirtir (Johnson, 1974: 59). Kant'ın bu üç kavramı, birbiriyle bağlantılı olarak yapılandırılmıştır. Ancak Johnson'a göre, Rawls, bu bağlantıyı hak olarak adalet kuramında tam anlamıyla yerine oturtamamıştır (Johnson, 1974: 60).

Rawls, başlangıç durumunu Kant'ın otonomi fikri ile, adalet prensiplerini de koşulsuz buyruk paralelinde yorumladığını iddia etmektedir. Rawls'un iddiasına

göre, başlangıç durumunda taraflar özgür, otonom, noumenal özneler gibi seçimlerini yapmaktadırlar, çünkü bilgisizdirler, bu anlamda tarafsızdırlar da! Bunlarla bağlantılı olarak Johnson, Rawls'un yorumunda hem bilgisizlik peçesine hem de birincil iyilere itirazını yükseltir (Johnson, 1974: 63). Johnson'a göre, Rawls'un başlangıç durumu içinde var olan bilinmezlik peçesi hatalıdır, çünkü gerçekte bu sadece iyi konsepti düşünülerek tasarlanmıştır. Birincil iyileri savunma düşüncesi de hatalıdır, çünkü bu düşünce otonomi için geçerli olan yasa uğruna eylemeyi varsaymaz (Pitcher, 2009: 13). Eğer eylem yasa uğruna yapılmıyorsa, o zaman bu eylemin otonom olması da mümkün değildir.

Gerçekte başlangıç durumunda prensipler, her bir kişinin çıkarını artırmak için taraflar tarafından seçilmektedir. Bu anlamda, Johnson'a göre, başlangıç durumunda alınan kararlar motive edici olduğu sürece, bu tür kararlar içerik kazanacaktır ve dolayısıyla zorunlu olarak heteronom olacaktır (Johnson, 1974: 61), çünkü onlar, Kant'ın vurguladığı şekilde sadece pratik yasaya saygıdan dolayı değil, çıkardan dolayı ortaya çıkmaktadırlar. Buna göre, gerçekte başlangıç durumundaki taraflar otonom noumenal özneler olmayıp, rasyonel çıkar ve eğilimlere sahip olan özneler olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla Johnson'a göre, Rawls'un Kant'tan aldığını iddia ettiği otonomi fikriyle başlangıç durumunu sunuşu birbiriyle bağdaşmaz. Ona göre Rawls, bu düşüncesinde hatalıdır (Johnson, 1974: 66).

Her ne kadar yeterince bilgiden soyutlanmış olsalar da, taraflar burada bazı spesifik amaçlara da sahiptirler. Duruma böyle bakıldığı zaman, birincil iyilerin bir bakıma hem araç hem de amaç olarak ortaya çıktığını görülmektedir. Birincil iyiler, henüz kişisel amaçlar bilinmeden önce, genel araçlardır ve aynı zamanda onlar amaçlardır, çünkü onlar, istenen sosyal yapılar olarak başlangıç durumu

aşamasında seçilirler (Grcic, 1983: 238). Araç olma durumu, teleolojik bir yapıyı karşımıza çıkarır ama Rawls, bunun kuramına özgü bir şey olmadığını, sadece kuramı için gerekli bir destek olduğunu düşünür. Ona göre, bu gereklidir, çünkü bu durum, koşulsuz buyruğun kurallar süreci olarak açıklaması sonucu, iki adalet prensibini ortaya çıkarmak için, motivasyonel veya teleolojik elementleri ifade eder (Grcic, 1983: 238). Bununla birlikte, başlangıç durumundaki bireyler, her bilgiden soyutlanma aşamasında olduğu için, ahlaka karşı da ilgisiz olmak zorundadırlar. Dolayısıyla motivasyon, Kant'ta olduğu gibi bir ödeve bağlı değildir. Burada sadece, birincil değerler, iyiler istenmektedir ki bu da, sağduyulu olma anlamındadır, ödev anlamında değil. Kısaca, Rawls'un bireylere yüklediği nitelik tartışmalıdır. Özellikle bilgisizlik peçesinde, tarafların toplumun iyiliğini öncel kılma çabası içinde, bir amaç doğrultusunda ilerleyen eylemler karşımıza çıkmaktadır.

Buradan anlaşılacağı üzere, başlangıç durumu adalet prensiplerinin belirleneceği alandır ve hak, Kant'ta olduğu gibi, kendinde bir amaç olarak değil, birincil iyilere, onların sağlanıp korunmasına dair bir araç olarak görülmektedir. Başlangıç durumunda bireyler, kuralları özgür ve rasyonel bir biçimde kendileri için koyarlar ama buradaki amaç sadece, birincil iyileri garanti altına almaktır. Bu noktada, başlangıç durumu, yapı olarak Kant'ın otonomi fikrinden tamamıyla ayrılmaktadır. Ayrıca, Kant'ın otonomi fikrinin aksine, Rawls'un ortaya koyduğu otonomi fikri hem immanent hem de siyasidir (Munro, 2011: 8). Diğer bir bağlamda koşulsuz buyruk, Rawls'un başlangıç durumunda, hipotetik bireylerin uyguladığı

bir seçim prosedüründen meydana gelir, Kant'taki gibi apriori bir dedüksiyon tarafından oluşturulmaz.[61]

Otonomi düşüncesi ile Kant, eylemlerin ilkesinin kendisi tarafından seçildiği ahlaki bir yasadan söz ediyordu. Burada birey, dışsal bir otorite tarafından değil, içsel bir akıl tarafından sınırlandırılıyordu. Rawls da bilinmezlik peçesinin, otonom olan adalet prensiplerinin seçilmesini sağladığını iddia etmektedir. Ancak, burada seçilen prensipler, Kant'ın bireysel noumenal ben'in seçiminden farklı olarak, tarafların seçtiği prensiplerdir (Rawls, 1971: 256).

Rawls'a göre, adalet prensiplerinin özel bir amacı veya isteği yoktur. Sadece birincil iyilerin gerçekleşmesi için genel bir istek vardır ve bu isteğe herkes sahiptir. Bunu da Rawls, *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinde, "rasyonel olan şeyleri kim olsa ister" şeklinde ifade eder. Bu yorumuyla Rawls, artık Kant'ın yorumunun üstüne çıktığını iddia eder (Rawls, 1971: 257) ve burası gerçekte Rawls'un Kant'ın görüşünden ayrıldığını kabul ettiği yerdir.

Burada temel sorun, Rawls'un birincil iyileri istemekle Kant'ın kuramında yer alan koşullu buyruk alanına girmiş olmasıdır. Rawls, bunu her ne kadar kabul etmek istemese de, birincil iyilere sahip olma çabası bunun açık bir delilidir. Ayrıca, şunu da belirtmek gerekir ki; Rawls'un adalet kuramı, evrensel olmaması bakımından da hem Kant'ın otonomi düşüncesi hem de koşulsuz buyruğun ikinci prensibiyle çelişmektedir.

[61] Rawls, apriori olma ve biçimsellik gibi Kantçı nitelikleri, kuramın metafizik alanına girmemesi için saf dışı bırakacağını belirtir. Ancak, Rawls bu noktada Kant'ın ahlak prensiplerinin nesnel normatif gücüne temel olan şeyi reddetmesi bakımından, kuramını Kantçı bağlamda anlamlandıramamaktadır. Bu nedenle Rawls'un, Kantçı olduğu iddiası desteklenemez (Budde, 2007: 339-358).

I. S. Darwall, Johnson'un görüşlerine karşıt olarak,[62] eğer birisi başlangıç durumunda seçim yapmayı kendi istenciyle kabul ediyorsa bu, prensiplerinde hipotetik olamayacağının bir göstergesidir. Buna ek olarak Darwall, birincil iyileri istemenin sadece taraflar için geçerli olmadığını, bunun herkesin sahip olduğu bir istenç olduğunu belirtir (Darwall, 1976: 170). Ancak görüldüğü kadarıyla, Johnson'un Rawls'un Kant'ı yanlış yorumladığı iddiasının ispatı karşısında, Darwall'ın Rawls'u savunması yetersiz kalmaktadır.

Rawls'un kuramı, yaşam koşullarını göz önünde tutar ve Ralws'un kendisi, Kant'ın bu koşulları göz önüne almadığına inanamadığını da *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinde vurgular (Rawls, 1971: 257). Bu anlamda, Rawls'un kuramında, gerçek dünyadaki varlıkla ilgilendiğini, Kant'ın ise daha çok bu dünyanın gerisinde olan transendental varlıkla ilgilendiği görülmektedir (Sandel, 1995: 40). Gerçektende Kant, bireylerin sosyal yaşam koşullarını göz önünde bulundurmamaktadır. Bunun nedeni, yaşanan çağa ve şartlara da bağlanabilir. Dolayısıyla, Rawls'un bakışı yaşadığı çağda var olan insan doğası anlayışıyla ve buna bağlı olarak ortaya çıkan adaletin koşullarıyla ilgilidir. Adaletin yerleştirilmesi de üyeler arasında içsel bir konsensusun yapılmasına bağlıdır. Buna göre, Kant ve Rawls'un kuramlarının işleyiş yapısının çağın şartlarına göre de biçimlendiği gerçeğini vurgulamakta yarar vardır.

---

[62] Johnson'un eleştirilerine karşın Darwall, Rawls'un kuramının oldukça ilgi çekici bir Kantçı yoruma sahip olduğunu, başlangıç durumundaki seçim Kantçı anlamda otonom olduğunu *"A Defence The Kantian Interpretation"* adlı makalesinde iddia eder (Darwall, 1976: 164-170). Bu konuda Darwall, "başlangıç durumunun uygulanmasıyla adaletin gerçekleşeceğini belirttiğimiz zaman biz, aslında kişisel çıkar ve eğilimlerden bağlarımızı koparmış oluruz…" şeklinde bir açıklamada bulunur (Darwall, 1976: 161-162).

Rawls'un adalet anlayışında, temel özgürlüklerin herkes için aynı olduğu kabul edilir ve Rawls, özgürlük ve eşitlik arasında bir denge kurularak adaletin yerleştirileceğine inanır. Bu inançtan hareketle de fark prensibi ile fırsat eşitliği prensibi, toplumsal durumu ve yeteneklerin yol açtığı eşitsizlikleri dengelemeye çalışmıştır. Bu nedenle, *Bir Adalet Kuramı'nın* özünde, toplumun en düşük gelir seviyesine sahip olanların durumunun iyileştirilmesi düşüncesi vardır. Diğer bir anlamda, kazanımların eşit bir biçimde dağıtılması temel fikirdir. Bu ise dağıtıcı adaletin tam anlamıyla kendisidir.

Belirtildiği üzere Rawls, adalet prensiplerinden fark prensibini bir kardeşlik ilkesi olarak görür, çünkü kardeşlik bağları içinde bireyler, işbirliğine girerek bir paylaşıma ortak olmaktadırlar. Rawls bu konuda şunları ifade eder:

> "Fark prensibinin bir başka yanı da, kardeşlik ilkesine bir yorum getirmesidir… Fark prensibinin, doğal bir kardeşlik fikrini daha kötü durumda olanların yararına olmayacaksa, daha fazla refaha sahip olmamayı istememe fikrini karşıladığı görülür. Aile üyeleri, diğerlerinin çıkarlarına katkıda bulunmayacaksa kazanmayı istemezler. Fark prensibine göre davranmayı istemek de tam olarak bu sonuca yol açar" (Rawls, 1971: 105).

Buna bağlı olarak da Rawls'un adaletli devletinde, bireyler birbirlerine kardeşlik temelinde, yurttaşlık bağıyla bağlanmaktadırlar ve böylece dağıtım gerçekleşmektedir.

Klasik liberallerden Samuel Freeman, toplumda zor durumda olanlara hayatlarını sürdürmek için yardım aktarımı durumunun zaten kardeşlik anlamında

daha öncede var olduğunu, ama Rawls'un bunu gönüllülük bağlamında hareket eden toplumun üzerinden alarak bu durumu, adaleti eşit oranda sağlamak için kurulan yeni devlete vermiş olduğunu belirtir (Freeman, 2007:107). Bununla birlikte, Nozick, Rawls'un özellikle fark prensibinin tepedekilerle diptekiler arasında ve ortadakilerle diptekiler arasında çıkar çatışmalarına neden olduğunu iddia etmektedir.[63] Nozick'e göre, "diptekiler giderse orta grup, konumu maksimize edecek dipteki yeni grup haline gelir ve fark prensibi, ortadakilerin konumlarını iyileştirmek için kullanılabilir" (Nozick, 2006: 270).

Temelde, Rawls'un özgürlük prensibinin ve fark prensibinin birlikteliği düşüncesinin yeterli olup olmadığı eleştirilerin odak noktası olmuştur. Liberteryenler, onun eşitlikçiliğine karşı çıkarken[64] komüniteryenler, onun özgürlük anlayışına karşı çıkmışlardır. Liberteryen eleştirisiyle Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya* adlı eserinde minimal bir gece bekçisi devlet anlayışını savunmaktadır. Nozick'in temel düşüncesi; her şekilde bireylerin elde ettikleri bütün gelirlerde hak sahibi olduklarıdır. Bu bağlamda, Rawls'un yetenekleri saf dışı bırakan düşüncesiyle Nozick'in düşüncesi çelişir durumdadır. Buna ek olarak Rawls, liberal devlete fark prensibiyle yeniden dağıtımcı siyaseti yerleştirerek, sosyal adaletten faydalanmıştır. Elbette bu da liberteryen anlayışa ters düşmektedir, çünkü onlara

[63] Nozick, ne olursa olsun adaletin temellendirilmesinde ortaya çıkan bütün sorunların kaynağının aslında kıskançlık ve haset duygularının göz ardı edilmesinden dolayı ortaya çıktığını ifade eder.

[64] Liberaller, klasik ve modern olarak sınıflanır. 18. ve 19.yy klasik liberalleri, devletin rolünün sadece vatandaşların kişisel özgürlük ve mülkiyet gibi haklarını korumak olduğunu iddia eder ve bunlar liberteryenler olarak da anılır. Liberteryeler, minimal gece bekçisi devletten yanadır. Modern liberaller ise, devletin bunların yanında daha sosyal haklarla da ilgilenmesi gerektiğini düşünür. Rawls, modern bir liberal olarak karşımıza çıkar.

göre, dağıtıcı adaleti uygulamak bireylerin haklarına müdahale etmek anlamına gelmektedir.

Minimal devlet ile Rawls'un devleti arasındaki en önemli fark; yeniden dağıtıcı devlettir. İlki, adaletin tarihsel konseptiyle yol alırken, ikincisi, adaletin yapısal konseptiyle yoluna devam eder (Kukathas ve Pettit, 1990: 82). Dolayısıyla, özellikle Nozick, Rawls'un öngördüğü devletin kendi düşündüğü minimal devlet anlayışına ters düştüğünü düşünmektedir. (Nozick, 2006: 266)

Komüniteryen olan Sandel, eşitlikçiliğin bireylerin dayanışma duygusu ve ortak değerlerle var olan bir toplumun üyesi olarak görülmesinden geçtiğini düşünmektedir. Ancak, bu durum her ne kadar işbirliği konusunda Rawls'un eşitlikçi toplumu ile paralellik gösterse de Rawls'un daha bireysel ve özerk olan bireyi ile çelişmektedir.

Rawls'un kuramındaki yöntemlerin yeterliliği tartışıldığında; ilk olarak Rawls'un başlangıç durumu ve bilgisizlik peçesi konusunda, özellikle başlangıç durumunun net bir belirlenimini vermediği ve bu anlamda düşünceyi tam olarak oturtamadığı, bilgisizlik peçesiyle de hareketliliğe olanak vermediği düşüncesinden dolayı, işbirliği için görüşen tarafların tutarlı bir sonuca ulaşamayacakları düşünülür (Crespingy ve Diğerleri, 1994: 280). Eğer Rawls'a göre, adalet kuramının uygulama tartışmaları, kuramın amaçlarını sunmak için yeterliyse, o zaman kuramında sözleşme kuramının niçin fazlasıyla rol oynadığı sorusunun cevabı belirsizdir (Kukathas ve Petit, 1990: 82).

Diğer bir sorun, Rawls'un başlangıç durumu ve bilgisizlik peçesi düşüncesinin kabulü varsayıldığında, ulaşılan sonuçların Rawls'un düşündüğü

gibi olacağının kesin olup olmamasıdır. Rawls, iki adalet prensibi temelinde, tarafların kendilerini toplumun en az ayrıcalıklıları haline sokacak koşullara karşı koruyacak prensipleri benimseyeceklerini ileri sürmektedir. Ancak, bu görüş bize gerçekçi gözükmemektedir, çünkü görüşmeye katılacak tarafların çoğu, ayrıcalıklı seçkinler grubunun bir parçası olmak için, isteyerek bazı yoksunluklara düşme tehlikesini göze alma riskini kendi içlerinde barındırmaktadırlar.

Rawls'un hak olarak adalet kuramının, soyut kişi konseptini temel aldığını belirtilmiştir. Başlangıç durumu, kişinin diğerlerinden ayrılmasını sağlayarak, bunu bireyin kendi özgürlüğüymüş gibi sunmaktadır. Ancak, gerçekte bu durum, insanın yaşamda toplumsallaşmasına engel olarak topluma yabancılaşmasının önünü açmaktadır. Bu da hem komüniteryenlerin hem de Marksist eleştirilerin odak noktalarından biri olacaktır. Rawls, bu konudaki eleştirilere, 1985 de yayınladığı "*Hak Olarak Adalet: Metafizik Değil, Siyasi"* adlı makalesini cevap olarak gösterir.[65]

Rawls, kurgusal bir birey anlayışından yola çıkarak, pratik olarak uygulanabilir olduğunu düşündüğü adalet prensiplerini ortaya koymaya çalışmıştır. Bir anlamda, gerçekte var olamayan metafiziksel bir bireyden yola çıkıp, varsayımsal bir toplum sözleşmesiyle varsayımsal bir başlangıç durumu yaratarak, adil bir toplumun nasıl olacağına dair prensipler ortaya koyması, ne yazık ki kolonları, kirişleri olmayan ve daima çökmeye mahkum olan bir bina yapmaya benzemektedir.

[65] Burada, birincil iyiler ve buna benzer birkaç hususta görüşlerini değiştirdiğini belirtir. Bununla birlikte, artık bu hatalarla ilgilenmenin geride bırakılması gerektiğini, *Bir Adalet Kuramı*'nda söylemeyi başaramadığı tek şeyin, "hak olarak adaletin siyasi bir konsept olduğu" düşüncesi olduğunu ifade eder (Rawls, 1985b: 223-224).

III.2. Marksist Temelde Yapılan Eleştiriler

Bir Adalet Kuramı'nın en kayda değer özelliği; özellikle felsefe, siyaset ve ekonomi arasında bir iş bölümünün gerekli olduğunu vurgulamasıdır. Bu bağlamda bakıldığında, daha öncede ifade edildiği üzere, özellikle adalet prensiplerinden ilki olan özgürlüğün toplumun sosyo-politik yönünü incelediğini, ikinci prensip olarak fark prensibinin ise toplumun sosyo-ekonomik yönünü ele alarak ortaya çıktığını görülür. Rawls için, devlete düşen ilk görev, bu iki prensibin uygulanması için güvenli olan siyasi ve ekonomik koşulların hazırlanmasıdır.

Rawls'a göre, ilk prensip olan özgürlük; Locke, Mill ve Kant'ın oluşturduğu liberal gelenekten, ikinci prensip ise Rousseau ekolü ve Marksizm'den türemiştir. Bununla birlikte, hak olarak adalet anlayışında izlediği karmaşık yol açısından, Rawls'un hangi anlayışı desteklediği üzerine şüpheler doğmuştur. Rawls'un her yönüyle kapitalizmin egemen olduğu, bireyin kendi kaderiyle baş başa kaldığı bir devletten mi, saf liberalizmden mi, yoksa bireyin insanca yaşama hakkını ele alan sosyal adaletçi bir devletten mi yana olduğu düşüncesi sürekli tartışma konusu olmuştur.

Rawls'un ortaya koyduğu adalet kuramı, bir taraftan liberalizmin temel ilkesi ve ilk adalet prensibi olan özgürlüğe toz kondurmayıp onu öncelerken, diğer taraftan sosyal adaletçi yönüyle, adaletin ikinci prensibi ile toplumsal ve ekonomik eşitsizlikleri düzenlemeye çalışmıştır. *Bir Adalet Kuramı'*nın yeniden dağıtımcı özellikler içermesi ile refah devleti özelliklerini göstermesi de düşünürler arasında, onun nereye konulması gerektiği üzerine derin tartışmalara yol açmıştır.

Rawls'un liberal bir kuramcı olmasının yanında, kuramında sosyal adalete de yer vermesi, onun gerçekte liberalizmden vazgeçmek istemediğini göstermektedir. Ama bunun yanında, liberalizmin eksikliklerini görerek de onları Sosyalizm ve Marksizm'den aldığı düşüncelerle kapatmaya çalışması, Rawls'un karma bir kuram oluşturmaya çalışmasının da bir göstergesidir. Buradaki temel sorun, onun bu konuda başarılı olup olamadığıdır. Bu bağlamda, öncelikle birinci prensip olan özgürlük temelinde, Rawls'un liberal anlayışı ile Marksizm'in özgürlüğe bakışını karşılaştırmalı olarak kısaca ele almak, ona karşı yapılan radikal eleştirilerin hangi noktalarda ortaya çıktığını belirlemek adına yardımcı olacaktır.

III.2.1. Özgürlük Prensibine Karşı Yapılan Marksist Eleştiriler

Rawls'un özgürlük prensibi, doğal olarak liberalizm'in izlerini taşımaktadır. Komüniteryenler ve liberallerin özgürlüğe bakış açısı, birbirinden toplum ve birey bağlamında ayrılmaktadır. Rawls da liberal birey anlayışıyla özgürlük ve eşitlik kuramını yapılandırmaktadır (Başdemir, 2009: 88). Bu temelde, genel olarak komüniteryenler, özel olarak da Marksistler; bireyi sadece özgür ve bağımsız olarak ele alması, sosyal koşulları ve bireyi geliştiren ortamları ihmal etmesi sebebiyle Rawls'un liberal görüşüne karşı çıkmaktadırlar. Onlara göre, Rawls'un yaklaşımı toplumsallaşma aleyhine bireysel hak ve özgürlükleri vurgulamakla, bireyin karakterini oluşturan hayatın gerçeklerini ihmal etmektedir.

Buradaki eleştirilere negatif-pozitif özgürlük anlamında bakıldığında; Rawls'un bireyci olan negatif özgürlüğüne, Marksistlerin özgürlüğün ancak toplumsal ve pozitif olabileceği düşüncesiyle karşı çıktığını görülür. Rawls, bir taraftan eşitlik kurma çabasındadır, bir taraftan da liberal özelliklerini

kaybetmeksizin özgürlüğü bir amaç olarak görmeye devam etmektedir. Oysa, toplumsal adaleti kendine temel alan Marksizm'de özgürlük; adil bir devlete ulaşmada araçsal bir görev olarak görülür. Bu bağlamda, Rawls'un özgürlüğe öncelik verme iddiası, Marksist görüş için anlamsız kalır. Liberalizmde, özgürlüğün gerçekleştiği yer ise Marksizm'in şiddetle karşı çıktığı kapitalist toplumdur (Cevizci, 2002: 258).

Rawls, negatif özgürlüğü savunarak dış baskı ve zorlamaya maruz kalmadan bireylerin özgürlüğünü sürdürebilmesi gerektiğini düşünür. Her ne kadar Rawls, kendi kuramını kurumsal bir yapı olarak görse de, devleti temsil eden siyasi iktidarın sınırlandırılması gerektiği düşüncesinden vazgeçmemiştir. Bu düşünce karşısına Marksistler, asıl sorunun özgürlüğü engelleyici sınıf baskısı olduğu düşüncesiyle çıkarlar. Onlar, bireyin özgürlüğü için hangi müdahalenin engellenmesi gerektiğiyle değil, bir bütün olarak özgür yaşamın ne olduğu ve ne olması gerektiği üzerine yoğunlaşmak gerektiğini savunurlar.

Rawls, özgürlüğün ilerlediği yolun birey merkezli olduğunu belirtir ve bireyin özgürlüğünü merkeze alarak, özel mülkiyete dayalı toplumsal-ekonomik bir modelin nasıl kurulacağı sorunu ile uğraşır. Marksist anlayış bu düşünceyle çatışmaktadır, çünkü onların özgürlük anlayışında, toplumun bireye önceliği esastır ve özgürlük, toplumsal sistemin temel karakteristiğidir. Marksist anlayışta, Rawls'un savunduğunun aksine, özgürlük bireyden önce vardır sonra da varlığını sürdürecektir. Bu bağlamda, Rawls'un özgürlüğü, Marksist özgürlüğe göre daha dar kapsamlıdır. Marksizm, bütünlükçü ve diğer değerlerle ilişkisi bakımından geniş kapsamlı bir özgürlük anlayışını destekler (Miller, 1974: 188). Hatta Marksizm,

Rawls'u, özgürlüğün tam olarak hangi aşamalarda kısıtlanması gerektiğiyle ilgili yeterince bilgi vermemekle, onları belirsiz bırakmakla suçlar.

Ekonomik özgürlükte Marksistler, Rawls'un bu konuda fark prensibi aracılığıyla sorunlu bir yola girdiğini düşünürler ve özellikle Rawls'un, Marksizm'de ekonomik özgürlüğün esasını, işçi ve emekçinin kendi emeğinin ürününe sahip olma hakkını göz önüne almadığına işaret ederler (Bertram, 2009:54).

Marksist özgürlük anlayışı, Rawls'un yoğun bireysellik fikrine karşı; bireyleri başkalarıyla toplum içinde etkileşim halinde görür ve bireysel özgürlüğü, toplumsal özgürlüğe giden diyalektik süreçte, aşılması gereken bir durum olarak vurgular. Elbette bu durum, alt yapının üst yapıyı belirlemesinin bir sonucudur.

Farklı tercihler arasında, onların özgürlükle ilgilerine bakarak ayrım yapan Marksist özgürlük anlayışı; bireyin bilinçli, başkalarıyla topluluk halinde yaşayan ve karşılıklı ilişkiler içinde kendini gerçekleştirebilen bir varlık anlayışını desteklemektedir.

Genel olarak bakıldığı zaman; Rawls'un özgürlüğün refah uğruna değil de, ancak özgürlük uğruna kısıtlanabileceği iddiası ile, sosyo-ekonomik adaleti temel alan Marksist anlayıştaki bir çok düşünceyle çeliştiğini görülebilir. Rawls, sosyo-ekonomik eşitsizlikleri düzenleme uğruna özgürlüğe sınır getirmektedir (Brenkert, 1998: 66).

Bu anlamda, Rawls'un özellikle ikinci adalet prensibinde, radikal sosyal adalet anlayışını savunan Marksist anlayıştan hangi aşamalarda eleştiriler aldığını belirlemek gerekmektedir.

III.2.2. Fark Prensibine Karşı Yapılan Marksist Eleştiriler

Rawls'un *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinin ekonomik ve sosyal boyutları içine alan bir kuram olması, eserine yapılan eleştirilerin de özellikle bu alanlarda yoğunlaştığını göstermektedir ve Rawls'un kendisi de bu eleştirilere sürekli cevap verme çabasındadır.

Rawls'un *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinde, adaletin ikinci prensibi olan fark prensibinin içeriğinin ne olduğu ve genel anlamda aldığı eleştiriler II. Bölümde detaylarıyla verilmiştir. Fark prensibi üzerine eleştiriler, hem liberalizmin kendi içinden gelmiş hem de radikal sosyal adalet kuramları tarafından yapılmıştır. Bu bağlamda fark prensibi, sosyo-ekonomik dengeleri değiştirme niteliğine sahip olduğu ve içinde bulundurduğu açıklar nedeniyle, özellikle Radikal Marksist eleştirilerden kaçamamıştır.

Burada incelenecek olan şey; Rawls'un ekonomik yapıyı ilgilendiren fark prensibinin temellendirilmesine karşı, özellikle Analitik Marksistlerin yaptığı eleştirilerdir. Rawls'a fark prensibinin temellendirilmesi konusunda, Analitik Marksist kanattan gelen eleştiriler, genelde metodolojik ve pratik açıdandır.

Cohen, Roemer, Elster[66] gibi bazı Analitik Marksistlerin, Rawls'u ikinci prensibin yapılandırılması konusunda şiddetle eleştirdikleri görülmektedir. Onlar,

[66] I.bölümde, Analitik Marksizm'in ne olduğu belirlenmiştir. Ancak, bu üç temsilcinin yaptıklarını kısaca vermek gerekirse: Cohen, analitik Marksizm'in oluşumunu başlatmıştır. Cohen, analitik felsefenin ve mantıksal pozitivizmin standartlarını kullanarak, önceden kesin bir biçimde tanımlanmış farklı öğeler arasındaki bir dizi ardışıklık aracılığıyla, tarihsel materyalizmin bir savunusunu yapmıştır. Cohen'in yaklaşımı, gerçekte mantıksal ve linguistik analizle bağlantılıdır. Roemer, kuşku götürmez bir Analitik Marksist'tir ve kuramsal yeniliklerden en çok o sorumlu için çalışmaları oldukça tartışılmıştır. Cohen'in Marx'ın tarih kuramının bir savunusunu sunmasına karşılık Roemer, Marx'ın iktisat kuramını yeniden inşâ etmeye çalışmış ve bu kuramı neo-klasik iktisatta kullanılan

Rawls'un adalet kuramının ve özellikle fark prensibinin, adaleti ve eşitliği sağlamakta yeterli olamayacağı düşüncesindedirler ve bu yetersizliğin pek çok nedeni olduğunu da açık bir biçimde sıralamaktadırlar.

Marksistlere göre, fark prensibi düşüncesi ile ortaya çıkan en önemli sorunlardan birisi; Marksizm'de var olan birikmiş sermayenin dağıtımına karşıt olarak, Rawls'un bireylerin emek sonucu elde ettikleri gelirlerinin, hak etme ve hak etmeme durumları düşünülmeksizin dağıtımının yapılmasıdır (Connin, 1985: 140). Bu, yapı bakımından en fazla çatışkıya neden olan sorundur ve diğer sorunlarda bunun arkasından gelmektedir. Buna göre, Rawls'un bu düşüncesi, herkesin ekonomideki toplam gelirden eşit pay aldığı bir toplum düzeninin kurulmasını esas alan Marksizm ile çelişmektedir.

Marksist kurama göre, insanların kendi emeklerinin ürünlerinden özgürce yararlanabilme hakları vardır. Ancak, Rawls'un fark prensibi aracılığıyla kurulan sisteminde; bireylerin çalışarak, emeğini satarak ve hatta kendine yabancılaşma tehlikesiyle yüz yüze kalarak elde ettikleri kazançlarını, diğerleriyle paylaşma zorunluluğu vardır. Bu durum ise, Rawls'un kuramının bir hak kuramı olarak görülemeyeceğinin bir kanıtıdır.

Bu bağlamda, Marksist açıdan yapılan eleştirilerden ilki, Rawls'un kuramının en zayıf yönünün, yeniden dağıtımın karakteri konusunda olduğudur. Bu konuda

---

(genel karşılıklı-denge, oyun kuramı gibi) çağdaş araçlarla birleştirmeye açıkça teşebbüs etmiştir. Elster, bu metodolojik dönüm noktasının en ustalıklı yazarıdır. Elster, (tüm Analitik Marksistlerin yapmadığı bir şeyi yaparak) metodolojik bireyciliği desteklemiş ve çalışmaları da bireylerin seçimlerini, stratejilerini ve eylemlerini açıklama teknikleriyle ilgili olmuştur. Elster, Marx'ın kuramının tümünü eleştirmiş ve rasyonel seçim kuramı vasıtasıyla onu yeniden inşâ etmiştir (Tarrit, 2006:602).

Marx'ın düşüncelerine baktığımızda; Marx'a göre, bireyler sadece varoluşlarını sürdürmek için yaşamazlar. Onlar ihtiyaçlarını karşılamak, yeteneklerini bütün yönleriyle hayata geçirebilmek için çabalarlar. Bu da ancak üretilen şeylerin, bireyler arasında toplumsal ve bilinçli bir bağ oluşturacak şekilde, eşit bir biçimde dağıtılmasıyla gerçekleşir (Brenket, 1998:158). Bu anlamda, Marx'ın bu düşüncesi ile Rawls'un dağıtım düşüncesi arasındaki çelişki, yapılan dağıtımın koşulları bakımından ortaya çıkar.

Rawls'un fark prensibinin doğal şanslarla elde edilen kazanımlara karşı olması diğer bir eleştiri konusundur, çünkü ona göre, toplumda diğer bireylerin karşısına fazlasıyla doğal yetenek veya şans ile çıkmayı hiç kimse hak etmemektedir. Rawlscu düşünce ile Marksist düşünce bu noktada da yol ayrımına girer, çünkü burada Rawls; yeteneği, yetenekle elde edileni saf dışı bırakmaya çalışırken, Marx ve Marksist düşünce, 'herkesin yeteneğine göre' ilkesiyle yola çıkmaktadır.

Rawls'un başlangıç durumunda kullandığı yöntemlerin burjuvayı yücelten ve bireyciliğe ağırlık veren varsayımlarla dolu olması da eleştiri konusu olmuştur. Buna göre, kuramın yapılandığı yer olan başlangıç durumunda bireyler; toplumu, toplumsallığı düşünmeksizin egoist bir niteliğe sahiptirler, kendi faydaları ön plandadır. Dolayısıyla, burada Marksizm'in savunduğu biçimde bir toplumsal birlik oluşturulamaz. Ayrıca, başlangıç durumunda seçimi yapacak tarafların belli bir nesil ve grup arasından seçilmesi, bu kuramın belli bir kesimi yücelttiği anlamına da gelmektedir. Bu durum da onun, refah devleti kapitalizmini savunduğunun düşünülmesine neden olmaktadır. Bir Marksist için, özel bir grup arasından seçilmiş olmak, kapitalist bir sınıfın varlığının farklı bir biçimde de olsa kabulü anlamına gelmektedir (Christie, 2012: 3).

Rawls'un sosyo-ekonomik eşitsizliklerin, liberalizmin temel çıkış noktası olan özgürlükle bağdaşabileceğini düşünmesi de eleştiri konusu olmuştur. Özellikle Buchanan, fark prensibinin uygulanmasının, bireyin özgürlüğü üzerine çeşitli sınırlandırmalar getireceğini ifade etmektedir. Bunun, bireylerin yaşam tecrübesi edinmesini engelleyeceğini düşünerek fark prensibine karşı çıkmaktadır (Buchanan, 1976: 33-35).

Fark prensibinde Rawls, dağıtımın gerekliliğine inanır. Ancak, herkesin aynı oranda eşit olması ve dağıtımın eşit yapılması gerektiğine de karşı çıkmaktadır. Eşitsizliğin, sadece en zor durumda olanların durumlarını iyileştirmek konusunda kabul edilebilir olduğunu savunur. Bu düşüncesiyle Rawls, gerçekte her ne kadar eşitliği savunduğunu iddia etse de fark prensibiyle birlikte, eşitsizliğe açıkça tolerans göstermektedir (Rawls, 1971: 4). Bu düşünceye karşıt olarak Amartya Sen, *"Equality of What?"* da, Rawls'un fark prensibinin yetersiz olduğunu, çünkü bu prensiple doğal yetenekleri az olanlara, ekonomik olarak ötekilerden ne daha çok ne de daha az pay verileceğini öne sürmektedir" (Sen, 1979:217). Kısaca, fark prensibinin yeterince eşitlikçi olmaması konusu eleştirilerin odak noktalarından biridir.

Ayrıca Rawls, fark prensibi uygulanırken iş adamlarının çocuklarının yaşamdan beklentileriyle emekçilerin çocuklarının yaşam beklentileri arasında bir fark görmemektedir. Bu koşullar altında, bu gibi durumların hoş görülebileceğini düşünmektedir (Nielsen, 1984: 82-83). Onun bu düşüncesi, adil fırsat eşitliği prensibinin de sarsıntıya uğramasına neden olmaktadır. Ayrıca, eğer bu durum hoş görülüyorsa, yapısal sınıfların var olduğu ve dolayısıyla, onlar arasında da eşitsizliğin olduğu bir ön kabul gibi gözükmektedir. Söylenenler ışığında, elbette bu

durumun eşitliği kendine temel olarak gören Marksist anlayışla birebir karşıtlık içinde olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Kuramının toplumsal ve ekonomik demokrasiyi değil, sadece siyasal demokrasiyi talep etmesi konusu eleştirilerden bir diğeridir. Marksist eleştiriye göre, Rawls'un kuramının anlam kazanması için demokrasinin, sadece siyasal alanla sınırlandırılmayıp, ekonomik ve sosyal alanda da uygulamaya sokulması gerekmektedir. Bu durumun, özel olarak işyerlerinde uygulamaya geçirilmesi bir zorunluluktur.

Kuramın uygulanabilirlik açısından sadece ulus-devleti göz önüne alması da bir problemdir. Marksistlere göre kuram, metafiziksel nitelikler taşıdığı için sadece bir ütopya olarak görülebilir. Kuramın evrenselleştirilebilir olmayıp, sadece ulus-devlete uygulanması gerektiği konusunda Marksist görüş itirazlarını fazlasıyla yükseltir. Özellikle T. Scanlon, *Rawls's Theory of Justice* adlı eserinde şunları belirtir:

> "Ticaretin düzenlendiği her yerde Rawls'un fark prensibinin tanımına uyan kamusal kurumlar sisteminin işlediğini, dolayısıyla bu durumun işlerliğinin, onun dünya ekonomik sistemine de uygulanabileceğini gösterir" (Scanlon, 1989: 22).

Bununla birlikte Rawls, bu kuramın ancak ideal ulus-devlette uygulanabilir olduğunu düşünmektedir. Rawls'un bu düşüncesine, Peffer destek verir ve bunu şu şekilde ifade eder: "Rawls'un kendi kuramını uluslar arası düzeye almamasının nedeni, öne sürdüğü standartları sadece her devletin karşılama şansının olmadığı düşüncesidir" (Peffer, 2001: 405).

Diğer eleştiri, toplum göz önüne alınmaksızın devletin kurumsallaşmasının gerçekleştirilmesinin mümkün olamayacağı konusundadır. Fark prensibini uygulayacak olan, devlettir. Özellikle Cohen, Rawls'un fark prensibini sadece kurumlarla bağlantılı olarak karakterize etmesinin anlamsız olduğunu düşünerek, fark prensibinin kurumsal işleyişini reddetmektedir (Cohen, 2000: 22).

Cohen, hem *If You Are An Egalitarian, How Come You Are So Rich?* adlı makalesinde (Cohen, 2000: 13) hem de *Rescuing, Justice and Equality* adlı kitabında (Cohen, 2008: 126), Rawls'un eşitsizliği kabul etmesi konusunda, birincil iyilerin hatalı kullanımı konusunda ve sadece kurumsal yapı temelinde kuramın işleyişi konusunda yoğun bir biçimde eleştiriler yapmaktadır. Rawls'un toplumun temel yapısı üzerine olan düşünceleri, Cohen'in eleştirilerinin merkezini oluşturmaktadır. Özellikle, kurumlara bağlı olarak fark prensibinin işlerliğe sokulma çabası, ona göre yanlıştır. Rawls'un, "temel yapı adaletin öncelikli konusudur, çünkü etkileri çok derindir ve en baştan kendisini gösterir" (Rawls, 1971: 7) söylemine karşıt olarak Cohen, sadece temel yapının adaletin öncelikli konusu olamayacağını belirtir ve bu iddiayı belirtirken de karşı geldiği görüşün, Rawls'un toplumun temel yapısı dediği şey için geçerli olan adalet prensipleri olduğunu belirtir (Cohen, 1997: 3).

Cohen, Rawls'un sosyal adaletinin toplumun sadece yapısal niteliklerine başvurduğunu, bu yapı içindeki bireysel seçimlerin ötesindeki var olan şeylere ilgisiz kaldığını ifade emektedir. Cohen'e göre, Rawls'un temel yapı tanımlamasında zaten bir belirsizlik vardır. Neyi yargıladığı ve hangi kurumların temel yapının bir parçası

olarak nitelendirilebileceği ciddi bir biçimde belirsizdir.[67] Genel olarak Marksistler, Rawls'un 'adalet toplumsal kurumların birinci meziyetidir' düşüncesine karşılık, adaletin toplumsal kurumların birinci meziyeti olması şöyle dursun, gerçekten de 'iyi bir toplum'un gerek duymadığı bir şey olduğunu düşünürler. Hatta Buchanan, *Marx ve Justice* adlı eserinde, çatışmalar ortadan kaldırılırsa, kurumsal bir eşitlik kuramına da gerek kalmayacağını bildirir (Buchanan, 1982: 57).

Cohen'in fark prensibine diğer bir eleştirisi ise teşvik etme konusundadır. Buna göre, fark prensibi, bireylerin sosyo-ekonomik eylemleri üzerine direk bir etkiye sahiptir. Bu prensip ne yazık ki eşitsizliği dengeleme çabasıyla ve içinde bulundurduğu teşvik edici niteliklerle bireyleri motive etmektedir (Cohen, 2008:152). Bu motive edici teşvikler, kişisel ekonomik çıkarların ortaya çıkmasına da bir gerekçe olmaktadır. Cohen bu konuda, *Where The Action Is: On The Site of Distributive Justice* adlı makalesinde şunları ifade eder:

> "Tüm insanların kendi kazancını en yükseğe çıkarmak için çabaladığı bir piyasa ekonomisi ve yoksul insanlara gelir dönüşünü maksimuma çıkaran gelir vergisi fonksiyonunu seçen Rawlscu bir devlet vardır. Bu devlet, yetenekli olanların çıkarcı motivasyonları nedeniyle kısıtlamalara sahiptir" (Cohen, 1997: 9).

Daha az avantajlıların yararına kendilerinden fedakarlık yapan bireyler, bunun kendilerine bir şekilde geri döneceğini düşünür ve hatta aynı duruma belki de kendilerinin düşeceği fikriyle ihtiyacı olanlara yardımda bulunurlar. Böyle bir çıkar mantığıyla motive olurlar. Dolayısıyla Cohen, *Rescuing, Justice and Equality*

[67] Hatta Rawls, aileyi bazen temel yapı içine dahil eder bazen de etmez.

adlı eserinde, bu düşünce tarzıyla, onların adalete ve eşitliğe dürüst bir biçimde bağlanamayacaklarını ve bu tür bir yapıda, adaletin temel prensiplerinin de gerçekleşemeyeceğini ifade eder (Cohen, 2008: 166). Ayrıca Cohen, bu düşünceyi şu açıklamayla tekrar doğrular:

> "Rawls'un fark prensibinin, kardeşlik bağlamında insanları bağladığı düşüncesiyle hareket etmesinin, uygulamada gerçekçi olmayacağı açıktır. Buna göre, kendi dışındaki insanların çıkarlarını desteklemedikçe kendinin de kazanmasının anlamı olmadığını düşünen bireylerin, piyasa ekonomisiyle uyumlu olmadığı açıktır" (Cohen, 1997: 16).

Cohen'e göre fark prensibi, bireyleri çıkar temelinde motive ettiği için başarısız bir girişimdir ve bir adalet prensibi olarak da yetersizdir, çünkü Rawlscu dağıtıcı adaletin özel ekonomik teşvikleri tolere etmemesi gerekmektedir. Bu bağlamda Cohen, teşvik konusunda net bir biçimde şu eleştirileri sunar:

> "İlk olarak, adil bir toplumda vatandaşlar, toplumun adil prensiplerine bağlıdır. İkinci olarak, buna rağmen onlar, eğer günlük yaşamda çıkarlarını maksizmize eden kişiler ise fark prensibine bağlı değildirler. Üçüncü olarak, fark ilkesi ile yönetilen bir toplumda teşvik konusu, para hırsı olmayan vatandaşlara bağlıdır. Dolayısıyla, Rawls'un bu önermeyi sürdürmesinin anlamı yoktur" (Cohen, 1997: 23-24).

Rawls, her ne kadar 'adalet toplumsal kurumların birinci meziyetidir' biçiminde bir ifadede bulunsa da, adalet anlayışını kamusal alanda yerleştirmeye çalışsa da, kamusal alanda yer alan, bu alanının işleyişine etkide bulunan işçinin,

işverenle arasındaki eşitsizliği ve adaletin üretici yönünü göz ardı etmesi ve bunun yerine dağıtıma yoğunlaşarak yoluna devam etmesi, kuramının diğer bir açığı olarak yorumlanır. Rawls'un işyerlerinde eşitsizliğin giderilerek adaletin sağlanması konusunu göz ardı etmesi, Marksist açıdan önemli bir sorundur. Gerçekten de Rawls, adalet kuramında, üretim araçları sahibi ile işçi arasında var olan temel eşitsizliğe ilgisiz kalmıştır ki bu, adaletin yerleştirilmesinde zorluk çıkaran önemli bir etkendir.

Rawls'a göre, birinin başkasını çalıştırmaktan yararlanması durumu en zorda olanın işine yarıyorsa bu durum sömürü kapsamına girmemektedir.[68] Oysa Marksistler için bu durum sömürünün ta kendisidir. Rawls'a karşı Marksist eleştirmenler; yetenekle kazanılan emeğin alınıp satılarak, fütursuzca sözde eşitlik adına dağıtılmasına izin verilerek, aslında bir sömürü ortamının yaratıldığını belirtmektedirler. Ayrıca, işyerinde adaletin sağlanamadığı durumlarda bireylerin, adaletin uygulanmasının siyaseten etkisiz kaldığı sonucuna ulaşma ihtimalleri vardır. Bu eksiklik nedeniyle Rawls'un kuramı, Marksistlere göre kesinlikle başarısızdır (Christie, 2012: 6).

Genel anlamda da Marksistler, Rawls'un hak olarak adalet anlayışında yer alan her iki adalet prensibinin başlı başına bir sorun teşkil ettiğini belirtirler. Kısaca, Rawls, işyerinde ortaya çıkan eşitsizliklere yeterince odaklanmamaktadır. Bu ise, Rawls'un yapılandırmaya çalıştığı adaletin siyasetende etkisiz kalmasına neden olmaktadır.

[68] Bu durum, elbette sömürüyü daha teknik olarak kullanan Marksist anlayışla karşıttır. Rawls'un bu düşüncesi bize Kant'ı hatırlatır. Kantçı düşüncede, özel mülkiyetin bazı işçileri başkalarının yararı için bir araç konumuna indirgemesi söz konusudur. Kant'ın, her ne kadar insanın amaç olarak görülmesini buyursa da, siyaset alanında bunun istisnaları bu şekilde görülür.

Bir Adalet Kuramı'nın yapısının, Rawls'un kendisinin iddia ettiğinin aksine, ideolojik yapıda olduğu görülür. Bu da diğer bir eleştiri konusudur. Marksist eleştirmenler, Rawls'un ortaya koyduğu adalet anlayışının belli sosyal sınıfların karakteristiğini içinde barındırdığını düşünür ve buna bağlı olarak da, Rawls'un adalet anlayışının yapı olarak bütünüyle ideolojik olduğunu ifade ederler. Rawls, sınıf çıkarlarına göre temellenen adalet prensiplerine itiraz ediyormuş gibi gözükse de, özellikle adalet prensiplerinden ikincisi olan fark prensibi, belli sınıfların oluşmasına ortam hazırlamaktadır. Onun adalet konsepti tamamen ideolojiktir ve bu konsept toplumsal eşitsizlikleri meşru bir biçimde kabul etmektedir.

Ayrıca, Rawls'un, özellikle dağıtıcı adalet konusunda Marksist eleştirileri üzerine topladığı görülür. Wolff, Rawls'u Marksist bakış açısından eleştirerek, *Understanding Rawls* adlı eserinde, Rawls'un kuramının bu uygulamayla devam ettiği sürece 'statüko'nun korunmasını savunacağını, bunun da piyasa ekonomisi, özel mülkiyet, kapitalist toplumsal ilişkilerde yerleşmiş olan adaletsizliğin problem olarak görülme ihtimalini de önleyeceğini belirtmektedir (Wolff, 1977: 205).

Marksizm, temel anlamda Rawls'un uyguladığı dağıtım yerine, üretim üzerine vurgu yapmaktadır.[69] Marksistler, burada dağıtımdan ziyade üretime yönelmek gerektiği düşüncesiyle, eşitsizliğin kaldırılması konusunda eleştirilerini açıkça ortaya koyarlar. Hatta bu konu üzerine Marksist düşünür Wolff, *Understanding Rawls* adlı eleştirel çalışmasında şunları ifade eder:

[69] Marxizm'in dağıtım yerine üretim üzerine vurgu yapmasının özü, tarihsel materyalizm kaynaklıdır. Marx'ın açıkladığı gibi, üretim ilişkilerinin bütünü, toplumun ekonomik yapısını oluşturur. Bu da yasal ve siyasi bir üst yapıyı ortaya çıkarır. Bu durum ise sosyal bilinç biçimlerini belirlemeye neden olur.

> "Üretimden daha fazla dağıtım üzerine odaklanan Rawls, dağıtımın niteliğinin asıl çıkış noktasından uzaklaşır. Marx'ın *Critique of The Gotha Program* da söylediği gibi, tüketim araçlarının her türlü dağıtımı, sadece üretimin kendi koşullarının dağıtımının bir sonucudur. Bununla birlikte, son söylenenin dağıtımı üretimin kendi biçiminin bir niteliğidir" (Wolff, 1977: 210).

Rawls'un adaleti, eşitsizliklere ancak ve ancak eşitsizlik en kötü durumda olanların avantajına olursa göz yumabilmektedir. Gerçekte Rawls, ekonomik ve toplumsal ayrıcalıkların her ne olursa olsun eşit bölüşümü gibi bir düşünceye sahip olmayıp, her bireyin kişisel özerkliği ve değerine ilişkin konularda bir eşitlikçidir. Rawls, en yüce toplumsal değerin en muhtaç olanların gereksinimlerini sağlamayı tanıyan dağıtıcı bir adaletin elde edilmesiyle gerçekleşeceğini söylediği için, açıkça bir yeniden dağıtımcı olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Radikal Marksist eleştirilere göre, sermayenin yeniden dağıtımına karşıt olarak, sadece gelirin fark prensibi aracılığıyla tekrar dağıtımını kabulü, kuramın başlı başına bir zayıflığıdır. Dolayısıyla, bu zayıflık da, adaletin temel iki prensibi olan özgürlük ile fırsat eşitliği ve fark prensibinin yeterince gerçekleştirilemeyeceğinin bir göstergesidir.

Rawls'un her iki prensibi de içine alan kuramı, Marksistler tarafından bir ütopya olarak görülmektedir, çünkü Rawls, adil olmayan bir toplumdan adil olan bir topluma geçişi sağlayacak bağlantıyı kuramamıştır. Buchanan, Marx *and Justice* adlı kitabında bu durumu şu şekilde ifade eder:

"Rawls, ne bir ahlaki eğitim kuramı ne de sosyo-ekonomik dönüşümlerin nasıl ortaya çıkacağına ve değişimi nasıl mümkün kılacağına dair bir kuram hazırlayamamıştır" (Buchanan, 1982:147-148).

Marksistler, Rawls'un kuramının refah devleti kapitalizmini savunduğunu ifade ederler. Daha önce ifade edildiği üzere, Rawls'un anlayışının sosyalizmden, özellikle eşitliğin uygulanması bağlamında bazı nitelikler almıştır. Buna göre Rawls, kendi kurduğu kuram için liberal sosyalist bir toplum nitelendirmesi yapar ve şunları ifade eder: "Açıktır ki kuramda da olsa liberal bir sosyalist rejim, adaletin iki prensibine de yanıt verebilir" (Rawls, 1971: 280). Elbette çoğu Marksist düşünür, Rawls'un bu söylemine karşı itirazlarını yükseltecekdir, çünkü onlara göre, Rawls'un, liberal sosyalist düşüncesinde piyasaya hiçbir şekilde vurgu yapılmamıştır.

Bu noktada Roemer, Çağdaş Analitik Marksizm ile Rawls'un kendini nitelendirdiği Liberal Sosyalistlerin siyaset felsefeleri arasındaki sınırın belirsiz olduğunu vurgulamaktadır (Roemer,1985: 1440). Rawls'un kendisinin de kendi adalet anlayışını sosyal demokrat olarak nitelendirilebileceğini *Bir Adalet Kuramı*'nda belirttiği bilinen bir gerçektir.[70]

Gerçekte Marksist eleştiri, Rawls için oldukça önemlidir. Rawls, fark prensibini, Marx'ın ortaya koyduğu toplumsal eşitlik konularına yönelmenin bir yolu olarak görmektedir. Ayrıca, hak olarak adalet kuramına karşı yapılan Marksist eleştiriler de kendisinin toplumsal gerçeklikleri anlamasına yardım etmektedir.

[70] Genel olarak bakıldığında, kendi adalet kuramıyla eşitliği de temel alması bakımından yaygın liberal ideoloji ile çatışıyor gibi de gözükmektedir. Bununla birlikte, elbette onun liberal-sosyalist karma bir adalet anlayışını kurma çabası, onun bu çabada başarılı olduğu anlamına da gelmemektedir.

Rawls, her ne kadar Marksist düşünceden kendi kuramını güçlendirmek için pay aldığını belirtse de, ne yazık ki bu durum kuramın zayıf kalmasına engel olamamıştır.

İki farklı kuram arasındaki karşılıklı eleştiriler 1980'li yıllarda başlamıştır. Rawls, bu eleştirilere kendi adına 2000'li yıllara kadar cevap verme çabasındadır ve bu çabayla *Bir Adalet Kuramı'na* yöneltilen Marksist eleştirilere karşı doğrudan bir cevap olarak, 2001 de *Justice As Fairness: A Restatement'i* yayınlar ve burada, "Mülkiyet Sahibi Demokrasi" düşüncesini ortaya koyar.[71] *Justice As Fairness: A Restatement'*de, adil kurumlar için uygulanabilecek beş yönetim tarzı olduğunu belirtir. Bunlar: Bırakınız yapsınlar kapitalizmi, komuta ekonomisi[72], refah devleti kapitalizmi, mülkiyet sahibi demokrasi ve liberal sosyalizm. Bunlardan son iki tanesi ona göre, kendi adalet prensiplerini karşılayabilecek düzeyde olanlardır (Stoian, 2012: 9).

Genel olarak bakıldığında, Marksist adaleti Rawls'cu adaletten ayıran şey; kaynakların eşitlenmesi gerekliliği değil, böyle bir eşitlemenin nasıl yapılacağıdır. Rawls, kaynakların eşitliğinin anlamını, herkese tanınan özel mülkiyet miktarının genişletilmesi olarak görür.

Rawls, idealindeki mülk sahipliği demokrasisi için, daha eşitlikçi bir mülkiyet sahipliğine gerek olduğunu belirtmektedir. Bir başka ifadeyle Rawls, eşitliğin herkesin özel mülkiyet miktarının artırılmasıyla sağlanacağını düşünür ki bu,

[71] *Bir Adalet Kuramı'nın* revizyonuna da Rawls, "Adil Kurumlar" başlığı altında bu konu hakkında kısa bir ek yapar. Burada, mülkiyet sahibi demokrasiden bahseder ve J. Meade'nin notlarına işaret eder. Bu ekte, adil kurumları tanımlar ve bunları; paylaştırma, dengeleme (stabilizasyon), transfer ve dağıtım bölümleri olarak ayırır.

[72] Rawls, eleştirileri cevaplarken kendisinin sosyalist bir kumanda ekonomisine karşı olduğunu da bildirir.

Marksizm'de yer alan özel mülkiyetin kaldırılması düşüncesiyle taban tabana zıttır. Marksizm'de, özel mülkiyetin kaldırılması olmazsa olmaz bir koşuldur. Bu nedenle, Rawls'a karşı en keskin Marksist eleştiriler bu noktadan gelmektedir.

Buna göre, Marksist eleştirmenler, eşitlikçi özel mülkiyet rejiminin geçerli olmasının imkansız olduğunu, bu noktada adil bir paylaşımın veya dağıtımın olamayacağını, bu anlayışın hayatın gerçeklerinden kopuk olduğunu iddia ederler. Liberal eşitlikçi adalet kuramlarının, eşitsizliklerin çözümünde, özel mülkiyete başvurmaya çalıştığı noktada, Marksist itirazların şiddeti artar. Dolayısıyla, özel mülkiyeti baştan reddeden bir kuramın, özel mülkiyetin artırılarak eşitliğin sağlanması düşüncesine karşı çıkmaması imkansızdır.

Marksist kuramın diğer bir eleştirisi, Rawls'un ikinci prensibinin Marksizm'in en temel ilkesi olan bireyin 'kendini gerçekleştirmesi'ne olanak tanımaması konusundadır. Marksizm genel olarak, kendini gerçekleştirme üzerinden giden bir adalet kuramı sunmaktadır. Kendini gerçekleştirmenin başarılması için, toplum; kişinin ihtiyaç duyduğu yaşam planlarını gerçekleştirmede her bir bireye kaynaklara ulaşmayı garanti etmelidir. Bu nedenle, ekonomik politikalar, kaynakların toplumsallaştırılmasını gerektirir.

Bu bağlamda, Rawls'un ortaya koyduğu tekrar dağıtım konusu, eşit olarak kendini gerçekleştirmeyi garanti etmede yeterli olmayabilir. Buradaki en büyük sorun; özel mülkiyetin kendini gerçekleştirme kaybına neden olmasıdır. Kendini gerçekleştiremeyen bireylerin olduğu bir toplum ise adil olmayan bir toplumun ortaya çıkmasına neden olur. Marksistlere göre, adil bir toplum, sadece demokratik ekonomik bir planla yönetilebilir ve bireyin kendini gerçekleştirmesini destekler. Dolayısıyla, Marksist anlamda anlaşılan kendini gerçekleştirme, Rawls'un mülkiyet

sahibi demokrasisinde mümkün değildir. Marksistler için bunun nedeni; "özel mülkiyetin işçiyi ve işçinin ürettiklerini birbirinden ayırması, bu durumun da kendini gerçekleştirme kaybına ve yabancılaşmaya neden olması" olarak görülür.

Rawls, özel mülkiyetle birlikte yer alan piyasa ekonomisinin, kendini gerçekleştirmeye elverişli bir yer olduğunu belirtir. Bununla birlikte Rawls, kendi kurumlarının, kendini gerçekleştirmeye izin vermediği eleştirilerine karşı ne yazık ki tam anlamıyla cevap verememektedir. Mülkiyet sahibi demokrasi anlayışına karşı radikal eleştirmenlerden Barry, *The Liberal Theory of Justice* adlı eserinde, Rawls'un tekrar yapılandırılamayan bir Gladstoninan liberal[73] olduğunu belirtir (Barry, 1973: 50). Wolff ise Rawls'u kendini haddinden fazla *ex post*[74] üzerine adamakla suçlar: Bu *ex post* pazarların daha geniş eşitsizlikler yarattıktan sonra gelirin tekrar dağıtımı olarak tanımlanır. Wolff, Rawls'un kuramının üretim araçlarının *ex ante*[75] tekrar dağıtımını desteklemediğini iddia eder. Wolff'a göre, dağıtımın ancak bu türü geçerli olabilir ve bu, büyük eşitsizliklerin ortaya çıkışını engeller (Wolff, 1977: 195). Barry ve Wolff, Rawls'un kuramının eşitliği sağlama düşüncesinde yeniden dağıtımcı olan bir kurum anlayışını desteklemediğini belirtmektedirler.

Bu eleştirilere ilk cevaplar ise daha çok Rawls'un kendisinden değil, çağdaşı Arthur DiQuattro'dan gelir. DiQuattro, Barry'e cevap olarak, Rawls'un asla

[73] Gladstonian Liberalizm, İngilterede 1896'dan beri liberal partinin lideri olan W. E. Gladstone'ın uyguladığı yönetimdir ve Viktorya döneminin başbakanlığından sonra siyasi bir doktrin olarak tanımlanmıştır. Bu yönetimde W. E. Gladstone, devlet bütçesini dengelemek için düşük vergi ve hükümet harcamalarına sınır getiren bir politika izlemiştir. Bu liberalizm türü, klasik liberalizmin savunduğu düşüncelerin hemen hemen aynısını kabul etmektedir.

[74] Belli bir olayın meydana gelmesinden sonra ortaya çıkan durum.

[75] İstenilen olayın gerçekleşmesinden önceki durum.

"yeniden yapılandırılamayan Glodstonyan bir liberal" olmadığını iddia eder ve mülkiyet sahibi demokrasiyi savunmaya girişir.

Bu bağlamda DiQuattro, Marksist radikal eleştirilere karşı gelmektedir ve Rawls'un adalet prensiplerinin kapitalizmi saf dışı bıraktığını iddia etmektedir (DiQuattro, 1983: 59). Hatta R. Krouse ve M. McPherson da bu konuda DiQuattro'yu destekler. Ayrıca bu düşünürler, adil fırsat eşitliği ve fark prensibinin mülkiyet sahibi demokrasiyi desteklediğini iddia ederler. Onlara göre, bu iki prensip büyük eşitsizliklerin ortaya çıkmasına engel olmaktadır. Bu bağlamda, Rawls'un sadece adalet prensiplerini karşılayan iki rejimi kabul ettiğini belirtirler ki bunlar, Rawls'un da sözünü ettiği; mülkiyet sahibi demokrasi ve liberal sosyalizmdir (Krouse ve McPherson, 1988: 101).

DiQuattro, Rawls'un kuramının sosyalizm ve toplumsal adaletin Marksçı yorumuyla uyumlu olabildiğini iddia eder (DiQuattro, 1983:60). Rawls, *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinde, kapitalizm terimine hiç yer vermese dahi, özellikle fark prensibinin, hem sosyalizm hem de kapitalizm içine yerleştirilebileceğini düşünmektedir. Diğer bir ifadeyle, DiQuattro, Rawls'un, adalet prensipleriyle uyumlu olabilen bağımsız bir yönetime geçmiş, sosyalist bir sisteme de hayır diyemediğini iddia eder.

Rawls'un savunduğu mülkiyet sahibi demokraside, mülkiyet herkese genişçe dağıtılır ve herkes zenginliğini mülkiyetten alır. Bu nedenle DiQuattro, mülkiyet sahibi demokrasi anlayışına da dayanarak Rawlscu adalet anlayışında, sınıf ayrımları ve bu ayrımların sonucu olan sömürünün bulunamayacağını iddia eder (DiQuattro, 1983: 65). DiQuattro'ya göre, Marx'ın kapitalizmin merkezi olarak

ele aldığı sınıf ayrımları, mülkiyet sahibi demokrasi içinde yer almamaktadır. Bu iddiaların elbette Marksist radikal eleştirilere konu olmaması imkansızdır.

Rawls'un adalet sistemi, Kant'ın insana saygı konusunu göz önüne almasına rağmen, fark prensibi aracılığıyla fayda ve çıkar bağlamında insan saygınlığını düşürerek sömürüye ortam hazırlamaktadır. Bu bağlamda Nielsen, Rawls'u savunan DiQuattro'nun yukarıdaki düşüncesine karşı çıkar. Nielsen'e göre, ekonomik eşitsizlikleri sözde düzenlemeye yarayan fark prensibi, gerçekte yararcı düşüncenin farklı bir versiyonudur ve eşitsizliklerin en az avantajlı olan gurubun yararına genişletilmesinde, üst sınıfın alt sınıfı sömürmesine engel olacak herhangi bir engel yoktur (Nielsen, 1980: 77). Sömürü devam etmektedir ve buna bağlı olarak, fırsat eşitliğinin var olan bu koşullarda gerçekleşemeyeceği açıktır.

Ancak DiQuattro, Nielsen'in 'fark prensibi, yararcı düşüncenin farklı bir versiyonudur' şeklindeki söylemine karşılık olarak, fark prensibinin yararcı bir yoruma açık olmadığını iddia eder (DiQuattro, 1983: 68). Bununla birlikte DiQuattro, Rawls'un fark prensibinin toplumsal zorlukları yerine getirme ve kazanılan şeylerin dağıtımı arasında bir bağlantı kurduğunu ve bunun da onu, dağıtıcı adaletin burjuva konseptinden ayırdığını belirtmektedir.

Burada, DiQuattro'nun fark prensibinin yararcı yoruma açık olmadığı iddiası, ne yazık ki kuramı çok da nesnel yorumlamadığını göstermektedir. Eğer kurama nesnel bir biçimde bakılırsa, fark prensibinin bir faydaya yönelik olduğu açıkça görülebilir. Rawlscu adalet kuramı sömürünün daha geniş kapsamlı olarak yerleştirildiği bir kuram olarak ortaya çıkmaktadır. DiQuattro, her ne kadar Rawls'un fırsat eşitliği ilkesinin kapitalist sistemdeki gibi toplumsal gruplar

arasında eşitsizliğe, sömürüye izin vermediğini düşünse de, bu durum gerçekleri yansıtmamaktadır.

Ayrıca DiQuattro, Rawls'un kuramının sınıflara bölünmüş bir topluma izin vermediğini de iddia etmektedir ki Radikal Marksist eleştiriler, bu söylem karşısında da itirazlarını yükseltir. R. Miller, *Rawls and Marksism* adlı makalesinde, bu konuda şunları ifade eder:

> "Kuramın en baştaki yapılanış biçimine bakarsak, bireyler içinde yaşadıkları toplumun sınıflara bölünmüş olduğunu bilirler[76] ve burada hakim sınıfın bir üyesi iseler, elbette ihtiyaçları diğer sınıfın üyelerinden daha fazla olabilir. Söz gelimi bu sınıfta, servet ve güce daha fazla ihtiyaç duyabilirler" (Miller, 1974: 181).

Dolayısıyla Rawls, kuramını kurarken sınıf ayrımını zaten kabul etmiş gibi gözükmektedir. DiQuattro, bu konudaki Marksist eleştirilere karşı yine de Rawls'u savunur ve Rawls'un sınıf anlayışını, Marx'tan farklı bir biçimde yorumladığını iddia eder (DiQuattro, 1983: 70). DiQuattro'ya göre, evet toplumda bir sınıf ayrımı vardır ancak bu sınıf ayrımı, Marx'ın ifade ettiği türden bir ayrım değildir. DiQuattro, Rawls'ta tek sınıf toplumunun olduğunu belirtir. DiQuattro'ye göre bunun nedeni; Rawls'un adalet ve sömürüyü asla bir arada düşünememesidir (DiQuattro, 1983: 74). Ona göre, Rawls, asla böyle bir mantık hatası içerisine düşmez.

[76] Miller'a göre bu bilgi, bireyleri başlangıç durumunda ortaya konacak adalet ilkeleri üzerine anlaşmaktan da alıkoyabilir (Miller, 1974: 183).

DiQuattro, Rawls'un sınıfları birincil iyilerin paylaşımına göre yorumladığını, bunun da Rawls'a, sosyal pozisyonların karşılaştırılması için bazı nesnel temeller sağladığını belirtir. Ona göre, bu şekilde Rawls'un bir anlamda zenginlik ile özel mülkiyeti kombine ettiğini ve bunun da "uygun toplumsal pozisyonlar" sınıfı olarak yorumlandığını ifade eder. Hatta DiQuattro, Rawls'un iyi düzenlenmiş toplumda farklı dağıtımlara konu olan birincil iyiler listesinden sosyal statülerin tamamını attığını da iddia etmektedir. (DiQuattro, 1983: 74). Bütün bu ifade edilenler çerçevesinde, Rawls'un karma bir kuram oluşturma çabası, ne yazık ki sadece bir çaba olarak kalmış gibi gözükmektedir.

III.3. Siyasal Liberalizm'e Geçiş

1993 yılında yayınlanan *Siyasal Liberalizm*, daha önce belirtildiği üzere, *Bir Adalet Kuramı* adlı esere yapılan eleştiriler doğrultusunda Rawls'un yaptığı bir takım değişiklikleri içerir.[77] Ancak, çerçeve bakımından büyük bir değişiklik yaşanmamıştır. Bu anlamda, öncelikle *Siyasal Liberalizm* adlı eserin içeriğine kısaca bakılacaktır. Bir sonraki konuda ise bu değişimlerin neler olduğu belirlenecektir.

Rawls, bu eserinde ilk olarak, siyasal liberalizmin temel öğelerini verir. İkinci olarak, işbirliği, örtüşen uzlaşma, hakkın iyiye önceliği, kamusal akıl fikirlerinin tam bir belirlemesini yapar. Üçüncü olarak, aktarılanlar ışığında

[77] Rawls, *Bir Adalet Kuramı* ve *Siyasal Liberalizm* arasında yer alan makaleler, eleştirilere cevaplar, eklemeler… *Siyasal Liberalizm'*de bir araya getirilmiştir (Hill, 2000: 239). Ayrıca Rawls'un siyasi konsept dediği düşünce *Bir Adalet Kuramı* içinde vardı… ama orada daima bir sınırlılığa sahiptir (Hill, 2000: 257).

kurumsal bir çerçevenin yapısını ortaya koyar. En son olarak da kamusal akıl düşüncesini tekrar gözden geçirir.

Siyasal Liberalizm incelendiği zaman, Rawls'un eleştiriler karşısında eserinde yaptığı yaptığı düzenlemelerle, daha sistematik bir düşünür olarak ortaya çıktığı görülür. Eserin bütünlüğüne bakıldığı zaman, öncelikle Rawls'un, siyasal liberalizmin temel niteliklerinin ne olduğunu belirtirken, özellikle adil işbirliği fikrine vurgulardan birini, "biz özgür ve eşit olarak görülen makul ve rasyonel vatandaşlar arasındaki işbirliğinin adil bir sistemi olarak, iyi düzenlenmiş toplumun temeli fikriyle işe başlayacağız" ifadesiyle yapmaktadır (Rawls, 1993: 5). Rarls'un *Siyasal Liberalizm* düşüncesindeki amacı, liberalizmin bireylerce ortak olarak uzlaştıkları, ahlaki ve dini açıdan çoğulcu bir demokrasi için paylaşılan, kamusal akılla sağlanacak siyasal bir bakış açısı sağlamaktır (Rawls, 1993: 19). Rawls'a göre, *Siyasal Liberalizm* şu soruları cevaplamayı dener:

> "Ciddi olarak birbiriyle bağdaşmayan ama makul olan kapsamlı doktrinlerin bir arada yaşaması ve hepsinin anayasal bir rejimin siyasal anlayışını onaylaması mümkün müdür? Örtüşen uzlaşmanın desteğini kazanacak siyasal anlayışın yapısı ve içeriği ne olacaktır?" (Rawls, 1993: 5).

Rawls, *Siyasal Liberalizm*'de bu soruları cevaplamaya çalıştığını ifade eder . Özgür ve eşit vatandaşların adil ve istikrarlı olması nasıl mümkündür? sorusuna da, 'örtüşen uzlaşma ile mümkündür' cevabıyla karşılık vermektedir. Kısaca bu uzlaşma, makul insanların desteklediği, hak olarak adaletin liberal prensipleri üzerinde anlaşmayı destekler.

Bu bağlamda Rawls, *Siyasal Liberalizm*'de adil, istikrarlı bir toplumun nasıl olabileceği sorusundan hareketle adalet anlayışını kurmaya çalışır. Bunun üç aşamada gerçekleşebileceğini iddia eder ki bu aşamalar;

> "ilk olarak, toplumun yapısı siyasi adalet anlayışına göre düzenlenmelidir. İkinci olarak, siyasi adalet anlayışı farklı makul kapsayıcı doktrinler tarafından benimsenen örtüşten uzlaşmanın merkezinde yer almalıdır. Üçüncü olarak da siyasi adalet anlayışı, anayasal esaslar gibi konularda kamusal aklın temeli olmalıdır" (Rawls, 1993: 12).

Rawls, bu kurulumda, Siyasal liberalizmde adalet prensiplerini yapılandırmak için de siyasi kuruculuk yöntemini kullanır.

Kısaca, Rawls'un politik adalet anlayışı üç temel özelliğe sahiptir. Her şeyden önce o, toplumun sosyal, politik ve ekonomik yapısına uygulanacak olan bir anlayıştır. Yani onun konusu, toplumun temel yapısıdır. Temel yapıdan kastedilen toplumun ekonomik, politik ve siyasal kurumları ve bunların oluşturduğu nesilden nesle devam eden bütünleşmiş bir işbirliği sistemi olarak toplum düşüncesidir. Böyle bir yapı, kapalı bir topluma işaret eder ve bu toplum, yalnızca doğumla girip ölümle terk edilen bir toplumdur.

Rawls, *Siyasal Liberalizm'*le birlikte çağdaş demokratik toplumlarda artık kendini fazlasıyla göstermeye başlayan kültürel, dini, felsefi ve ahlaki ayrılıklara vurgu yapar. Her toplumda bireylerin farklı yaşam koşullarına sahip olduğu açıktır (Rawls, 2003: 15). Bu bağlamda, bazı farklı ama aynı zamanda kapsamlı doktrinlerle bireyler yaşam koşullarını biçimlendirirler. Rawls, *Siyasal*

*Liberalizm'*de, adaleti çoğulcu bir toplum yapısından hareketle ortaya koymaya çalışmaktadır ve ona göre, *Siyasal Liberalizm* sadece basit bir çoğulculuğu değil, makul çoğulculuğu ele alır (Rawls, 1993: 6). Böylece de birbirinden farklı makul görüşler demokratik siyasal bir sistemde karşılıklı olarak yer alabilirler.

Siyasi adalet anlayışının amacı, varılacak işbirliği koşullarına ve istikrar problemine makul çözümler üretmektir. İlki, iki adalet prensibiyle sağlanacak, ikincisi ise farklı doktrinler arasında örtüşen bir uzlaşmanın sağlanmasıyla gerçekleştirilecektir. Ona göre, demokratik bir toplum demek, iyi düzenlenmiş bir toplum demektir. Dolayısıyla, demokratik toplumda farklı makul kapsayıcı doktrinler vardır ki bu, Rawls'un deyimiyle makul çoğulculuğun bir göstergesidir.

Rawls için, bireyler hem makul hem de rasyonel olma niteliklerine sahiptirler. Ahlaki yetiye göre değerlendirildiğinde iyi olma rasyonellikle, adalet duygusu da makul olmayla eşdeğerdir. Rawls'a göre, bu iki kavram her ne kadar birbirinden çok farklı gibi görünse de gerçekte bunlar birbirlerini tamamlarlar (Rawls, 1993: 94). Eğer sadece makul olana sahip olunursa kendine ait amaçlara sahip olunamaz, sadece rasyonel olunursa da adalet duygusu kapasitesine sahip olunamaz. Siyasi kişi konsepti, makul ve rasyonel olan ve bunlarla bağlantılı doktrinler üzerinde durur. Bu konudaki düşüncesini Rawls şu sözlerle ifade eder: "Makul ve rasyonel olmanın anlamı, pratik prensiplerin iki türünden hareket etmeyle anlaşılabilir ki bunlar: adalet duygusu kapasitesi ve iyi düşüncesine sahip olmadır" (Rawls, 1993: 108). *Siyasal Liberalizm'*deki hak olarak adalet; hem bireylerin, Kant'çı anlamda, rasyonelliği üzerine hem de makul olmaları üzerine kurulmaktadır.

*Siyasal Liberalizm'*de, adalet prensipleri seçilirken teorik akılla akıl yürütmeler yapılır. Pratik akılla ise makul ve rasyonel ilkeler önem kazanır. Başlangıç durumunda, bağlantıları sağlayan pratik akıldır. Ancak, pratik aklın ilkeleri tek başlarına başlangıç duruma uygulanamaz, çünkü bu ilkeler, "makul ve rasyonel kişilerin yargılarında açıklanmakta ve bu kişiler tarafından sosyal ve siyasi pratiğe geçirilmektedir (Rawls, 1971: 107). Rawls'un kuruculuğunda, makul olan daima ön plandadır, çünkü adalet ilkeleriyle verilen yargılar makuldür[78] ve makul olan, rasyonelliğin olmadığı bir anlamda kamusaldır (Rawls, 1971: 93).

Doğru-yanlış kavramları da Rawls'da, makul-makul olmayan kavramlarına karşılık gelir. Rawls'a göre biz, diğerlerinin kamusal dünyasına makul olanla gireriz ve onlarla işbirliğine gideriz (Rawls, 1971: 97). Makul olan kamusal olana hitap eder. Bu bağlamda, *Bir Adalet Kuramı'ndaki* niteliğinden farklı olarak, *Siyasal Liberalizm'*de, siyasi bir temsil aracı niteliği kazanan başlangıç durumu, bu kamusal alana yönelmenin nasıl gerçekleştiğini bize göstermeye yardım eder. Rawls'un bu siyasi adalet anlayışında başlangıç durumu, kişi ve toplum idelerine göre anlam kazanır. Kişi idesi, ahlaki kişinin siyasi görünümüyle ilgilidir. Kişi idesinde yer alan iki ahlaki yeti, vatandaşların eşit, özgür, makul ve rasyonel olmalarını sağlamaktadır (Rawls, 1993: 333). İki ahlaki yeti, özgürlüğün gerçekleşmesine de olanak sağlar. Eğer vatandaş bu iki ahlaki yetiye ve akıla sahipse özgür de olacaktır. Rawls'un siyasi kişi idesini getirmekteki amacı, demokratik vatandaşlığın temelini oluşturmaktır. Rawls'un siyasi kişi anlayışı,

[78] Rawls, rasyonel-makul ayrımını ortaya koyarken, bunu da Kant'ın hipotetik-kategorik imperatif ayrımından aldığını belirtir.

vatandaşların siyasi ve kişisel yaşamlarını birbirinden ayırır. Bu noktada, kamusal-özel ayrımına girilmiş olunur.

Siyasal Liberalizm, kapalı toplumsal yapısıyla siyasal ve ekonomik olarak kamusal kurumların ilişkileri üzerine yapılanır. Bu bağlamda, vatandaş kavramı ortaya çıkacaktır. Siyasal adalet doktrinine geçişte ona göre, "ahlaki otoriteyle donanmış ahlaki bir kişilik olarak birey fikri, bir vatandaş fikrine dönüşmektedir" (Rawls, 1993: 43). Vatandaş burada, siyasi alanla ilgili sorunlarında, siyasi adalet anlayışını referans alacaktır. Diğer alanlarda ise kendi benimsediği kapsayıcı doktrini kendine referans yapacaktır.[79] Bu iki yön, bireyin siyasal ve kişisel yaşamının ayrılmış olmasına bizi götürecektir. Diğer bir açıdan baktığımızda, siyasi düşünceler ve haklar, bizim siyasi yaşamımıza kural koyar, oysa kapsamlı doktrinler bizim siyasi olmayan yaşamımıza kurallar koymaktadır.[80] Anlaşılacağı üzere, *Siyasal Liberalizm* adlı eserde, çağdaş demokratik toplumlarda egemen kılınacak adalet anlayışını, kapsamlı doktrinlerden bağımsız bir şekilde temellendirme çabası söz konusudur (Rawls, 1993: 15).

Toplumda kamusal olarak, tek bir kapsayıcı doktrinin kabul ettirilmesi mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle kamusal güç, herhangi bir doktrinin kabulü için vatandaşlara baskı yapamaz. İyi düzenlenmiş bir toplumun var olması, vatandaşlarının kamusal alanda siyasi bir özerkliğe sahip olmasını gerektirir. Kamusal alandaki bu siyasi özerkliğin anlamı; vatandaşların kendi koydukları

[79] Burada, açıkça Amerikan liberalizminin bir biçimi verilmektedir.

[80] Siyasi düşünce(hak), kapsamlı doktrinlerde iyiyi içeren farklı konseptler üzerinde önceliğe sahiptir. Hakkın iyiye önceliğini vurgulamak, *Siyasi Liberalizm*'in iyi fikrini göz ardı ettiği anlamına gelmemektedir. Rawls *Siyasal Liberalizm*'de bunun için şöyle der: "…Böyle bir düşünce yanlış olurdu çünkü, hak ve iyi birbirini bütünler "(Rawls, 1993:173).

ilkelere göre eylemeleridir. Vatandaşlar ancak bu özerklikle özgür olabilir. Özerklik kavramı, bir yönden adalet duygusu kapasitesine sahipken, diğer yönden de rasyonellikle bağlantılıdır. Ayrıca vatandaşlar, siyasi özerkliklerinden dolayı iki temel prensibe de uymaktadır.

Böylece Rawls, liberalizmi hem kapsamlı bir yaşam felsefesi hem de bir siyaset felsefesi olarak algıladığı için liberal yaşam felsefesinde karşımıza, özerk bir seçim düşüncesiyle gelmektedir. Rawls, *Siyasal Liberalizm'*de, kişisel ve siyasal özgürlüklerin demokratik fırsat alanlarını ve bireylerin bu fırsatları kullanması için bireysel haklar sistemi kuran bir düşünceye sahiptir (Rawls, 1993: 17).

*Siyasal Liberalizm'*de, toplumun temel yapısının adaletin konusu olduğunu belirtilmişti. Temel yapıya sahip olan kurumların rolü ise adaletin koşullarını eşitlik ve özgürlük bağlamında güvence altına almaktır. Eşitliği garanti altına almak için toplumun temel yapısına, liberal siyasal düşünceye başvurmak bir zorunluluktur. İnsanların eşit olduğu bir gerçeklik olarak kabul edilmelidir ve bu eşitlik gerçeği, prensipte bütün insanların aynı haklara sahip olduğu gibi normatif bir fikir ile son bulmaktadır. Diğer bir ifadeyle, bütün insanlar doğaları gereği eşit haklara sahip olma hakkına sahiptirler.

İnsanın ahlaki gücü; sadece eşitlik değil, özgürlüğü de vermektedir. Özgürlüğe daima öncelikli bir değer olarak yaklaşılır. Özgürlük ve eşitliğin ortak temeli, ancak ahlaki değer fikriyle açıklanır. Gerçek özgürlük eşitliği gerektirir (Rawls, 1993: 120). İyi düzenlenmiş toplumda vatandaşlar, sadece kamusal alanda gerçekleşen siyasi özgürlüğe sahiptir (Rawls, 1993: 250). Rawls'un özgürlük kavramı *Siyasal Liberalizm'de* Kant'ın özgürlük anlayışına benzemesine rağmen, ondan içerik olarak farklıdır. Onun özgürlük kavramı, sadece siyasi olanla ilgili olup

adalet duygusu kapasitesine aittir. Ancak, özgürlüğün diğer yönünü de rasyonel yön oluşturur.

Rawls eserinde, Kant'ın ahlaki kuruculuğunu siyasi anlamda tartışma konusu yapacağını bildirir (Rawls, 1980: 531). O, siyasi kuruculuğu, siyasi bir anlayışın yapısı ve içeriği hakkındaki görüş olarak tanımlar (Rawls, 1993: 89). Buna göre, siyasi kuruculuk siyasal liberalizmin içeriğiyle ilgilidir. Siyasi kuruculuk, otonomi konseptini *Siyasal Liberalizm*'i formüle etmek için alır. Bu konuda eserinde şunları ifade eder:

> "Siyasi kuruculuk, adalet prensiplerinin kamusal rolü ve kişi-toplum konseptine uygunluğuyla, pratik aklın birliğiyle ilerler. Rawls, kuruculuk; hem pratik akıldan yoluna devam eder, hem de kişi-toplum düşüncelerini biçimlendiren bir prosedürü gerektirir" (Rawls, 1993: 104).

Bu noktada Rawls, Kant'ın ahlaki kuruculuğuna girer. Bireylerin eşit ahlaki değeri, eşit ahlaki saygıyı hak eder. Eşit saygı ve eşit ahlaki değerin bağı, vatandaşların sahip olduğu eşit temel haklar, özgürlükler ve fırsatlarda temellenir. (Rawls, 1980: 531). Yani eşit saygı; temel hak, özgürlük ve fırsatları da gerektirir ve fırsatların kullanımı içinde vatandaşlar için yeterli aracı sağlar (Rawls, 1993: 124).

Siyasi adalet anlayışıyla istikrarlı bir yapı nasıl kurulur sorusuna Rawls, "eğer toplumun yapısı adalet anlayışına göre düzenlenirse, o zaman iyi düzenlenmiş, istikrarlı bir topluma da ulaşılacaktır" biçiminde cevap verir. (Rawls, 1993: 181) Bu toplumda vatandaşlar, herkesin ortak noktada buluştuğu adalet prensiplerine göre

adalet duygusuyla eylemlerde bulunacak, toplumun temel kurumlarıyla uyumlu bir biçimde ilerleyeceklerdir.

Genel anlamda, adalet düşüncesi, siyasi olmasına rağmen, ahlaki bir konsept olarak da görülür ve burada vatandaşlar, ahlaki temeller üzerinden davranmaya hazırdırlar (Rawls, 1993: 168). Uzlaşma, bu yüzden istikrarlıdır. Rawls, örtüşen uzlaşmanın iki devletin değişime açık, geçici ulusal çıkarları doğrultusunda yaptığı anlaşma olan *modus vivendi* gibi olmadığını, bunun aksine özünde ahlaki olarak temellendirilen tarafsız bir siyasi adalet anlayışının olduğunu belirtir (Rawls, 1993: 26-27). Anayasal uzlaşma da örtüşen uzlaşmaya giden yolda karşımıza çıkar ki o, daha dar anlamda demokratik yönetim süreçleriyle ilgilenir.

Örtüşen uzlaşma, liberal demokratik bir toplumda farklı makul kapsayıcı görüşlerin bir arada yaşamasına olanak sağlar. Özgürlüğü sağlamak için, makul olmayan görüşler saf dışı bırakılır. Kamusal akıl da örtüşen uzlaşmanın kurucu bir unsurudur. Bununla, örtüşen uzlaşma demokratik toplumdaki makul çoğulculuğu güvence altına alacak, örtüşen uzlaşmanın merkezini oluşturan siyasi adalet anlayışı da istikrarlı bir devlet yapısı kurma görevini üstlenecektir.

Rawls'un siyasi adaleti, toplumun temel yapısından hareketle kamusal kültüre göre yapılandırılır ve bu siyasi adalet, başka hiçbir anlayışa dayanmaksızın yapılanır. Ayrıca Rawls, siyasi kuruculuğunda kişi ve toplum idelerine ek olarak, pratik aklın ilkelerine ve kamusal adalet anlayışından hareketle, kendi kurucu kurallar sürecini düzenlemektedir.

Rawls'a göre, üç kriter kamusal aklı kısıtlar: İlk olarak, kamusal aklın hedefi sadece özgür ve eşit vatandaşların aklıdır. İkinci olarak, kamusal aklın konusu

adaletin yapısal zorunluluğu olmalıdır. Üçüncüsü, kamusal aklın doğası ve içeriği kamusal olmalıdır. Rawls, kamusal adalet fikrinin iyi düzenlenmiş bir toplumda nasıl tasarlanabileceği hakkında düşünmemize yardım eder. Bunu da örtüşen uzlaşma fikrini öne sürmesiyle yapar (Tampio, 2007: 99).

Buna göre, kamusal akıl, ilk olarak özgür ve eşit vatandaşların aklıdır. Daha sonra, kamusal akıl kamu yararıyla ilgilenir. Ve nihayet kamusal akıl, içeriği gereği kamusaldır. Kamusal aklın etkin olması örtüşen uzlaşmanın da istikrara yol açmasını sağlar. Rawls'un *Siyasal Liberalizm'*i kamusal bir anlayış olup, kamusal kültürdeki temel düşüncelere göre yapılandırılır. Rawls'a göre, kamusal adalet anlayışı, istikrarın işlerliği açısından bir gerekliliktir. Ayrıca Rawls'un kamusal düşünceyle hareket etmesindeki amaç; vatandaşların benzer biçimde düşünerek, benzer yargılarda bulunmalarını sağlamak ve böylece aralarındaki farklılıkları azaltmaktır (Tampio, 2007: 100).

Rawls'un *Siyasal Liberalizm'*deki siyasal adalet anlayışı, kamusal anlamda özgürlük, eşitlik, karşılıklılık ve hoşgörüye göre biçimlenir. İyi düzenlenmiş demokratik bir toplum anlayışında kamusal akıl, vatandaşların kamunun iyiliğini düşünmeleriyle ortaya çıkmaktadır (Rawls, 1993: 251). Rawls'a göre, bir toplumun iyi düzenlenmiş olduğunu söylemek için üç şey gereklidir: İlk olarak, herkesin aynı adalet prensiplerini kabul ettiği ve herkesinde bunu bildiği bir toplum var olmalıdır. İkinci olarak, bu toplumun temel yapısının, bu prensiplere uygun geldiği kamusal olarak bilinmelidir veya bunun böyle olduğuna inanılmalıdır. Üçüncü olarak da, bu toplumun vatandaşları normalde bir adalet duygusuna sahip olmalıdır ve bu nedenle, adil gördükleri toplumun bu temel kurumlarına uygun şekilde hareket etmelidirler (Rawls, 1993: 79).

Genel anlamda bakıldığında Rawls, bu siyasal düşüncesini kendi ülkesinin yapısından hareketle biçimlendirmiş gibi gözükmektedir. Rawls, çağdaş demokratik toplumlarda, adalet ve istikrarın nasıl kurulacağına dair belirlemeler yapmaktadır. Böyle toplumlar; farklı din, siyasi görüşe sahip olan bireylerin rahatlıkla kendi iyileriyle birlikte yaşamlarını sürdürmelerine olanak sağlar. Farklı kapsayıcı doktrinleri benimseyen bireylerin çoğunluğunun, sorun çıkmaması için bir uzlaşmayı destekleme içine girmesiyle 'örtüşen uzlaşma' ortaya çıkar ve *Siyasal Liberalizm*'de örtüşen uzlaşmanın gerçekleşmesiyle istikrarın sağlanmasında en önemli adım atılmış olur.

Kısaca, Rawls'un *Siyasal Liberalizm*'deki temel problemi; adil bir istikrara sahip olan bir toplumun nasıl yapılandırılacağıdır. Bunu da Rawls, toplumsal yapıda örtüşen uzlaşmanın merkezini oluşturan siyasi adalet anlayışını, kamusal alanda uygulamaya sokarak çözümlemeye çalışır. Rawls, söylemleriyle liberal kamusal bir adalet anlayışını temsil ettiğini gösterir ve siyasi adalet anlayışı, ancak çağdaş demokratik olan kapalı bir toplumda, farklı kapsayıcı doktrinler arasında var olan ve toplumun desteğini alma anlamına gelen örtüşen uzlaşma aracılığıyla istikrarın sağlanması ile gerçekleşir. Ancak, bu şekilde iyi düzenlenmiş bir topluma ulaşılabilir.

III.4. Bir Adalet Kuramı'nın Siyasal Liberalizm'le Gelen Değişimi

Rawls *Bir Adalet Kuramı*'nda, bazı konularda çıkmazların olduğunu fark ederek *Siyasal Liberalizm* adlı eserinde, hak olarak adalet düşüncesini değiştirme yoluna gittiğini görmekteyiz. Rawls, artık demokratik bir toplumda, iyi düzenlenmiş

bir toplum için, hak olarak adaletin yeterli gelmemeye başladığını düşünmektedir (Vaggalis, 2006: 1). Bu bağlamda, *Siyasal Liberalizm*, *Bir Adalet Kuramı*'nın yerine geçecek bir kitap olmayıp, daha çok *Bir Adalet Kuramı*'nda var olan hataların düzeltildiği ve adalet kuramının daha inandırıcı bir şekilde kabul görmesi için, belirli eklemelerin yapıldığı bir eser olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu düzeltme ve değişimlerde, başlangıç durumu, artık bir temsil aracı olarak sunulmaya başlanmış, vatandaşların iki ahlaki gücü ve birincil iyiler arasındaki ilişki daha da belirginleşmiştir. Özgürlük prensibi bir miktar değişmiş ve öncelik problemi daha da netleşmiştir (Hill, 2000: 239). *Bir Adalet Kuramı* basıldığından beri yapılan temel değişikliklerin ana başlıkları; başlangıç durumunun revizyonu, adalet fikrinin revizyonu ve ahlaki düşünceden çok, adaletin siyasi konseptini vurgulama şeklindedir. Ancak, Rawls'un adalet kuramı, eleştiriler yönünde sürekli değişim gösterdiği için statik bir kuram değildir. Rawls'un amacı, artık herkes için geçerli olan adalet prensiplerini bulmak değil, liberal demokratik bir toplum için adil olanın ne olduğunu ortaya koymaktır. Rawls, kendi adalet anlayışının liberal demokrat devletler için geçerli olacağını belirtir.

Rawls, *Bir Adalet Kuramı*'nda belirsizliğe neden olan bazı gözden kaçmış parçaların da olduğunu ve yapılan eleştiriler sayesinde bunların farkına vardığını *Siyasal Liberalizm* adlı eserinde kendisi de açıkça belirtir (Rawls, 1993: 7). Kendisinin gözden kaçırdığı ve belirsizliğe neden olan parçaların şunlar olduğunu belirtir: İlkin, hak olarak adaletin sabit bir görüş olduğu ve örtüşen uzlaşmanın onun istikrara ilişkin yanına ait olduğudur. İkincisi, basit çoğulculukla makul çoğulculuk arasında ayrım ve makul kapsamlı doktirin düşüncesidir. Üçüncüsü de makul ve rasyonelin daha doyurucu bir tanımla siyasal (ahlaki olandan farklı olarak)

konstrüktüvizme yol açması, böylece pratik akılda hak ve adalet prensiplerinin oluşturulmasıdır (Rawls, 1993: 17).

Ayrıca Bir Adalet Kuramı'nda, istikrarın yapılandırılma şekli, gerçek dışı gibi gözükmektedir (Hill, 2000, 245). Rawls bunu kabul ederek bu problemin *Siyasal Liberalizm'de* şu ana başlıklarda çözüme kavuşturulacağını belirtir:

> "1) Hak olarak adalete kapsamlı bir ahlaki doktrinden daha çok, siyasi bir konsept olarak bakma, 2) Makul ve makul olmayan kapsamlı doktrinler arasında siyasi amaçlar için bir ayrım geliştirme, 3) Farklı doktrinlerin bağlılığı arasında… makul doktrinlerin bir örtüşen uzlaşma üzerinde temellenmesini ayırma, 4)… Hak olarak adalet sadece siyasi olarak görüldüğü zaman, toplumun çoğulcu bir dünyada istikrarlı olabilirliğini kabul etme, 5) Son olarak, makul kapsamlı doktrinlerin bu yolda bir örtüşen uzlaşma üzerinde temellenen istikrarı, kamusal akıl fikriyle geliştirme" (Hill, 2000, 245).

Rawls, *Bir Adalet Kuramı'*nda sunulduğu biçimiyle, hak olarak adaletin liberal bir adalet anlayışı olmasından dolayı toplumun farklı iyi anlayışlarına sahip bütün kesimlerince onaylanamayacağını, bu yüzden de böyle bir toplumun istikrarlı bir toplum olamayacağını daha *Siyasal Liberalizm*'in önsözünde belirtir;

> "Politik liberalizmin sorunu anayasal bir demokratik rejimin sürekli bir özelliği olan makul kapsamlı doktrinlerin çoğulculuğunun onaylayabileceği politik bir adalet kavramı ortaya koymaktır" (Rawls, 1993: XX).

Rawls, *Bir Adalet Kuramı* adlı eserindeki düşüncelerini, artık sadece temel demokratik kurumlarla ilişkide olan bir adalet anlayışına dönüştürür.

Rawls, Bir Adalet Kuramı'nda adaletin kapsamının genel ahlaki doktirini, adaletin tamamen siyasal olduğu anlayışından ayrımlanmamıştır. *Siyasal Liberalizm'* de bu ayrımlar işin aslını oluşturmaktadır. Rawls, *Siyasal Liberalizm* ile birlikte düşüncelerini, ahlaktan daha çok siyasi bir mantıkta ortaya koyar. Rawls, liberal adaleti metafiziksel ve kapsamlı ahlaki doktrinlere karşıt bir siyasi kuram olarak görmektedir (Kenney, 2006: 1).

Temel anlamda, Rawls'un düşüncesinde iki ana değişim vardır: İlkin, ilk eserinde çalışmasının Kantçı yorumunu vermeye çalışır. Ancak, ikinci olarak, *Siyasal Liberalizm* de Kant'ın kapsamlı ahlak felsefesinden kopmaya çalışmasıyla karşımıza gelir. Ama bunu yapıp yapamadığı konusu şüphelidir (Kukathas ve Pettit, 1990: 75). Bu eserin temel söylemi; makul çoğulculuğun artık fazlasıyla önem taşıdığıdır. Bu anlamda, *Bir Adalet Kuramı* adlı eserindeki ahlaki bir kuramı siyasi bir anlayışa dönüştüren, adaletin evrensel kesinliğini adil ve çoğulcu liberal toplumlarla, işbirliğine dayalı toplumlar arasındaki ilişkiler bağlamında yumuşatarak yeniden yorumlayan, ikinci Rawls ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, *Bir Adalet Kuramı'*nda çoğulculuğa yeterince vurgu yapılmadığını düşünen Rawls, *Siyasal Liberalizm'de,* farklı makul görüşlerin siyasal bir sistemde birlikteliğine imkan verecek adalet anlayışı üzerine yoğunlaşmaktadır. Buradaki asıl fark, temellendirme konusundadır.

Rawls, *Bir Adalet Kuramı'nda* 'hak olarak adalet' düşüncesini takip ederken, *Siyasal Liberalizm'*de artık 'siyasi adalet anlayışı' nın peşindedir ve siyasi adalet anlayışını; özgürlük, eşitlik, karşılıklılık, işbirliği, hoşgörü, istikrar gibi değerler

ışığında temellendirir. Rawls'a göre artık, *Siyasi Liberalizm* bütün yaşamın değil, siyasi ve soysal yaşamın ana kurumları için siyasi bir adalet düşüncesi sunmaktadır (Rawls, 1993: 175). Kısaca, daha önceki eserinde, hak olarak adaleti ahlaki alanda temellendirirken, *Siyasal Liberalizm*'de siyasi adalet anlayışını, siyasi alanda temellendirir.

Rawls, *Bir Adalet Kuramı'nda* adalet anlayışını homojen bir toplum yapısı üzerinden kurmaya çalışmıştır. Ancak, *Bir Adalet Kuramı'nda* çoğulculuk anlayışına yeterince yer vermediğini düşündüğünden *Siyasal Liberalizm*le bunu kapatmaya çalışmaktadır. *Siyasal Liberalizm*'de Rawls, artık çoğulcu toplumların, vatandaşlar arasındaki anlaşmazlıklarına rağmen, toplumsal birliğinin kurulabileceğine inanır (Cook, 2008: 3).

Bununla birlikte, hem *Bir Adalet Kuramı'nda* hem de *Siyasal Liberalizm'*de kapalı toplum anlayışında hareket edilmesine her iki eserinde de özellikle dikkat etmektedir, çünkü kendi kuramının ancak kapalı bir toplumda gerçekleşebileceğini düşünür.[81]

Belirtildiği üzere *Siyasal Liberalizm*'de Rawls, yöntem üzerinde değişikliklere gitmiştir. Bu anlamda, *Bir Adalet* Kuramı'nda, çıkış noktası olarak alınan başlangıç durumunun yapı olarak aynı kaldığı fakat rolünün *Siyasal Liberalizm'*de bir miktar değiştiği, bir anlamda azaldığı görülür. Rawls, *Siyasal Liberalizm* ile başlangıç durumunun artık sadece bir temsil ve aracılık niteliği kazandığını ifade eder ve bu konuda şunları belirtir:

[81] Ancak, *Halkların Yasası* adlı eseriyle birlikte bu düşünceyi geride bırakacaktır.

"…Başlangıç durumu bir temsil aracı olarak görülmelidir… Başlangıç durumunun anlamı, onun bir temsil aracı olarak sahip olduğu özelliklerinden kaynaklanır" (Rawls, 1993: 68).

Bir Adalet Kuramı'nda başlangıç durumu, bir taraftan adalet prensiplerini düzenlerken, diğer yandan da hak olarak adaletin sağlanmasında gerekli olabilecek demokratik kurumları belirlemekteydi. Oysa, *Siyasal Liberalizm'*de başlangıç durumu, daha mütevazı bir biçimde iki aşamalı olarak karşımıza çıkar. *Bir Adalet Kuramı* başlangıç durumu, eşitlik ve özgürlüğün ortak değerlerini yansıtma olarak sunulurken, *Siyasal Liberalizm* açıkça batı demokratik kültürünün normatif ideallerinden yola çıkmaktadır.

Diğer yandan Rawls, *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinde bulunan başlangıç durumunda yer alan soyut birey düşüncesini de geride bırakmıştır. *Siyasal Liberalizm* adlı eserinde, başlangıç durumundaki bireyler hakkındaki düşüncelerini daha da netleştirmiş, artık yapay taraflar yerine, grupları gerçek kişiler veya iyi düzenlenmiş toplum üyeleri olarak nitelendirmiştir. Elbette başlangıç durumundaki bu değişim, hak olarak adaletin prensipleri üzerinde de değişikliklere yol açmaktadır.

*Bir Adalet Kuramı'*nda, birinci prensip olan özgürlük prensibinin içeriği *Siyasal Liberalizm'*de değişime uğrar. *Bir Adalet Kuramı'nda* birinci prensip; "her bir kişi, herkes için benzer özgürlük sistemiyle uyumlu olan eşit temel özgürlüklerin en geniş toplam sistemine ilişkin eşit hakka sahip olmalıdır" durumundayken, *Siyasal Liberalizm*de;

"her bir kişi benzer özgürlük şemasıyla örtüşen eşit temel özgürlüklerin tam olarak uygun şemasına sahip olma konusunda başkalarıyla eşit iddiaya sahiptir ve bu şemadaki eşit siyasi özgürlüklerin hakkaniyetli değeri garanti altına alınacaktır" durumuna dönüşmüştür (Rawls, 1993: 258).

Siyasal Liberalizm'de Rawls, prensibin başındaki 'her bir kişi eşit hakka sahiptir' cümlesini 'her bir kişi eşit bir iddiaya sahiptir' olarak değiştirmiştir. Ayrıca, 'temel özgürlükler sitemi' cümlesi yerine 'eşit temel hak ve özgürlüklerin tamamıyla yeterli bir şeması' cümlesini kullanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Rawls, Hart'ın özgürlük konusundaki eleştirilerini haklı bularak, öncelik verilen özgürlüklerin listesinin ne kadar genişletilirse, temel özgürlüklere yapılan vurgunun da o kadar azalacağını düşünmeye başlamıştır. Bu nedenle, birinci prensipte yer alan 'en kapsamlı' ifadesini 'tamamen yeterli' şeklinde değiştirir. Gerçekte Rawls, özgürlük alanındaki değişiklikleri, özgürlüğün değeri konusundaki eleştirilere karşılık yapmıştır. Rawls, *Siyasal Liberalizm'*de temel özgürlüklerin özellikle uygulanışı konusunda farklı bir ifadede bulunur, bunun dışında her iki eserinde de özgürlük hala vazgeçilmez bir temadır (Frazer, 2010: 222).

İkinci prensibe bakıldığı zaman, bu formülasyonun *Siyasal Liberalizm*'de de aynı kaldığını görülür. Ama *Siyasal Liberalizm'*de ikinci prensibin fiilen bir tartışması olmadığı da eserde belirgin bir biçimde fark edilmektedir. Bununla birlikte, ikinci prensibin tartışılmaması durumu, adalet kuramında bu prensibin bütün rolünü etkilemiş gibi de gözükmemektedir.

Siyasal Liberalizm ile Rawls'un fırsat eşitliğini sağlama görevi üstlenen adil siyasi devleti; özgürlüğün önceliği düşüncesiyle liberal, fark prensibiyle de dağıtıcı

sosyal bir refah devleti olarak ortaya çıkmaktadır. *Siyasal Liberalizm'*de tartışma; iyi düzenlenmiş bir toplumun üyelerinin siyasi sorumlulukları ve çıkarları üzerine ilerler. Kısaca, Rawls, *Siyasal Liberalizm'*de istikrarı temel motivasyon yapar ve *Bir Adalet Kuramı'nın* aksine, örtüşen uzlaşma fikrinin ana hatlarını derin bir biçimde *Siyasal Liberalizm'*de verir (Munro, 2011: 1).

Sonuç olarak, önceki ve sonraki Rawls arasındaki fark: her ikisinde de araştırılan şeyin, iyi ve hak arasındaki uyum veya kamusal ve özel istencin uyumu olduğudur. Değişen şey terminoloji ve bunu yapmadaki yöntemdir, tema aynıdır. (Tampio, 2007: 102).

III.5. Bir Adalet Kuramı'nın Halkların Yasası'na Yansıması

Rawls, 1999 yılında basılan *Halkların Yasası* (*The Law of People*) adlı çalışmasında, dış politika ve uluslararası adalet sorunlarını tartışmaktadır. Bu eserle, önceki iki önemli eserinde var olan kapalı toplum varsayımını saf dışı bırakarak adil, liberal bir toplumun uluslar arası ilişkilerde nasıl bir durum içinde olması gerektiği sorusunu cevaplamaya çalışmıştır (Rawls, 2006:18).

Halkların Yasası adlı eserin önemi; Rawls'un bu eserle, *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinde ortaya koyduğu ulusal, yerel adalet kuramını uluslararası düzeye çıkartmaya çalışmış olmasıdır.

Rawls, düzgün halkların adil kurumları kurup, adaleti gerçekleştirdiği dünyaya "gerçekçi ütopya" adını verir (Rawls, 2006: 2). Halklar topluluğu üyesi ülkeler, kendi içlerinde farklı işleyişe sahip olsalar da aralarındaki ilişki, hepsinin kabul edebileceği bir temelde düzenlenmektedir. Burada, birbirlerinden farklı halklar

bazı prensipler üzerinde, hoşgörü temelinde ortak bir anlaşmaya giderler[82] ve bu halklarında özellikle liberal olmasına gerek yoktur. Asıl önemli olan, insan haklarının korunması, hoşgörünün temel siyasal bir değer olması ve ihtiyaç duyan ülkelerin daha saygıdeğer bir duruma getirilmesidir.

Rawls, halkları belli kriterlere göre ayırmakta ve hangi halkların uluslar arası adaletin oluşturulmasına katılacağını belirlemektedir. Buna göre, iyi düzenlenmiş halklar, topluluğun bir üyesi olabilir. Rawls, *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinde, ortaya koyduğu başlangıç durumunu burada da uygular ve bu duruma, sadece iyi düzenlenmiş halkların temsilcileri katılabilir (Rawls, 2006:19). İyi düzenlenmemiş toplumları; yasa tanımaz devletler, zorluk içindeki toplumlar ve iyiliksever mülkiyetçi toplumlar şeklinde sınıflandırır (Rawls, 2006: 2).

Halkların Yasası, liberal ve düzgün toplumların iyi düzenlenmemiş toplumlara karşı, nasıl bir ortak dış politika izleyecekleri konusunda önemli saptamalar yapmaktadır. Ortaya konulan ilkeler, örgütlerin kurulmasına da yardım etmektedir (Pogge, 2001: 88). Bu örgütlerin yetkileri, özellikle Rawls'un *Halkların Yasası*'nda ortaya koyduğu sekizinci madde aracılığıyla, başka devletlerin içişlerine karışmaya da olanak sağlamaktadır. Örgütler iyi düzenlenmiş halklar adına başka ülkelerdeki adaletsiz durumlara etki etme yetkisine sahip olacaklardır.

Rawls, uluslararası yapılandırmada sekiz prensip üzerinde anlaşılacağını belirtir. Bu sekiz prensip:

> "İlkin, halklar özgür ve bağımsızdır, Diğer toplumlar bu özgürlük ve bağımsızlığa saygı göstermelidir. İkinci olarak halklar, anlaşma ve taahhütlere uymalıdır. Üçüncü

[82] Burada elbette sözleşmeci niteliği hala sürmektedir.

olarak halklar, eşittir ve onları bağlayan anlaşmalarda taraftır. Dördüncü olarak, halklar içişlerine müdahale etmeme sorumluluğuna sahip olmalıdır. Beşinci olarak, halklar nefsi müdafaa hakkına sahiptir, ama kendilerini savunma haricinde savaş çıkarma hakları yoktur. Altıncı olarak, halklar insan haklarına uymalıdır. Yedinci olarak, halklar savaş sırasında belli kurallara uymalıdır. Sekizinci olarak, halkların adil ya da düzgün siyasal ve toplumsal rejime sahip olmalarını engelleyen koşullar altında yaşayan diğer halklara yardım etme yükümlülüğü vardır" (Rawls, 2006: 38).

Bu 8 temel prensip, diğer halklarla ilişkilerin düzenlenmesinde yol göstericidir ve halklar arasında federasyonların kurulmasına da olanak sağlamaktadır. Ancak, bu sekiz prensibin özellikle son maddesi olan, 'diğer ülkeler zor durumda olduğunda onların iç işlerine karışma' prensibi oldukça tepki toplamıştır. Hatta Rawls'un bu prensibi, Amerika Birleşik Devletleri'nin dış politikasında etkin bir rol oynamıştır (Pogge, 2004: 249).

Bununla birlikte, bu prensipler Rawls'a göre, Kant'ın desteklediği gibi, bir dünya devletinin kurulmasını onaylamayacaktır. Zira Rawls, dünya devletinin küresel bir despotizm olacağını ve çeşitli halkların siyasal özgürlüklerini kazanmak için mücadele verdiği çatışmalarla dolu bir yapıyı ortaya çıkaracağını düşünmektedir.

Rawls, *Halkların Yasası*'nda insan haklarına, artık savaş nedenlerini ve biçimlerini sınırlamaya başlaması görevini yükler. Çağdaş dünyada savaş, sadece savunma amaçlıysa ya da insan hakları ihlallerini ortadan kaldırmaya yönelikse meşru olarak kabul edilmelidir. Artık geleneksel egemenlik anlayışı da değişmiş, ülkelerin egemenliği insan haklarıyla sınırlanmaya başlamıştır. Rawls'un, 'halklar

nefsi müdafaa hakkına sahiptir, ama kendilerini savunma haricinde savaş çıkarma hakları yoktur' şeklindeki beşinci prensibi, bu düşünceyle yola çıkmaktadır.

Rawls'un amacı, *Halkların Yasası*'na bütün toplumlar açısından kabul edilebilir bir nitelik kazandırmak değildir (Rawls, 2006: 24). Bu yönüyle Rawls'un modeli evrensel ilkeler peşinde değildir. Küresel adaleti savunanların Rawls'a yönelttiği temel eleştirilere baktığımızda, *Bir Adalet Kuramı*'nda yer alan fark prensibinin neden uluslararası düzeye de yansıtılmadığı konusunda soruların geldiğini görürüz (Ivic, 2007: 291).

Kısaca, tartışmanın temel konusu; ulusal düzeyde kapsamlı bir yeniden dağıtımı öngören fark prensibi benimsenirken, uluslararası düzeyde dünyada en kötü durumdakilerin yararına olacak bir küresel fark prensibi yerine, neden sadece kısıtlı bir yardım etme yükümlülüğü öngören ekonomik bir adalet anlayışının benimsendiğidir.

Küresel adaleti savunanların temel argümanı, yerel düzeyde olduğu gibi, uluslararası düzeyde de temel analiz biriminin birey olması gerektiğidir (Pogge, 2008: 102). Bir başka ifade ile, adaletin konu edindiği temel birim halklar, ırklar dini vb. topluluklar değil, kişiler olmalıdır (Pogge, 1994a: 89). Oysa, Rawls, yerel düzeyde adalet konularını tartışırken, temel analiz birimi olarak kişileri kullanmasına rağmen, *Halkların Yasası*'nda kişileri değil, halkları analizin merkezine yerleştirmektedir. Bu nokta, küresel adalet yanlıları ile Rawls arasındaki temel ayrımı oluşturmaktadır.

Öte yandan, T. Pogge'nin belirttiği gibi, gelişmiş ülkelerin ve uluslar arası sistemin, kimi zaman az gelişmiş ülkelerdeki siyasal bozuklukları destekledikleri ya

da en azından bunların ortadan kalkmasını kolaylaştırmadıkları da dikkate alınması gereken bir gerçektir (Pogge, 1994b: 214). Dolayısıyla, Rawls'un iddia ettiği gibi, ülkelerin siyasal kültürü ve yapısı ile az gelişmişlik arasında kurulan ilişki sonucunda, toplumların yoksul olmasının nedeninin tamamen içsel olduğunu söylemek mümkün değildir. Sonuç olarak, bu konuda savunulmaya değer olan görüş, iç ve dış etkenleri bir arada hesaba katan bir yaklaşım olmalıdır.

SONUÇ

Adaletin tanımı ve uygulanması, tarihsel süreç içerisinde ilk çağdan günümüze dek bir çok değişime uğramış, zaman zaman özgürlük ve eşitlik kavramlarıyla aynı düzlem içinde ele alınmış ve kendi içinde birtakım alt dallara ayrılmıştır. Özellikle, kurallar süreci olarak adalet ve sosyal adalet kuramları adaletin uygulamaya konulurken hangi yolları kullanması gerektiğini belirlemiştir. Bu anlamda, çağdaş düşünür Rawls, kendi kuramında hangi yolların kullanılması gerektiğini belirterek hak olarak adalet adlı kuramını, *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinde sunmuştur.

Rawls'un *Bir Adalet Kuramı* adlı eseri üzerine, çoğu öğrencisi veya çağdaşı, kuramın içinde bulunan problemlerden dolayı, bir çok tartışma yürütmüş ve onu yoğun bir biçimde eleştirmiştir. Bu tartışmalar ve eleştiriler, Rawls'un hak olarak adalet kuramının yeni bir kuram oluşturmada önemli bir adım olduğunu, bununla birlikte yeterli olmadığını göstermektedir.

Rawls'un adalet kuramının, kurallar süreci olarak bir adalet kuramı mı yoksa sosyal bir adalet kuramı mı olduğu tartışmaları sürse de onun, her iki kuramın da belirli yönlerini alan, karma bir adalet kuramı oluşturmaya çalıştığı açıkça görülmektedir. Ancak bu süreçte, Kant'tan aldığı kurallar süreci olarak adalet ve Aristoteles'ten aldığı dağıtıcı adalet üzerinden yoluna devam etmesi, Marksizm'den aldığı radikal sosyal adaletten yararlanması ve ortaya koyduğu 'hak olarak adalet kuramı' ile karma bir adalet tasarımı yapmaya çalışması oldukça sorunlu sonuçlar doğurmuştur.

Rawls, kuramını kurma aşamasında kurallar süreci olarak adaleti, başlangıç durumunda, tarafların seçim yapacakları aşamada kullanmaktadır. Burada kurallar süreci olarak adaleti; mükemmel, mükemmel olmayan ve saf kurallar süreci olarak adalet şeklinde ayırır ve özellikle saf kurallar süreci olarak adalet ile kendi kuramını temellendirmeye çalışarak devletin bu koşullar altında, toplumsal uygulamaya hakim olması gereken kurallarla ilgilenmesi gerektiğini düşünür. Ne olursa olsun saf kurallar süreci olarak adaletin uygulanması sonucu elde edilen sonuçların kabul edilebilir olduğunu savunur. Oysa, saf kurallar süreci olarak adalette, kurallar sadece kuramsaldır ve uygulamada bu kurallar takip edildiğinde, elde edilen sonuç tarafların istediği şekilde olmayabilir. Dolayısıyla, özellikle sonuçları itibariyle kesin olmayan soyut bir kurallar süreci olarak adaletin uygulanması, kuramın güvenilirliğini azaltmaktadır.

Sosyal adaleti kullanma konusunda Rawls, oldukça isteklidir. Özellikle de Aristoteles'in dağıtıcı adalet anlayışı ve Marksistlerin mutlak eşitliği kendine temel alan toplumsal birlik içinde adaletin sağlanması düşüncesini kendi önüne örnek olarak koyar. Ancak, hem soyut bir anlayışla yola çıkan kurallar süreci olarak adalete göz kırpması hem de somut olarak uygulamaların toplumsal sonuçlarını görmek isteyen sosyal adaleti kullanma isteği, kuramında, uygulama konusunda bir çok problemi beraberinde getirmektedir.

Rawls'un hak temelli kuramının ortaya çıkma nedenlerinden biri, sezgiciliğe ve özellikle yararcılığa alternatif bir kuram getirme düşüncesidir. Rawls, sezgiciliğin kendi içinde çelişkileri barındırdığı için onun güvenilmez olduğunu düşünür. Bu nedenle de hak olarak adalet kuramında, onun seçilemeyeceğini bildirir. Bu söylemine rağmen, adalet prensiplerinin seçiminde sezgiciliğe çok güçlü bir rol

vermektedir. Seçim sürecinde, diğer kurallar yetersiz kaldıkça sezgi araya girmektedir. Bu durum ise Rawls'un sezgiyi saf dışı bırakma iddiasıyla çelişmektedir.

Yararcılığın da yaşamda herkesin eşit imkan ve hakka sahip olma ilkesini ve her bir bireyin birbirinden farklı olduğu anlayışını gözden kaçırdığını belirterek, kendi kuramıyla bunların aşılacağını iddia etmektedir. Ancak, Rawls'un gerçekte yararcılığı tamamıyla reddetmediği, sadece onu yetersiz gördüğü ve bu yetersizliği de fark ilkesi ile kapatmaya çalıştığı açıkça görülmektedir. Yararcılığa karşı çıktığını iddia ederken, kendi ortaya koyduğu sözleşme içerisinde var olan prensiplerle maksimum faydayı sağlayan şeye yönelmektedir. Yararcılardan tek farkı; doğrudan faydalardan yana değil, marjinal faydaların toplamını artırmayı düşünmüş olmasıdır. Gerçekte Rawls, bir toplum sözleşmesi etrafında birleşmenin insanların faydasına bir durum olduğunu kanıtlamaya ve ekonomik yaşamı yararcı bir bakış açısından sürdüren yapısal devletini, özgürlüğe kavuşturmaya çalışmaktadır (Doppelt, 1981: 263). Kısaca Rawls, hakkı iyiye öncel kılan deontolojik bir adalet anlayışını yapılandırırken, yararcılığa ve sezgiciliğe karşı bir alternatif yaratamamış, kendi kuramını yararcı bir bakış açısından ayırmada başarılı olamamış gibi gözükmektedir. Rawls, yararcılığı kendi kuramında da açıkça kullanmış, sezgiciliği yol gösterici olarak almış ve adalet kuramını yararcılık, sezgicilik ve Kantçı anlayışla bağdaştırmıştır.

Bir Adalet Kuramı adlı eserinde Rawls, varsayımsal bir başlangıç durumu düşüncesiyle kuramını temellendirmeye çalışmaktadır. Başlangıç durumunda taraflar, bilgisizlik peçesi altında seçim yapmaktadırlar. Seçim yöntemi olarak da maksimin kuralının kullanılması gerektiğini ifade etmiştir. Ancak, maksimin

kuralında, kişilerin her zaman aynı kuralı seçme olasılığı şüphelidir. Bu, maksimin kuralının yapısından kaynaklanır, çünkü bu kuralda, en az riske sahip olanı seçmekle işe başlanır. Buna göre, sadece risk almaktan kaçan kişiler bu kuralı seçeceklerdir. Ayrıca, bu kuralı kullanarak seçim yapacak bireylerin genel durumuna bakıldığında; onların bilgisizlik peçesi altında, prensipleri belirlemede ne kadar yeterli olacağı da tartışma konusudur. Nedeni ne olursa olsun bireyler, bilgi edinme hakkından yoksun bırakılmaktadırlar. Sözde tarafsızlık adına bireyin kimliğini oluşturan, edindiği kültür ve bilgi birikimi ile karar vermesi kabul edilmeyip, bilgisiz doğa durumu ile karar vermesi istenmektedir. Bu durum, adil değildir ve bu durumda alınan kararlar da temelsiz ve niteliksiz olacaktır.

Başlangıç durumunda, seçimin özgür bir biçimde yapılması düşünülürken, durum tam aksi bir yönde gelişmektedir, çünkü ortada özgür bir seçim yoktur. Taraflar, tarafsızlarmış gibi gözükse de, bilgisizlik peçesinin sınırlarının verilmesiyle aslında çıkar temelinde prensipleri seçmeye yönlendirilmektedirler. Eğer bilgisizlik peçesinin sınırlarının verilmesiyle yapılan seçim, çıkar temelli bir eylem olarak gerçekleştiriliyorsa bu durum; başlangıç durumundaki prensipleri seçme aşamasının otonom değil, heterenom olduğunu göstermektedir. Başlangıç durumundaki seçim tektir ve bu seçim, çıkar ile eylemeyi motive etmektedir. Bu anlamda, egoisttir. Dolayısıyla, bir çıkar seçimi olduğu için, aynı zamanda yararcıdır da.

Böylece Kantçı anlamda, Rawls'un yaptığı şekilde, heterenom prensiplerden başlangıç durumu prensiplerine ulaşma çabası hatalıdır. Bu bir hatadır, çünkü başlangıç durumunda prensipler, sonuçta her bir kişinin çıkarını artırmak için

taraflarca seçilmektedir. Başlangıç durumunda, kararlar motive edici olduğu sürece, alınan kararlar zorunlu olarak heterenom olacaktır.

Bununla birlikte Rawls, kendi adalet prensiplerinin Kantçı anlamda koşulsuz buyruk olduklarını, başlangıç durumunun tıpkı koşulsuz buyruk gibi pratik problemlere bir cevap bulma olanağı sağladığını düşünmektedir. Özellikle bilgisizlik peçesinin, heterenom ve empirik düşüncelerden özgür olarak Kant'ın ahlaklılık anlayışını sunduğunu iddia etmektedir. Ona göre, başlangıç durumu dünyaya noumenal alandan bakmaktır ve hak olarak adalet, Kant'ın koşulsuz buyruk ve özgürlük konseptinin kurallar süreci olarak bir yorumudur. Ancak, yukarıda ulaşılan sonuca göre, başlangıç durumu ve bilgisizlik peçesine dair bu açıklamalarında Rawls, koşulsuz buyruğu açıkça yanlış yorumlamıştır. Rawls'un koşulsuz buyruk olarak gördüğü şey, aslında Kant'ın tanımlamalarına göre, daha çok arzu ve eğilimler tarafından belirlenen, koşullu buyruktur, çünkü başlangıç durumunda, bir amaca, çıkara ve sonuca yönelme söz konusudur.

Ayrıca, bireysellik bağlamında da Rawls'un başlangıç durumunda koşulsuz buyruğu kendine temel aldığı iddiası çelişkilidir, çünkü Kant'ın koşulsuz buyruğu temsil eden bireyi somuttur, oysa Rawls'un burada ortaya koyduğu bireyi oldukça soyut bir nitelik taşımaktadır. Bu durum, Rawls'un soyut öznesi ile Kant'ın aşkın öznesi arasındaki farkı ortaya koyar. Elbette Rawls'un soyut birey anlayışı ve hipotetik bir yapıdan hareketle adil bir toplumun nasıl olması gerektiğini göstermeye çalışması, daha öncede belirtildiği üzere, onun adalet anlayışına getirilen en kayda değer eleştirilerden biridir, çünkü sadece soyut akıl yürütmelerle oluşturulmuş modellerden yola çıkılarak elde edilen hak ve adalet prensipleri pratiğe geçirilemez.

Rawls için, başlangıç durumunda, bilgisizlik peçesi aracılığıyla adalet prensiplerinin belirlenmesi sürecinde, bir hak olarak adalete ulaşmada, tarafların karşılıklı işbirliği içinde olması mutlak bir zorunluluktur. Bilgisizlik peçesinin asıl var olma nedeni; adalet prensiplerinin keyfi, rastlantısal ve şansa bağlı olarak seçimini önlemektir. Ayrıca, taraflar prensipleri seçerlerken, bilgisizlik peçesi altında sadece genel gerçekleri bilirler. Ancak, bu durum, uygulama açısından çok gerçekçi gözükmemektedir ve kuram içinde bir çok açığın ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Öncelikle, burada taraflar bilgisizlik peçesi altına girmeyle, kendi özlerinden uzaklaşarak karar verme durumundadırlar. Bilgisizlik peçesiyle sınırlandırıldıkları anda, kendi kültürünü de oluşturan, toplumsallaşmayı sağlayan birliktelikten uzak kalacaktır.

Diğer yandan, herkesin iyiliğini öncel kılma çabasıyla yola çıkılmasına rağmen, taraflar ister istemez kendi iyilerine yönelme kapasitelerine sahip olacaklardır. Dolayısıyla çıkarlarına olan şeylerden kendilerini soyutlayamayacaklardır. Prensiplerin seçilme sürecinde, tarafların düşünümsel denge aracılığıyla alternatifleri istikrarları bakımından sınayacak olması, maksimin kuralı aracılığı ile de seçimi yapması kuramın daha zayıf görünmesine neden olmaktadır.

Adalet prensiplerine bakıldığı zaman, iki adalet prensibi ile Rawls'un, özgürlük ve eşitlik temelinde adil bir düzenin nasıl sağlanacağı ve adaletin nasıl dağıtılacağı üzerine siyasi anlayışını oturtmak istediği görülmektedir. Eşitlik ve özgürlük birbirlerini tamamlar, hatta eşitlik özgürlükten koparak ortaya çıkar. Özgürlük, toplumun sosyo-politik yapısını, fark prensibi ise toplumun sosyo-ekonomik yapısını ele alır. Rawls'a göre özgürlük sadece özgürlük adına

kısıtlanabilir. Burada bireylerin, başkalarıyla karşılaştırıldığında yeterince özgür olmasalar dahi bununla yetinmelerini öngörür ve özgürlüğün hiç olmamaktansa bir miktar olmasının yine kabul edilebilir bir durum olması gerektiğini belirtir. Ancak, böyle bir durumun kabulü, Rawls'un söylediğinin aksine, özgürlük ve eşitliğin birlikte ilerlemediğini göstermektedir. Bu da Rawls'un kendi söylemiyle çeliştiği anlamına gelmektedir.

Ayrıca, Rawls'un özellikle özgürlük ve özgürlüğün değeri arasında yaptığı ayrım, fazlasıyla biçimseldir. Genel anlamda, özgürlüğün olduğu söylemine karşılık olarak, özgürlüğü kullanmak için herhangi bir araç yoksa, özgürlük pratikte anlamını kaybeder. Rawls, bu konu üzerine yapılan eleştirilere; her ne kadar fark prensibinin bu dengeyi sağlayacağını belirterek cevap verse de, bu cevap yeterli değildir.

Rawls, birincil iyiler içinde bulunan kendine saygı düşüncesine fazlasıyla değer vererek, diğer birincil iyilerin üzerinde tutmaktadır. Ancak, bu durum, Rawls'un özellikle özgürlük prensibinin öncelikli olduğunu vurgulaması konusuyla çelişmektedir. Ayrıca Rawls, özgürlük alanında birincil iyi olan kendine saygı konusunun ekonomik koşullardan etkilenmeyeceğini düşündüğü için, onu fark prensibinde bir etkin bir nitelik olarak düşünmemiştir. Böylece Rawls, bu gelir aktarımı aşamasında en dezavantajlıların yaşayacağı kendine saygıyı kaybetme problemini göz ardı etmiştir (Arnhart, 2004: 403). Bireylerin gelir seviyeleri ne kadar artırılırsa artırılsın bu, toplumsal hiyerarşinin en alt katında olmaları gerçeğini değiştirmemektedir ve yardıma ihtiyacı olan bireyler olma duygusuna kapılmalarına da engel olamamaktadır. Bunlar, kuramın diğer eksiklikleridir. Bu

noktada, Rawls'un kuramının uygulamasında istenen ahlaki sonuçların ortaya çıkması şüphelidir (Peffer, 2001:359).

Rawls, bütün vatandaşların paylaşabileceği, adaletin metafiziksel olmayan bir konseptini devlette yapılandırmayı amaçlamıştır. Rawls'un iyi düzenlenmiş toplum düşüncesi, Kant'ın amaçlar krallığı düşüncesine benzemektedir. Ancak, Rawls için, adaletin ilk konusu daha çok temel kurumsal yapıdır. Rawls'un adalet modeli, işbirliği içinde olan topluluklara karşılıklı faydalarla sonuçlanacak bir uzlaşma zemini hazırlamaya yöneliktir. Dolayısıyla, bu noktada da Rawls Kant'ın düşüncesinden ayrılmaktadır.

Rawls, Kant'ın evrensellik prensibi olmaksızın, özgürlük ve rasyonellik fikrini elinde tutmayı denemektedir. (Tampio, 2007: 80) Rawlscu adalet koşulları, evrensel değildir. Onlara sadece adalet koşulları ortaya çıktığında başvurulur. Kantçı koşulsuz buyruk, Rawls'da olduğu gibi adalet koşullarına göre ortaya çıkmayıp, koşullardan bağımsız bir nitelik taşır. Diğer bir ifade ile, Rawls'un kuramı, evrensel olmayan taraflı bir adalet kuramıdır. Bu durum da Rawls'un kuramının Kantçı bir yorum olduğu iddiasını geçersiz kılmaktadır.

Özellikle Johnson, Rawls'un kendi adalet kuramını Kantçı bir yorum olarak görmesinin desteklenemez bir durum olduğunu iddia etmiştir, çünkü Johnson, Kant'ın görüşünde özgürlük, koşulsuz buyruk ve saf akıl konseptleri arasında temel bağlantılar olduğunu ama Rawlscu adalet kuramının gerçekte bu kavramları birbirleriyle bağlantılı olarak veremediğini ifade etmektedir (Darwall, 2006: 162).

Kant'ın özgürlükten yola çıkıp adalete ulaşma düşüncesine alternatif olarak, Rawls, haktan yola çıkarak hak olarak adalete ulaşma çabasındadır. Kant ve Rawls arasındaki en önemli fark; Kant'ın ahlak yerine geçen bir hak kuramını gerçekleştirmiş olması ama Rawls'un bunu gerçekleştirememiş olmasıdır. Bu bağlamda, Rawls'un kuramı, temellendirilmesinde değil, sadece söyleminde Kantçıdır. Dolayısıyla Rawls'un, bir hak olarak adaletin Kantçı yorumunu yaptığı iddiası tam anlamıyla geçerli değildir.

Rawls, *Siyasal Liberalizm'*de ise Kant'ın otonomi konseptini temel almayı dener (Tampio, 2007: 101). Ama, plüralizm gerçeğiyle yüz yüze geldiğinde Rawls, Kant tarafından otonomi fikrine verilen merkez pozisyona bir türlü adapte olup, onu benimseyemez, çünkü Rawls, otonomiyi Kant'ın transendental idealizminde temelleniyor olarak görür. Ancak kendisininki ona göre, immanent alanda temellenir. Böylece Rawls, pratik aklın eylemiyle yapılan değerler düzeninin Kantçı pozisyonunu reddeder. Kant için, insanın otonom eylemi, iyi üzerine hakkın kategorik önceliğini açıklar ama Rawls için, insan otonomisini metafiziksel yaparak Kant'ın tuzağına düşmemesi düşüncesi, kendine göre önemlidir.

Ayrıca, Rawls'un hak ve adaleti temellendirirken ahlakı tam olarak nereye yerleştirdiği incelendiğinde; Rawls'un da Kant gibi, adaletin siyasi konseptinin ahlaki bir temele sahip olduğunu ileri sürdüğü görülür. Siyasetin, ahlaki değerler temel alınarak gerekçelendirilmesinin ne derece geçerli olduğu sorusuna gelince; Rawls'un başlangıçta *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinde, ahlaki temelli bir hak ve adalet kuramını ortaya koyduğu açıktır. Ama, bir sonraki eseri olan *Siyasal Liberalizm'de* artık ahlak temelli adalet kuramı kurma düşüncesini bir hata olarak görmeye başlar ve bu düşünce tarzından daha çok siyasi alana yönelmeye çalışır.

Ancak, Rawls, her ne kadar bunu yapmaya çalışsa da, incelemelerimiz bize görmektedir ki, bu ikinci eserinde de ahlakın siyasete temel olması düşüncesinden net bir biçimde kopamamıştır.

Rawls, özgürlük prensibinin; Locke, Mill ve Kant'ın geliştirdiği liberal gelenekten, fark prensibinin de Rousseau ekolü ve Marksizm'den türetildiğini ifade eder. Rawls, bireysel özgürlüklerin temel alındığı liberal bir devleti kurgulayarak, liberal birey anlayışıyla, özgürlük ve eşitlik kuramını yapılandırmaya çalışmaktadır.

Ancak, radikal sosyal adaleti savunan Marksistler açısından fark prensibine bakıldığında şu sonuçlara ulaşılmaktadır:

Öncelikle, birinci prensiple bağlantısı açısından; toplumsal bir bütünsellik içinde toplumun nasıl özgürleşebileceği sorusuna cevap arayan ve adil bir devlete ulaşmada, özgürlüğü bir araç olarak gören Marksistler; bireyi sadece özgür ve bağımsız olarak ele alması, sosyal koşulları ve bireyi geliştiren ortamları ihmal etmesi nedeniyle, Rawls'un liberal görüşüne karşı çıkmaktadırlar. Onlara göre, Rawls'un bu yaklaşımı, toplumsallaşma aleyhine bireysel hak ve özgürlükleri vurgulamakla, bireyin karakterini oluşturan hayatın gerçeklerini ihmal etmektedir. Fark prensibi, kuramın sosyo-ekonomik yanıyla ilgili olduğu için, çelişkiler özellikle kuramın ekonomik açıdan yorumlanması konusunda ortaya çıkmıştır. Marksistler, ekonomik özgürlük açısından, Rawls'un fark prensibi aracılığıyla, işçi ve emekçinin kendi emeğinin ürününe sahip olma hakkını göz önüne almadığına işaret ederler. Ayrıca, Rawls'un bir hak olarak adalet kuramı, işveren ve işçi arasındaki toplumsal ilişkide temel eşitsizlikleri önemsememiştir. Bu nedenle, Rawls'un fark prensibi Marksistlere göre, adaleti sağlamakta yeterli değildir ve buna bağlı olarak da geçerli olamaz.

İkinci prensibin sadece ekonomik olarak yorumlanması, kuramda öncelikle toplumsal açıdan bir açığın oluşmasına neden olmuştur. Fark prensibi, ne yazık ki engellilere karşı duyarsızdır. Rawls, kuramını bireylerin yaşamlarını gayet normal bir şekilde sürdürdüğünü düşünerek yapılandırmıştır. Engelli olma durumunu, eşitliği veya eşitsizliği etkileyen bir etmen olarak görmemiştir. Kuramın sadece ekonomik anlamda yorumlanması, bu sorunun görmezden gelinmesine neden olmuştur.

Rawls ve Marksistler arasında, bir hak olarak adaletin nasıl yapılandığı ve özellikle de nasıl dağıtıldığı konularında çatışmalar ortaya çıkar. Marx ve Marksistler ile Rawls'un dağıtım düşüncesi arasındaki çelişki, daha çok yapılan dağıtımın koşulları bakımından ortaya çıkmaktadır. Rawls'un adalet kuramı, üretim yerine dağıtıma fazlasıyla ağırlık vermiştir. Bu bağlamda, sermayenin dağıtımına karşıt olarak, sadece edinilen gelirin fark ilkesi aracılığıyla tekrar dağıtımının kabulü, kuramın başlı başına bir zayıflığıdır.

Dağıtım aşamasında, en az avantajlı olanın lehine gerçekleşecek bir dağıtım, bir gelir aktarımı durumu söz konusudur. Ancak, Marksist açıdan bu aktarım değerlendirildiğinde, özellikle de en dezavantajlılara avantajlıların gelir aktarımı konusunda; avantajlı olan bireylerin açısından duruma bakılmaması en büyük sorunlardan biri olarak görülmektedir. Buna göre, emek aktarımını yapan yönünden olaya bakıldığında; hakkıyla emeğinin sonucunu almak isteyen bireyler, bu sonucu belki de hiç emek harcamayan bireylerle paylaşmak istemeyecektir. Bireyler, doğuştan şanslı veya sonradan kendi emeğiyle kazanıp gelirini elde ettiler ise bunu başkasıyla paylaşma gibi bir zorunlulukları yoktur.

Rawls, her ne kadar bu durumun kardeşlik mantığı içerisinde gelişmesi gerektiğini düşünmüş olsa da tercihlerini doğru bir şekilde kullanarak belirli bir yere

gelmiş bireyler, bu durumu adil bulmayacaktır ve desteklemedikleri bu duruma karşı çalışmalarını sekteye uğratacaklardır. Bu bağlamda, fark prensibi, çalışmayı engelleyici bir yapıya sahiptir, çünkü burada birey, "eğer yeteneklerimle veya çabamla hak ettiğimi elde edemiyor veya elde ettiklerimi, emeğim göz ardı edilerek paylaşmak zorunda bırakılacaksam, neden çok çalışayım?" gibi bir düşünceyle kendini geliştirmek istemeyebilir, sadece statükosunun korunmasının kendi çıkarına olabileceğini düşünebilir. Bu durum, kuramı geçersiz kılan diğer bir sonuçtur.

Ayrıca, Rawls'un ortaya koyduğu tekrar dağıtım konusu, Marksistlerin savunduğu kendini gerçekleştirme düşüncesini garanti etmede yeterli değildir. Hatta buradaki en büyük sorun; Rawls'un bir gereklilik olarak gördüğü özel mülkiyete sahip olma konusunun kendini gerçekleştirme kaybına neden olmasıdır. Kendini gerçekleştiremeyen bireylerin olduğu bir toplum ise adil olmayan bir toplumun ortaya çıkmasına neden olacaktır.

Ayrıca, Rawls'a göre, bireylerin bir takım şans ve yeteneklerle belli mevkilere gelmesi hak edilmiş bir durum olmadığı için, bireyler arasında haksız bir yarış ortaya çıkmaktadır. Rawls burada, açıkça yetenekle elde edilenlerin paylaşılması gerektiğini bildirmektedir. Ancak burada, yeteneklerin başkalarının refahını sağlamak için bir araç olarak kullanılması, insanın amaç olarak görülmesi fikrine ters düşmektedir. Rawls, yeteneği ve yetenekle elde edileni fark prensibi aracılığıyla saf dışı bırakmaya çalışırken, Marx ve Marksist düşünce, herkese yeteneğine göre ilkesiyle yola çıkmaktadır. Dolayısıyla bu görüşün Marksistler tarafından kabul edilemez oluşu anlaşılabilir bir durumdur.

Marksistlere göre Rawls, "her alanda eşit bölüşüm" anlamında değil, sadece kişisel özgürlük konusunda eşitlikçidir. Amaç, sadece bir miktar da olsa dengenin sağlanmasıdır. Dengeyi, en şanssızların durumunu düzelterek sağlayabileceğini düşünen Rawls'un bu görüşü; serbest girişimci bir ekonominin keskin bireyciliğine ters düşmektedir. Bu anlamda, eşitsizliklere ancak eşitsizlik en kötü durumda olanların avantajına olursa göz yuman fark prensibi, ne yazık ki daha büyük eşitsizliklere kapı aralamaktadır. Eşitsizlik durumunu meşru gören bu prensip, en az avantajlı olanın sorun çıkarmaması için, bir anlamda ona sus payı verilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Rawls, bu düşünceyle hareket etmesinden dolayı, en kötü durumdakinin gelirini maksimize etme düşüncesini gerçekleştirmede başarısızdır.

Rawls, eşit özgürlük ve fırsat eşitliğini uygulama çabasında olsa da, fark prensibiyle adil bir toplumun gerçekleştirilemeyeceği açıktır, çünkü eşitsizliklerin en az avantajlı olan gurubun yararına genişletilmesinde, üst sınıfın alt sınıfı sömürmesine engel olacak herhangi bir engel bulunmamaktadır. Dolayısıyla, bu noktada ortaya çıkan eşitsizlikler, sınıf çatışmalarına neden olmaktadır ve bu sınıf çatışmaları tam anlamıyla çözümlenmedikçe de eşit hak ve özgürlükler sağlanamaz.

Her ne kadar Rawls ve Rawlscular *Bir Adalet Kuramı* içinde, Marksizm'in tartıştığı anlamda bir sınıf ayrımının olmadığını düşünse de gerçekte Rawls'un kuramında, sınıf ve sınıf çatışmasına yol açıcı nitelikler bulunmaktadır. Rawls, kendi kuramında, en az avantajlı bireye değil, en az avantajlı sınıfa işaret etmektedir. Bu en az avantajlı sınıf da pratikte becerisi olmayan düşük gelirli işçi sınıfıdır. Rawls'un kuramı; sınıfların olmasına rağmen, sınıfsal analizlerden yoksun olması ve sadece sistem içi bir çözüm getirmesi nedeniyle Marksistler tarafından

kapitalizmin bir can simidi olarak yorumlanmıştır. Marksistlere göre Rawls, fark prensibi ile bir anlamda kapitalizmin bir açığını kapatmaya çalışmıştır.

Sınıfların varlığıyla Rawlscu adalet kuramı, sömürünün daha geniş kapsamlı olarak yerleştirildiği bir kuram olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle fark prensibi, sömürüye ortam hazırlar bir niteliktedir. Rawls'a göre sömürü, en az avantajlının faydasına olduğu sürece kabul edilebilir, meşru bir durumdur. Bu anlamda sınıfları, sömürüyü ve toplumsal eşitsizlikleri meşru olarak kabul eden Rawls'un kuramı, tamamen ideolojiktir.

İdealindeki mülkiyet sahibi demokraside; Rawls, daha eşitlikçi bir mülkiyet sahipliğinin herkesin özel mülkiyet miktarının artırılmasıyla sağlanacağını düşünmektedir. Burada mülkiyet, herkese genişçe dağıtılacak ve herkes zenginliğini mülkiyetten alacaktır. Ancak, adil düzenin sağlanmasında ve eşitsizliklerin çözümünde özel mülkiyetin artırılması konusu, adil bir paylaşımın veya dağıtımın olamayacağından dolayı gerçekçi değildir. Marksistler için, özel mülkiyetin tamamen kaldırılması gerekirken, tam aksine onun artırılması gibi bir düşünce asla kabul edilemez bir durumdur.

Rawls, Marksist düşünceden farklı olarak, toplumdan çok kurumlar üzerinden adaleti gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda Rawls, sadece siyasal demokrasiyi talep etmektedir. Oysa, en başta toplum olmaksızın devletin kurumsallaştırılması akıl dışıdır ve özellikle iyi bir toplum, zaten böyle bir kurumsallaşmaya ihtiyaç duymamaktadır. Marksistler, Rawls'un bu düşüncesine karşılık olarak; demokrasi sadece siyasal alanda değil, ekonomik ve sosyal alanda da uygulanmalıdır düşüncesini savunurlar. Marksistler, Rawls'un gerçek bir devrimci

olmadığı ve onun sadece kapitalist bir sistem içinde, sistem içi çözümler üretmeye çalıştığı konusunda birleşirler.

Sonuç olarak, Rawls'un adalet kuramı, bireyin toplumun bir üyesi olarak tanımlanması gerektiğini görmezden geldiği için, keyfidir. Rawls'un fark prensibi ile eşit, adil bir düzen kurma çabası gerçekçi değildir. Rawls'un özellikle, fark prensibine karşı yapılan Marksist eleştirilere verdiği cevaplar yeterli değildir.

KAYNAKÇA

Akdere, İ.,(1997). **Marksizmde Temel Kavramlar**, Evrensel Yayınları, İstanbul.

Aristoteles, (1998) **Nikomakos'a Etik**, V. Kitap, Çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara.

Aristoteles, (2000), **Politika,** Çev. M. Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Arneson, J. R., (2000). "Rawls Versus Utilitarianism in the Light of Political Liberalism", **Published in The Idea of a Political Liberalism: Essays on Rawls** (Lanham: Md: Rowman and Littlefield, 2000), erişim:17.10.2010, http://philpapers.org/rec/ARNRVU.

Arneson, J. R., (2008). **Rawls, Responsibility, and Distributive Justice**, Fleurbaey, M., Salles, M., and Weymark, A.J., (Ed.) içinde, Cambridge University Press, Cambridge.

Arnhart, L., (2004). **Siyasi Düşünce Tarihi**, Çev.: A. K. Bayram, Adres yayınları, Ankara.

Augustinus, (1890). **De Civitate Dei** (City of God), Ed. P. Schaff, The Christian Literature Publishing Co., New York.

Balibar, E., (2003), **Marx'ın Felsefesi**, Çev: Ö. Laçiner, Birikim Yayınları, İstanbul.

Başdemir, Y., H., (2009). **Liberalizm, Ahlaki Temeller,** Liberte Yayınları, Ankara.

Barry, B., (1971). **The Liberal Theory of Justice**, Oxford, Clarendon.

Barry, B., (1973). **The Liberal Theory of Justice,** Oxford University Press, London.

Barry, B., (1989). **Theories of justice**, California University Press. California.

Barry, N. P.,(2000), **Modern Political Theory**, Palgrave Press, New York.

Benhabib, S., (2005). **Eleştiri, Norm ve Ütopya,** Çev: İsmet Tekerek, İletişim Yayınları, İstanbul.

Berten, A., Da Silverira, P. and Pourtois, H., (2006). **Liberaller ve Cemaatçiler,** Ankara: Dost Yayınları.

Benham, G., (2006), **Kant's Practical Philosophy - from Critiqueto Doctirine,** NY: Palgrave Macmillian.

Bertram, C., (2009). **Analytical Marxism, Critical Companion To Contemporary Marxism**, Ed: J. Bidet and S. Kouvelakis, Haymarket Books, Chicago.

Berlin, I., (1997), **Two Concepts of Liberty**, Contemporary Political Philosophy: An Anthology (içinde), Ed: P.Pettit and R.E. Goodin, Oxford: Blackbell, S. 390-398.

Bird, G., (2006). **A Companion to Kant**, Oxford: Blackwell Publishing.

Brenkert, G., (1998). **Marx'ın Özgürlük Etiği**, Çev: Y.Aloğan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Buchanan, A., (1976). **A Critical Intorduction to Rawls' Theory of Justice**, in H.G. Blocker and E.H. Smith(ed), Ohio University Press.

Buchanan, A., (1982). **Marx and Justice,** Taylor and Franchis Press**,** London.

Budde, K., (2007). "Rawls on Kant: Is Rawls a Kantian on Kant a Rawlsian?", **European Journal of Political Theory,** 6 (3), S. 339-358.

Cassier, E., (1996). **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi,** Çev: D. Özlem, İstanbul: İnkılap Yayınları.

Cevizci, A., (2002). **Etiğe Giriş**, Paradigma Yayınları, İstanbul.

Clayton, M.,(2001). Rawls and Natural Aristocracy, **Croatian Journal of Philosophy**, Vol.1, No. 3, S. 239-259.

Cohen, M. and Nicole, F., (1996). **Readings in Political Thought**. Princeton: Princeton University Press.

Cohen, G.A. (1978). Karl **Marx's Theory of History***: A Defence*. Oxford University Press, Oxford.

Cohen, G.A., (2000). If You Are An Egalitarian, How Come You Are So Rich?, **Journal of Ethics**, 4 (1-2), S. 1-26.

Cohen, G.A. (2008). **Rescuing, Justice and Equality,** Harward University Press.

Crespigny, De Anthony, (1994). **Çağdaş Siyaset Felsefecileri**, Remzi Kitapevi.

Connin, J., L., (1985). On DiQuattro, "Rawls and Left Criticism" **Political Theory**, Vol. 13, No. 1, S. 138-141.

Cook, P., (2008). **Kantian Constructivism and Transcendental Arguments: Rawls, Scanlon, and Strawson on Justification,** erişim: 10.09.2011, http://www.psa.ac.uk/2008/pps/Cook.pdf.

Çağla, C., (2007). **Mill,** Say Yayınları, İstanbul.

Christie, I., (2012). **A Marxist Critique of John Rawls' Theory of Justice**, University of North Dakota web erişim tarihi: 12.02.2012, http://www.ndsu.edu/fileadmin/history/Marxist_Critique_of_Rawls.pdf.

Daniels, N., (1975). Equel **Liberty and Unequel Worth of Liberty,** Blackwell, Oxford.

Darwall, I., S., (1976). "A Defense of the Kantian Interpretation", **Ethics**, Vol. 86, N. 2, S.164-170.

De Lue, M., S., (1980). "Aristotle, Kant and Rawls on Moral Motivation in a Just Society", **JSTOR: The American Political Science Review,** Vol.74, N.2. S.385-387.

De Oliveira F. N., (2001). "Kant, Rawls, and the Moral Foundations of the Political", **In Volker Gerhardt (ed.), Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX Internationalen Kant-Kongresses,** 12 April 2001.

DiQuattro, A., (1983). Rawls and Left Criticism**, Political Theory,** Vol. 11, No. 1, S. 53-78.

Doppelt, G., (1981). Rawls' System of Justice: A Critique from the Left, **Noûs,** Vol. 15, No. 3, S. 259-307.

Dworkin, R., (1981). What is Equality? Part 2: Equality of Resources, **Philosophy and Public Affairs**, Vol. 10, No. 4., S. 283-345.

Erdoğan, M., (2005). **Anayasal Demokrasi**, Siyasal kitapevi, Ankara.

Estlund, M., D., (1998), Debate: Liberalism, Equality, and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls**, the Journal of Political Philosophy**, Vol.6, N.1, S. 99-112.

Fleurbeay, M., Salles, M., and Weymark A. J., (2008), **Justice, Political Liberalism, and Utilitarianism Themes from Harsanyi and Rawls,** Cambrindge: Cambridge University Press.

Frazer, L., M., (2010). "The Modest Professor: Interpretive Charity and Interpretive Humility in John Rawls's Lectures on the History of Political Philosophy", **European Journal of Political Theory,** 9 (2), S. 218-226.

Freeman, S., (2007). **Rawls**, Routledge publishing, New York, s.107.

Grcic, M., J., (1983). Kant and Rawls: Contrasting Conceptions of Moral Theory, **J. Value lnquiry**, *17., S. 235-240.*

Guyer, P., (2000). Kant **on Freedom, Law, and Happiness,** Cambridge: Cambridge University Press.

Guyer, P., (2005b). **Kant's System of Nature and Freedom Selected Essays**, Oxford: Clarendon Press.

Güriz, A., (2003). **Hukuk Felsefesi**, Ankara: Siyasal Kitapevi.

Güriz, A., (2001). Adalet **Kavramının Belirsizliği**, Adalet Kavramı Bildirileri, Der: A. Güriz, Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.

Habermas, J., (1995). "Remarks On Rawls's Political Liberalism", **The Journal of Philosophy**, Vol. 92, No. 3, S. 109-131.

Harsanyi, C. J., (2008). John **Rawls's Theory of Justice,** Marc Fleurbaey, Maurice Salles, and John A. Weymark (Ed.) içinde, Cambridge: Cambridge University Press.

Hart, L. A., (1973). Rawls on Liberty and Its Priority, University of Chicago **Law Review**, 40, (3), S. 534-555.

Hayek, F. A., (1960), **The Constitution of Liberty**, routledge& Kegan, London

Herman, B., (2000). **John** Rawls**, Lectures on the History of Moral Philosophy,** Cambridge, MA and London: Harvard. University Press.

Heywood, A., (1994). **Political Ideas and Concepts: An Introduction**, Palgrave Macmillan press.

Hill, E. T., (2000). **Respect,** Pluralismand **Justice Kantian Perspectives**, Oxford: Oxford University Press.

Hobbes, T., (1995). **Leviathan**, Çev: S. Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hume, D., (1997). İnsan **Doğası Üzerine Bir İnceleme**, Çev: A. Yardımlı, İdea yayınları, İstanbul.

Hunt, D., (2007). **Aristotele's Theory of Justice As The Basis of Rawls's Justice As Fairness**, Flinders University, erişim: 10.5.2012, www.dspace.flinders.edu.au

Hünler Z., S., (1997), **Rawls ve Macıntyre: iki Adalet Arasında**, Vadi yay, İstanbul.

Ivic, S., (2007). "Rawls's Law of Moral Peoples", **Journal of Humanities and Social Sciences,** V.1, Issue 2, S. 284-295.

Johnson, O., (1974). **The Kantian Interpretation**, Ethics 85, (1):58-66.

Kant, I., (1983a). **Perpetual Peace and Other Essays on Politics, History and Morals,** Trans: T. Humphrey, Cambridge: Hackett Publishing.

Kant, I**., (1983b). "On the Proverb: That May Be True in Theory, But Is of No Practical Use (1793)",** T.Humphrey (Tras.) içinde, s.61-92.

Kant, I., (1995). **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi,** Çev: İ. Kuçuradi, Ankara: Felsefe Kurumu Yayınları.

Kant, I., (2002). **The Philosophy of Law: An Exposition of the Fundamental Principles of the of Jurisprudence as the Science of Right,** Trans: W.Hastie, New Jersey: The Lawbook Exchange.

Kelly, J. and Sophister, J., (2000),Theories of Distribution: Rawls versus Nozick, **Student Economıc Revıew,** S. 91-100

Kennye, T., Matthew, (2006). "From Deontology to Politics and Back: A Kantian Path in John Rawls's Theory of Justice", **Midwest Political Science Association 2006 Annual Meeting,** April 20-23, Chicago, Illinois.

Krouse, R. and McPherson, M., (1988), Capitalism, Property-Owning Democracy and The Welfare State, in Democracy and The Welfare State, Ed: Amy Guttman, Princeton University Press, S. 78-105.

Kuçuradi, İ., (2006). **Barışın Felsefesi,** Ankara: TFK Yayınları.

Kukathas, C. and Pettit, P., (1990). **Rawls a Theory of Justice and Its Critics**", Standford: Standford University Press.

Kymlica, W., (2006). **Çagdaş Siyaset Felsefesine Giriş,** Çev.: E. Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.

Lawranse, J. C., (1990). "Hayek, Liberalizm and Social Knowledge", **Canadian Journal of Political Science** Vol. 23, N. 2, S. 297-315.

Lenin, V. I., (1995). **Karl Marx ve Doktirini**, Çev: Ş. Yalçın, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, İstanbul.

Livingstone A., P., (2002). **The Cambridge Companion to Rawls**, Samuel Freeman (ed.), **Gnosis,** Vol. VI, No. 1, S.585.

Locke, J., (1990). **Natural Rights and Civil Society,** Ed. M. Lesnoff, Oxford.

Locke, J., (2004). **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, Çev: V. Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Machan R. T., (1983). "Social Contract as a Basis of Norms: A Critique", **the Journal of Libertarian Studies,** Vol.VII, N.1, S.141-145.

Marx, K., (2000). **1944 El Yazmaları**, Çev. M. Belge, Birikim Yayınları, İstanbul.

Marx, K., (2004). **Feuerbach Üzerine Tezler, Alman İdeolojisi(Feuerbach)**, Çev. S. Belli, Sol Yayınları, Ankara, 2004, S. 21–24.

Marx, K., (1998). **Komünist Parti Manifestosu**, Çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu, Sol Yayınları, İstanbul.

Marx, K., Engels, F., (2002). **Gotha Programının Eleştirisi,** Çev: Barişta Erdost, Sol Yayınları, İstanbul.

Mcmahon, C., (2002). "Why There Is No Issue Between Habermas and Rawls", **The Journal of Philosophy,** Published by: Journal of Philosophy, Inc., Vol. 99, No. 3, S. 111-129.

Miller, R., (1974). "Rawls and Marxism", in **Philosophy and Public Affairs,** Vol. 3, No. 2, S. 167-191.

Miller, D., (1999). **The Principles of Social Justice,** Harvard university press.

Moon, D. J., (2003). "Rawls and Habermas on Public Reason: Human Rights and Global Justice", **Annu. Rev. Polit. Sci.,** V.6, S. 257-274.

Moreland, P.J., (1989), "Rawls and the Kantian Interpretation", **The Simon Greenleaf Law Review,** 8, S. 25-55.

Moriarty, J., (2002). Desert and Distributive Justice in A Theory of Justice, **Journal of Social Philosophy**, vol.33, No.1, S. 131-143.

Munro, A., (2006), "Rawls' Stage of Full Justification and the Kantian Ideal of Autonomy", **Gnosis,** Vol. VIII., N.1, S. 3-12.

Nelson, W., (1980). "The Very Idea Of Pure Procedural Justice", **Ethics,** Vol.90, No. 4, S. 502-511.

Nielsen, K., (1980). Rawls and the Left: Some Left Critiques of Rawls' Principles of Justice, **Analyse &Kritik 2**, Heft 1, S.74-97.

Nielsen, K., (1984). **Equality and Liberty**, Rowman and Allended publish.

Nozick, R., (2006). **Anarşi, Devlet ve Ütopya,** Çev: A. Oktay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, N.6.

Oyeshile, A. O., (2008), A Critique of the Maximin Principle in Rawls' Theory of Justice, **Humanity & Social Sciences Journal** 3 (1): S. 65-69.

Özbank, M., (2009). **Rawls-Habermas Tartışması Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?,** İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, N.247.

Özkök, G., (2002), "İnsan Hakları Bakımından Adalet Teorileri: John Rawls", **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi**, İstanbul: İstanbul Barosu Yayını, S.36-37.

Patrick, M., (2000). "Liberalism, Rights and Recognition", **Philosophy and Social Criticism**, Vol. 26, N.5, S. 28-45.

Pavel, C., (2002). **"Freedom and Fairness"**, Ludwig von Mises Institute**,** erişim, 10.10.2011, http://mises.org/daily/1107.

Peffer, R. G., (2001). **Marksizim, Ahlak ve Toplumsal Adalet**, Çev: Y. Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul

Pettit, P., (1997). **Republican Political Theory,** ***Tradition, Diversity and Ideology*** içinde, (der.) A. Vincent, Cambridge: Cambridge University Press, ss. 113–114.

Pitcher, D., (2009). **The Kantian Misinterpretation A Critical Assessment of Rawls's Invocation of Kant**, DavidsHonorsThesis.doc.

Platon, (1995), **Devlet**, Çev: S. Eyüpoğlu - M.A.Cimcoz, Remzi Kitapevi, İstanbul.

Pogge, W.,T., (1994a). **"An Egaliterian Law of Peoples**", Philosophy and Public Affairs, C.23.

Pogge, W.,T., (1994b). **"Cosmopolitanismand Sovereignity"**, **Political Restructuring in Europe**, (Ed.) C. Brown (Ed.), London: Routledge.

Pogge, W.,T., (2001). “Rawls on International Justice”, **The Philosophical Quarterly,** C.51.

Pogge, W., T., (2008). “What is Global Justice?”, **Revista de Economía Institucional,** Vol. 10, N. 19, S. 99-114.

Pogge, W.,T., (2007). **John Rawls: His Life and Theory of Justice,** Trans: M. Kosch, Oxford University Press.

Pogge, W.,T., (2007). Rawls on International Justice, **The Philosophical Quarterly**, Volume 51, Issue 203, S. 246-253

Pollan, B.S., (2009), “Rawls: Construction and Justification”, **Public Reason,** 1(2), S.12-30.

Rawls, J., (1971). **A Theory of Justice**, USA: Harvard University Press.

Rawls, J., (1980), “Kantian Constructivism in Moral Theory”, **The Journal of Philosophy,** Vol. 88, No. 9, S. 515-572.

Rawls, J., (1985a). **A Theory of Justice**, Oxford University Press.

Rawls, J., (1985b). “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, **Philosophyand Public Affairs,** USA: Vol.14, No.3, S. 223-251.

Rawls, J., (1993). **Political Liberalism**, New York: Columbia University Press.

Rawls, J., (1995). “Reply to Habermas”, **The Journal of Philosophy,** Vol. 92, No. 3, S. 132-180.

Rawls, J., (1999a). **A Theory of Justice(Revised Edition),** Harward University Press.

Rawls, J., (2001). **Justice As Fairness: A Restatement**, Ed.: E. Kelly, Harward University Press.

Rawls, J., (2003). **Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"**, Çev. G. Evrin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yayınları, N.43.

Rees, J. (2005). **Marx'ın Dönüşü**, Çev. T. Yakar, Felsefelogos 2005/1-2, sayı: 25-26, S. 13-21.

Reidy, D., (2009) **"J. Rawls: Procedural Justuce and Legitimacy"**, http://ivr-enc.info/index.php?title=Category: David A. Reidy, erişim: 15.06.2012.

Roemer, J., (1985). Rational Choice' Marxism, **Economic and Political Weekly**, Vol.20, No. 34, Aug 24, S. 1439-1442.

Roemer, J., (1982). **A General Theory of Exploitation and Class**, Harvard University Press.

Rockmore, T., (2003). **Before and After Hegel**, Hackett Publishing, Indianapolis.

Rogers, B., (1999). "Behind the Veil John Rawls and the Revival of Liberalism", **Linguafeatures the Review of Academic Life,** Vol.9, N.5.

Rosen, M. and Wolff, J., (2006). **Siyasal Düşünce,** Dost Yayınları, Ankara.

Ross, D., (2002). **Aristoteles,** Çev: A. Arslan ve Diğerleri, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Rousseau, J. J., (1995). **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı,** Çev: R.N. İleri, İstanbul: Say Yayınları.

Rousseau, J. J., (1993), **Toplum Sözlesmesi**, Çev: V. Günyol, Adam Yayınları, İstanbul.

Ryan, A., (1996). **Justice**, Oxford University press, Oxford.

Sandel, J. M., (1995). **Liberalism and the Limits of Justice**, Cambridge: Cambridge University Press.

Sayers, S., (2000). "**Kant Without Tears, John Rawls, Lectures on the History of Moral Philosophy",** Cambridge, MA and London: Harvard. University Press, www.kent.ac.uk/secl/philosophy/staff/**sayers**/rawls.pdf

Scanlon, T. M., (1989). **Rawls' A Theory of Justice,** Ed. N. Daniels, in Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice, Stanford University Press, California.

Sen, A., (1979). "Equality of What?", **The Tanner Lecture on Human Values,** Stanford University.

Sen, A., (1999). **Development as Freedom**, Oxford University Press, Oxford.

Shaw, J., B., (2005). "Rawls, Kant's Doctrine of Right, and Global Distributive Justice", **The Journal of Politics,** Published by: On Behalf of the Southern Political Science Association, Vol. 67, No. 1, S. 220-249.

Schmidz, D., (2005). The Right to Distribute **Social Philosophy & Policy Foundation.** Printed in the USA, S. 148-177.

Stoian, V., (2012). **Property Owning Democracy, Socialism and Justice: Rawlsian and Marxist Perspectives on the Content of Social Justice**, erişim, 25.02.2012, PSAAnnualConferenceCatalogue_AmendedApril.indd, www.psa.ac.uk/.../PSA_Conference_2012.

Tamelo, L. L., (1993). **Adaletin Özü Eşitlik**, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi, Der: H. Ökçesiz, İstanbul Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul.

Tampio, N., (2007). "Rawls and The Kantian Ethos", **Polity,** Vol.39, N.1, S. 79-102.

Tarrit, F., (2006). A Brief History, Scope, and Peculiarities of 'Analytical Marxism'", **Review of Radical Political Economics,** 2006, Vol. 38, No. 4, S. 595–618.

Thompson, J., (1992). **Justice and World Order,** London and New York: Routledge.

Timuçin, A., (2005). Günümüzde Marxizm, "Marxçı Düşünceye Genel Bakış", **Felsefe Logos Dergisi**, Bulut yay., Sayı 25-26.

Toprakkaya, A., (2006). "Bir Söylem Olarak Sosyal Adalet Kavramı", **Erciyes Ünv. Hukuk Fak. Dergisi**, Cilt:I, sayı:2, S. 97-111.

Vaggalis, T., and College, D., (2006). **John Rawls's Political Liberalism,** erişim, 12.09.2011, http://ebookbrowse.com/john-rawls-liberal-equality-doc-d306987313.

Wood, W., A., (2004). **Karl Marx,** Routledge, New York.

Wolff, P., R., (1977). **Understanding Rawls**, a Reconstruction and Critique of A Theory of Justice, Princeton: Princeton University Press.

Zaino, S., J., (1998). Self-Respect and Rawlsian Justice, **The Journal of Politics,** Vol. 60, No. 3, S. 737-753.

ÖZET

Bu tezde, John Rawls'un *Bir Adalet Kuramı* adlı eseri eleştirel bir yaklaşımla incelenmiştir. Temel eleştiri konuları; gerçekte Rawls'un yararcılığa ve sezgiciliğe karşı kendi adalet kuramıyla bir alternatif yarattığı iddiasının geçerliliği, kendi kuramının, Kant'ın kuramında bulunan koşulsuz buyruğun bir yorumu olup olmadığı, onun Kant'ı ne derece doğru yorumladığı, Rawls'un özellikle dağıtıcı adaleti kendine temel alan fark ilkesine karşı yapılan Marksist eleştirilere verdiği cevapların yeterli olup olmadığıdır.

İnceleme sonucunda, Rawls'un yararcılığa alternatif bir teori getirmek yerine, gerçekte yararcılık, sezgicilik ve Kantçılığın bir sentezini yapan bir adalet kuramı kurduğu görülmüştür. Kendisinin iddia ettiğinin aksine, başlangıç durumunun Kant'ın koşulsuz buyruğunun değil, koşullu buyruğunun bir yorumu olduğu, dolayısıyla Rawls'un Kant'ı yanlış yorumladığı anlaşılmıştır. Rawls'un adalet kuramının özellikle fark prensibinin içinde bulundurduğu açıklardan dolayı uygulanmada oldukça sorun yaratacağı Marksist eleştirilerin desteğiyle ortaya konmuştur ve Rawls'un bu Marksist eleştirilere doyurucu cevaplar veremediği görülmüştür.

Anahtar kelimeler: John Rawls, Immanuel Kant, Marksizm, Adalet, Hak

ABSTRACT

In this disseratation, It is studied using John Rawls "A Theory of Justice' with a critical approach. Basic critics are about Rawls's claim validity that he created an alternative justice theory against to utilitarianism and intuitionism, his theory's whether it is an interpretation of categorical imperative or not, he is how accurate own Kant's interpretation, especially whether it is sufficent Rawls's answers against Marxist critics about the difference principle is based on distributive justice or not.

As a result of study, It has seen that instead of bringing an alternative theory to utilitarianism and intuitionism, Rawls built up a theory of justice which synthesis both of them and Kantian view. On the contrary to his claim, orginal position was not the interpretation of Kant's categorical imperative, It was an interpretation of hypotetical imperative. Therefore It was understood that Rawls interpreted Kant wrongly. It was explained that Rawls's theory of justice would create quite problems in practise because of having some gaps in difference principle which supported by Analytic Marxist critics as well. However, It seen that Rawls could not have explain enough to the Marxist critics.

Key words: John Rawls, Immanuel Kant, Marxism, Justice, Right

ÖZGEÇMİŞ

1973 Ankara doğumluyum. İlk-Orta-Lise eğitimimi Ankarada tamamladım. 1996 yılında Istanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünü kazandım. 2000 yılında Felsefe bölümünden başarıyla mezun oldum. 2001 yılında Kocaeli Üniversitesinde Prof. Dr. Avşar Timuçin danışmanlığında yüksek lisansa başladım. Bu süreçte ingilizcemi daha iyi hale getirebilmek için ODTÜ'de bir yıl hazırlık okudum. 2002 yılı itibariyle hem yüksek lisansıma devam ettim hem de özel dershanelerde felsefe gurubu öğretmeni olarak çalıştım. 2005 yılında yüksek lisans derecemi "I. Kant'ın Ahlak Felsefesinde Kategorik İmperatifin Olanaklı Olup Olmadığı" adlı tezimle başarıyla aldım. 2005 yılı yaz aylarında ingilizce konuşmamı geliştirmek için İngiltereye gittim. Bu süreçte, İngilterede Lincoln Universitesi'de Prof. Peter Summerville'in siyaset felsefesi üzerine derslerini özel olarak takip ettim ve Lincoln Üniversitesi kütüphanesinde kısa süreli çalıştım. 2006 yılında Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümünde Prof. Dr. Erdal Cengiz danışmanlığında doktoraya başladım.