

T. C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

JOHN RAWLS'UN DAĞITICI ADALET GÖRÜŞÜ

MEHMET EMİN TOSUN

2501140187

TEZ DANIŞMANI

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ MURAD OMAY

İSTANBUL 2018



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
MÜDÜRLÜĞÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : Mehmet Emin TOSUN Numarası : 2501140187

Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : Felsefe Anabilim Dalı Danışmanı : Dr. Öğr. Üyesi Murad OMAY

Tez Savunma Tarihi : 07.08.2018 Saati : 13.00

Tez Başlığı : John Rawls'un Dağıtıcı Adalet Görüşü.

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜ'NE OYBİRLİĞİ ~~HOYÇOKLUĞUYLA~~ karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Prof. Dr. Ayhan BIÇAK		Kabul
2- Doç. Dr. Ertan KARDEŞ		Kabul
3- Dr. Öğr. Üyesi Arzu İBİŞİ		Kabul
4- Dr. Öğr. Üyesi Aysel DEMİR		Kabul
5-Dr. Öğr. Üyesi Murad OMAY		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Doç. Dr. Mehmet GÜNENÇ		
2- Dr. Öğr. Üyesi İlker KÖMBE		

ÖZ

JOHN RAWLS'UN DAĞITICI ADALET GÖRÜŞÜ

MEHMET EMİN TOSUN

Bu çalışmanın temel motivasyonu, adil bir toplumsal düzeni meydana getirmek ve devamlılığını sağlamak için toplum içindeki kaynakların, fırsatların hak ve özgürlüklerin, mevki ve pozisyonların nasıl ve ne amaçla dağıtılması gerektiği sorusudur. Başka bir deyişle bu çalışmada odak noktamız, dağıtıcı adalettir. Bu doğrultuda, çalışmamızda, adalet kavramına yaptığı katkılarla, siyaset felsefesi tarihinde önemli bir yere sahip olan John Rawls'un yukarıdaki sorunun çözümüne yönelik ortaya koyduğu düşünceleri inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: John Rawls, adalet, dağıtıcı adalet, hakkaniyet, özgürlük, eşitlik, faydacılık, sözleşmecilik.

ABSTRACT

JOHN RAWLS’S VIEW ON THE DISTRIBUTIVE JUSTICE

MEHMET EMİN TOSUN

This study’s main motivation is a question of how and what purpose the social resources, opportunities, rights, freedoms, positions and statuses should be distributed in order to bring out a just social order and keep on its continuity. In other words, the main point of this study is distributive justice. Accordingly, in our study, we are going to examine the ideas asserted by John Rawls, who has an important place in political philosophy with his contributions to concept of justice, for the solution of above mentioned question.

Keywords: John Rawls, justice, distributive justice, fairness, freedom, equality, utilitarianism, contractualism.

ÖNSÖZ

“Adalet nedir?” sorusu antik çağdan günümüze düşünürlerin üzerinde önemle durdukları temel sorulardan biridir. Çünkü, sosyal bir varlık olarak insanların gerek birbirleriyle gerekse toplumsal, siyasal ve ekonomik kurumlarla olan ilişkilerinde adil olmadıklarını düşündükleri durumlarla karşı karşıya kalmaları kuvvetle muhtemeldir. Günümüzde var olan savaşların, ırka, inanca ve cinsiyete dayalı ötekileştirmelerin, ekonomik anlamda sömürünün ve dolayısıyla her geçen gün daha da derinleşen gelir adaletsizliğinin devam ediyor olması hiç şüphesiz insanların adaleti ve adil düzeni aramasına neden olmaktadır. Bu bakımdan, adaletin her toplumsal düzenin merkezi erdemlerinden biri olduğu söylenebilir. Bu nedenle, adaletin ne olduğuna dair verilecek olan bir cevabın, insanların eylemlerini ve toplumun temel yapısını meydana getiren, sosyal, siyasal ve ekonomik kurumları düzenleyen normatif önermeler içermesi kaçınılmazdır.

Adaletin normatif ilkelerinin aranışı onu felsefî bir araştırmanın konusu haline getirmektedir. Bu durum, birçok düşünürün çeşitli adalet tanımları ortaya koymasına neden olmaktadır. Öte yandan, adalet sadece felsefenin değil hukuk, sosyoloji, psikoloji gibi başka disiplinlerin de konusu haline getirilmiştir. Dolayısıyla, adaletin uzun bir geçmişe sahip olması ve farklı disiplinlerin konusu haline getirilmesi bu kavramın anlamını ve kapsamını tam olarak ortaya koymayı zorlaştırmaktadır. Bu zorluğun bir başka nedeni de adalet kavramının başka kavramlarla olan ilişkisidir. Bu ilişki, adaletin, erdem, fayda, özgürlük, hak, eşitlik, hak ediş, ihtiyaç gibi unsurlardan hangisini içermesi gerektiği problemini meydana getirmektedir.

Tüm bu söylenenler çerçevesinde felsefe tarihine bakıldığında filozoflar tarafından adaletin hem bireysel bir erdem hem de toplumsal yapı ile ilgili bir erdem olarak değerlendirildiği görülür. Bu bakımdan, adaletin, ahlaki ve siyasal iki farklı amaca sahip olduğu söylenebilir. Aristoteles tarafından genel ve özel olmak üzere iki ayrı başlık altında değerlendirilen bu farklılığa ek olarak, yine Aristoteles tarafından yapılan bir diğer ayırım da denkleştirici/düzeltici adalet ve dağıtıcı adalet olmak üzere özel adalet içerisinde olmuştur. Buna göre denkleştirici adalet insanların birbirlerine

karşı yaptıkları haksızlıkların tazmin edilmesi ile ilgilidir. Dağıtıcı adalet ise maddi şeylerin, değerlerin, sorumlulukların ve görevlerin kişiler arasında dağıtımı ile ilgilidir.

Ortaya konulan bu çalışmada, temel sorunumuz adil bir toplumsal düzeni meydana getirmek ve devamlılığını sağlamak için toplum içindeki kaynakların, fırsatların hak ve özgürlüklerin, mevki ve pozisyonların nasıl ve ne amaçla dağıtılması gerektiğidir. Dolayısıyla bu çalışmada odak noktamız, dağıtıcı adalet üzerine olacaktır.

Çalışmada ele alınan temel sorun, bizi dağıtımı gerçekleştirirken, erdem, fayda, hak ediş, özgürlük, eşitlik gibi unsurlardan birini öne çıkarmaya zorlayacaktır. Nitekim Aristoteles'ten günümüze dağıtıcı adalet üzerine ortaya konan fikirlere bakıldığında az çok bu unsurlardan birinin daha değerli kabul edildiği görülür. Fakat eğer bir adalet teorisi meydana getirilecekse bu teorinin sayılan bu farklı unsurları içermesi ve bu unsurlar arasında bir denge ortaya koyabilmesi beklenir. Bu nedenle, bu çalışmada, John Rawls'un dağıtıcı adalet görüşü incelenmiştir. Başka bir ifade ile, Rawls'un adalet görüşünün incelenmesinin nedeni, onun teorisinin özellikle özgürlük ve eşitlik başta olmak üzere adaletin farklı unsurlarını içeren bir kavrayış içinde oluşturulması ve birlikte yaşamayı mümkün kılacak adil bir toplumsal düzeni tüm boyutlarıyla ayrıntılı bir şekilde ortaya koyma çabasıdır.

Bu çalışmanın genel olarak adaletle dair tartışmalara ve özel olarak Rawls'un dağıtıcı adalet görüşünün anlaşılmasına küçük de olsa katkı sağlaması ümidiyle, çalışmanın gerek hazırlanışında gerekse tamamlanmasında başından sonuna kadar büyük bir özenle ilgilenen, tüm bilgi ve tecrübelerini benimle paylaşan ve çalışmanın yol alabilmesi için fikir ve önerileri ile bana rehberlik eden başta danışman hocam Dr. Öğretim Üyesi Murad Omay'a, hiçbir zaman görüş ve desteklerini benden esirgemeyen hocam Dr. Öğretim Üyesi Elife Kılıç'a, lisans ve yüksek lisans boyunca çok şey öğrendiğim tüm değerli hocalarıma, bu yolda hiçbir karşılık beklemeden yanımda olan aileme ve son olarak bana büyük bir sabır ve anlayış gösteren eşim Burçak Çelengirler'e teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER	vii
TABLolar LİSTESİ.....	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

DAĞITICI ADALET DÜŞÜNCESİNİN KISA TARİHİ

1.1. Aristoteles	10
1.2. Thomas Aquinas	15
1.3. Hugo Grotius.....	16
1.4. John Locke	19
1.5. J. J. Rousseau	23
1.6. Adam Smith	25
1.7. Immanuel Kant.....	28
1.8. Herbert Spencer	31

İKİNCİ BÖLÜM

JOHN RAWLS'UN KENDİNDEN ÖNCEKİ ADALET TEORİLERİNİ DEĞERLENDİRMESİ

2.1. Rawls'un Eserleri ve İncelemenin Yöntemi	36
2.2. Faydacılık ve Rawls'un Eleştirileri.....	40
2.2.1. Bentham'ın Faydacılığı	41
2.2.2. Mill'in Faydacılığı.....	44
2.2.3. Sidgwick'in Faydacılığı	47

2.2.4. Rawls'un Bir Adalet Görüşü Olarak Faydacılığa Yönelik Eleştirileri	51
2.3. Sezgicilik ve Rawls'un Eleştirileri.....	54
2.3.1. Normatif Sezgicilik	55
2.3.1.1. Duygucu Sezgicilik.....	56
2.3.1.2. Rasyonalist Sezgicilik.....	57
2.3.4. Metaetik Sezgicilik.....	57
2.3.4.1. Moore'un Sezgiciliği	58
2.3.4.2. Ross'un Sezgiciliği	60
2.3.5. Rawls'un Bir Adalet Görüşü Olarak Sezgiciliğe Yönelik Eleştirileri	62
2.4. Sözleşmecilik ve Rawls'un Değerlendirmesi	65
2.4.1. Doğal Hukuk Düşüncesi.....	66
2.4.2. Hobbes'un Sözleşmeciliği	68
2.4.3. Locke'un Sözleşmeciliği	70
2.4.4. Rousseau'nun Sözleşmeciliği.....	71
2.4.5. Rawls'un Sözleşmeci Adalet Görüşünü Değerlendirmesi	73

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

JOHN RAWLS'UN DAĞITICI ADALET GÖRÜŞÜ

3.1. Adalet İlkelerinin Belirlenmesinde Temel Oluşturan Kabul, Fikir ve Kavramlar	77
3.1.1. Rawls'un Demokratik Toplum Anlayışı	78
3.1.2. Rawls'un Kişi Anlayışı	81
3.1.2.1. Birinci Ahlaki Kapasite: Adalet Hissi	82
3.1.2.2. İkinci Ahlaki Kapasite: İyi Anlayışı Kapasitesi	83
3.1.2.3. Eşit ve Özgür Kişiler	83
3.1.3. Rawls'un Toplumun Temel Yapısı Anlayışı.....	85
3.1.3.1. Temel Yapının Kişiler Üzerindeki Etkisi	87
3.2. Adalet İlkelerinin Belirlenmesi.....	90
3.2.1. Orijinal Pozisyon ve Bilgisizlik Peçesi	91

3.2.2. Orijinal Pozisyon ve Taraflar	95
3.2.2.1. Tarafların Rasyonelliği	96
3.2.2.1.1. Birincil İyiler.....	97
3.2.2.1.2. Karşılıklı İlgisizlik	98
3.2.2.1.3. Maksimin Kuralı	100
3.2.2.1.4. Düşünümsel Denge	103
3.2.2.2. Tarafların Makullüğü.....	107
3.3. Adalet İlkeleri	109
3.3.1. Birinci Adalet İlkesi	110
3.3.2. İkinci Adalet İlkesi	119
3.3.2.1. Adil Fırsat Eşitliği	121
3.3.2.2. Fark İlkesi	127
3.3.3. Adalet İlkeleri Arasındaki Sıralama	134
3.3.4. Adalet İlkelerinin Uygulanması	137
3.3.4.1. Politik Kurumların Düzenlenmesi	140
3.3.4.2. Fırsatlara Adil Erişim	144
3.3.4.3. Ekonomik Kurumların Düzenlenmesi	147
SONUÇ	155
KAYNAKÇA	164

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1.....	100
Tablo 2.....	130



GİRİŞ

Bu çalışmada amacımız John Rawls'un dağıtıcı adalet görüşünü incelemektir. Dağıtıcı adalet kavramı, ilk olarak, Aristoteles tarafından adalet kavramının genel adalet ve özel adalet; özel adalet kavramının ise denkleştirici/düzeltici adalet ve dağıtıcı adalet olmak üzere ikiye ayrılması ile ortaya çıkmıştır. Dağıtıcı adalet, onur, siyasi mevki ya da paranın insanların meziyetlerine ya da değerlerine göre paylaştırılmasını gerekli görür. Denkleştirici adalet ise haksızlığa uğrayanların gördükleri zararların aynı ölçüde haksızlık edenlerden tazmin edilmesini gerekli görür. Burada temelde iki farklı eşitlik kuralı işler. Dağıtıcı adalette meziyetleri ya da değerleri aynı olan kişilerin farklı, meziyetleri ya da değerleri farklı olan kişilerin aynı muamele görmesi adaletsizlik olarak görülürken; denkleştirici adalette kimsenin meziyetine bakılmaz, ister iyi ister kötü insan olsun burada zararın kendisi adaletin belirleyicisidir. Görüldüğü üzere burada iki adalet arasındaki fark meziyete ilişkin ortaya çıkmaktadır.¹

Aristoteles adaletin bu ikinci anlamının, yani özel adaletin, yaygın olarak kullanıldığını düşünür. Aristoteles'ten günümüze kadar da adalet teriminin her şeyden önce toplumsal, siyasal ve hukuki bir erdem olarak kullanıldığı söylenebilir. Bu doğrultuda, Batı düşüncesinin adalet hakkındaki ana yaklaşımına bakıldığında, adaletin her zaman toplumsal bir erdem olarak, birisinin iyi insan olmasını sağlayacak erdemlerden yoksun olsa bile, herkese uygulanabilecek ussal bir erdem olarak tanımlandığı görülür.² Başka bir ifade ile, bilgelik ve hayırseverlik gibi bireysel erdemlerden "farklı olarak adalet kültürler ve tarihsel dönemler boyunca talepleri dini inançlara başvurmaksızın açıklanıp meşrulaştırılabilen seküler ve ussal bir erdem, hükümetlerin uygulatabileceği ve uygulatması gereken erdem, siyasal edime yol gösterecek başlıca bir norm ve dahası siyasetçiler projelerini onun çevresinde inşa etmeye ihtiyaç duysalardı, amaçlarını uygulayabilir, kolayca ulaşılabilir hedefler olarak ele almaları gerekecekleri bir erdem olarak anlaşılmıştır."³

¹ Samuel Fleischacker, **Dağıtıcı Adaletin Kısa Tarihi**, Çev. Gökhan Murteza, Eylem Murteza, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 25, 40-41.

² Fleischacker, **a.g.e.**, s. 26, 28.

³ Fleischacker, **a.g.e.**, s. 17.

Çünkü, toplum içerisinde en yüksek iyi olarak değerlendirilen gerek ahlaki gerek dini tüm sorumluluklarını tam manasıyla yerine getirmeyen ya da bu erdemleri kavramakta bile zorluk çeken, yani kusursuzca erdemli olmayan kişiler ile birlikte yaşayabilmek için, tüm insanların onun aracılığıyla yargılanabilecekleri ayrı bir siyasal erdeme ihtiyaç vardır. İşte bu siyasal erdem adalettir. Batı düşüncesindeki genel ve özel adalet ayrımı bu bağlamda anlam bulmaktadır.⁴

Bazı yorumcular adalet ile ilgili yapılan bu tanımları denkleştirici adalet ile bir tutarlar. Öte yandan, Batı düşünce tarihine bakıldığında, adaletin herkese hakkını vermek olarak da tanımlandığı görülür. Bu tanımın hem denkleştirici hem de dağıtıcı adaleti içerdiği kabul edilir. Örneğin, denkleştirici adalet bakımından arkadaşlarımızın hakkı, eşyalarını habersiz almamak, onlara fiziksel bir zarar vermemektir. Aksi takdirde, yapılan eyleme uygun cezanın verilmesi gerekir. Dağıtıcı adalet bakımından ise topluma yarar sağlayan birinin hakkı yaptığı katkıya uygun bir ödüdür. Burada şunu da belirtmeliyiz ki dağıtıcı adaletle ilişkin bu yorum, malların meziyete ya da değere göre dağıtıldığı Aristotelesçi dağıtıcı adalet tanımına uymaktadır.⁵

Aristoteles'ten günümüze gelene kadar dağıtıcı adalet anlayışı birçok değişiklik geçirmiştir. Aristotelesçi anlamda dağıtıcı adalet, kişilerin meziyetlerine uygun olarak, özellikle kişilerin siyasal pozisyonlarıyla ilgili olan ödüllendirmeleri sağlayan ilkelere gönderme yapar. Yani kişilerin siyasal konumlarının dağılımıyla ilgilidir ve bu dağıtımın temelinde kişilerin sahip oldukları kusursuz karakter özelliklerinden ya da üstün davranışlarından dolayı bir şeyleri hak ettikleri görüşü vardır. Günümüzdeki dağıtıcı adalet anlayışı ise, toplum içindeki fırsatlara, kaynaklara, haklara kısacası maddi olanaklara herkesin ihtiyacını karşılayacak ölçüde sahip olabilecek bir şekilde dağıtılması ile ilgilidir. Yine, günümüzdeki dağıtıcı adalet kavrayışına göre hiç kimsenin meziyetine bakılmaz. Çünkü herkes belli bir miktar maddi olanağı hak eder. Bununla birlikte Aristotelesçi anlamda dağıtıcı adaletten farklı olarak, günümüz dağıtıcı adalet kavrayışı, bu maddi olanakların dağıtımını devletten bekler. Bu doğrultuda devlet müdahalesini gerekli görür ve bu müdahalenin ne ölçüde gerekli olduğu üzerinde durur. Oysa Aristoteles, devletin

⁴ Fleischacker, **a.g.e.**, s. 27.

⁵ Fleischacker, **a.g.e.**, s. 18-19.

vatandaşları arasında maddi olanaklara dair yaptığı düzenlemeleri adalet başlığı altında ele almaz. Bu nedenle, Aristotelesçi olandan günümüz dağıtıcı adalet anlayışına doğru yol alırken herkesin belirli bir yaşam standardını neden hak ettiğine bir açıklık getirmemiz gerekir. Başka bir ifade ile dağıtıcı adalet herkesin hakkının verilmesi ile ilgiliyse, günümüz dağıtıcı adalet kavrayışı bağlamında, siyasal pozisyon yanında barınma, sağlık ve eğitim gibi maddi olanakların dağıtımından herkesin belli bir hak iddia edebilmesinin gerekçesi olan bir meziyetin ya da değer ne olduğu üzerinde durulmalıdır. Bu meziyet insan olmaktır. Bir insanın sadece insan olması bakımından birtakım maddi olanaklar üzerinde hakkı olduğunu öne sürmek 20. yy gibi yakın bir geçmişe sahiptir.⁶

David Miller'a göre, hak ediş, adalet üzerine yapılan tartışmaların anlaşılmasında merkezi bir rol oynar. Hak edişin odağında, insanların yaptıkları eylemlerin sorumluluklarını üstlenmeleri ve ortaya çıkan sonuçları kabul etmeleri gerekliliği vardır. Bu bağlamda, birisi ancak ve ancak bir çaba sarf edip ortaya bir ürün çıkarıyorsa o zaman bu ürünün sahibi olmayı hak eder.⁷

Öte yandan, adil bir toplum tüm bireylere eylemlerinin sonucunda ortaya çıkan ürünlere sahip olma hakkı verebileceği gibi belli maddi olanakları bireylerin temel ihtiyaçlarını karşılamak için dağıtabilir. Çünkü bireyler kendi eylemlerinin ve kişisel özelliklerinin getirilerinden bağımsız olarak güvenli bir ortamda yaşamaya, eğitim ve sağlık güvencesine, aralarındaki çatışmaları çözecek bir yargı sistemine sahip olmayı hak ederler. Bu tür bir hak edişin arkasındaki temel fikir, bireylerin içinde bulunduğu durumların veya belli sonuçların ortaya çıkmasında etkili olan unsurlar üzerinde bir kontrollerinin olmayışıdır.

Hiç kimse sahip olduğu fiziksel özellikleri kendisinin belirlediğini iddia edemez. Aynı şekilde hiç kimse kendi yeteneklerini de belirlediğini söyleyemez. Bireylerin sahip olduğu zeka bile genetik özelliklere bağlıdır. Kısacası hiç kimse sahip olduğu doğal özelliklerini kendisi seçmemiştir. Bununla birlikte bireyler sahip oldukları bu doğal özelliklerin geliştirilmesinde de sınırlılıklara mahkumdur. Çünkü hiç kimse toplum içerisinde hangi sosyal konumda olacağını ya da hangi ailenin bir

⁶ Fleischacker, **a.g.e.**, s. 12, 15, 31, 42.

⁷ David Miller, **Political Philosophy: A Very Short Introduction**, Oxford University Press, New York, 2003, s. 82-84.

ferdi olacağını daha önceden kendisi belirlememiştir. Dolayısıyla bir kimsenin imkan ve olanaklar bakımından kısıtlı bir ailede ya da toplum içerisinde dünyaya gelmiş olması onun doğal özelliklerini kendi iradesinden bağımsız olarak belirlemektedir. Bu bakımdan, bireyin kendi çabaları ile elde edecekleri üzerinde hak sahibi olduğu iddiası o kişiyi kendi elinde olmayan doğal ve sosyal birtakım gelişmeler karşısında savunmasız bırakmaktadır.

Bir toplumun adil olarak nitelendirilebilmesinin gerekçesi, kendi kontrolleri dışında gelişen unsurlar nedeniyle engellenmiş olan birisinin özgür bir birey olmasını ve hayat planlarını gerçekleştirmeye çalışmasını mümkün kılacak olan eğitim, sağlık, hak ve özgürlükler gibi maddi olanakların devlet tarafından bireylere sunulmasıdır. Kendi kontrolü dışında gelişen unsurlardan olumsuz etkilenen bireylere birtakım maddi olanakların sağlanmasının önerilmesi, bireylerin kendi eylemlerini sorumluluklarını üstlenmesini reddetmek anlamına gelmez. Pekala, bireylerin özgür olabilmelerini mümkün kılacak olan imkan ve fırsatlar eşit olarak bireylere sağlandıktan sonra onların kendi eylemlerinin sonuçlarını hak ettiklerini kabul eden bir hak ediş anlayışı mümkündür. Bu nedenle, hak edişin bireyin sadece kendi doğal ve sosyal koşullarının sonuçlarıyla sınırlandırılması bazı durumlarda adalete zarar verebilir.

Adalet, toplum içindeki kaynakların, fırsatların hak ve özgürlüklerin, mevki ve pozisyonların kısacası tüm maddi olanakların, değerlerin, sorumluluk ve görevlerin dağıtımına ilişkindir. Bu kavrayış, adaletin toplumsal bir erdem olarak görülmesinin bir yansımasıdır. Çünkü adaletin toplumsal bir erdem olarak görülmesi, toplumu bir iş birliği olarak varsaymayı gerektirir. Böyle bir toplum hak ve özgürlükler, eğitim, sağlık, mevki elde etme gibi belli değerlerin dağıtımında bireyleri eşit olarak kabul eder. Böylece, dağıtım aracılığıyla var olan eşitsizliklerin ortadan kaldırılması sağlanır. Adaletin toplumsal bir erdem olarak kabul edilmesinin gereği olan bu tür bir yaklaşım aynı zamanda bireyin özgür olarak kabul edilmesini gerektirir.

İşte bu söylenenler, John Rawls'un **Bir Adalet Teorisi (A Theory of Justice)** adlı kitabında, adalet teorisini üzerine kurduğu fikirsel zemindir.

Günümüzde halen var olan, sosyal ve ekonomik eşitsizlikler, fırsat eşitsizlikleri, ayrımcılık, gelir adaletsizliği, yoksulluk, şiddet, çoğulculukla ve

özgürlükle ilgili sorunlar göz önüne alındığında bir toplumun adil olabilmesi ve bu yönde bireylerin toplum içindeki imkan ve fırsatlardan eşit pay alabilmesi için toplumun nasıl düzenlenmesi gerektiği sorusuna verilecek olan cevap arayışlarının önemi bir kez daha kendisini göstermektedir.

O halde çalışma bağlamında ele alınan temel sorunumuzu ortaya koyabiliriz. Bu sorun, özgür ve eşit bireyler arasındaki iş birliği sistemi olarak kabul edilen bir toplumun adil bir toplum olabilmesi ve devamlılığını sağlayabilmesi için temel hak ve özgürlükleri belirleyecek, bireylerin hayat planlarını gerçekleştirebilmesi amacıyla sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri düzenleyecek ve bu yönde toplum içindeki kaynakların, fırsatların, mevki ve pozisyonların nasıl ve ne amaçla dağıtılması gerektiğini ortaya koyacak adalet ilkelerinin ne olduğudur.

Bu soruna cevap olarak oluşturulacak bir adalet teorisi bizden eşitlik, özgürlük, erdem, fayda, hak ediş, ihtiyaç gibi birtakım değerler arasından görece ağır basan birisini adalet ilkelerinin temeline koymamızı talep edebilir. Fakat, eğer bir adalet teorisi oluşturulacaksa bu teorinin sayılan bu farklı değerleri içermesi ve bu değerler arasında bir denge ortaya koyabilmesi beklenir. Çünkü, Schmidtz'in ifade ettiği gibi, teoriler birer harita görevi görür. Schmidtz'e göre adaleti bir mahalleye, adalet teorilerini de bu mahallenin bir haritasına benzetirsek, bir harita çizicisinin mahallenin bilinmeyen sokaklarına dair, doğruluğu olsa bile, spekülasyon yapmayı kabul etmeyerek bazı kısımlarını çizmediği gibi adalet teorileri de eksiktir. Bu bakımdan, teoriler de haritalar gibi gerçekliğin sadece birer temsilidir. Bir teori, mahalle ile birlikte bu mahalleyi gelecekte daha iyi bilen ve temsil eden mahalle sakinlerinin elinde değişime uğrar.⁸ Bu yönde, Brighouse'un da belirttiği üzere, "herhangi bir adalet teorisinin belirli durumlardaki bir değer nasıl baskın geldiğini kesin olarak saptayabilmesi için farklı değerlerin göreceli ağırlıklarını belirleme görevi söz konusudur."⁹

Bu bağlamda John Rawls'un adalet görüşüne bakıldığında, onun teorisinin özellikle özgürlük ve eşitlik başta olmak üzere adaletin farklı unsurlarını içeren bir kavrayış içinde oluşturulması ve birlikte yaşamayı mümkün kılabilen adil bir toplumsal düzeni tüm boyutlarıyla ayrıntılı bir şekilde ortaya koyma çabası nedeniyle

⁸ David Schmidtz, **Adaletin Unsurları**, Çev. Hayrettin Özler, Liberte Yayınları, Ankara, 2010, s. 16.

⁹ Harry Brighouse, **Adalet**, Çev. Raşit Çelik, Epos Yayınları, Ankara, 2014, s. 15.

bu çalışmada, John Rawls'un dağıtıcı adalet görüşü incelenmiştir. Ayrıca, başta Nozick olmak üzere birçok yazarın vurguladığı üzere 20. yüzyılın son on yılından bu yana adalet tartışmasının yönünü tayin ettiği için John Rawls'un adalet teorisi çalışmamızın konusu olmuştur.

Çalışma üç bölümden meydana gelmektedir. İlk bölümün konusunu Aristoteles'ten itibaren John Rawls'a kadar dağıtıcı adalet kavramının gelişimine olumlu ya da olumsuz anlamda eleştirel katkı sağlamış bazı düşünürlerin görüşleri oluşturmaktadır. Bu tarihsel gelişimin ele alınmasının, dağıtıcı adalet kavramının ilişkili olduğu kavramları görmemize; böylece günümüzde dağıtıcı adalet kavramına nasıl bakıldığının anlamamıza ve John Rawls'un adalet görüşünün, dağıtıcı adalet anlayışına ne gibi bir katkı sağladığını ortaya koyabilmemize yardımcı olacağını düşünmekteyiz.

Çalışmanın ikinci bölümünün konusunu, John Rawls'un teorisini oluşturduğu sıralarda, siyasal, sosyal ve ekonomik alanlarda etkili olan faydacılık ve onun karşısında yer alan sezgicilik ile John Rawls'un kendi teorisinin çıkış noktası olan sözleşmeci yaklaşımın temel iddiaları ve bu iddialara yönelik John Rawls'un eleştiri ve değerlendirmeler oluşturmaktadır. Bu bölüm, John Rawls'un kendi teorisini bu üç akım bağlamında nasıl konumlandığına ve Rawls'un ortaya koyduğu teorisinin adalete hangi açıdan baktığının anlaşılması açısından önemlidir.

Üçüncü bölümün konusunu ise John Rawls'un dağıtıcı adalet görüşü oluşturmaktadır. Bu bölümde Rawls'un adalet teorisi ana hatlarıyla incelenmeye çalışılmıştır. Bu yönde, ilk olarak, Rawls'un adalet teorisini dayandırdığı temel fikirler ele alınmış, sonrasında adalet ilkelerinin seçiminde kullanılan kavramsal çerçeve incelenmiştir. Daha sonra bu ilkelerin içeriği ve son olarak ise bu ilkelerin nasıl uygulamaya döküleceği ele alınmıştır. Bu bölüm kanımızca, dağıtıcı adalete Rawls'un ne gibi bir katkı sağladığının ve günümüz adalet sorunlarına yönelik ne gibi bir çözüm getirmeye çalıştığını anlamamız açısından önemlidir.

BİRİNCİ BÖLÜM

DAĞITICI ADALET DÜŞÜNCESİNİN KISA TARİHİ

Bu bölümde, Rawls'a kadar dağıtıcı adalet görüşünün gelişmesine olumlu ya da eleştirel anlamda katkı yapmış bazı filozofların görüşlerini kısaca incelemeye çalışacağız. Bu incelememizde, doğal olarak her biri ayrı bir çalışma konusu olacak görüşleri çoğunlukla ikincil kaynaklar temelinde inceleyeceğiz. Bu noktada temel ikincil kaynağımız Samuel Fleischacker'ın **Dağıtıcı Adaletin Kısa Tarihi** adlı eseri olacak.

Dağıtıcı adalet kavramı ilk olarak, Aristoteles tarafından adalet kavramının genel adalet ve özel adalet; özel adalet kavramının ise denkleştirici/ düzeltici adalet ve dağıtıcı adalet olarak ikiye ayrılması ile ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, dağıtıcı adalet, adalet genel başlığının bir alt başlığı olduğu için, ilk olarak, çok kısa bir şekilde Aristoteles'e kadar adaletin nasıl değerlendirildiğine bakmak bu çalışmanın temel konusu olan dağıtıcı adalet meselesinin konumlanışında ve John Rawls'da nasıl ve neden ele alındığının açığa çıkarılmasında faydalı olacaktır.

Adaletin ne olduğu, adil toplumun nasıl bir toplum olduğu ile ilgili sorulara verilen cevapların tarihi uzunca bir geçmişe sahiptir. Adalet kavramına ilişkin ortaya konulan düşüncelerden biri Mezopotamya'daki Babil krallığına ait olan Hammurabi Kanunları'dır. Bu kanunlarda amaç, sosyal konumu bakımından güçlünün zayıf üzerindeki baskısının engellenmesidir. Fakat burada zayıfın korunması, günümüz sosyal adalet anlayışında olduğu gibi eşitlikçi bir yaklaşıma benzemez. Başka bir ifade ile, güçlü olan ile zayıf olanın haklar ve refahtan yararlanmada eşit olması gerektiği ifade edilmez. Örneğin, bu kanunlardan, 196., 197. ve 198. pasajlara bakıldığında eğer birisi köle olmayan birisinin gözünü çıkarırsa ya da kemiklerini kırarsa aynısı kendisine de yapılır. Fakat, birisi kölenin gözünü çıkarır veya kemiklerini kırarsa belli bir miktar para ödemek zorunda kalır. Dolayısıyla bu kanunlarda güçlünün engellenmesi hedefinin gerçekleştirilmesinin yolu cezalandırma ve intikam olarak kabul edilir.¹

¹ David Johnston, **The Brief History of Justice**, Malden, MA, WileyBlackwell, 2011, s. 15-17.

Adalet kavramı kendine kutsal metinlerde de yer bulmuştur. En eski tek tanrılı din olan Yahudilikte adalet ile ilgili önemli ifadeler bulunmaktadır. Burada da adalet genel olarak cezalandırma ve intikam almaya yöneliktir. Yahudi kutsal kitaplarında insanlara buyrulan ifadelere bakıldığında, Babil kaynaklarına benzer şekilde, adalet zayıfın korunmasını amaçlar. Örneğin, hasat yapıldıktan sonra ya da zeytin toplandıktan sonra geri kalan ürünlerden ağacın altına düşen zeytinlerin tekrar toplanmaması, onların yetim dul ve yoksul olanlar için bırakılması buyrulur. Yine insanlara bir zamanlar Mısır'da köle olunduğu hatırlatılır. Fakat burada da sınırlı bir sosyal adalet anlayışı vardır.²

Adaletin izini sürdüğümüz bir başka kaynak ise Antik Yunan'da ortaya konan destanlardır. Babil yasalarından çok sonra ortaya konulmuş olan bu destanlardan biri Homeros'un **İlyada**'sıdır. **İlyada**'da, Agamemnon ile Akhilleus arasındaki ganimet paylaşımında yaşanan anlaşmazlığın anlatıldığı bölümde bir adaletsizlik dile getirilir. Buna göre Kral Agamemnon, komutan Akhilleus'un savaş ganimetinden payına düşen Briseis adlı güzel esir kadını kendisine vermesini ister. Bu istek kendisine bildirilince, hakkının bu şekilde gasp edilmesinden ötürü Akhilleus, Agamemnon'a öfkelenir ve ağır sözler söyler. Ardından kendi payına düşen kadından yoksun bırakılmayı reddeder. Kendisinin hiçbir çıkar gütmenden tamamen Agamemnon'un onurunu korumak için savaştığını söyleyen Akhilleus, uğruna onca emek verdiği ödülün elinden alınmak istenmesini adaletsizlik olarak görür. Bu haksızlığa karşı bir intikam yemini eder ve kendisini savaştan alıkoyarak evine geri döner. Bu ise Akhalar için felaketlerin başlangıcı olur. Dolayısıyla **İlyada**'da Agamemnon ile Akhilleus arasındaki ganimet paylaşımında yaşanan anlaşmazlığı göz önüne alırsak yine adaletin intikam ile bir tutulduğu görülür.³

Buraya kadar söylenenler ışığında, görüldüğü üzere, adalet bireysel bir erdem olarak görülmekte ve genellikle intikamla bir tutulmaktadır. Başka bir ifade ile adalet anlayışı genellikle aynı suça aynı şekilde karşılık vermekten ibarettir. Dolayısıyla, adil bir toplumun nasıl olacağına yönelik bir düşünce üretme çabasının olduğunu söylemek mümkün değildir. Öte yandan adaletin bireysel bir erdem olduğu kadar

² David D. Raphael, **Concepts of Justice**, Oxford, NY, Oxford University Press, 2001, s. 15, 17.

³ Homeros, **İlyada**, Çev. Azra Erhat, A. Kadir, Can Yayınları, İstanbul, 2008, s. 79, 80; Johnston, **a.g.e.**, s. 19-20.

toplumsal bir erdem olduğu düşüncesi Platon'da kendisini gösterir. Platon ile birlikte adaletin önceki yaklaşımlardan farklılaştığı söylenebilir. Bu durum, adaleti, intikam ile bir tutan önceki yorumlarından sıyrılmış ve toplumsal yapıyla ilişkili bir boyuta taşımıştır.

Platon'a göre adaletin hem siyasal hem de ahlaki bir amacı vardır. Ona göre, adil bireyin meydana getirilmesi adil bir şehir ile mümkündür. Başka bir ifade ile Platon iyi düzenlenmiş bir toplumun adalet anlayışını kullanarak, adaleti bireysel bir erdem olarak vatandaşlara benimsetebileceğini düşünür. Ona göre toplum insanların ihtiyaçlarının karşılanması için vardır. Bu ise ancak doğru bir toplumsal iş bölümü ile mümkündür. Bu doğrultuda, Platon, birey ile devlet arasında bir benzeşim kurar. Buna göre insan ruhu, nasıl ki akıl, irade ve beslenme gibi üç bölümden oluşur; aynı şekilde şehir de her biri bu üç bölüme karşılık gelen yöneticiler, koruyucular ve işçilerden oluşan üç bölümden meydana gelir. İşte, Platon için, adil bir toplum bu sınıfsal yapının insanlara yüklediği sorumlulukların yerine getirilmesidir. Başka bir ifade ile, adil bir toplum, içerisinde herkesin kendisine uygun olarak payına düşen görevi yerine getirdiği her bir sınıfın uyum içerisinde işlediği bir yapı olarak düşünülür. Dolayısıyla, bir bireyin adilliği ruhundaki kısımların toplum içerisinde ne kadar başarılı bir şekilde yerine getirildiğine bağlıdır.⁴

Platon ile öğrencisi Aristoteles arasında adalet problemine yaklaşım bakımından farklılıklar vardır. Aristoteles bu problemi ele alırken adaletin farklı anlamlarını da göz önünde bulundurmıştır. Platon, adaleti, akıl merkezinde ruhun diğer kısımlarının kontrol altında tutulduğu bir düzen olarak tanımlarken, öğrencisi Aristoteles bu yaklaşımı adalet ile ilgili görüşlerden sadece birisi olarak görür. Genel adalet olarak isimlendirdiği bu görüşü, özel adalet olarak isimlendirdiği, siyasal ve sosyal düzenlemelerde kararları almada temel olan erdemden ayırır. İkinci olarak özel adaleti, dağıtıcı adalet ve denkleştirici/düzeltici adalet olarak ayırır.⁵

Felsefe tarihinde Rawls'a gelene kadar dağıtıcı adalet çeşitli düşünürler tarafından birçok kere farklı bağlamlarda ele alınmıştır. Dağıtıcı adalet kavramlaştırması ilk defa Aristoteles tarafından ortaya konulduğu için dağıtıcı adaletin tarihine Aristoteles'le başlıyoruz.

⁴ Tom Campbell, **Justice**, Palgrave Macmillan, New York, 2010, s. 6; Brighthouse, **a.g.e.**, s. 11-12.

⁵ Fleischacker, **a.g.e.**, s. 25, 40-41.

1.1. Aristoteles

Aristoteles, adalet konusunu, **Nikomakhos’a Etik** adlı eserinin V. Kitap’ında ele almaktadır. Ona göre, “adalet yasaya uyan ve eşitliği düşünende, adaletsizlik ise yasaya uymayan ve eşitsizliği düşünmeyende görülmektedir.”⁶ Bu çerçevede baktığımızda, adaletin konusu iki başlığa ayrılır: yasaya uygun olan ve eşit olan. Yasaya uymak bakımından adalet, “genel adalet”i, eşitliği düşünmek anlamındaki adalet ise “özel adalet”i tanımlar.⁷

Genel adalet, tüm erdemlerin kapsandığı adalettir.⁸ Başka bir deyişle “adalet tüm erdemleri kendisinde toplar.”⁹ Adalet ile erdem arasındaki bu bağ, yasa ile kurulmaktadır. Bu kurulumda erdem ne olduğu önem kazanmaktadır.

Aristoteles erdemleri, düşünce ve karakter erdemleri olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Birinci grup erdemler eğitim ile elde edilir ve doğru karar alma, bilgelik gibi erdemleri içerir. İkinci grup erdemler ise alışkanlıkla elde edilir ve cömertlik, ölçülülük gibi erdemleri içerir.¹⁰ Adalet ikinci gruba dahil bir erdemdir. Bu bağlamda Aristoteles’e göre erdem, fazlalığı, eksikliği ve orta olmayı içeren eylemlerde orta yolu bulma işidir. Ona göre, eksiklik ve fazlalık iyi olmayı bozar. Bu nedenle erdem, bunların ortasını bulmaktır. Aristoteles için orta olan, gerekli kişilere, gerektiği anda, gerektiği kadar eylemde bulunmaktır. Bu en iyidir ve erdem olan da budur. Örneğin cesaret erdemi, düşüncesizce tehlikeye atılmak ile korkaklık arasındaki orta olandır.¹¹

Aristoteles, bu erdemlerden adalet üzerine iyice yoğunlaşmış ve onu toplum yaşamının en temel erdemi olarak ele almıştır. Çünkü Aristoteles’e göre, insanın nihai hedefi mutluluktur.¹² Aristoteles için mutluluk, ruhun erdeme uygun bir etkinliğidir.¹³ Dolayısıyla insan, nihai amacına ancak erdemli etkinlikte bulunarak ulaşabilir. Ona göre, toplumda insanların mutluluğunu temin eden ve koruyan haktır; “eğer yasaya uyan adaletli, uymayan adaletsiz diyorsak buradan yasaya uygun olanın

⁶ Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, Çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2014, s. 105.

⁷ W. David Ross, **Aristoteles**, Çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 326-27.

⁸ Fleischacker, **a.g.e.**, s. 40.

⁹ Aristoteles, **a.g.e.**, 1129^b34.

¹⁰ Aristoteles, **a.g.e.**, 1103^b8-20.

¹¹ Aristoteles, **a.g.e.**, 1106^b17-24, 1107^a, 1107^b.

¹² Aristoteles, **a.g.e.**, 1095^a24.

¹³ Aristoteles, **a.g.e.**, 1098^a11.

haklı olduğu sonucu çıkar.”¹⁴ Genel anlamdaki bu adalet, tüm erdemlerin toplumsal yaşamdaki ilişkilerde uygulanması veya yasanın istediği her şey anlamında kullanılmaktadır. Çünkü yasanın, silah bırakmamak, savaştan kaçmamak, zina yapmamak, birine hakaret etmemek gibi buyrukları, cesaretli ve ölçülü birinden, herkes için, yapması gerekenleri talep eder. Aristoteles’e göre, adil insan, erdemi sadece kendisi için kullanmaz, aynı zamanda başkaları için de kullanır. İşte adalet, tam da başkaları ile yakından ilişkili olduğu için erdemin ta kendisidir.¹⁵ Devlet (**polis**), insanların nihai hedefi olan mutluluk ilkesine göre adaletin gerçekleşmesinin mümkün olduğu tek yerdir.¹⁶ Devlet, bu hedefini yasalarla gerçekleştirir.¹⁷

Görüldüğü üzere, yasaya uygunluk bakımından adalet, erdemlerin tümünü kendisinde birleştirmektedir. Böylece Aristoteles, yasa ile ahlakı birbirlerine sıkıca bağlamıştır. Fakat yasa ile ahlak arasındaki ilişki gün gelir çatışma şeklini alabilir. Çünkü yasalar genel oldukları için özel durumlara uygun düşmeyebilirler. İşte bu durumda uyum, eşitlikçi bir yaklaşımla yeniden kurulmaktadır.¹⁸ Bu anlamda adalet ise erdemin bir parçası olarak adaletin düşünülmesidir. Erdemin bir parçası olarak adaleti ele almak ise, adaletin eşitliği göz önünde bulundurarak düşünülmesi anlamına gelmektedir. Bu doğrultuda Aristoteles, adaleti ve hakkı eşitlik, adaletsizlik ve haksızlığı ise eşitsizlik olarak nitelendirir. Ona göre eşitsizlik varsa bu eşitsizliğin bir orta noktası olmalıdır. Bu orta nokta ise eşitliktir. Eşitlik hak ile bir olduğundan dolayı hak da orta olmaktadır.¹⁹

Adaletin bu özel anlamını Aristoteles, iki tür adalet ile bağlantılı şekilde değerlendirir. Bunlardan biri, kişilerin birbirlerine karşı olan durumları göz önünde tutularak yapılacak olan hak bölüşümü ile ilgili olan paylaştırıcı veya dağıtıcı adalet; diğeri ise, kişilerin durumlarını hesaba katmadan sadece suça göre yapılan düzeltme amaçlı denkleştirici/düzeltilici adalettir.²⁰

¹⁴ Aristoteles, **a.g.e.**, s. 106.

¹⁵ Aristoteles, **a.g.e.**, s. 107.

¹⁶ Arslan Topakkaya, “Aristoteles’te Adalet Kavramı”, **Uluslar arası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Kış, 2009, s. 629.

¹⁷ Topakkaya, **a.g.e.**, s. 629.

¹⁸ Celal A. Kanat, **Platon ve Aristoteles’te Devlet ve Toplum Felsefesi**, Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 226-227.

¹⁹ Aristoteles, **a.g.e.**, 1131^a11-13.

²⁰ Aristoteles, **a.g.e.**, 1131^a28, 1131^b28.

Denkleştirici/düzeltici adalet, isteğe bağlı ve istek dışı ortaya çıkan alışverişlerde görülür.²¹ İsteğe bağlı meydana gelen alışverişler, alma, satma, borç verme, kiralama, gibi işlemleri; istek dışı oluşan alışverişler ise şiddet görme, hırsızlık gibi işlemleri dile getirir.²² Bu işlemlerde meydana gelen adaletsizlik ile eşitlik bozulacaktır. Adalet ise Aristoteles'e göre daha çok ile daha azın eşit hale getirilmesi olarak değerlendirilir. Böylece tam olarak ikiye bölünme durumunda herkes hakkını almış olur. Bu noktada hakimlere başvurulabilir. Çünkü adalet orta olma durumudur: "hakimler bir şey eşit olarak bölünmediği zaman eşitliği sağlamak için büyük parçanın bir kısmını küçük parçaya eklerler."²³

Burada kullanılan ortalama ise aritmetik ortalama değildir. Çünkü bu her iki durumda da yapılan adaletsizlik bireye karşı yapılmış olarak değerlendirilir. Bu nedenle iyi insanın kötüyü ya da kötünün iyiyi kandırması arasında bir fark yoktur. Yasalar burada sadece suça bakarlar.²⁴ Bu doğrultuda hakimlerin görevi, eşitliği bozmuş olan taraftan, fazla olanı alıp az olan tarafa vererek düzeltici adaleti işletmektir.²⁵

Dağıtıcı adalet ise hakkın, eşit kişilere aynı, eşit olmayan kişilere ise farklı bir şekilde dağıtılmasıdır. Çünkü eğer, eşit olan kişiler farklı, eşit olmayan kişiler ise aynı hakları elde ederse orada bir adaletsizlik söz konusu olur.²⁶ Burada eşitlik, herkesin konumları doğrultusunda değerlendirilmesinde ortaya çıkar. Böylece, paylaşım yapıldıktan sonra kişilerin birbirleri arasındaki konumunun aynı kalması istenilen sonuçtur. Konumlarında farklı olanlara eşit, eşit olanların ise ayrı muamele görmesi adaletsizliktir.²⁷ Bu nedenle dağıtıcı adaletin işlevi, dağıtılacak olan bir iyinin, kişilerin konumları arasındaki orana eşit olan bir orantıda bölüştürmektir.²⁸ Başka bir deyişle, "onurun, paranın ya da topluma katılanlar [yurttaşlar] arasında bölüştürülebilir olan diğer şeylerin dağıtılmasında"²⁹ ortayı bulmadır. Bu yolla eşitlik dolayısıyla adalet sağlanacaktır. Fakat kişilerin konumları yönetimin yapısına göre

²¹ Aristoteles, **a.g.e.**, 1131^b27.

²² Ross, **a.g.e.**, s. 329.

²³ Aristoteles, **a.g.e.**, 1132^a24.

²⁴ Aristoteles, **a.g.e.**, 1132^a.

²⁵ Topakkaya, **a.g.e.**, s. 632.

²⁶ Aristoteles, **a.g.e.**, 1131^a27.

²⁷ Fleischacker, **a.g.e.**, s. 41.

²⁸ Ross, **Aristoteles**, s. 328.

²⁹ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2009, 1130^b30.

farklılık göstermektedir. Bir demokrasi yönetiminde kişilerin birbiri ile olan ilişkisini özgür olmaları belirlerken, oligarşi yönetiminde ise kişilerin maddi varlıkları ölçüt olacaktır, aristokraside ise soy.³⁰ Bu nedenle, bu bölüşüm geometrik orta ile mümkündür. Çünkü “bütünler arasında aynı ilişki olduğuna göre parçalar arasında da aynısı görülür ve adalet bu şekilde sağlanmış olur.”³¹ Böylece, aynı niteliklere sahip kişiler aynı oranda hak elde edecektir. Burada orantı orta değildir, hak da orantılı olmaktır.³²

Görüldüğü üzere dağıtım konusunda Aristoteles, kişiler arasında bir eşitliğin olması gerektiğini savunur. Bu eşitliğin üzerine kurulduğu zemin ise, içerisinde birçok unsurun bulunduğu bir değerlendirme sistemidir. Dolayısıyla kimin neyi ne kadar hak ettiği sorusunun cevabını verebilmek ancak bu unsurları belirledikten sonra değerlendirme yapmak ile mümkündür. Bu hayli zor bir iştir. Nitekim Aristoteles’in, kişilerin toplum içerisindeki birbirlerine karşı olan konumlarının çeşitli siyasal rejimlere göre değişiklik gösterdiğini dile getirmesinden de bu zorluğu çıkarabiliriz. Böylece değerlendirme sisteminde her bir durum, her bir unsur, örneğin kişinin erdemli olup olmaması, topluma katkısı, neyin hak olduğunun tespit edilmesinde rol oynar. Dolayısıyla burada hangi değer temele konulduğu önemli olmaktadır. Çünkü temelde bulunan değer, hak talebinin teminatı olacaktır. Bunlar sağlandıktan sonra kişilerin birbirleri ile olan konumlarını bozmama şartı aranır. Bunun için Aristoteles geometrik oranlamayı ortaya koyar. Dolayısıyla burada temel amaç, maddi kazanç anlamında, mutlak bir eşitliği sağlamak için dağıtım yapmak değildir. Temel amaç, dağıtımı haklı bir şekilde gerçekleştirebilmek için kişiler arasındaki konumların hangi değerlere yaslanmış olduğunun tespit edilmesinin gerekliliğidir.

Öte yandan, Fleischacker’ın vurguladığı üzere, Aristoteles tarafından tanımlanan yapılan dağıtıcı adalet kavramına bakıldığında, her ne kadar Aristoteles zaman zaman maddi olanakların dağıtımına değinse de dağıtıcı adalet meselesinde Aristoteles’in kafasını asıl kurcalayan şey oy verme ve mevki sahibi olma konusunda nasıl bir dağıtımın olması gerektiğidir. Dolayısıyla, Aristoteles’in ortaya koyduğu

³⁰ Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, Çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2014, 1131^a34.

³¹ Aristoteles, **a.g.e.**, 1131^b13.

³² Aristoteles, **a.g.e.**, 1131^b18.

tanım, bizden, insanların meziyetlerine ya da değerlerine uygun şekilde özellikle siyasal mevkilerin dağıtımında hak ettiklerinin verilmesini talep ettiği görülür. Burada meziyet ya da değer önemli unsurdur. Aristoteles meziyeti, her zaman diğer insanlar tarafından bir insanda değerli görülen iyi bir şey olarak tasvir eder. Fakat bu tanımdaki temel sorun dağıtıcı adalette hangi meziyetin dağıtıma uygun düşeceğidir. Aristoteles'in kendisi de bu soruna işaret etmiştir. Ona göre, demokratlar için özgürlük, oligarklar için para, aristokratlar için soyluluk dağıtılacak şeyleri hak etmede uygun meziyet olarak sayılabilir. Öte yandan, Fleischacker'ın belirttiği üzere, kendisi bu tartışmada bir taraf tutmaz.³³ Daha önce ifade edildiği üzere, Aristoteles, dağıtıcı adalet ile, hangi siyasal rejim olursa olsun, dağıtımdan sonra kişilerin mevcut konumlarında bir bozulmanın olmaması gerektiğini vurgular. Kim hangi konumda ise onun konumu aynı kalacak şekilde dağıtım olmalıdır. Bu doğrultuda matematiksel bir formülleştirmeye giden Aristoteles dağıtımın geometrik ortalamaya göre yapılması gerektiğini söyler. Çünkü eşit olanlara farklı eşit olmayanlara aynı olacak şekilde bir dağıtımın yapılması adaletsizliktir. Dolayısıyla, Aristotelesçi bir dağıtıcı adalet kavrayışında yoksullar hakkında endişelenmeye gerek yoktur. Çünkü bir insanın ihtiyaç içinde olması kimse tarafından bir meziyet olarak değerli görülmez.³⁴

Aristoteles'ten sonra kavram birçok düşünür tarafından ele alınmıştır. Bu düşünürlere geçmeden önce Romalı düşünür Cicero'dan bahsetmemiz gerekir. Çünkü Cicero'nun adalet meselesinde ortaya koyduğu fikirler dağıtıcı adalet meselesini ele alan düşünürleri etkilemiştir.

Cicero'nun, Aristoteles'ten bağımsız olarak, adalet ve hayırseverlik arasında yaptığı ayrım dağıtıcı adalet meselesinin farklı bir boyuta taşınmasına neden olmuştur. Cicero'ya göre adalet, bizden, hukuki olarak uygulanabilir birtakım taleplerde bulunur. Bu taleplerin karşılanmaması durumunda ise somut zararlar meydana gelir. Bu zararlar her yerde ve herkes için geçerlidir, dolayısıyla adaletin talepleri herkese zorlanabilir. Adalet kısaca beşeri olarak oluşturulmuş ve bu dünyaya aittir. Oysa hayırseverlik hukuki olanın dışındadır ve merhametliği, cömertliği, bir başkasına yardım etmeyi bizden talep eder. Bu talepler ise herkesin

³³ Fleischacker, **a.g.e.**, s. 32, 41-42.

³⁴ Fleischacker, **a.g.e.**, s. 46.

uygulayabileceği nitelikte olmadığı için hiç kimseye zorlanamaz. Dolayısıyla, hayırseverliğin yükümlülükleri her yerde herkese yönelik olmaktan çok arkadaşlara ve akrabalara yöneliktir.

Cicero'nun bu ayrımı adalet sorunu bağlamında batı düşüncesinde sahip çıkılmış önemli bir ayrımdır. Bu sahiplenişin arkasında Hristiyan teolojisinin olduğu gözden kaçmamalıdır. Adalet beşeri bir oluşum olarak Musa'nın yasalarını temsil eder ve Sezar'ın dünyasına yani bu dünyaya aittir. Oysa hayırseverlik, İsa'nın krallığına aittir ve beşer yasasını aşan taleplerle bu dünyanın üstünde, tüm yasaların ötesinde olarak İncilin yasalarını temsil eder.³⁵

1.2. Thomas Aquinas

Aquinas, Cicero'dan beri var olan, adalet ve hayırseverlik ayrımında, adaleti hayırseverliğin önünde tutma konusunda Cicero ile aynı fikirdedir. Fakat o bu ayrımdan ziyade adalet konusunda, Aristoteles'i takip eder. Bu doğrultuda denkleştirici ve dağıtıcı adaleti karşılaştıran Aquinas da denkleştirici adaletin mutlak bir eşitliği gözetecek şekilde yapılan haksızlıkların tazmin edilmesini, dağıtıcı adaletin ise toplumun içindeki bireylerin meziyetleri ile orantılı olarak toplumdaki bölüştürülebilir şeylerin dağıtımını sağladığını düşünür. Bu yönde, toplumun demokratik, aristokratik ve oligarşik oluşuna göre farklı dağıtımın çeşitli yollarını önerir.³⁶ Dolayısıyla, dağıtım burada da meziyete dayalı siyasal konumların dağılımıyla ilgilidir.

Aquinas'ın dağıtım ile ilişkisinde bir diğer önemli nokta, onun, mülkiyet hakkı, ihtiyaç hakkı ve bu haklar bağlamında yoksulluk konusunda ileri sürdüğü düşüncelerdir.

Aquinas doğal hukuk tarafından izin verildiği düşünülen, insanların maddi varlıklara ortaklaşa idare hakları bulunduğuna dair ortaya atılan iddialara karşı, özel mülkiyetin zorunlu olduğunu savunur. Ona göre, mülkiyetin bilinmediği doğal durum, insanların her şeyi kullanmasının meşru olduğu olumsuz bir durum olduğundan ötürü, üretim ve dağıtımın insanlarca ortak bir şekilde organize

³⁵ Fleischacker, **a.g.e.**, s. 44-45.

³⁶ Thomas Aquinas, **Summa Theologica**, Translated by Fathers of the English Dominican Province, Benziger Bros. edition, 1947, II-II, Q 61; Fleischacker, **a.g.e.**, s. 46.

edilmesine izin vermeyeceğinden ortaklaşa idareyi mümkün kılamaz. Bu nedenle, özel mülkiyet, meşru ve insan yaşamı için zorunludur. Özel mülkiyet bize Tanrı tarafından lütfedilmiş en barışçıl yoldur.³⁷

Bu durum, kişilerin hem kendi ihtiyaçlarını karşılaması hem de yoksulların ihtiyaçlarının karşılanması için iyi bir yoldur. İşte mülkiyet edinmenin bu temel amacı, Aquinas'a göre, acil bir ihtiyaç halinde kişinin bulunduğu ortamda hazırda bulunan ne varsa onunla karşılanması zorunlu olduğu açık bir ihtiyaç durumu, normal şartlarda mülkiyet hakkını belirleyen kuralları aşabilir. Bu çerçevede, bir yoksulun bir başkasının mülkü üzerinde doğacak olan hakkın nasıl mümkün olabileceğine yönelik mülkiyet sahipliği ve hırsızlıkla ilgili soruya dair düşüncesinde, Aquinas'a göre, eğer insanlar o şeyler karşılanmadığı zaman ölüm ile karşı karşıya kalacakları bir durum söz konusu olduğunda, bir mülkiyet hakkı talep edebilirler. Bu görüşe göre, örneğin, birisi, açlıktan ölme tehlikesi ile karşı karşıya kaldığında, bulunduğu yerdeki ağaçtan meyve yiyebilir, karşısına çıkan kuyudan su içebilir. O an için, bu yiyecek ve içecekler, gerçek sahiplerinin değil ihtiyaç içindeki kişinin olur. Burada hırsızlık söz konusu değildir.³⁸

Burada, o, yoksulların bir başkasının mülkiyeti üzerinde hak talep edebilmesinin gerekçelerini sorgularken, böyle bir hakkın ancak ve ancak ihtiyaç içindeki kişinin ölme ihtimali söz konusuysa doğabileceğini söyler. Dolayısıyla, şunu göz ardı edemeyiz, ihtiyaç hakkı, Aquinas için epeyi sınırlıdır. Bu hak sadece kişinin gerçekleşebilecek bir tehlike anında başka türlü yardımın mümkün olmadığı bir durumda devreye girer. Aquinas'a göre böyle bir durum özel mülkiyet sisteminin düzgün işlememesinin bir sonucunda meydana geldiğinden yoksulların yetki oluşturmaları için bu hakka olanak tanımıştır. Bu bağlamda Aquinas, ihtiyaç hakkını, dağıtıcı değil denkleştirici adalet başlığı altında ele almıştır.³⁹

1.3. Hugo Grotius

Hugo Grotius'un adalet anlayışı, doğal hukuk düşüncesine dair görüşlerine dayanır. Öncelikle, doğal hukuk, sabit olan, değişmeyen ve insan aklı ile

³⁷ Aquinas, *Summa Theologica*, II-II, Q 66, A1, A2; Fleischacker, *a.g.e.*, s. 72-74.

³⁸ Aquinas, *Summa Theologica*, II-II, Q 66, A7; Fleischacker, *a.g.e.*, s. 60.

³⁹ Fleischacker, *a.g.e.*, s. 61-63.

kavranabilen birtakım hükümleri kapsar. Doğal hukuk düşüncesine göre, bu hükümler, mutlak, doğaya içkin bir şekilde ve açık olarak bulunur. Nitekim, Grotius, doğal hukukun tıpkı matematiksel açıklıklar gibi deneyime dayanmaksızın insan varlığında mevcut olduğunu düşünür. Hatta Tanrı bile onu değiştiremez.⁴⁰

Grotius'a göre, hukuk, insanların birbirlerine karşı davranışlarını düzenleyen kurallardır. Bu hukuk kurallarının doğal olabilmesi için, insan doğasına uygun olması gerekir. Zira, her varlığın olduğu gibi insanın da evrensel ve değişmez bir doğası vardır. Doğal hukuk, insanın bu değişmez doğasından türemiş olan ilkeleri içerir. Başka bir ifade ile insan doğasının bir ürünü olan doğal hukuk ilkeleri, Grotius'a göre, kaynağını insanın rasyonel doğasından alır ve merkezine insanın sosyal bir varlık olma niteliğini yerleştirerek belirlenir. Dolayısıyla, doğal hukuk, bir davranışın akla ve sosyal doğaya uygunluğu bağlamında, ahlaki açıdan gerekli bir davranış olup olmadığının değerlendirilmesini sağlayan birtakım ilkelere sahiptir.⁴¹

Grotius'a göre, hukukun kaynağı, insanın sosyal ve rasyonel doğasıdır. Ona göre, doğal hukukun temelinde yer alan hak kavramı bu doğal niteliklere sıkı bir şekilde bağlıdır. Çünkü her insanın özünde diğerleri ile birlikte yaşama eğilimi vardır. Hak veya haksızlık gibi kavramlar ise insanların bu birlikteliklerinin devamının sağlanması ile mümkündür. Dolayısıyla, böyle bir birlikteliğin olmaması, insanların birbirlerine karşı gösterecekleri davranışların da haklı ya da haksız gibi değerlendirmelere konu yapılmasını imkansızlaştırır. Başka bir ifade ile, insanların diğer insanlarla ilişkilerinin ortadan kalkması; yani insanların sosyal özelliğinden mahrum olması hak kavramının da sorun edilmesini gerektirmeyecektir. Kısacası, Grotius'a göre, insanların sosyal varlık özelliği hukuk vasıtasıyla anlam kazanır. Bununla birlikte, Grotius için, sadece sosyal olma özelliği yeterli değildir. Ona göre, doğal hukukun haklılık ya da haksızlığa dair hükümleri, insanın bu sosyal varlık olma niteliğine uygun bir şekilde aklın ilkeleri ışığında belirlenir.⁴²

İnsanın sosyal ve rasyonel özelliklerine dayanan doğal hukuk toplumsal yaşamın düzenlenmesini sağlamak için birtakım ilkelere sahiptir. “Bunlar (i)

⁴⁰ Yavuz Abadan, **Grotius ve Tabii Hukuk**, Kenan Basımevi ve Klişe Fabrikası, İstanbul, 1939, s. 20, 26; Doğal hukuk düşüncesine yönelik genel bir bilgi için ayrıca bkz. bu tez, s. 66.

⁴¹ Yıldırım Torun, **Hugo Grotius'un Hukuk ve Siyaset Felsefesi**, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005, s. 56-57, 59.

⁴² Torun, **a.g.e.**, s. 61.

başkalarının mülkiyetindeki şeylere saygı duymak, (ii) toplum içerisinde yaşayan herkesin bir başka kişiye verdiği sözü tutması, (iii) kişinin kendi hatasıyla bir başkasına zarar vermesi durumunda bu zararı karşılaması, (iv) yapılan kötülüğün cezalandırılmasıdır.”⁴³

Bu ilkelerden, birincisi ve üçüncüsü Grotius’un özel mülkiyete verdiği önemi açık bir şekilde bize gösterir. Dağıtıcı adalet bakımından Grotius’un özel mülkiyet anlayışına bakıldığında, ona göre, bir kişinin emeği ile elde ettiği herhangi bir şey üzerinde başka hiçbir kimsenin tasarrufta bulunmaya hakkı olamaz.⁴⁴ Ancak bazı durumlarda bu ilke esneyebilir. Grotius, her ne kadar mülkiyetin dokunulmazlığını savunsa da herhangi bir aşırı ihtiyaç durumunda, bir kişinin mülkiyetinin bir başkası tarafından kullanılabilceğini öne sürer. Fakat bu kullanımda mülkiyet sahibinin durumu da gözetilmelidir. Eğer mülkiyet sahibi de aşırı bir ihtiyaç içindeyse mülkiyete dokunulamaz. Öte yandan böyle bir kullanım gerçekleştiğinde, kullanılan şey en kısa zamanda sahibine iade edilmelidir.⁴⁵ Fleischacker’ın vurguladığı üzere, Grotius, ihtiyaç hakkı konusunda ise Aquinas’ı izlemektedir. Ona göre bu hak, sadece sevgi yasasından değil, aynı zamanda, mülkiyet sisteminden kaynaklı olduğu için gerçek bir haktır. Yine Grotius da bu hakkı iyice sınırlandırmıştır. Bu hak, Aquinas’ta olduğu gibi Grotius’ta da, hayırseverlikten ayrı ve yoksulların ihtiyaç duyduklarında dayatılabilir olan beşer yasası ile uygulanabilir.⁴⁶

Grotius, Aristoteles ve Aquinas’ı takip ve revize etmiştir. Bu yönde, bu düşünürlerin yaptığı denkleştirici adalet ile dağıtıcı adalet ayırımına paralel bir pekiştirici adalet ve atfedici adalet ayırımına gider. Ona göre, pekiştirici adalet, yasal hakları, yani, hukuki olarak uygulanabilir kuralları kapsayan beşer yasasına denk gelir. Atfedici adalet ise, başka insanlara iyilik etmeyi kendisine amaç olarak belirlemiş, cömertlik, merhamet gibi erdemlerin tümünü kapsar. Grotius’un dağıtıcı adalet kavramını değerlendirdiğinde Cicero’nun derin etkisi kendisini göstermektedir. Nitekim, Cicero’dan bolca yararlanmıştır. Hatta, Grotius’un atfedici adaletinin kaynağı olarak Cicero’nun hayırseverlik anlayışını görebiliriz.⁴⁷

⁴³ Torun, **a.g.e.**, s. 62.

⁴⁴ Torun, **a.g.e.**, s. 63.

⁴⁵ Torun, **a.g.e.**, s. 118, 119.

⁴⁶ Fleischacker, **a.g.e.**, s. 64-65.

⁴⁷ Fleischacker, **a.g.e.**, s. 46-47.

Bu bağlamda, Grotius, kimi zaman, hukuk kurallarını aşan sevgi kurallarından bahseder. Grotius için bu kurallar, atfedici adaletin talepleri ile özdeşdir. Örneğin bu taleplerden, kişinin ülkesi için savaşması, ortak bir işte kişilerin birbirinden bir şey saklamaması, savaş durumunda masumlara zarar vermemek, borcu olan ihtiyaç içindeki birisine merhamet etmek bizden sevgi yasasının istediği edimlerdir. Bu noktada, Grotius'un, İncil'i, Musa'nın yasasından üstün tuttuğunu ve sevgi yasasını açık bir şekilde İncil ile bağdaştırdığını görürüz ki, bu durum, onun atfedici adaletinin, sevgi yasası adı altında, kökleri Hristiyanlığa dayanan toplumsal erdem fikrine denk düşer. Buradan hareketle şu söylenebilir; nasıl ki sevginin tüm sınırları aştığı düşünülüyorsa, sonsuza dek sürmesi bekleniyorsa ve kimseye zorlanamıyorsa, sevgi yasaları da kimseye zorlanamaz ve sınırlı yasanın aksine bize, sonsuz ödevler yükler. Fakat hiç kimse, sonu olmayan yükümlülükleri yerine getiremez. Bu nedenle, kimse yapamayacağı bir şey için cezalandırılmaz. Aksi takdirde adaletsizlik meydana gelir. Dolayısıyla, sınırsız yükümlülükler adaletle bağlantılı uygulanabilir bir şey olamaz. Bu yükümlülükler beşer yasasını aşan erdemleri ifade eder. O halde, atfedici adaletin talepleri, yasanın ötesine geçen bir şey olarak, beşer yasasının hükmü altında değil, erdem alanına ait bir şey olarak hayırseverlik ile bağlantılı hale gelir.⁴⁸

Sonuç olarak, Grotius için dağıtıcı adalet bir hayırseverlik sorunu olarak uygulanabilir bir şey olmaktan uzaktır.

1.4. John Locke

John Locke'un adalet anlayışını anlayabilmek için öncelikle, onun, meşru bir devletin nasıl mümkün olabileceğine dair temellendirmesine bakmamız gerekir. Locke, devletin meşruiyeti problemine ilk olarak, **Hükümet Üzerine İki Deneme** adlı eserinde değinir. Bu eserin birinci denemesinde, Sir Robert Filmer'in, **Patriarcha** isimli eseri eleştirilmektedir.⁴⁹ Filmer bu eserinde, kutsal metinleri temele alarak, devletin kökenini ve kralın hakimiyetini meşru kılmaya çalışır. Bu bağlamda, devleti bir aile, devletin başındaki yöneticiyi ise bu ailenin babası olarak

⁴⁸ J. B. Scheewind, **Essay on the History of Moral Philosophy**, Oxford University Press, New York, 2010, s. 184; Fleischacker, **a.g.e.**, s. 48-49.

⁴⁹ Bedia Akarsu, "John Locke'un Devlet Felsefesi", **İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi**, 1961, Sayı: 12, s. 73.

görerek; kralın gücünü, Tanrı'nın direkt olarak Adem'e verdiği babalık yetkisine yaslamaya çalışır. Ona göre babalık erki ilk olarak Adem'e verilmiştir. O, bu nedenle ilk mutlak yöneticidir. Bu babalık otoritesine itaat aynı zamanda siyasi bir gerekliliktir. Yöneticiler ise Adem'in mirasçıları olduğundan, Tanrı tarafından Adem'e bahşedilen haklar onlara miras olarak geçmiştir. Bu nedenle krallar, mutlak haklara sahiptirler. Onların koyduğu kanunlar Tanrı'nın kanunlarıdır. Bunlara dayanarak Filmer, sadece yöneticilerin doğal hakların sahibi, diğer insanların ise onların köleleri olduğundan dolayı özgür olmadıklarını savunur.⁵⁰

Locke bu argümanları, kutsal metinlerden temel sağlanamayacağından ötürü, anlamsız bulur. Ona göre, Adem'in ilk insan olmasından yola çıkılarak, Tanrı'nın, bir yetki vermediği halde, Adem'e mutlak yönetici olması için bir yetki verdiği çıkartılamaz. Kutsal metinlere ve akla uygun olan, bu doğal hakların tüm insanların ortak hakkı olduğudur. Baba ve kölelik meselesinde ise Locke, kutsal metinlerde sadece babaya değil anneye de itaat edilmesi gerektiğinin vurgulandığını; fakat bu itaatin, siyasi değil saygı anlamını içerdiğini söyler. Ayrıca, Filmer'ın söyledikleri kabul edilse bile, doğal ve kişisel hakimiyet Adem'den sonra oğullara miras olarak geçemez. Çünkü hiçbir kardeş, oğulun babaya bağlı olduğu gibi, birbirine bağımlı değildir. Bunun yanı sıra baba öldüğü vakit anneye hakimiyet kurmak mümkün değildir.⁵¹

Locke'un ortaya koyduğu bu eleştiriler, sadece yöneticilerin değil, diğer insanların da doğal haklara sahip olabileceği fikrini kuvvetlendirmektir. Bu, devletin meşruluğunun başka bir zeminde temellendirilmesi ile mümkün olacaktır. Böylece mutlak yöneticiler, meşruiyetlerini soyda aramayacaklar ve kendilerini halkın babası olarak nitelendirip, onlar üzerinde keyfî egemenlik kuramayacaklardır. Bunun sonucunda ise insanlar özgürleşeceklerdir. İşte Locke bu zemini, ikinci denemesinde, 'doğa durumu' olarak belirlemiş ve devletin meşruluğunu bu zemin üzerine inşa etmiştir.

Doğa durumu, bir özgürlük ve eşitlik durumudur. Bu durumda, aynı yetkilere sahip tüm insanlar, tabii yasa çerçevesinde, kimsenin iradesi altında olmadan,

⁵⁰ Neşet Toku, **John Locke ve Siyaset Felsefesi**, Liberte Yayınları, Ankara, 2003, s. 63-64.

⁵¹ Neşet Toku, **a.g.e.**, s. 66-69.

mülkiyetleri üzerinde tasarrufta bulunmakta ve eylemlerini düzenlemektedirler.⁵² Bu hal tam bir özgürlük ve eşitlik halidir. Fakat bu, istenilen her şeyin yapılabileceği anlamına gelmemektedir. Çünkü bu özgürlüğün teminatı doğal hukuktur. Bu nedenle insanlar doğal hukuka bağlı olarak eylemlerini gerçekleştirdikleri müddetçe özgürdür.⁵³ Doğal hukuk, herkesin itaat ettiği ve Tanrı tarafından tüm insanlara verilmiş olan akıl anlamındadır.⁵⁴ Bu akıl tüm insanlara eşit ve özgür oldukları için birbirlerinin canını, malını özgürlüklerini korumaları gerektiğini öğretmiştir.⁵⁵ Dolayısıyla doğa durumundaki özgürlük, insanı birtakım yükümlülüklerle bağlayan doğa yasası ile uyumlu bir özgürlüktür. Bu nedenle kişiler kendi kendilerini ve mülkiyetlerinde bulunan herhangi bir varlığı yok etmeyeceklerdir.⁵⁶ Doğa durumundaki insanların bir başka önemli özelliği ise iktidar sahibi oluşlarıdır. Bu kişilere iki hak verilmiştir. Bunlardan biri kendi varlığını koruma için gerekeni yapma yetkisi diğeri ise doğa yasalarını çiğneyenleri cezalandırma yetkisi. Çünkü hiç kimsenin bir başkasının iradesi altında olmadığı bu yetkin durumda, yasayı yürütme hakkı vardır. Böylece doğa yasası egemen kılınır.⁵⁷

Görüldüğü üzere toplum öncesi hal savaşın olmadığı insanların birbirlerini korudukları bir barış halidir. O halde insanlar neden bu doğa halini bırakıp toplum haline geçmek istesinler? Locke'a göre, doğa durumu iyi olmasına karşın birtakım sorunları da barındıran bir durumdur. İşte bu sorunlar toplumsal yapının varlık nedenidir. Çünkü herkes doğa yasasını uygulama hakkına sahip olunca her zaman adalet yerini bulmuş olmamaktadır. Örneğin birinin bir başkasına ceza verdiğini düşünelim. Bu kişinin intikam duygusuna kapılma olasılığı yüksek olacağından vereceği cezanın ölçüsü de o derece aşırı olacaktır.⁵⁸ Dolayısıyla tarafsız bir yargıcın doğa halinde bulunmaması bir sorundur. Bir diğer önemli sorun ise mülkiyet haklarının güvende olmamasıdır. Çünkü özgürlüklerini doğa yasasının öğütlediği şekilde kullanmak istemeyen insanlar doğa durumunda boy gösterebilir. Böyle bir durumda başkalarının özgürlükleri tehlikeye girer. Bununla baş edebilmek ancak

⁵² John Locke, **Hükümet Üzerine İkinci İnceleme**, Çev. Fahri Bakırcı, Babil Yayıncılık, Ankara, 2004, 4. Madde.

⁵³ Fahri Bakırcı, **John Locke'ta Mülkiyet Anlayışı**, Babil Yayıncılık, Ankara, 2004, s. 15.

⁵⁴ Akarsu, **a.g.e.**, s. 74, Toku, **a.g.e.**, s. 74.

⁵⁵ Locke, **a.g.e.**, 6. madde

⁵⁶ Bakırcı, **a.g.e.**, s. 17.

⁵⁷ Locke, **a.g.e.**, 7. ve 128. madde.

⁵⁸ Locke, **a.g.e.**, 13. madde.

ortak bir gücün olmasını gerektirir.⁵⁹ İşte bu nedenle doğa durumundaki insanlar, mülklerini, yani yaşamlarını, arazilerini, özgürlüklerini, karşılıklı olarak korumak için politik yapıyı oluşturmaya karar vermişlerdir.⁶⁰

Burada şu nokta açıktır ki, toplum durumuna geçmek demek, doğal durumda var olan haklarımızdan vazgeçmek demek değildir. Sadece hak ihlallerinde tarafsız hükümlerin verilmesi ve bireylerin güvenliğinin sağlanması için haklar, yöneticilere kişilerin rızaları ile sözleşmeler aracılığıyla devredilmiştir. Sözleşmeler kişilerle birlikte otoriteyi de bağlayıcı niteliktedir. Böylece, politik yapı rızaya dayandığı takdirde meşru olur ve böyle bir otorite insanların rızaları olmaksızın onların kişilikleri üzerinde hiçbir tutumda bulunamaz.⁶¹

Sonuç olarak, meşru devletin çerçevesini belirleyen doğal durum anlatısından hareketle, devletin meşruiyetinin şartı bireylerin doğal haklarını korumaktır. Bu durum aynı zamanda adaletin de yerine getirilmesidir. Dolayısıyla devletin adaleti sağlaması bireylerin özgürlüklerinin korunması ile mümkün olacaktır.

Locke, bir kişinin, mülkiyete hakkı olduğunu öne sürebilmesinin temel erdemi olarak emeği göstermiştir. Bu durum 18. ve 19. yüzyıl işçi destekçileri için heyecanla karşılanmıştır. Çünkü mülkiyetin emeğe bağlanması yoksulluk içindeki işçilerin sahip olduklarından daha fazlasına hakları olduğu düşüncesine katkı yapmaktadır. Fakat Locke, işçiden çok toprak sahibinin haklarına dair tam tersi iddialarda bulunur. Bu doğrultuda, o, adalet tarafından korunan haklar ile hayırseverlik tarafından korunan haklar arasındaki ayrımı, Aquinasçı ihtiyaç hakkı meselesi üzerinden devam ettirmiştir. Buna göre adalet, toprak sahibinin kendi emeğinin ürünü ve aynı şekilde kendinden önce büyükleri tarafından elde edilen ürünler üzerinde sahiplik verir. Hayırseverlik ise ihtiyaç içindeki birine, toprak sahibinin elinde bulunan fazla ürün üzerinde ancak ve ancak başka türlü hayatta kalma ihtimali olmadığında ve aşırıya kaçmamak şartıyla sahiplik hakkı verir.⁶²

Locke'a göre, kendisinin emek vasıtasıyla meşru kıldığı mülkiyet hakkı sistemi, hakkıyla uygulanabilirse, yoksulların iyi yaşayacağı bir toplum oluşacaktır. Ancak Locke'un, mülkiyet haklarını yoksullara yardımın merkezine koyması,

⁵⁹ Toku, **a.g.e.**, s. 77.

⁶⁰ Locke, **a.g.e.**, 123. madde.

⁶¹ Locke, **a.g.e.**, 142. ve 143. madde; Toku, **a.g.e.**, s. 87-89.

⁶² Fleischacker, **a.g.e.**, s. 52-53.

“Locke’un siyasal amaçlarına, vergilendirmenin insanların rızasını gerektirmesi argümanının bir parçası olarak hizmet etmektedir.”⁶³ Bu çerçevede dağıtıcı adalet açısından Locke’un düşüncesine baktığımızda, devletin bireylerin rızaları olmadığı takdirde onların mülkiyetleri üzerinde herhangi bir tutumda bulunarak bir dağıtım gerçekleştirmek istemesi, adaleti bozma teşebbüsünde bulunması anlamını taşır.

1.5. J. J. Rousseau

J. J. Rousseau’nun adalet problemine dair kavrayışını anlayabilmemiz için, onun, modern toplum eleştirisine bakmamızda fayda vardır. Rousseau bu eleştirisini medeniyet karşısına doğa durumunu yerleştirerek yapar. Ona göre, insanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağını bilebilmemiz için insanın kendi doğası hakkında bilgi sahibi olmamız gerekir. Fakat, ne yazık ki insanlar bunu başaramamıştır. Bunun nedeni ise medeniyete doğru ilerleyen sürecin insanları köklü dönüşümlere uğratması ve onları doğa durumundan uzaklaştırmasıdır.⁶⁴

Rousseau açısından, doğa durumu, kimsenin kimseye bağımlı olmadığı, insanların ihtiyaçlarının sınırlı olduğu, bu nedenle, her insanın kendi ihtiyaçlarını kendisinin karşılayabildiği bir durumdur. Ona göre, doğa durumu, insanların merhamet duygusuyla hareket ettiği, işbiliğine ihtiyaç duyulmayan, üst düzey bir uyumun bulunduğu mutlu ve güvenli bir hayatın yaşandığı bir durumdur. Dolayısıyla, doğa durumunda medeniyete dair hiçbirşey yoktur. Bu nedenle insanların hayatta kalmalarına mani olacak birşey de yoktur. Çünkü, kimse mülkiyetini kaybetme korkusu içerisinde olmayacağından kimse kimseyle hayatta kalmak için savaşılmayacaktır.⁶⁵ Doğa durumunda bulunan insanın, görüldüğü üzere, topluma veya başkalarına ihtiyacı yoktur. O halde nasıl olup da topluma geçilmiştir?

Rousseau’ya göre medeniyete doğru ilerleyiş dört evrede gerçekleşmiştir. Bu ilerleyişlerde önceden hesaplanamayan birtakım tarihsel süreçler rol oynamıştır. Bu evrelerden ilki insanların işbirliği kurmalarını gerektirecek olan yıldırım düşmesi,

⁶³ Fleischacker, **a.g.e.**, s. 76.

⁶⁴ Jean-Jacques Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma**, Çev. Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 4. Basım 1990, s. 79-80.

⁶⁵ Donald G. Tannenbaum & David Schultz, **Siyasi Düşünce Tarihi-Filozoflar ve Fikirleri**, Çev. Fatih Demirci, Adres Yayınları, Ankara, 2015, s. 237-238; İlhan F. Akın, **Devlet Doktrinleri**, Beta Basın Yayın Dağıtım A. Ş., İstanbul, 2013, s. 136.

yanardağ patlaması gibi doğal felaketler. İkinci evre ise tekniğin gelişmesidir. Buna bağlı olarak toprağın işlenmesi ve elde edilen ürünlerin hayvan ve diğer insanlara karşı korunmasının sonucu olarak birlikte hareket etmek. Üçüncü evre ise madencilik ve tarımın keşfidir. Bu evre herşeyin kötüleşmeye doğru gittiği işbölümünün doğallıktan çıkıp toplumsal boyuta doğru genişlediği ve böylece yapay ihtiyaçların meydana getirildiği evre. Artık eşitsizlik ve özel mülkiyetin ortaya çıkışının temeli atılmıştır. Dördüncü evre, meydana gelmekte olan uygar, medeni toplumda zengin ve yoksul iki sınıfın belirdiği evredir.⁶⁶ Dolayısıyla doğal insan medeniyet denilen şeye doğru ilerleyerek bir takım değişimlere maruz kalmıştır. Bunun sonucunda ise mutsuzluklar belirmeye başlamıştır. Rousseau bu durumu “ insan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur” diyerek tasvir eder.⁶⁷

Rousseau’ya göre özel mülkiyet ve iş bölümünün sonucunda medeniyet meydana gelmiştir. Özellikle tekniğin gelişmesi beraberinde insanların belirli uzmanlıklar elde etmesini sağlamıştır. Böylece bir kısım insan ciddi derecede varlıklar elde etmiştir. Bunun sonucunda bir yandan zenginlerin bir yandan yoksulların bulunduğu bir toplumda eşitsizlik zenginler ile yoksullar arasında çatışmanın meydana gelmesine neden olmuştur.⁶⁸ Bu noktada, Rousseau, hükümetin kuruluşuyla özel mülkiyetin doğuşu arasında bir ilişki tespit etmiştir. Ona göre yoksullara karşı mülkiyetini korumak isteyen zenginler devleti meydana getirmiştir. Böylece kurumlar aracılığıyla insanlar üzerinde bir otorite meydana getirmiş ve eşitsizliği meşrulaştırmıştır. Bu durum ise zenginlere yeni zenginlikler, zayıflara ise yeni bağlar ya da zincirler takmıştır.⁶⁹ Rousseau’ya göre “bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip bu bana aittir diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu”dur. Ona göre, toprağı çevirmiş olan bu çitleri kaldırıp atacak ve özel mülkiyetin olmadığını haykıracak birinin çıkması umulabilir ancak o zaman insanları yoksulluklardan, savaşlardan ve

⁶⁶ Ahmet Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi Tarihi**, Asa Kitabevi, Bursa, 2008, s. 281-282.

⁶⁷ Jean-Jacques Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013, s. 4.

⁶⁸ Tannenbaum, Schultz, **a.g.e.**, s. 239; Akın, **a.g.e.**, s. 137.

⁶⁹ Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma**, s. 155-156.

cinayetlerden korumak için bir olasılık doğar. Fakat medeniyet o kadar ilelemiştir ki insanlar doğal haline dönmeyecek kadar doğa durumundan uzaklaşmışlardır.⁷⁰

Bu bakımdan, Fleischacker'ın belirttiği üzere, Rousseau, aydınlanmanın, insanın kendini özgürleştirmesi ve ilerletmesinin mümkün olduğu gibi, fikirlerine mesafeli durur. Çünkü ona göre toplum, insanın acı çekmesine sebep olmaktadır. Böylece, aydınlanmanın bu fikirlerinin, gerçekten zahmete girecek kadar değerli olup olmadığı sorusuyla karşı karşıya kalmaktadır. Bu doğrultuda o, toplumsallık ve toplum öncesi doğal durum karşıtlığını ortaya koyar. Bu durum, onu, toplumun işlevinin ne olduğu, toplumun sebep olduğu bedelleri neden ödememiz gerektiği sorularını sormaya itmektedir. Bu sorular ışığında Rousseau, toplumu kaçınılmaz olarak değil de, bir tercih olarak; ona hükmedebileceğimiz ve belirli amaçlar doğrultusunda onu yönlendirebileceğimiz bir şey olarak gösterir. Bu nedenle, bütün insanlar doğrudan insanlığın tüm sefaletinden sorumlu tutulur. Dolayısıyla Rousseau'ya göre, toplum sorunları, yine toplum tarafından çözülebilir. Ona göre, sorunlarını, iyi hazırlanmış yasalar tarafından çözebilecek şekilde donatılmış, sorumluluk sahibi yurttaşlar topluluğunu oluşturan iyi bir devlet, tüm kötülüklerin üstesinden gelebilir. İşte Rousseau, insanlarda kötülüklerin ortadan kaldırılmasının siyasal bir yapılanmanın işi olduğu inancını uyandırmakla, dağıtıcı adalet tarihine olumlu katkı yapmıştır. Bu düşünce, Fleischacker'a göre radikal reformlara esin kaynağı olmuştur.⁷¹

1.6. Adam Smith

Adam Smith'in, adalet anlayışını anlayabilmek için ilk olarak onun ahlak anlayışını kısaca ele almak gerekir. A. Smith'in ahlak anlayışında iki kavramın öne çıktığı söylenebilir: *Duygudaşlık (sympathy)* ve *tarafsız gözlemci (impartial spektator)*. Alexander Broadie'nin ifade ettiği üzere, Smith için, bu iki kavram birbirine sıkı bir şekilde bağlıdır. Çünkü, duygudaşlık, gözlemi yapılan kişilerin duygularının ya da hislerinin gözlemi yapan kişinin bilincinde açığa çıkmasıdır.⁷²

⁷⁰ Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, s. 135.

⁷¹ Fleischacker, *a.g.e.*, s. 114-116.

⁷² Alexandre Broadie, "Sympathy and The Impartial Spectator", ed. Knud Haakonssen, *Cambridge Companion to Adam Smith*, Cambridge University Press, 2006, s. 158.

Smith'e göre, insan sanıldığı gibi, bencil değildir. Ona göre insan, diğer insanları düşünme duygusuna, kendisini diğerlerinin yerine koyabilme yeteneğine ve diğerlerinin sevincini ve üzüntüsünü paylaşma duygusuna sahiptir. Ayrıca sahip olunan bu nitelikler sadece erdemli insanlara özgü olmayıp, bütün insanlarda ortaktır.⁷³ İşte bu durum duygudaşıktır. Duygudaşlık, insanın kendisini başkalarının yerine koyarak diğer insanların hislerini anlamanın bir yoludur. Smith için, başka insanların hissettiklerini paylaşma duygusu, yani duygudaşlık, kolaylıkla gözlem yoluyla gösterilebilen kendiliğinden açık bir durumdur. Örneğin, bir başkasının kol veya bacak gibi uzuvlarının fiziksel bir şiddete maruz kalmak üzere olduğunu gördüğümüzde, doğal bir şekilde, kolumuzu veya bacağımızı geri çekeriz; bu şiddete maruz kaldığında ise aynı o kişi gibi biz de acıyı hissederiz.⁷⁴

Duygudaşlık kavramını gözlemci kavramından bağımsız düşünmek mümkün değildir. Çünkü duygudaşlık, bir insanın, gözlem yoluyla, bir diğer insanın davranışını belirleyen duyguları kendisinde hissetmesidir. Gözlemci birinin, gözlediği birisi ile duygudaşlık kurması için, gözleyen ile gözlenenin duyguları arasında bir uygunluğun bulunması gerekir. Smith her insanın, kendi duyguları ile diğer insanların duygularının, birbirleriyle uygun olup olmadığını değerlendirme eğiliminde olduğunu düşünür. Buna göre, insanlar diğerleri ile duygudaşlık kurar. Örneğin, birisi başına gelen kötü bir olayı fazla büyüterek anlatıyorsa, bu kişi ile duygudaşlığa girmek zorlaşır ve yaptığı davranışı acizlik olarak yorumlarız.⁷⁵ Bununla birlikte, doğa, gözleyen birisine nasıl ki gözledikleri birilerinin durumları ile duygusal bir bağ kurmayı öğrettiyse, aynı şekilde, gözlemlenenlere de gözlemcilerin durumları ile duygusal bağ kurmayı öğretmiştir. Böylece gözlenen kendisini gözleyenine yerine koyup, duygu ve davranışlarını dengelemeye çalışır.⁷⁶ Yani, diğer insanların durumlarının ve eylemlerinin gözlemlenmesi, bireylerin kendisini diğerlerinin yerine koyması, karşılıklıdır. Böylece, Smith, diğerlerinin gözlemlenmesinin bireyde, aynı şekilde, kendisinin de diğerlerinin gözleminin ve değerlendirmesinin konusu olduğu bilincinin meydana geleceğini öne sürer. Bu

⁷³ Adam Smith, **The Theory of Moral Sentiments**, ed. By Knud Haakonssen, Cambridge University Press, 2002, s. 11.

⁷⁴ Gökhan Murteza, **Adam Smith'te İktisat ve Ahlak Sorunları**, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, 2012, s. 98.

⁷⁵ Murteza, **a.g.e.**, s. 104.

⁷⁶ Murteza, **a.g.e.**, s. 109.

bakımdan, toplum bir nevi bireyin kendisinin bir yansıması olarak ayna görevi görür. Dolayısıyla, birey davranışının gözlemlendiği bilincine ulaştığında, toplumsal yaşam için elzem olan, davranışını düzene sokma ya da ıslah etmeye yönelik bir temel edinir. Bu nedenle, herkes, diğerlerinin değerlendirmelerini onların bir davranışı onaması veya kınamalarını kendilerini gözlemlemek ve değerlendirmek için ön planda tutmaya yöneltirler. Kısacası, herkes tarafsız bir gözlemciyi özümsemek mecburiyetindedir. Çünkü, bu gözlemci, diğer insanlarla birlikte yaşayabilmek için gerekli olan uzlaşma ya da uygunluğu teminat altına almak için bireylerin davranışlarını kontrol etme gücüne sahiptir. Davranışların, genel bir uzlaşma için karşılıklı olarak düzene sokulması süreci başarı ile sonuçlanmadığı takdirde buradan ahlaki ve toplumsal düzensizlik çıkar.⁷⁷

Smith'in tarafsız gözlemci kavramı ile adil davranış arasında sıkı bir ilişki olduğu söylenebilir. Smith'in, bireyin eylemlerinin diğer bireylerin kanaatlerine uygunluğunun bir değerlendiricisi olan tarafsız gözlemci çerçevesinden bakıldığında zararlı ve haksız bir eylem herkes için kötüdür. Bu nedenle, bu tarz eylemlerden kaçınılmalıdır. Aksi takdirde, tarafsız gözlemci eylemleri genel bir uzlaşma çerçevesinde düzenlemede başarısız olacaktır. Bunun neticesinde, toplumsal barış ve güvenlik zedeleneyecektir. Bu bağlamda, Smith için adalet, kişilere haksızlık edilmesinin önlenmesi, kişinin çıkarlarına zarar verilmesinden kaçınılması ile ilgili bir erdemdir.⁷⁸ Dolayısıyla Smith açısından adaletin, malların insanlara, ihtiyaca göre paylaştırılması fikrini içeren dağıtıcı bir özellik taşımadığı söylenebilir.

Öte yandan, Fleischacker'a göre, Smith, dağıtıcı adalet kavramına, bilindiğinden daha fazla katkı yapmıştır. Bunu yaparken iki yol izlemiştir. Bunlardan ilki, **Milletlerin Zenginliği** adlı eserinde ortaya koyduğu bir takım dağıtıcı önermelerdir. Buna göre, zenginliğin dağıtılabilmesi üç şekilde olur: Ya zenginin mülkiyetinin kendisinden alınıp doğrudan yoksula verilmesiyle, ya zenginleri yoksullara göre daha yüksek seviyelerde vergiye tabi tutarak ya da hem zenginden hem de yoksuldan toplanacak olan vergileri, yoksula daha fazla yarar sağlayacak şekilde kamusal harcamalarda kullanarak.⁷⁹ Bu doğrultuda, Smith, yardım amaçlı

⁷⁷ Ahmet Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi Tarihi**, s. 113-114.

⁷⁸ Cevizci, **a.g.e.**, s. 116-117.

⁷⁹ Fleischacker, **a.g.e.**, s. 124-125.

birçok olumlu program önermiştir. Bunlardan bazıları, zenginin oran olarak yoksuldan daha fazla katkı sağlaması gerektiği, lüks araçlardan daha fazla vergi alınması, devlet okullarının açılmasıdır.⁸⁰

Fleischacker'a göre, Smith'in izlediği ve dağıtıcı adalete asıl katkısının olduğu ikinci yol ise yoksul tanımını değiştirmesidir. Smith, yoksullara yönelik, 18. yy.'ın sonuna kadar hakim olan iki önemli görüş ile savaşımıştır. Bunlardan birincisi, Tanrı'nın toplumu yukarıda bulunan yardımsever zenginler ile aşağıda bulunan yoksul kişilerden oluşan bir hiyerarşik yapıda yaratması nedeniyle yoksulların asla sefaletten kurtulmaması gerektiğidir. İkincisi ise Hristiyan etiğinin etkisi olan, her zenginin ödevinin, iyi davranmak ve merhamet göstermek olduğudur. Buna karşı o, yoksulların zenginlerden aşağıda olmadıkları görüşünü savunmuştur. Böylece Smith, yoksulların bir tasvirini ortaya koyar. Bu tasvire göre, yoksulların yaptığı seçimler de en az zenginlerin yaptığı seçimler kadar saygıdeğerdir. Bu nedenle gerçek anlamda üstte olanlar ile aşağıda olanlar diye bir hiyerarşik yapı yoktur. Smith bu doğrultuda okurlarını, sıradan insanlarla dostluk kurmaları yönünde teşvik eder. Ona göre, zeka, erdem, hırs ve çıkarlar tüm insanlarda eşit olduğu için, yoksullar da diğerleri gibi aynı hakları elde etmede eşittir.⁸¹

1.7. Immanuel Kant

Kant'ın adalet üzerine düşüncelerinin, siyaset felsefesi üzerine doğrudan söylediklerinden çok genellikle ahlak felsefesinin bazı yönleriyle bağlantılı olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, özellikle, ortaya koyduğu ahlak felsefesinde temel problem olan özgürlüğe, bir hak olarak tüm insanların sahip olduğunu dile getirmesi, bu hakkın uygulanabilmesi için her insanın toplum sözleşmesi yoluyla sivil toplum durumuna geçme ödevi olduğunu öne sürmesi ve insanların ahlaki varlıklar olarak eşitliğine yaptığı vurgu Kant'ın ahlak felsefesinin önemli siyasal sonuçlara yol açmasını sağlamıştır.⁸²

Kant, **Ahlak Metafiziği** adlı eserinde, özgürlüğü, başkaları tarafından yapılan seçimlerin zorlamalarından bağımsız olarak, herkesin sadece insan olmasından ötürü

⁸⁰ Adam Smith, **Milletlerin Zenginliği**, çev. Haldun Derin, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006, s. 788-789, 918-919, 782-788.

⁸¹ Fleischacker, **a.g.e.**, s. 126-27, 131-132.

⁸² Cevizci, **a.g.e.**, s. 395.

sahip olduğu asli bir hak olarak tanımlar. Ancak bu özgürlük, sınırlı bir özgürlüktür. Ona göre, evrensel bir yasaya uygun bir şekilde diğer herkesin özgürlüğüyle bir arada var olabildiği sürece özgürlük bir haktır. Başka bir ifade ile, evrensel yasaya uygun bir biçimde herhangi birisinin özgür seçimi ve eylemi, herhangi bir başkasının özgür seçimiyle ve eylemiyle birleşebildiği zaman haktır.⁸³ Bu bağlamda, Kant’a göre, sadece insan olmasından ötürü herkes içsel bir özgürlüğe sahiptir. Bu özgürlük, kişilerin kendileri için hedefledikleri amaçlara ulaşmada seçtikleri eylemlere karşı tüm engellerden bağımsız olması anlamındadır. Bu bakımdan, herkes kendi mutluluğunu gerçekleştirmeye yönelik bir dışsal eylem özgürlüğüne sahiptir. Dolayısıyla, Kant’ın hak kavramı, her insanın sahip olduğu içsel özgürlüğünün meydana getirdiği dışsal etki alanıyla, yani her bir kişinin diğerlerinin özgürlüğüne etki eden dışsal eylemlerin birbirleriyle ilişkisiyle ilgilidir. Bu özgürlük tanımı aynı zamanda adil bir hukuk sisteminin içeriğini de belirler.⁸⁴ Nitekim, Kant için, adalet, yasanın dışsal kısıtlamalarına tabi olan eylemler ile ilgilidir.⁸⁵

Kant’a göre, içsel özgürlüğün dışsal ifadesini en iyi şekilde yansıtan şey, sahip olmak veya mülkiyettir. Mülkiyet, bir kişinin bir nesneyi ulaşmak istediği amaçları doğrultusunda kontrol etmesi veya kullanmasıdır. O halde, Kant’a göre, herkes mülkiyet edinme hakkına sahiptir. Kant’ın ortaya koyduğu bu hak kavrayışı, kendisinin hukuk anlayışının merkezinde yer alır. Öyle ki bu hak kavrayışından meydana gelen mülkiyet teorisi sadece bir nesneye dışsal bir sahiplik değildir. Bunun yanı sıra diğer insanların özgür seçimlerini de dikkate almaktır. Bu nedenle, hak, ortak bir hukuk sistemi vasıtasıyla herkesin dışsal özgürlüklerinin uyumlu bir hale gelmesi için sınırlandırılmasıdır. Bunun gerçekleşmesinin yolu ise sözleşme yoluyla doğa durumundan sivil toplum durumuna geçmektir.⁸⁶ Çünkü Kant’a göre, doğa durumunda hiçbir hukuki araç mevcut değildir. Bu nedenle, kişiler arasında, bireysel haklar veya mülkiyet edinmeye dair herhangi bir çatışma söz konusu olduğunda bu problemin çözümü imkansızdır. Bu yüzden doğa durumunda bir adaletten söz edilemez. Kant için, hak ve adaletin zorunlu koşulu sivil toplum durumudur. Sivil

⁸³ Immanuel Kant, “The Metaphysics of Morals”, **Practical Philosophy**, trans. By Mary Gregor, Cambridge University Press, 1996, s. 387, 393.

⁸⁴ Murat Satıcı, “Kant’ın Cumhuriyetçilik İdesi”, **Res Publica: Platon’dan Skinner’a Antik ve Modern Düşünce**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 192.

⁸⁵ Cevizci, **a.g.e.**, s. 396.

⁸⁶ Satıcı, **a.g.e.**, s. 193-94, 196.

toplum kişilerin özgürlüklerinin bir arada var olabilmesini sağlamak amacıyla özgürlüklerin sınırlandırıldığı bir hukuk sisteminin var olduğu durumdur.⁸⁷

Fleischacker'ın vurguladığı üzere, Kant, mülkiyet haklarının sıkı bir savunucusudur. Öte yandan yoksullukla ilgilenmenin bireyden ziyade devletin görevi olduğunu tartışan ilk düşünürdür.⁸⁸ Kant'a göre, yoksulluk, adaletsizliğin bir sonucudur. Çünkü, Tanrı dünyayı herkesin ihtiyacını karşılamaya yetecek kadar nimetle doldurmuştur. Bununla birlikte kimin, bu nimetlerden ne kadar alacağını ise belirlememiş, paylaşımı insanlara bırakmıştır. Bu nedenle, her bir insan, diğerlerinin de ihtiyaçlarını karşılamak için yararlanmaya eşit hakkı olduğu düşüncesinden hareketle, bu nimetlerden yararlanmalıdır. Dolayısıyla, kimse bu nimetlere diğerlerine oranla daha fazla sahip olmasaydı zenginlik gibi yoksulluk da olmazdı. Yani, insanlar adil olsaydı yoksulluk olmazdı. Bu bakımdan, Kant'a göre, hayırseverlik aslında diğerlerine karşı yapılan bu adaletsizliğin bir telafisidir. Bu nedenle, hayırseverliği bir cömertlik göstergesi olarak değil bir adalet meselesi olarak görmeliyiz. Bu bağlamda, özel mülkiyetin hayırseverlik göstergesi ve bunun sonucunda elde edilen zevklere ulaşmanın kaynağı olarak gören filozoflara karşı Kant erdemli eylemi ilkelerden türetir. Ona göre, bir eylem, zevk almak gibi birçok etmen tarafından değişiklik gösteren ilkelere bağlanıldığı zaman, zevk alındığından ötürü yapılıyorsa, bu eylem erdemli olamaz. Bu yönde, Kant, hayırseverlik erdeminin bir eleştirisini yapar. Ona göre yoksullara verilen sadaka, yoksulu alçaltır, verenin ise gururunu okşar. Bu nedenle Kant, yoksulluk ile mücadelenin başka yollarının aranmasını vurgular.⁸⁹

Kant için, yoksullara yardımın devlet eliyle yapılması, kişisel yardımlardan ahlakça daha iyidir. Böylece, ahlaki yozlaşma engellenir ve zengin ile yoksul arasında daha saygı değer bir ilişki meydana gelir. Hayırseverlik konusunda sorun, yoksul ile zengin arasında kurduğu üstünlük ve alçaklık hiyerarşisidir. Eğer ben bir yoksula yardım ettiğimde, kendimi ondan üstün görüyorsam, karşımdakini alçaltmış olurum. Bu açıdan, kendimi diğerlerinden daha üstte gördüğüm zaman, iyi bir hayat sürmeye en az benim kadar hakkı olan başkalarını kendinde amaç olarak görmemi

⁸⁷ Satıcı, **a.g.e.**, s. 203.

⁸⁸ Fleischacker, **a.g.e.**, s. 135.

⁸⁹ Immanuel Kant, **Ethica: Etik Üzerine Dersler**, çev. Oğuz Özügül, Pencere Yayınları, İstanbul, 2003, s. 25, 207, 209.

buyuran, temel ahlaki ilkeye karşı gelirim. Şimdi Kant'ın neden yoksullara yardımın devletin görevi olduğu düşüncesini daha iyi görebiliriz: Devlet yoksula yardım için vergi toplayacak ve bu, her bireyin bir sorumluluğu haline dönüşerek, yoksula yardım bir hayırseverlikten öte, hak olacaktır. Böylece, insanlara yardım meselesi bir hak konusu haline gelir. Dolayısıyla insanların ihtiyaçlarından çok haklarına odaklanmamız daha iyidir. Çünkü her insan eşit haklara sahiptir. Kant'ın dağıtıcı adalete yönelik bir başka katkısı ise, onun apaçık insanların eşit değerde olduğunu, vurgulamasıdır. Kant için insan, akla sahip olduğu için eşittir. Herkes iyi yaşamı hak eder. Dolayısıyla yardım etmek artık bizim iyilik erdemimiz değil, ödevimiz haline dönüşür.⁹⁰

İkinci olarak, Kant için, birey kendi yaşamının planını kendisi özgürce geliştirip yaşmalıdır. Bu ise onun tüm potansiyellerini kullanmasına olanak sağlayacaktır. Bunun için uygun araçların temin edilmesi gerekir. Bu içsel özgürlüğün bir sonucudur. Bu yönde, tüm insanlara kendi yeteneği, çalışması ve hayattaki şansı ölçüsünde elde edebileceği bir statü düzeyine erişme hakkı verilmelidir. Görüldüğü üzere içsel özgürlük ile ortaya konulan eşitlik düşüncesi Kant'ta fırsat eşitliğine doğru genişlemektedir. Çünkü, ona göre, herhangi bir mülkiyeti edinmek doğuştan getirilen ayrıcalıklar ile ilgili değil, dışsal nesnelerin dağıtımının adilliği ile ilgilidir.⁹¹ Fleischacker'a göre, bu görüş, dağıtıcı adalet açısından ufuk açıcı niteliktedir. Zira insanların var olan potansiyellerinin geliştirilmesi, büyük bir oranla maddi olanaklara ve bu olanakların dağıtımı için toplumun kurumlarına ihtiyaç duyar. Dolayısıyla, her insanın potansiyellerini açığa çıkabilmesi ve iyi bir yaşamın mümkün olabilmesi doğrultusunda toplum fazlasıyla gerekecektir.⁹²

1.8. Herbert Spencer

Dağıtıcı adalet düşüncesine yönelik önemli tepki Spencer'dan gelir. Spencer evrim teorisini adalet teorisini oluştururken bir araç olarak kullanmıştır.⁹³ Bu doğrultuda, Spencer, **Social Statics** adlı eserinde, yoksula karşı yapılan her türlü

⁹⁰ Fleischacker, **a.g.e.**, s. 141, 143-146.

⁹¹ Satici, **a.g.e.**, s. 207.

⁹² Fleischacker, **a.g.e.**, s. 146-148.

⁹³ Ayşe Yaşar Ümütlü, **Özgürlük, Adalet ve Sosyal Evrim**, Mana Yayınları, İstanbul, 2015, s. 67.

yardıma karşı gelir. Bunun nedeni ise, yoksulların hayatta kalmaya uygun olmadıkları için yok olmaları gerektiğidir. Ona göre, yoksullar, ahlaki, fiziksel, zihinsel eksikliklerinden dolayı yoksuldurlar. Bu eksiklik ise doğanın bir kusurudur. Bu nedenle doğa kuralları işlemelidir. Doğa daha iyilerine yer açmak için yoksullardan kurtulmaya yönelik dünyayı temizleme çabasındadır. Bu nedenle, doğanın kurallarına göre yaşamını devam ettirebilecek kadar yeterli olanlar yaşarlar ve bu iyi olacaktır. Eğer yeterli olamayacaklarsa ölürlere ve ölmeleri iyidir.⁹⁴ Nasıl ki kuraklık ve hastalık diğer hayvan türleri arasında bir ayıklama yapıyorsa, yoksulluk da insan türü arasında en iyisinin ayıklanmasını sağlar. Onları yaşatmaya çalışmak ise bir yanlıştır. Çünkü, yoksulların yaşamasını sağlamak, hayır işi olarak önemli olsa da bunun uzatılması daha büyük sıkıntıları doğuracaktır. Ona göre yoksulluğun ortadan kalkması, yoksulların doğal düzen tarafından elenmesi ile mümkündür. Bu nedenle, devlet, doğal düzen içerisinde yapılan bu ayrıma darbe vurmamalıdır. Ona göre, doğal düzenin bu işleyişi, çok uzak görüşlü bir hayırseverliğin buyruklarıdır.⁹⁵

Bu bağlamda, Spencer, Kant'ın daha önceki kısımda anlatılan yoksula devlet eliyle yardımın hayırseverlikten daha iyi olduğuyla ilgili düşüncesini tersine çevirmektedir. Buna göre, devlet eliyle yoksula yapılacak bir yardım bireysel hayırseverlik edimimizi baskı altına alan hükümet kararlı bir hayırseverliktir. Bu tür hayırseverlik ise yoksulların acılarını ve şikayetlerini büyütür. Ayrıca, Spencer için, toplum, evrimin bir ürünü ve sürekli gelişim halinde olduğundan dolayı, ona şekil verebilecek bilinçli kontrolleri oluşturmak zordur. Dolayısıyla yoksul yardımına ilişkin yasalar yapmak imkansızdır.⁹⁶

Kısacası, Spencer devlet eliyle yoksula yardımın yapılmaması gerektiğini şu nedenlerle savunur, yoksullar hayatta kalmaya uygun değildir; sosyal evrim, süreç içerisinde, zaten bu yaşamaya uygun olmayanları yok edecektir, yani yoksulluk bitecektir; toplumu kontrol altına alamayız, bu nedenle devletin yoksulluğu çözme girişimi başarısız olacaktır; bu tarz devlet girişimleri hayırseverlik erdemine zarar

⁹⁴ Herbert Spencer, **Social Statics**, John Chapman, London, 1851, s. 379-380, http://if-oll.s3.amazonaws.com/titles/273/0331_Bk.pdf, erişim 26.06.2018, 18:36; Ümütlü, **a.g.e.**, s. 70.

⁹⁵ Spencer, **a.g.e.**, s. 323-324; Fleischacker, **a.g.e.**, s. 171-72.

⁹⁶ Fleischacker, **a.g.e.**, s. 172-174.

verecektir ve bu tarz girişimler devletin en temel görevi olan mülkiyet güvenliğini sağlamasına engel olacaktır.⁹⁷

Çalışmamızın birinci bölümünde, dağıtıcı adalet kavramının ele aldığımız kısa tarihi, bize bu kavramın ne kadar karmaşık olduğunu, dolayısıyla, onun anlaşılabilmesi için ne kadar farklı kavramın bir arada düşünülmesinin gerekli olduğunu gösterir. Bu kavramları, erdem, hak ediş, hak, özgürlük, eşitlik, ihtiyaç, yoksulluk, toplumsal sorumluluk şeklinde sıralayabiliriz. Dolayısıyla dağıtıcı adalet hakkında bir fikir öne sürülürken bu kavramların açıkta bırakılamayacağı görülebilir. Nitekim Fleischacker'a göre, günümüz dağıtıcı adalet kavrayışının, toplum içindeki dezavantajlılar ya da yoksullar ile diğer bireylerin sosyal ve ekonomik anlamda eşit konumları hak etmeleri gerektiğini, yoksulların koşullarının toplumsal yapıya dayalı olduğunu, bu nedenle toplumun yoksulların durumlarından sorumlu ve yine toplumun kendisinin bir biçimde bu durumu değiştirebilme yeteneğine sahip olduğunu, bu değişimi yaparken ise dini değil seküler bir temellendirmeye sahip olması gerektiğini iddia ederken, bu kavramları bir arada düşünerek iş yapmaya çalışır.⁹⁸

Oysa bu kavrayışın oluşması, dağıtıcı adaletin kısa tarihinin bize gösterdiği üzere, adım adım gerçekleşmiş ve hiç de kolay olmamıştır. Çünkü birisinin hayat planlarını gerçekleştirmeye yönelik bir takım maddi olanakları sadece insan olduğu için hak ettiği, başka bir ifade ile, toplum içindeki sosyal veya ekonomik anlamda dezavantajlı bir konumda bulunan kişilerin, eğitim, sağlık, beslenme, barınma gibi ihtiyaçlarının karşılanması için devletten yardım almayı hak ettiği düşüncesi uzunca bir süre adaletin bir parçası olarak düşünülmemiştir. Dağıtıcı adalet ile ilgili bu meseleler hayırseverliğin bir parçası olarak düşünülmüştür.

Fleischacker'a göre, batı siyasal düşüncesine bakıldığında genel olarak adalet, akla dayalı, pratiğe dökülebilir bir erdem olarak anlaşılır. Adalet, çoğunlukla, herhangi birisinin diğerlerinden gelebilecek fiziki bir zarara, haksızlığa ya da toplum içindeki çoğunluğun keyfi bir şekilde hayatlarını, hak ve özgürlüklerini veya mülkiyetlerini gasp etmelerine karşı koruyan bir erdemdir. Başka bir ifade ile,

⁹⁷ Ümütlü, **a.g.e.**, s. 94-99; Fleischacker, **a.g.e.**, s. 180.

⁹⁸ Fleischacker, **a.g.e.**, s. 233.

hayırseverlik, merhamet, bilgece davranmak gibi ahlaki bir erdem olmaktan ziyade tarihi süreçte talepleri seküler bir şekilde temellendirilmiş, topluma hükmedenlerin uygulatabileceği, siyasal kararlara rehberlik edecek olan başlıca bir ilke ve yöneticilerin politikalarını onun belirlediği çerçevede geliştireceği zaman hedeflerini pratiğe dökebilir ve rahatlıkla ulaşılabilir amaçlar olarak ele almaları gereken toplumsal bir erdem olarak anlaşılmıştır. Adaletin bir parçası haline gelen dağıtıcı adalet ise bireyler arasında bir iş birliği sistemi olarak kabul edilen toplum içindeki sosyal, siyasal ve ekonomik imkanların, fırsatların, hak ve özgürlüklerin farklı hayat planlarına sahip olan dolayısıyla çıkarları çatışan insanlar arasında nasıl bölüşürülmesi gerektiği ile ilgili bir düşüncedir.

Dağıtıcı adaletin yukarıda söylendiği şekilde bir tanımının yapılabilmesi ve adaletin bir parçası olabilmesi için birtakım kabullere ihtiyaç vardır. Öncelikle, her bir insana sadece insan olması bakımından saygı gösterilmesi gerekir. Bu yüzden insanların birtakım haklar, ekonomik, sosyal, siyasal fırsat ve olanaklar üzerinde hakkı olduğu kabul edilmelidir. Toplumsal yapının bireyler üzerindeki etkisi nedeniyle, toplum içindeki yoksullardan herkesin sorumlu olduğu, dolayısıyla, toplumun yine bu durumu düzeltebilecek potansiyele sahip olduğunun kabulüyle imkan ve fırsatların adil bir dağıtımının devlet eliyle yapılması gerekliliğinin seküler bir şekilde ifade edilmesi gerekir. İşte dağıtıcı adalet dair bu kavrayışa doğru, uzunca bir sürede, adım adım varılmıştır.⁹⁹

20. yüzyılın başlamasıyla birlikte, günümüz dağıtıcı adalet kavrayışının oluşmasını sağlayan, daha geniş fikirsel atılımların yapıldığı söylenebilir. Bu yönde, Alfred Marshall, **Principles of Economics** adlı eserinde dünyadaki herkesin medeni bir yaşama eşit bir şansla ve yoksulluk olmadan başlaması gerektiğini söyler. Yine, Franklin Roosevelt, 1944'te yaptığı Ulusa Sesleniş'inde, herkesin barınacağı bir eve, geçimini sağlayacağı uygun gelirli bir işe, sağlık imkanlarına, iyi bir eğitime ve yaşlandığında, hastalandığında, herhangi bir kaza geçirdiğinde veya işsiz kaldığında kişileri koruyacak olan sosyal güvenceye sahip olmayı hak ettiğini bildiren bir bildirge ortaya koymuştur. Roosevelt'in eşi Eleanor Roosevelt de bu bildirgedeki sosyal güvenlik hakkına insanın onuru ve birey olarak özgür gelişimi için gerekli

⁹⁹ Fleischacker, **a.g.e.**, s. 11-12, 17, 19.

olan sosyal ve ekonomik imkanlara sahip olma hakkını ekleyerek 1948'deki İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin tasarlanmasına katkı sağlamıştır.

Bununla birlikte sıralanan bu haklar hiçbir zaman hiçbir ülkede tam manasıyla desteklenememiştir. Her ne kadar bu haklar tam olarak gerçekleşemediyse de dağıtıcı adalet fikrinin 20. yüzyılın ortaları itibariyle iyice yerleştiği söylenebilir. Özellikle John Rawls'un adalet teorisini geliştirdiği 1950'li ve 60'lı yıllarda, sosyal ve ekonomik maddi olanaklar, herkesin sahip olması gereken ve devlet eliyle herkese sağlanması gereken bireysel bir hak olarak ciddiye alınmaya başlanmıştır.¹⁰⁰ Bir sonraki bölümde J. Rawls'un dağıtıcı adalet görüşü ele alınacaktır.

¹⁰⁰ Fleischacker, **a.g.e.**, s. 163-164.

İKİNCİ BÖLÜM

JOHN RAWLS'UN KENDİNDEN ÖNCEKİ ADALET TEORİLERİNİ DEĞERLENDİRMESİ

2.1. Rawls'un Eserleri ve İncelemenin Yöntemi

20. yüzyılın önde gelen düşünürlerinden biri olarak kabul edilen John Rawls, tüm yaşamını felsefe tarihinin bir konusu olan adalet problemine adanmıştır. Bu alanda diğer tüm filozoflardan daha çok çalışma ortaya koymuştur.¹ 1950 yılında, doktorasını verdikten sonra, temel kitabı **Bir Adalet Teorisi**'ni (**A Theory of Justice**) meydana getirecek olan makalelerini yayınlamaya başlamıştır.² 1960'lı yılların ortalarına varıldığında kitabının ilk taslağını tamamladı. Birkaç yıl öğrencileri ve meslektaşları arasında dolaşan bu taslak eleştirel geri dönüşler almıştır. Aynı zamanda bu dönemler, Vietnam Savaşı ve öğrenci eylemlerinin olduğu, Amerikan siyasal ve sosyal çalkalanmalarının yaşandığı zamanlardı. Bu geri dönüşler ve olaylar doğrultusunda Rawls uzun bir çalışmanın ardından ana kitabı olan, **Bir Adalet Teorisi**'ni 1971 yılında yayınladı.³

Rawls, **TJ**'de, gerçek hayatta iyi düzenlenmiş bir toplumun nasıl mümkün olabileceğine odaklanır.⁴ Bu nedenle, toplumun bireyleri tarafından ahlaki olarak benimsenen ve toplumu düzenleyen bir adalet fikri ortaya koymaya çalışır.⁵ Bu doğrultuda teorisini, 'doğrunun iyi karşısındaki önceliği' varsayımı üzerine kurar. Doğrunun iyi karşısındaki önceliği varsayımı Rawls'un teleolojik teorilere karşı deontolojik teori içerisinde bir adalet anlayışı geliştirme çabasıdır. Çünkü Rawls, teleolojik etiğin benimsediği, doğrudan bağımsız bir iyi tanımının yapılabileceği ve bu tanımlı maksimize etmek suretiyle doğruyu tanımlayabileceğimiz anlayışının, ahlaki olarak geçersiz olduğunu ileri sürer. Ona göre insanların iyi anlayışları

¹ Samuel Freeman, **Rawls**, New York, Routledge, 2007, s. X.

² Mehmet Kocaoğlu, **John Rawls: Adalet Teorisi ve Temel Kavramları**, İmaj Yayınevi, Ankara, 2014, s.17.

³ Frank Lovett, **Rawls's A Theory of Justice: A Reader's Guide**, London and New York, Continuum, Kindle Edition, 2011, s. 3, 21. **Rawls'un bu eseri bundan sonra TJ olarak kısaltılacaktır.**

⁴ Freeman, **a.g.e.**, s. xiii.

⁵ Thomas Pogge, **John Rawls: His Life and Theory of Justice**, Çev. Michelle Kosch, Oxford, New York, Oxford University Press, 2007, s. 38.

farklılık göstereceğinden ötürü, geçerli bir ahlaki teori geliştirebilmek, ancak doğruya dair ilkeleri belirlemekle mümkün hale gelir. Sonrasında ise bu doğruya yönelik ilkeler ile farklı iyi anlayışlarının tanımlanması vasıtasıyla adaletin unsurlarının belirlenmesinde, farklı iyi anlayışlarının belirleyiciliği ortadan kaldırılır. Böylece teorisi, toplum içindeki bireylerin hayat planları karşısında nötr olduğu ve tüm bireylerin her zaman, her yerde kabul edecekleri adalet ilkelerini oluşturduğu için tarafsızlık ve evrensellik amaçlarına sahip olur.⁶ Siyaset felsefesi alanında ciddi bir canlanmaya neden olan bu kitap, sadece İngilizce’de dört yüz bin baskı yapmıştır ve birçok dile çevrilmiştir. Bunun yanı sıra, üniversitelerde ders kitabı olarak kullanıldı. Adalet konusu üzerine açtığı tartışmaya farklı alanlarda çalışan birçok akademisyenin dahil olmasını sağladı.⁷ Böylece adalet üzerine oldukça kapsamlı eserler ortaya konuldu.

Rawls, eseri üzerine yapılan eleştiriler ve katkılar üzerine, 1993 yılında, ikinci kitabı olan **Political Liberalism**’i (**Siyasal Liberalizm**) yayınladı.⁸ Rawls, **TJ**’deki konuları içermek ve geliştirmekle birlikte, **PL**’de farklı olarak, demokratik bir toplum ve onun vatandaşlarının yaşamları içinde adalet fikrinin rol oynaması gerektiği üzerine odaklandı.⁹ Burada adalet, siyasal bir çerçevede, etik konuları kapsayıcılığından soyutlanarak ele alınır. Bu bağlamda adalet, demokratik toplumlar ve onun vatandaşlarına yöneliktir.¹⁰ **PL**’de merkeze alınan konu, çoğulcu bir toplum olan demokratik toplumlarda farklı iyi anlayışlara sahip kişilerin ya da grupların bir arada tutulmalarının nasıl olacağıdır.¹¹ 1995 yılına gelindiğinde Rawls, felç geçirmesine rağmen, takdire değer disiplini ve eşinin desteğiyle, 1999 yılında üçüncü kitabı olan **The Law of Peoples**’ı (**Halkların Yasası**) yayınladı. Bu eserinde ise, adaleti uluslararası boyutuyla ele almıştır.¹² **LP**’nin temel kaygısı farklı liberal toplumların birlikte iş birliği kurabilmelerini sağlayan adalet ilkelerini tesis etmektir.¹³

⁶ Kocaoğlu, **a.g.e.**, s. 31-32.

⁷ Pogge, **a.g.e.**, s. 3.

⁸ John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, Çev. Mehmet Fevzi Bilgili, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007. **Bu eser bundan sonra PL olarak kısaltılacaktır.**

⁹ Pogge, **a.g.e.**, s.26.

¹⁰ Kocaoğlu, **a.g.e.**, s. 24.

¹¹ Kocaoğlu, **a.g.e.**, s. 90.

¹² Pogge, **a.g.e.**, s. 26. **Bu eser bundan sonra LP olarak kısaltılacaktır.**

¹³ Kocaoğlu, **a.g.e.**, s. 126.

Rawls'un eserlerinde ortaya koyduğu argümanlarda birtakım kopuşların olduğu iddia edilse de, çalışmaları dikkatle incelendiğinde, birbirlerinin devamı niteliğinde bir tutarlılığın olduğu görülür. **TJ**'de, soyut bir düşünce içerisinde tarafsız bir şekilde ortaya koyduğu hakkaniyet olarak adalet teorisi, **PL**'de daha somut bir hale getirilir, **LP**'de ise bu uluslararası bir boyuta taşınır. **PL**'de evrensel adalet anlayışından, siyasal olana geçilirken **TJ**'de ortaya koyduğu, iş birliğinin tesisi, doğrunun önceliği gibi fikirler **PL**'de de kullanılır. Yine **LP**'de savunduğu, liberal toplumlar arasındaki iş birliğinin kurulmasını sağlayan adalet ilkelerini, çoğulluk esası üzerinden geliştirmesi, **PL**'deki, demokratik bir toplum içindeki farklı iyi anlayışlarına sahip bireylerin bir arada nasıl tutulabileceği ile benzerlik gösterir.¹⁴

Çalışmamızda temele, Rawls'ın dağıtıcı adalet ile ilgili görüşünü geliştirdiği ana kitabı olan **Bir Adalet Teorisi**'ni koyacağız. Eser, açık bir biçimde görüleceği üzere, "Teori", "Kurumlar" ve "Amaçlar" başlıklarıyla üç ana kısma ayrılmıştır. Her bir kısım kendi içinde üç bölüme sahiptir. Her bir bölümün ise kendine ait alt başlıkları vardır. Böylece kitap, üç ana kısım, dokuz bölüm ve seksen yedi alt başlığa sahip altı yüz sayfadan meydana gelir.

Kitabın "Teori" kısmında Rawls, adalet teorisinin temel fikirlerini ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda, temel kavramları ele almakta ve kavramlar arasındaki bağlantıları sunmaktadır. Kendi konumunu ise sezgici ve faydacı anlayışlardan ayırmaktadır. "Kurumlar" kısmında ise ortaya koyduğu temel fikirlerin nasıl uygulanacağı ile ilgilenmektedir. "Amaçlar" kısmında ise ortaya koyduğu adalet ilkelerinin ahlaki açıdan iyi olup olmadığını tartışmaktadır.¹⁵ Bu kısımlara ait bölümlerin her biri elli sayfaya varacak veya geçecek şekilde oldukça uzun alt başlıklara sahiptir. Pogge'nin belirttiği üzere, Rawls'un geniş kapsamlı ve karışık teorisini çarpıtmadan sadeleştirmek mümkün değildir.¹⁶ Bu nedenle, Rawls'un da kitabının ön sözünde yaptığı gibi bir okuma planı oluşturmak, teoriyi anlamamız ve ana hatlarını çizebilmemiz açısından, faydalı olacaktır. Rawls'u takip ettiğimizde şöyle bir planın ortaya konulduğu görülmektedir:

¹⁴ Kocaoğlu, **a.g.e.**, s. 92,126,152.

¹⁵ Solmaz Zelyüt Hünler, **İki Adalet Arasında**, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 25-27.

¹⁶ Pogge, **a.g.e.**, s. X.

Kitabın “Teori” kısmı I. Bölümünün 1-4 arası alt başlıklarında adalet teorisinin temel sezgisel fikirleri sunulmaktadır. Rawls buradan sonra, kurumlar için adaletin iki ilkesinin tartışıldığı II. Bölümün 11-17 arası alt bölümlerine direkt olarak geçilebileceğini söyler. Sonra “orijinal pozisyon”u anlamak için III. Bölümün tüm alt başlıklarını okumamızı ister. “Teori” kısmının I. Bölümünün 8. alt başlığına ise kısa bir bakışın, bu teorinin benzersiz olup olmamasının görülmesi için, gerekliliğini vurgular.

Rawls kitabın diğer kısmı olan “Kurumlar” kısmına ait olan IV. bölümün 33-35 ve 39-40 arası alt başlıklarının teorisinin en iyi resmini vereceğini söyler. Şimdiye kadar söylenenlerin teorisinin çoğu temel mevzuları olduğunu belirtir; ancak diğer bölümlerin argümanlarını düşünmemenin, teorisinin yanlış anlaşılması tehlikesine yol açacağını söyler. Bu nedenle Rawls, özellikle takip edilmesi gereken bölümleri de belirtir. Bu bölümler “Amaçlar” kısmına ait VII. bölümün 66-67, VIII. bölümün 77-79, 82, 85-86 arası ve IX. bölümün tümüdür. Rawls, bu bölüm başlıkları ve belirtmelerin okuyucuya, kitabın içeriğini anlama bakımından, yol göstereceğini vurgular.¹⁷

Rawls’un bu okuma planına alternatif bir okuma planı da Frank Lovett’ten gelir. Bu plana göre metin, alt başlıkların numaraları verilmek suretiyle, beş kısma ayrılabilir. Bu kısımlar şöyledir:

“1-9. başlıklar: bu bölümler, Bir Adalet Teorisi’nin ana argümanlarını vermektedir. Ve hakkaniyet olarak adalet ile faydacılık arasında bir karşıtlık kurulmaktadır.

11-17 ve 68. başlıklar: bu bölümler, Rawls’un hakkaniyet olarak adalet teorisini kuran adaletin iki ilkesini detaylı bir şekilde tanımlamaktadır.

20-26, 33, 29 ve 40. başlıklar: bu bölümler, faydacılığa karşı, hakkaniyet olarak adalet için oluşturulan orijinal pozisyon argümanını sunmaktadır.

31, 34-37, 43, 47-48. başlıklar: bu bölümler, geniş sosyal ve siyasal kurumlar yapısı içerisinde, hakkaniyet olarak adaletin nasıl uygulanabileceğini tartışmaktadır.

44, 46, 18-19, 55-59 ve 87. başlıklar: son olarak bu bölümler, Rawls’un kanılarıyla birlikte kuşaklararası adalet probleminin zorluğuna ve sivil itaatsizliğe değinir.”¹⁸

Lovett’in belirttiği üzere okuma planı ağırlıklı olarak ilk iki ana kısımda toplanmıştır. Bu tesadüfi bir şey değildir. Çünkü kitabın son kısmı, hakkaniyet olarak

¹⁷ John Rawls, *A Theory of Justice*, Massachusetts, Harvard University Press, Original Edition, 1971, s. VIII-IX.

¹⁸ Frank Lovett, *Rawls’s A Theory of Justice: A Reader’s Guide*, London and New York, Continuum, Kindle Edition, 2011, s.21.

adaletin ilkeleri altında yaşayan insanların, bu ilkeleri nasıl destekleyecekleri ve bu ilkeleri nasıl benimseyecekleri gibi, Rawls'un deyimiyle, 'istikrar problemlerini' konu alır.¹⁹

Lovett'in sunduğu okuma planı, metni daha ayrıntılı bir şekilde inceleyebilmemize olanak sağlar. Bu nedenle, bu okuma planı aracılığıyla verilen alt başlıklar, gerektiğinde Rawls'un ortaya koyduğu plan ile genişletilerek ele alındığında, bize teoriyi anlamamız ve ana hatlarını ortaya koyabilmemiz için oluşturacağımız başlıkları belirlememize yardımcı olacaktır.

Çalışmamızın bir sonraki bölümünde Rawls'un adalet teorisiyle ilgili görüşlerini incelerken temel olarak bu yönde ilerleyeceğiz. Ama Rawls'un bu görüşlerine geçmeden önce, bu bölümde ilk olarak, karşı çıkması ya da benimsenip geliştirilmesi anlamında Rawls'un görüşlerinin şekillenmesinde doğrudan etkisi olan, Rawls'u alternatif bir adalet teorisi arayışına yönelten, Rawls'un görüşünden önce adaletle ilgili temel görüşleri kısaca ortaya koymaya çalışacağız. Rawls, **TJ** adlı eserinde adalet ile ilgili teorisini ortaya koyma amacının; uzunca bir süre modern dönemin felsefesi üzerinde hakimiyet kurmuş faydacı ve sezgici görüşlere karşı, sözleşme kuramından yola çıkarak, alternatif bir adalet teorisi geliştirmek olduğunu ifade eder.²⁰ Bu bakımdan, Rawls'un teorisiyle ilgili incelememize, Rawls'un görüşlerinin şekillenmesinde doğrudan etkisi olan, Rawls'un karşı çıktığı ya da benimseyip geliştirdiği bu görüşleri ve onlara yönelik Rawls'un düşüncelerini kısaca ortaya koymaya çalışarak başlayacağız.

2.2. Faydacılık ve Rawls'un Eleştirileri

Faydacılık temel olarak en yüksek iynin ne olduğu problemini konu edinir. Bu görüşe göre en yüksek iyi mutluluktur. Mutluluk ise bireyin fiziki ve psikolojik arzularını karşılayan faydalı şey olarak tanımlanır.²¹

Rawls'un eleştirdiği hususları daha net görebilmemiz için ilk olarak faydacılığın kısaca ifade ettiğimiz iddialarının faydacı görüşün önemli temsilcileri tarafından nasıl ortaya konulduğuna bakacağız.

¹⁹ Lovett, **a.g.e.**, s. 21-22.

²⁰ Rawls, **TJ**, s. 3.

²¹ Ahmet Cevizci, **Etİge Giriş**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 190-91.

2.2.1. Bentham'ın Faydacılığı

Faydacılık sistemli bir şekilde Jeremy Bentham tarafından ortaya konulmuştur. Bentham gözleme dayalı bir ahlak teorisi geliştirmiştir. O fizik için deney ne anlama geliyorsa etik için de gözlemin o anlama geldiğinin altını çizerek.²² İnsan doğasına yönelik izlenimlerinden hareketle Bentham, insanın eylemlerini belirleyen iki güdünün olduğunu söyler. Bunlar haz ve acıdır. İnsan bu iki güdünün hükmü altındadır. Yaptığımız, söylediğimiz, düşündüğümüz her şeyde bu iki güdü tarafından yönlendiriliriz.²³ Aynı zamanda Bentham için hazzın varlığı acının yokluğu mutluluğun temel kaynağıdır. Ona göre insan, ömrünün sonuna kadar mutluluğunu arttırmak için uğraşır. Bu doğrultuda insan hazzı arayan acıdan kaçan bir varlıktır. Faydayı da haz ve mutlulukla ilişkilendiren Bentham'a göre insana haz veren bir davranış onun faydasıdır. Fayda ise her ne olursa olsun bir şeyin iyi olduğunu niteler. Dolayısıyla, Bentham için haz ya da fayda en yüksek iyidir.²⁴ Bu doğrultuda, Bentham'ın ortaya koyduğu fayda ilkesine göre, bir eylemin gerçekleştirilmesinin uygun olup olmaması, bu eylemin sonucunda ortaya çıkacak haz ve acıdan etkilenen kişilerin mutluluğu üzerindeki etkisine bağlıdır. Bentham'a göre yapılacak tüm bireysel eylemler ve verilecek bütün politik kararlar bu ilkeye uygun olduğu sürece haklıdır.²⁵ Başka bir ifade ile fayda ilkesine uygun eylem, en fazla mutluluğu sağlayan eylemdir. Bu, eyleme geçmeden önce, eylemden kaynaklanan haz ve acıyı hesaba katarak, olası tüm hazzan, olası tüm acının çıkartılmasıyla elde edilen sonuca göre eylemde bulunmak anlamına gelir. Bu hesaplama sadece kişisel eylemlerimiz için değil toplumsal yarar hesaplaması için de geçerlidir. Çünkü toplum tek tek kişilerden meydana gelmektedir. Dolayısıyla bir hükümet hangi politikanın uygulanıp uygulanmayacağı kararını verirken,

²² Cevizci, **a.g.e.**, s. 196.

²³ J. Bentham, **An Introduction to the Principles of Morals and Legislation**, Jeremy Bentham Works, J. H. Burns, H. L. A. Hart, F. Rosen, Oxford University Press, USA, 1996, s. 14; A. Cevizci, **a.g.e.**, s. 195.

²⁴ Adnan Güriz, **Hukuk Felsefesi**, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2011, s. 241.

²⁵ Bentham, **a.g.e.**, s. 14; Cevizci, **a.g.e.**, s. 197.

uygulanacak politika sonucunda ortaya çıkacak haz ve acı hesabının alternatif bir politikaya karşı daha fazla mutluluk sağlayıp sağlamadığına bakmalıdır.²⁶

Bentham'a göre fayda ilkesi tüm kanıtların başlangıç noktasıdır. Bu hususta Bentham, bir insanın dünyayı hareket ettirmesinin mümkün olup olmadığını sorar. Ona göre bu mümkündür; ancak başka bir dayanak noktası bulmalıdır. İşte fayda ilkesi ahlaki düşünmenin tek başlangıç noktasıdır. Nasıl ki matematik aksiyomlar aksi ispat edilmediği sürece doğru ise fayda ilkesi de yanlışlığı gösterilmediği sürece doğrudur. Nitekim Bentham'a göre insanların çoğunluğunun kendi yararlarına göre hareket etmeleri ve fayda ilkesini reddetmek için bir gerekçenin olmaması bu ilkeyi doğru saymak için yeterlidir. Dolayısıyla ona göre, bu başlangıç noktasını bulmak imkânsız ve gereksizdir. Bu nedenle Bentham, bu ilkenin tüm eylemlerimizde haklılık ve haksızlığın bir değerlendiricisi olmasını önermiştir.²⁷ Fayda ilkesi ahlak alanını niceliksel ifadeler ile açıklanır ve anlaşılır hale getirdiği için önemlidir. Fayda fikrini felsefesinin temeli yapan Bentham bir sonraki adımda hazların hesaplanabilir olduğunu göstermeye girişir. Bentham, hazla temel manada fiziksel ve psikolojik arzuların doyurulmasını anlamaktadır. Onun gözünde hazlar arasında niteliksel bir ayrım söz konusu değildir. Bununla birlikte hazlar arasında niceliksel bir ilişki kurulabilir. Bu doğrultuda hangi hazzın diğerlerine göre tercih edileceğinin belirlenmesi açısından bu niceliksel durumların hesaplanması önemlidir. Böylece hazlar arası oluşturulacak matematiksel hesaplama ile hem bireyin hem de toplumun mutluluk seviyesinin belirlenmesi mümkün hale getirilir.²⁸

Bentham bireylerin mutlak haklara sahip olduğunu savunan doğal hukuk ve doğal haklar ile ilgili görüşleri kabul etmez. Ona göre bu görüşler temelden yoksundur. Bunlar kendisini oluşturan düşünürlerin hayali varsayımlarının ürünüdür. Ayrıca objektiflikten uzaktır: Farklı kişiler tarafından farklı biçimlerde ele alınmaktadır. Bentham'a göre hiçbir hukuk doğadan gelmez; insan için doğal olan haz ve acıdır. Bu nedenle, devletten önce birtakım hakların var olduğu düşüncesi yanlıştır. Dolayısıyla, toplumsal sözleşme kuramları devlet ile birey arasındaki ilişkiyi açıklamakta yetersizdir. Bentham'a göre devlete itaat etmenin nedeni

²⁶ Michael J. Sandel, **Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?**, Çev. Mehmet Kocaoğlu, BigBang Yayınları, Ankara, 2015, s. 61; Güriz, **a.g.e.**, s. 242.

²⁷ Bentham, **a.g.e.**, s. 16; Sandel, **a.g.e.**, s. 62; Güriz **a.g.e.**, s. 242-243.

²⁸ Atilla Yayla, **Liberalizm**, Liberte Yayınları, Ankara, 2011, s. 90; Cevizci, **a.g.e.**, s. 196, 198.

faydadır. Devletin asıl görevi bizim mutluluğumuzun en önemli unsuru olan güvenliğimizi sağlamasıdır ve bu nedenle devlet gereklidir. Hukuk vasıtasıyla bu görevini yerine getiren devlet topluma en yüksek faydayı sağlayacak kuralları uygulamalıdır. Bir diğer ifade ile, devlet çoğunluğun yararlı bulduğu tercihlerin korunması için hukuk yapar ve mutluluğu sağlar. Bu nedenle insanların faydasıyla çatışacak olan ahlak ödevlerinin varlığını savunmak mümkün değildir. Çünkü insanların mutluluklarını arttırmak yerine, birey oluşlarının ve özgürlüklerinin mutlaklığı üzerine vurgu yapmak faydacı görüş açısından anlamsızdır.²⁹

Bentham'ın doğal hakların olmadığını savunması, hiçbir hakka sahip olmadığımız anlamına gelmemektedir. Bu açıdan Bentham'ın hukuk teorisine baktığımızda, ona göre gerçek haklar gerçek hukuktan türetilir; doğal hak teorindeki kurgu ürünü yasalardan ise kurgusal haklar meydana gelir. Dolayısıyla, sadece hukukun düzenlediği haklardan söz edebiliriz.³⁰ Bentham'a göre "hukuk, hükümler güç tarafından vazedilen veya benimsenen ve hükümler gücün egemenliği altındaki insanların davranışlarını düzenleyen kurallar bütünüdür."³¹ Bu noktada, Bentham'ın egemen güce yönelik düşüncesi önemlidir. Buna göre, doğal hukuk teorisini savunanların iddia ettiği gibi egemen güç doğal haklar tarafından sınırlandırılmış değildir. Egemen erkin uygulamalarının meşruluğu sorunu değerden bağımsız olgusal bir meseledir. Bu nedenle, her daim devletin yaptırım gücüne dayanan kurallar bütünü olarak değerlendirilen hukuku, Bentham'a göre, siyasi güç, insanlar tarafından oluşturulan kanunlar, ceza ve mükafatlar gibi olgusal temellerde ele almamız gerekir. Bize bu imkanı, fayda ilkesi üzerine inşa edilmiş bilimsel bir yasama teorisi sağlar. Başka bir ifade ile yöneticilerin uygulamalarında haz ve acıyı temele alarak hareket etmeleri gerekir. Böylece Bentham hukuk tarafından belirlenmiş hakların reddedilmesinin hiçbir ahlaki gerekçesinin olamayacağını söyler. Dolayısıyla doğal haklarımız hukukun bize tanıdığı haklar karşısında bir anlam ifade etmemektedir. Doğal hukukçuların takındığı, hakların önceliğine dayalı, böyle bir tutum hak kavramını hukukun dışına çıkarmaktadır. Bentham için doğal haklarımız en fazla hukuki haklarımızın bir ifadesi olabilirler. Bu bağlamda hak

²⁹ Güriz, **a.g.e.**, s. 241, 243-244; Fleischacker, **a.g.e.**, s. 199; Yayla, **a.g.e.**, s. 91.

³⁰ Hülya Özkurt, **Jeremy Bentham'ın Faydacı Ahlak ve Hukuk Teorisi**, On iki levha Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 111.

³¹ J. Bentham, **The Limits of Jurisprudence Defined**'tan aktaran: A. Güriz, **a.g.e.**, s. 247.

kavramı ile fayda arasındaki ilişkinin anlaşılması açısından Bentham açısından hukukun amacının nasıl değerlendirildiği önemlidir.³²

Bentham, doğal hukukçular tarafından, bir başkasına zarar vermemek kaydıyla her şeyi yapabilme gücü olarak tanımlanan, toplumsal yaşama geçmeden önce var olduğu ve kurulacak devletin sınırlarını belirlediği varsayılan doğal bir hak olarak özgürlüğün olamayacağını savunur. Çünkü böyle bir varsayımın kabul edilmesi, hangi eylemin bir başkasına zarar vereceğini, eylem yapılmadığı süreçte bilinmemesinden dolayı, özgür hareket edememize neden olur. Bu nedenle Bentham'a göre özgürlük, hiç kimsenin bir başkası tarafından eylemlerini gerçekleştirirken dış sınırlamaya maruz kalmamasıdır. Bu negatif özgürlük anlayışı doğrultusunda Bentham hukuku da negatif anlamda ele alır. Buna göre, her yasa zorunlu olarak kişilerin özgürlüklerine bir müdahaledir. Bu durum ise kişilerde acıya yol açmaktadır. Kanun koyucuların toplumun mutluluğunu en yükseğe çıkarmak gibi bir amacını olduğu düşünülürse, geçerli bir sebep olmadığı takdirde zorlayıcı yasalar yapılmamalıdır.³³ Aynı şekilde, eşitliğin doğal hak olarak iddia edilmesi de bir anlam ifade etmemektedir. Eğer bu iddia kabul edilirse, o zaman herkes, herkesin mülkiyeti üzerinde en az onun kadar eşit hakka sahip olacaktır. Bu nedenle Bentham için eşitlik kanun yapıcının her bir kişinin haz ve acı duymaya aynı derecede sahip olduğunu göz önünde tutarak eylemde bulunmasıdır. Fayda ilkesi bu açıdan kişileri eşit olarak kabul eder ve mutluluğun hesaplanmasında her insanın bir kişi olarak sayılmasını sağlar.³⁴ Tüm bu söylenenlerin gerçekleşebilmesi hukukun güvenliği sağlamasına bağlıdır. Bu nedenle hukukun en önemli amacı güvenlidir. Güvenlik olmadığı takdirde ne özgürlükten ne eşitlikten ne de mülkiyetten bahsedilebilir. Dolayısıyla devlet olmazsa hukuk olamaz; hukuk olmazsa güvenlik olamaz; güvenlik olmazsa haklar olamaz.³⁵

2.2.2. Mill'in Faydacılığı

Faydacılığın bir diğer önemli savunucu ise John Stuart Mill'dir. Mill, **Faydacılık (Utilitarianism)** adlı eserinde, düşünürlerin uzun zamandan beri *en*

³² Özkurt, **a.g.e.**, s. 98, 110-112.

³³ Özkurt, **a.g.e.**, s. 109.

³⁴ Özkurt, **a.g.e.**, s. 112; Güriz, **a.g.e.**, s. 245.

³⁵ Güriz, **a.g.e.**, s. 245; Yayla, **a.g.e.**, s. 91.

yüksek iyi (summum bonum) problemi ile uğraştığını fakat bir sonuca varamadıklarını dile getirir. Ona göre iyi ve kötünün ölçütü olabilecek ve ahlakın temelinde bulunması gereken kendinden apaçık bir ilke olmalıdır. Böylece yaklaşık iki bin yıldır tartışılmalı gelen en yüksek iyi problemine bir çözüm sağlanmak suretiyle ahlak alanında çatışabilecek birçok ilke arasında bir öncelik sonralık düzeni getirilebilecektir. Aksi takdirde, geçmişte düşünürlerin tartışmalarının bize gösterdiği üzere, ahlak inançları arasında bir karışıklık ve şüphe hâkim olacaktır.³⁶

Mill, iyi ve kötünün ölçütü olarak fayda ilkesini görür. O, Bentham tarafından ortaya konulan faydacılığı genel olarak benimsemektedir. Haz, Mill için de eylemlerimizin en önemli güdüleyicisidir. Bu doğrultuda, fayda ilkesine göre, eylemler mutluluğu elde etmeye olanak sağladığı sürece iyi, mutluluğun aksine yol açacağı sürece ise kötü sayılır. Mill'e göre mutluluk hazzın varlığı, acının yokluğudur. Bir eylemin veya düzenin iyi olarak nitelendirilmesi onun fayda ilkesine uygunluğuna bağlıdır. Bu nedenle istenmeye değer tek şey acının yokluğu, hazzın varlığıdır. Dolayısıyla diğer istenmeye değer şeyler ise sonucunda verecekleri haz ve acıya göre birer araç olarak iş görmektedirler.³⁷

Mill haz konusunda Bentham'ın görüşlerine katılmakla birlikte bazı noktalarda ondan ayrılır. Bentham hazlar arasında bir ayrıma gitmez; sadece niceliksel olarak onları karşılaştırır. Fakat Mill, hazların niteliklerine göre farklılık göstereceğini belirtir. Tüm diğer şeylerin niceliklerinin yanında niteliklerinin de değerlerinin hesaplanmasında önemli bir yere sahipken, hazları değerlendirirken niteliklerinin göz ardı edilmesi saçmadır. Mill bazı hazların diğerlerine göre daha değerli olduğunu düşünür. Bu doğrultuda Mill hazları, yüksek hazlar ve alçak hazlar olmak üzere ikiye ayırır. Buna göre Mill'in meşhur deyişiyle, "halinden memnun bir domuz olmaktansa, halinden memnun olmayan bir insan olmak, bahtiyar bir budala olmaktansa muzdarip bir Sokrates olmak daha iyidir."³⁸

Mill, ahlakın dayanacağı ilk ilke olmak bakımından, fayda ilkesinin kanıtlanmasına yönelik akıl yürütmeyi deney ve gözleme dayandırır. Ona göre, nasıl ki görme eylemi görülebilir bir şeyin; duyma eylemi duyulabilir bir şeyin kanıtıdır.

³⁶ John S. Mill, **Faydacılık**, Çev. Nazmi Coşkunlar, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986, s. 1, 3, 5.

³⁷ Mill, **a.g.e.**, s. 10-11; Yayla, **a.g.e.**, s. 93.

³⁸ Mill, **Faydacılık**, s. 12-15.

Aynı şekilde arzu edilir bir şeyin kanıtı da o şeyin istenmesidir. Bu doğrultuda, gözlemlerimiz bize mutluluğun herkes için istenilir bir şey olduğunu verdiği için mutluluk ya da fayda insan yaşamının nihai amacı ve ahlakın dayanacağı ilk ilkedir. Öte yandan, Mill, nihai amaçlara ait kuralların doğrudan kanıtlanamayacağını vurgular. Dolayısıyla fayda ilkesi doğrudan kanıtlanamaz. Bu yönde Mill dolaylı bir kanıtlamaya gider ve kendisi diğer şeylerin sonucu değil sebebi olan bir ilkenin kabul edilip edilmemesinin söz konusu olacağını söyler. Örneğin, müzik bizim için iyidir. Bunun nedeni bize haz vermesidir. Fakat hazzın iyi olduğunun ispatı mümkün değildir. Bu nedenle kendisi kanıtlanamayan fakat tüm iyi şeylere sebep olan bir ilke iyidir.³⁹ Gözlem ilk ilkeyi kanıtlamak için yeterli olmasa da doğru sonuçlar elde edilmesi yolunda güvenilir bir yöntemdir.⁴⁰

Mill için adalet faydadan ayrı düşünülemez. Ona göre, ahlakın ölçütü olarak ne zaman fayda ilkesi öne sürülse, bu ilkeye karşı olanlar bunun yanlışlığını göstermek için adalet fikrine başvurmuşlardır. Oysa bu karşı çıkışlar anlamsızdır. Çünkü adalet ile fayda arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu doğrultuda, Mill'in vergi toplanması konusunda verdiği bir örneğe baktığımızda, buna göre, devletin her vatandaşını aynı derecede koruduğu için, gelir durumuna bakmaksızın, tüm vatandaşlarından eşit miktarda vergi toplamasını adalete uygun olarak değerlendirebiliriz. Öte yandan, devletin vatandaşlarının gelirin göre vergi almasını da adalete uygun olarak değerlendirebiliriz. Bu doğrultuda, birinci düşüncenin sosyal faydaya zarar vereceğini düşündüğü için elverişsiz; fakat ikinci düşüncenin sosyal faydaya uygun düşmesinin daha elverişli olduğunu düşündüğünden, Mill ikincisinin kabul edilebileceğini söyler.⁴¹

Adalet ile fayda arasındaki ilişkiyi aydınlatması bakımından Mill'in hak kavramına bakışı önemlidir. Ona göre bir kişinin bir şey üzerinde hak talep etmesi toplumun kefilliğini gerektirir. Bu kefilliğin gerekçesi ise o şeyin kullanılabilirliğinin toplum faydasına uygun olmasıdır. Bu doğrultuda Mill adalet duygusunun iki unsura sahip olduğunu düşünür: Yapılan bir kötülüğe karşı koyma isteği ve sevgi. Sevgi hayvani bir istek olan karşı koyma arzusunun kapsamını bütün varlıkları içine alacak

³⁹ Mill, **Faydacılık**, s. 7, 55.

⁴⁰ Güriz, **a.g.e.**, s. 251.

⁴¹ Mill, **a.g.e.**, s. 65, 91, 101; Güriz, **a.g.e.**, s. 252.

şekilde akıllıca bir bencillik tasarımı ile genişletir. Adalet duygusunun bu iki unsurunun kaynağı, insanın kendini koruma güdüsü ve duygudaşlık ya da sempati güdüsüdür. Buna göre, kendini koruma içgüdüğü nedeniyle, kendimize ve yakınlarımıza karşı yapılan bir kötülüğe karşı kin duyma ve karşılık verme doğaldır. Bu gibi doğal duygular her ne zaman hoşlanmadığımız bir şeyle karşılaşsak nefret duygusunu doğurur. Bu noktada insanı hayvandan ayıran iki özellik vardır. Duygudaşlıkla ilgili olan bu iki özellikten birisi insanın sadece kendini ve yakınlarını sevmek değil tüm insanları sevebilme yeteneğidir. Diğerisi ise insanın kendisine ait bütün duygularını genişletebilen gelişkin bir zekaya sahip olmasıdır. Dolayısıyla insan bu iki özelliği sayesinde kendi çıkarı ile kendisinin içerisinde bulunduğu topluluğun çıkarı arasında ortaklık olduğunu fark eder. Böylece, toplumun mutluluğunu bozacak her eylem kendisini de hoş etmeyecektir. Çünkü toplumu huzursuz edecek her edim duygudaşlık iç güdüsünü harekete geçirerek, kişinin bu edime karşı bir savunma ortaya koymasına neden olacaktır. Böylece, insanın hayvani duygularına toplumsal duygunun eşlik etmesi sağlanarak, kişinin toplum faydasına uygun eylemlerde bulunulması sağlanmış olur. Bu bağlamda, Mill açısından haksızlık durumu, bu iki unsurun, yani kendini koruma ve duygudaşlık unsurlarının, işlemediği bir durumdur. Dolayısıyla, bir şeyin bir hak olarak birisine ait olduğunu söyleyebilmemiz için kişinin ona sahip olmak için, o şeyin toplum tarafından korunuyor olması gerekir.⁴² Bunun anlamı şudur: özgürlük, mülkiyet gibi sahip olduğunu düşündüğümüz doğal haklarımız ancak toplumun yararına uygun olduğu sürece haktır.

2.2.3. Sidgwick'in Faydacılığı

Faydacılık düşüncesi içerisinde değerlendirilebilecek bir diğer düşünür Henry Sidgwick'tir. Sidgwick, **The Methods of Ethics** adlı eserinde amacının, elinden geldiğince bu kitap vasıtasıyla, ahlaki yargılamalarımızın temelinde bulunan çeşitli etik yöntemleri; aralarındaki ilişkileri ve birbirleri ile çatıştıkları yerleri belirterek açıklığa kavuşturmak olduğunu ifade eder.⁴³ Sidgwick kişilerin, hangi eylemi

⁴² Mill, **a.g.e.**, s. 80-85.

⁴³ Henry Sidgwick, **The Methods of Ethics**, seventh edition (1097), The Macmillan Company of Canada Limited, Toronto, Palgrave Macmillan, 1962, s. 14.

yapması gerekeceğinin kararı ile karşı karşıya kaldıklarında, karar verme aşamasında üç yola başvurdıklarını düşünür: Egoizm, faydacılık ve sezgicilik. Ona göre biz seçimimizi yapmadan önce tüm yöntemleri bilmek isteriz. Bu nedenle, Sidgwick ortaya koyduğu eserde, birbirine sıkça karıştırıldığını düşündüğü bu üç yöntemi açık bir şekilde ortaya koymaya çalışır. Böylece çatışan yöntemler ya düzeltilir ya da reddedilir.⁴⁴

Konumuzla ilgisi bakımından, Sidgwick'in eserinde faydacılığı nasıl değerlendirdiğine baktığımızda, ona göre faydacılık, kişinin eylemde bulunurken, bu eylemden etkilenecek herkesin mutluluğunu hesaba katarak, toplam mutluluğu en üst seviyeye çıkaracak eylemi doğru eylem olarak nitelendiren görüştür.⁴⁵ Başka bir ifade ile bu düşünceye göre, bir kişinin eyleminin nihai amacı insanların genel mutluluğudur. Bu şu anlama gelir: eylemin kapsamı içinde kalan herkesin toplam mutluluk veya hazzını en yüksek seviyeye çıkarmak. İşte bu amacı gerçekleştirmeyi başaran eylem doğru eylemdir. Faydacılık, egoizmde olduğu gibi tek bir kişinin değil tüm kişilerin mutluluğunu arttırma amacını güttüğü için Sidgwick onu *evrenselci hazcılık (universalistic hedonism)* veya *genel hazcılık (general hedonism)* terimleri ile de adlandırır. Bu terimlerle kastedilen şey, insanların toplam mutluluğudur. Faydacılık toplam mutluluğu elde etme amacına ulaşırken kişilerin hazlarını birbiri ile karşılaştırır, toplar ve çıkarır. Başka bir deyişle, faydacı yöntem, eylem sonucunda ortaya çıkacak tüm haz ve acıyı toplar ve tüm hazdan tüm acıyı çıkartır. Bu hesaplama sonucunda, eğer elimizde kalan miktar acının üstündeyse yapılacak eylem doğru olarak nitelendirilir. Tekrarlamak gerekirse, faydacılık, hangi eylemin doğru eylem olduğu ve ne yapılması gerektiği ile ilgili bir sorun karşısında genel mutluluk miktarını yükseltmeyi amaçlayan eylemlerin doğru olarak nitelendirilebileceğini savunan görüştür.⁴⁶

Sidgwick'e göre herhangi bir ahlak teorisinin geçerli olabilmesi için *kendinden açık (self-evident)* birtakım sezgilere uygun olması gerekir. Bu sezgilerin kendinden açık olmasının anlamı, onların ne deneyim ya da herhangi bir mantıksal akıl yürütme ile türetilir ne de genel ahlak kurallarının daha titiz bir çalışma ile

⁴⁴ Mariko Nakano-Okuno, *Sidgwick and Contemporary Utilitarianism*, Palgrave Macmillan, London, 2011, s. 19-20.

⁴⁵ Sidgwick, *a.g.e.*, 411.

⁴⁶ Nakano, *a.g.e.*, s. 32-34.

yeniden ele alınması sonucunda elde edilir olmalarıdır; soyut olan bu sezgiler doğrudan bilinirler. Bunlar, ahlaki muhakemeyi yapabilecek gelişmişliğe sahip her insanın kabul ettiği ve ahlaki yargılarımızı tutarlı bir şekilde biçimlendiren sezgilerdir. Ona göre üç temel kendinden açık sezgi vardır: *Adalet (justice)*, *kendini sevme (self-love)* veya *ihtiyat (prudence)* ve son olarak *hayırseverlik (benevolence)*. Sidgwick'e göre kendinden açık ilkelere sahip olmayı mümkün kılmak ve bu ilkelerin nerede bulunduklarını anlayabilmek için başka metotları kullanmalıyız. Bu doğrultuda, o, yukarıda bahsettiğimiz üç metodu analiz etmeye geçer.⁴⁷ Konumuzla ilgisi bakımından, biz bu sezgiler arasından adalet sezgisi ile faydacılık metodu arasındaki ilişkinin Sidgwick tarafından nasıl anlaşıldığını kısaca ortaya koymaya çalışacağız.

Sidgwick'in ortaya koyduğu gibi faydacılık bizden genel mutluluğu arttırmamızı ister. Ona göre bu yöntem, diğerlerinin aksine, ahlaki yargılarımıza tutarlılık kazandırır ve kendinden açık ilkelerle uyumludur. Sezgicilik ahlaki yargılarımız arasında herhangi bir ikilemin bulunması durumunda bir düzen kuramadığı için baştan elenir. Ayrıca kendinden açık sezgilerle uyumlu değildir. Faydacılığın bu noktada rekabet ettiği diğer metot egoizmdir. Çünkü ahlaki yargılar arasında bir düzeni kurma işlevini bu metot da yerine getirmektedir. Fakat egoizm Sidgwick'in faydacılık ya da evrenselci hazcılık dediği metot ile uyuşmaz. Bu noktada, Sidgwick adalet sezgisini devreye sokar. Ona göre egoizm adalet sezgimiz ile uyumlu değildir.⁴⁸

Sidgwick'in ortaya koyduğu adalet sezgimize göre biz, kendimiz için herhangi bir eylemi doğru ya da yanlış olarak nitelendirdiğimizde, o eylemin benzer koşullar altında tüm benzer kişiler için aynı şekilde değerlendirildiğini ima ederiz. Ya da eğer bir eylem benim için doğru; fakat başka biri için yanlış ise bu iki durum arasındaki farklılığın gerekçesi ortaya konulmalıdır.⁴⁹ Bunu daha anlaşılır kılmak için iki kişi düşünelim. Diyelim ki A kişisi B kişisine fakir birisine yardım etmesi gerektiğini söylesin. Böyle bir durumda biz A kişinin ya bu eylemi kendisinin de yapması gerektiğini kabul ettiğini ya da bunu B kişinin yapması için A kişinin iyi

⁴⁷ Matti Hayry, *Liberal Utilitarianism and Applied Ethics*, by Routledge, New York, 1994, s. 50; Nakano, *a.g.e.*, s. 91.

⁴⁸ Hayry, *a.g.e.*, s. 51.

⁴⁹ Sidgwick, *a.g.e.*, 379; Nakano, *a.g.e.*, s. 93.

bir nedeninin olması gerektiğini düşünürüz. Örneğin B kişisi zenginse ve A kişinin fakire vereceği paraya o an kendisinin ihtiyacı varsa; A kişinin ortaya koyduğu ahlaki yargı kabul edilebilir. Fakat eğer A kişisi kendisinden harcamak istemiyor ama B kişinin harcama yapması umurunda değilse; bu durumda A kişinin ortaya koydu yargı ahlaki olarak kabul edilemez. Dolayısıyla görüldüğü üzere adalet sezgimiz çerçevesinde ahlaki açıdan herhangi bir yargılamada kendimizi dışarıda tutulamayız.⁵⁰ Bu noktada Egoizm'e baktığımızda, bu teoriye göre ben kendi mutluluğumu arttırmayı amaçlamalıyım. Fakat bu ilke ortaya konulduğunda diğer kişilerin bizim iyiliğimizi arttırma amacını taşıması gerektiğini ima ederiz. Oysa herkesin kendi iyisini arttırmak gibi ahlaki sorumluluğu vardır. Dolayısıyla benim kendi iyiliğimi arttırma ödevimi kimse paylaşmaz. Bu ilke bizi tam da adalet sezgisinin istemediği şeyi yapar: bizi diğerlerinden ayırır. Oysa faydacılığın ya da evrenselci hazcılığın bizden talep ettiği toplam mutluluğu arttırmamız gerektiği ile ilgili ilke herkesin iyiliğinin gerçekleşmesini sağlar. Dolayısıyla faydacılık herhangi bir kişisellikten hareket etmediği için adalet sezgimiz ile uyumludur.⁵¹

Görüldüğü üzere, hiç kuşkusuz Sidgwick bir faydacıdır. O, faydacılığı benimsemekle kalmayıp ona karşı yapılan eleştirileri de göz önünde bulundurmıştır. Özellikle faydacılığın *ortak duyu ahlakının* (**common sense morality**) bizden talep ettiği ahlaki davranışları göz ardı ettiğine yönelik itirazlara karşı faydacılık ile genel olarak benimsenen ahlak ilkeleri arasında ilişkinin olduğunu göstermeye çalışmıştır. Ona göre bu ortak duyuya ait yargılar farkında olmadan faydacılık tarafından desteklenir. Biz herhangi bir eylemin yapılması ya da yapılmaması gerektiği yargısına varırken bizim bu yargılarımız bilinçli olmasa da insanların mutluluğunu gerektiren faydacı görüş tarafından etkilenir. Örneğin sözümüzde durmak veya yalan söylememek gibi ortak olarak kabul edilen ahlak ilkeleri aslında insanlar arasında iş birliklerinin kurulmasına vesile olduklarından ve böylece kişilerin mutluluklarını arttırmaya katkı sağladığından geçerliliğini korur.⁵² Aynı şekilde, fayda ilkesinin merkezi konumuna örnek olarak, Sidgwick'in, **The Methods of Ethics** dışında diğer yazılarındaki ifadeleri kanıt olarak gösterilebilir. Örneğin **The Elements of**

⁵⁰ Katarzyna de Lazari-Radek, Peter Singer, **The Point of View of the Universe: Sidgwick and Contemporary Ethics**, Oxford University Press, 2014, s. 121.

⁵¹ Lazari-Radek, Singer, **a.g.e.**, s. 122; Hayry, **a.g.e.**, s. 51.

⁵² Nakano, **a.g.e.**, s. 18, 147, 149.

Politics'de yasaların doğru ve yanlış olarak değerlendirilmesinin tek ölçütünün faydacılık olduğunu dile getirir. Aynı şekilde bir başka yazısı **Public Morality**'de faydacı temelin ahlakın doğru temeli olduğunu ifade eder.⁵³ Rawls'un da vurguladığı üzere, Sidgwick'e göre, adil bir toplumun kurumları genel mutluluğu arttırmaya yönelik düzenlenmelidir.⁵⁴

2.2.4. Rawls'un Bir Adalet Görüşü Olarak Faydacılığa Yönelik Eleştirileri

İyiye mutluluk ya da fayda sağlayan şeyle bir gören faydacılık düşüncesi insan doğasına yönelik gözlemden hareket eder. Bu gözleme göre insanlar tarafından bazı algılar istenmekte bazı algılar istenmemektedir. İnsan doğası gereği haz veren şeylere yönelir acı veren şeylerden ise uzaklaşır. Dolayısıyla haz veren duyular istenir acı verenler ise istenmez. Haz mutluluğu, acı ise mutsuzluğu doğurmaktadır. Faydacılık bu gözleme dayanarak insanın ahlaksal yaşamının da ona uygun olması gerektiğini kabul eder. Buna göre, hazzın mutluluk sağladığı için iyi, acının da mutsuzluk yarattığı için kötü olduğu öne sürülebilir. Bu nedenle, eylemlerimizin iyi, doğru ve haklı olarak kabul edilmesi, o eylemin, herhangi bir mutlak ilkeye örneğin bir ödevde uygunluğuna göre değil; sonucunun bize verdiği haz ve acıya bağlıdır. Başka bir deyişle davranışlarımız bize mutluluk veriyorsa iyi, mutsuzluk veriyorsa kötüdür.

Daha önce ifade edilen fayda ilkesi bağlamında düşünüldüğünde görüleceği gibi mutluluk sadece eylemi yapan kişinin haz-acı hesabına bağlı değildir; bu eyleme muhatap olan herkesin haz-acı hesabına bağlıdır. Faydacılar açısından, bu ilke gerek bireysel yaşamda gerekse kamusal alanda, her fırsatta eylemlerimizin izlemesi gerektiği yolu tayin eder. Bireyin neyi yapıp neyi yapmamasını belirleyen bu ilke aynı zamanda devletin de neyi yapıp yapmayacağını ölçütüdür. Dolayısıyla, Rawls'u ilgilendiren anlamda, yani adaletle ilgili olarak, faydacı düşünürlerin görüşlerinden şu ortaya çıkmaktadır: Bir toplumun kurumları, içindeki kişilerin toplam mutluluğunu en yüksek seviyeye çıkarmaya yönelik düzenlenmişse o toplum adildir. Bu bağlamda, toplam mutluluğu arttırmayı sağlayan her şeyi yapmak

⁵³ Nakano, **a.g.e.**, s. 16.

⁵⁴ Rawls, **TJ**, s. 41.

devletin görevidir. Buna göre, bir devletin uygulamalarının ya da kurumlarının adil olup olmadığı anlamak için bunların muhatap olduğu her bireyde yol açtığı haz-acı hesabını yaparak elde edilen mutluluğa bakmak yeterli olacaktır.

Faydacı düşünce hakkında söylediklerimiz doğrultusunda görüleceği gibi, faydacılık bizden hem günlük bireysel ilişkilerimizin hem de toplumsal kurumlarımızın düzenlenmesinde fayda ilkesine göre hareket etmemizi ister. Bu doğrultuda Lovett'in belirttiği üzere, faydacılık hem kapsamlı bir ahlak teorisi hem de dar anlamıyla bir sosyal adalet teorisidir. Ona göre Rawls kitabında faydacılığı toplumsal kurumların nasıl düzenlenmesi gerektiği ile ilgili olan bu dar anlamıyla ele almıştır.⁵⁵ Nitekim Rawls'un ifade ettiği üzere, kendi teorisinin karşısına koyduğu faydacılık Bentham tarafından ortaya konulan ve Mill ile Sidgwick'in de benimsediği klasik faydacılıktır. Ona göre faydacılığın birçok çeşidi vardır; fakat kendisi bunları ele almaz. O, Sidgwick'in ortaya koyduğu tanımın bu klasik doktrini iyi bir şekilde yansıttığını düşünür. Bu tanıma göre bir toplumun kurumları, içindeki kişilerin toplam mutluluğunu en yüksek seviyeye çıkarmaya yönelik düzenlenmişse o toplum adildir.⁵⁶ Bu açıdan Lovett haklı gibi gözükmektedir. Öte yandan Kymlicka faydacılığın kapsamlı ya da dar olarak uygulanmasının faydacılık açısından farklı sonuçları doğuracağını altını çizmekle birlikte, o, bu farklı faydacılık türlerinin aynı temel kusuru paylaştığını vurgular. Ona göre fayda ilkesi ister geniş ister dar anlamıyla uygulansın faydacılığın, faydanın en üst düzeye çıkarılması gerektiği ile ilgili sonuççu yaklaşımının kusurları yine de giderilememektedir. Bu nedenle, faydacılığı reddedebilmek için faydacılığın bu sonuççu yönüne karşı çıkılmalıdır.⁵⁷ Buna paralel bir şekilde Graham'ın da belirttiği gibi Rawls, faydacılığın tüm formlarının aynı yetersizliği paylaştığına inanır.⁵⁸ Yine Rawls'un ifadelerine baktığımızda, o, faydacılığın bireyden hareketle elde ettiği haz ve acı hesabına dayalı fayda anlayışını, yani sonuç odaklı olan anlayışı, toplumsal boyutta genelleştirerek en fazla sayıda kişinin en fazla mutluluğunun sağlanması şeklinde ele alındığını

⁵⁵ Lovett, **a.g.e.**, s. 18.

⁵⁶ Rawls, **TJ**, s. 22, 32, 41.

⁵⁷ Will Kymlicka, **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 28, 30.

⁵⁸ Paul Graham, **Rawls**, Oxford, Oneworld Publications, 2007, s. 46.

söyler.⁵⁹ Bu açıklamalara göre Rawls'un, faydacılığın dar ya da geniş kapsamından ziyade, sorun yaratan sonuçculuğuna odaklandığı söylenebilir.

Bu doğrultuda faydacılığa yönelik birtakım eleştiriler getiren Rawls, işe faydacılığın bireyler arasındaki farklılıkları ciddiye almadığını vurgulayarak başlar.⁶⁰ Ona göre faydacılık birçok kişiyi tek olanda eriten bir yapıya sahiptir. Bu yapıya göre, bir *tarafsız gözlemci* (**impartial spectator**) varmış gibi hareket edilir. Bu gözlemci son derece rasyonel bir kişidir. Kendi arzularınıymış gibi diğer kişilerin arzularını deneyimler ve tanımlar. Bu, tüm kişilerin arzularının, tek bir kişinin arzular sistemi altında karara bağlanması demektir. Sonuç olarak, faydacılık tek bir kişinin seçim ilkesini tüm topluma uygular. Dolayısıyla faydacılık için mutluluğun kişiler arasında nasıl dağıtıldığından ziyade, ne kadar mutluluğun meydana geldiği önemli olmaktadır. Rawls'a göre bu, faydacılığın adalet ile ilgili çarpıcı bir özelliğidir. Çünkü faydacılık bu yolla, hak ve özgürlüklerin korunması ile ilgili olan adalet duygusunun genel ilkelerini fayda hesabı çerçevesinde değerlendirmeye alır. Bu durum ise çoğunluğun mutluluğu adına diğer mutsuz olanların haklarının çiğnenmemesi gerektiği ile ilgili bir itirazı anlamsızlaştırır.⁶¹ Bu çerçevede faydacılığa karşı bir diğer eleştiri, onun adalet ve doğal haklar ile ilgili genel kanılarımızın ikincil bir öneme sahip olduğunu öne sürmesidir. Buna göre bir faydacı temel haklarımızı toplumsal faydayı sağladığı sürece kabul eder. Bu açıdan bu haklar faydalı yanlısamalardır.⁶² Dolayısıyla, faydacı görüş açısından adalet ile ilgili yargılarımız kendi başlarına bir değere sahip değildir; onlar değişen toplumsal koşullara göre, sadece fayda hesabının birer konusu olurlar.⁶³

Oysa Rawls için “toplumun her üyesi, toplum refahının bile çiğneyemeyeceği, adalet üzerine kurulu bir dokunulmazlığa sahiptir.” Ona göre, “adalet tarafından korunan bu haklar politik pazarlığın veya sosyal çıkar hesaplamalarının konusu olamaz.”⁶⁴ Bu yargının kabul edilmesi adalet ile ilgili bakışımızı faydacılıktan başka yöne çevirmeyi gerektirir. Bu nedenle Rawls'a göre yapılması gereken şey toplumun farklı amaçlara sahip farklı kişilerden meydana

⁵⁹ Rawls, **TJ**, s. 23-24, 26-27.

⁶⁰ Rawls, **TJ**, s. 27, 29.

⁶¹ Rawls, **TJ**, s. 26-27.

⁶² Rawls, **TJ**, s. 28.

⁶³ Rawls, **TJ**, s. 26; Talisse, **a.g.e.**, s.27.

⁶⁴ Rawls, **TJ**, s. 3-4.

geldiği varsayımıyla hareket etmektir. Bu doğrultuda Rawls'un ortaya koyduğu hakkaniyet olarak adalet kuramında toplumu düzenleyecek olan ilkeler, faydacılıkta olduğu gibi tek bir kişi üzerinden değil, kişiler arasındaki uzlaşımın sonucunda belirlenir. Rawls'a göre kişiler, iyi anlayışlarını, ortaya çıkan bu ilkelere göre düzenler ve bu ilkeleri çiğneyecek arzu ve isteklerde bulunmazlar. Buna göre faydacılıkta olduğu gibi toplumda yapılacak bir ayrımcılık ya da hak kaybı toplumun genel faydasını düşüreceği için değil; bu ayrımcılık veya hak kaybı kendi başlarına yanlış olduğu için kabul edilmez. Bunun nedenini ise Rawls, kendi teorisinde doğrunun iyi karşısında bir önceliğe sahip olması şeklinde açıklar.⁶⁵ Bu durum faydacılık ile hakkaniyet olarak adalet arasındaki Rawls'un kurduğu bir diğer karşıtlığa bizi götürür. Ona göre faydacılık teleolojik bir teori iken hakkaniyet olarak adalet ise deontolojik bir teoridir.⁶⁶ Buna göre, iyi kavramını doğru kavramından bağımsız olarak tanımlayan ve daha sonra da, doğru olan şeyin, tanımlanan bu iyi kavramının en yüksek seviyeye çıkarılması şeklinde değerlendiren teorilere 'teleolojik teori'ler denir.⁶⁷ Öte yandan, Rawls'a göre, adil bir toplumda kişiler, aynı adalet ilkelerini hep birlikte seçtiklerini ve bu adalet ilkelerini kurumların yerine getirdiğini bilir. Bir toplum sadece kişilerin iyilerini arttırdığında değil, aynı zamanda, seçilmiş bu adalet ilkeleri tarafından düzenlendiğinde iyi düzenlenmiş olur.⁶⁸ İşte bu, doğru'nun iyi karşısında önceliğini gerektirir. Bu nedenle Rawls, 'hakkaniyet olarak adalet'i deontolojik bir teori olarak tanımlar. Bu teoriye göre kurumların herhangi bir iyiyi en yüksek seviyeye çıkarmaya çabalaması söz konusu değildir. Bu nedenle, kişiler önce adalet ilkelerini belirlerler ve iyi olarak değerlendirilen şey bu doğruya göre düzenlenir.⁶⁹

2.3. Sezgicilik ve Rawls'un Eleştirileri

Sezgicilik normatif ve metaetik anlamlarıyla bir etik teorisi olmakla birlikte, Rawls ondan adaletle ilgili sonuçlar da çıkarmaktadır. Ona göre, adaletle ilgili iddialarımızda sezgiler işin içindedir. Fakat ne yazık ki sezgicilik düşüncesi

⁶⁵ Rawls, **TJ**, s. 29, 31.

⁶⁶ Rawls, **TJ**, s. 30.

⁶⁷ Rawls, **TJ**, s. 24, 30.

⁶⁸ Rawls, **TJ**, s. 5.

⁶⁹ Rawls, **TJ**, s. 30-31.

faydacılığa karşı itirazlarda bulunsa da bu sezgilerimizi güçlü bir şekilde ortaya koyabilecek sistematik yapıya sahip değildir.⁷⁰

Rawls'un sezgiciliğe karşı bu eleştirisine bakmadan önce sezgiciliğin iddialarının ne olduğuna kısaca bakacağız.

2.3.1. Normatif Sezgicilik

Sezgicilik 17. ve 18. yüzyıllar arasında belirli filozoflar tarafından Hobbes'un düşünce sistemine yönelik bilinçli bir karşı çıkış olarak gelişmiştir. Her şeyin materyalist bir anlayışa göre ele alındığı Hobbescu sistemde, dış dünyanın mekanik bir şekilde fiziksel hareketle açıklandığı gibi ahlaklılık da buna uygun olarak kişinin arzu veya nefretiyle açıklanır. Buna göre iyi olan şey arzu edilen; kötü olan şey ise nefret edilen şey olarak değerlendirilmiştir. Bu anlayışa göre, insan doğasının esasında bencil ve ahlakın da kendilerini korumak için insanlar tarafından oluşturulmuş bir araç olduğu düşünülür. Buna karşılık sezgici düşünürler, insanların başkalarını da düşünen varlıklar olduğu gerçeğinden hareketle, Hobbes'un insanın doğasına yönelik düşüncesinin gerçeğe uygun olmadığını savunurlar. Aynı zamanda ahlakın ahlak alanının dışına indirgenerek açıklanamayacağını göstermeye çalışmışlardır.⁷¹

Sezgiciler genel olarak, “temel ahlâkî yargı ya da önermelerin sezgi yoluyla bilindiğini, ahlâkî değerlerin sezgi yoluyla kavrandığını, biz insanların söz konusu değerlerin nesnel ve evrensel olarak bağlayıcı olduklarını sezgi sayesinde anladığımızı, [...] sezgisel olarak bilinen ahlaki ilke ve değerlerin doğal fenomenlerle ilgili araştırmalardan türetilmeyip, doğuştan, basit ve apaçık olduklarını” iddia ederler.⁷² Bu noktada, 17. ve 18. yüzyıl düşünürleri, nesnel olarak var olduğu düşünülen bu değerlerin doğrudan bilincini sağlayan şeyin ne olduğu konusunda birbirinden ayrılmıştır. Bu bağlamda, *estetik sezgicilik (aesthetic intuitionism)* veya *duyguculuk (sentimentalism)* şeklinde isimlendirilen anlayışı savunan Shaftesbury ve Hutcheson gibi düşünürlere göre ahlaki değerlerin doğrudan bilincini sağlayan şey ahlak duyusudur. Entelektüel sezgicilik veya rasyonel

⁷⁰ Rawls, TJ, s. viii, 39-41.

⁷¹ W. D. Hudson, *Ethical Intuitionism*, Macmillan Press, New York, 1967, s. 3-4.

⁷² Cevizci a.g.e., s. 25.

sezgicilik olarak isimlendirilen görüşü öne süren, Ralph Cudworth, Samuel Clarke, John Balguy, Richard Price gibi diğer düşünörlere göre ise bize bu bilinci sağlayan şey akıldır. Joseph Butler bu iki görüşü içeren bir ahlak anlayışı geliştirmiştir.⁷³

2.3.1.1. Duygucu Sezgicilik

Duygucu sezgicilik ya da ahlak duygusu öğretisi, genel anlamda Hobbes’u takip eder. Hobbes’un egoist insan anlayışını mümkün olduğunca daha yumuşak hale getirmek için kişisel mutluluğu toplumsal mutlulukla tamamlamaya çalışmıştır. Buna göre insanların doğasının bir ürünü olan kendi çıkarlarını peşinde gitmenin yanında, bu düşünörlere göre, bir de insanların başkalarını düşünme ilgisi vardır. Bencilce davrandığımızı düşündüğümüz eylemlerimizde bile özgeci yanımız işin içindedir. Her eylemimizde bu iki ilgi aynı anda etkili olmaktadır. Bu nedenle, bu düşünörlere bireyin çıkarı ile toplumun çıkarı arasında bir uyum sağlamaya çalışmıştır. Dolayısıyla toplumun iyiliğinin en yüksek seviyeye çıkarılması bireyler için de faydalı olacaktır.⁷⁴ Bu görüş doğrultusunda ahlaki eylemin amacının “en yüksek sayıda kişinin en yüksek derecedeki iyiliği olduğunu” söyleyen ilk düşünür Hutcheson olmuştur; fakat o bu ilkenin özgeci bir tutumla ilgili olduğunu düşündüğü için onu, hayırseverlik duygusunun bir parçası olarak değerlendirmiştir.⁷⁵ Bu bağlamda, onun ahlak duygusu olarak adlandırdığı yetinin değeri, insanların hayırseverlik gibi eylemlerinin erdemliliğini kavramamızı sağlamasında yatar. Ahlak duygusu bu aşamada beş duyu organı gibidir.⁷⁶ Hutcheson’a göre nasıl ki koku, renk gibi fizik algılar bizden bağımsız bir şekilde nesnel olarak var ve biz bu algıları algılayabiliyorsak; ahlaki algılar da bir takım kişisel ilgilerden bağımsız olarak nesnel bir şekilde algılanır. Ona göre bu algıyı elde etmek için herhangi bir organa ihtiyaç yoktur.⁷⁷ Sonuçta erdemli davranışların bizde hoşlanma duygusunu, erdemsiz olan, örneğin yalan söylemek gibi davranışların bizde hoşlanmama duygusunu uyandırdığı açıktır. Ona göre iyilik ya da hayırseverlik ahlak duygusunun nesnel bir

⁷³ Hudson, **a.g.e.**, s. 1.

⁷⁴ Doğan Özlem, **Etik-Ahlak Felsefesi**, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 71.

⁷⁵ Fleischacker, **a.g.e.**, s. 203.

⁷⁶ Cevizci, **a.g.e.**, s. 131.

⁷⁷ Ahmet Yıldız, **Meta-etik Bir Teori Olarak Ahlaki Sezgiciliğin Savunulabilirliği**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, 2012, s. 86.

şekilde kavradığı ahlaki değerlerdir. Nitekim ahlak duyusu tam olarak genelin iyiliğine yönelik eylemlerde kendisini bulur. Bu durum bencilce davranmamızdan bizi kurtarır ve başkalarına karşı sorumluluklarımızı yerine getirmeye neden olur. Bu süreçte akla ihtiyaç yoktur. Ahlak duyusu yetisi bizi ahlaki ilişkilerin niteliğini anlamamız için yeterlidir.⁷⁸

2.3.1.2. Rasyonalist Sezgicilik

Duygucu sezgicilere karşı rasyonalist sezgiciler ise ahlaki değerlerin akıl yolu ile sezilebileceğini öne sürer. Bu doğrultuda Ralph Cudworth'un felsefesine baktığımızda, ona göre, ahlaki ilkelerin kaynağı Tanrı'dır. Bu nedenle, o öncelikle Tanrı'nın varlığını kanıtlamıştır. Ona göre ahlak ilkelerinin bir güvencesi olan Tanrı insanın zihnine adalet, iyi ve kötü gibi kavramları yerleştirmiştir. Dolayısıyla Hobbescu anlamda bu kavramlar sübjektif değildir. Onlar kişilerden bağımsız bir şekilde mutlak olarak vardır. Bu kavramlar kişiler tarafından farklı derecelerde kavransa da, onlar, kendi içlerinde ve kendi başlarına bir gerçekliğe sahiptir. Tıpkı matematiğin aksiyomlarının bilinmesi gibi entelektüel bir sezgi ile kavranabilirler. Cudworth'a göre bir kişinin eylemlerini sezgiye dayanarak açığa çıkaracağı bu temel ahlak ilkelerine göre düzenlemesi gerekir. En doğru seçim onun için budur.⁷⁹

2.3.4. Metaetik Sezgicilik

Sezgicilik 20. yüzyılda metaetik bir teori olarak da karşımıza çıkar. Metaetik teoriler, bireyin ne yapması, nasıl yaşaması gerektiği ile ilgili kuralları belirleyen normatif ahlak teorilerinden farklı olarak bu teorilerde oluşturulan ahlak yargıları ve kavramları üzerinde durur. Bu yargıların ve içerisinde kullanılan kavramların anlamlarını inceler. Başka bir ifade ile ahlaki olguların işaret ettiği nesnelerin nasıl bir ontolojik ve epistemolojik konuma sahip olduğunu, gerçekten var olup olmadıklarını ve bu ilkelerin, kavramların nesnel mi, öznel mi olduğunu ve hangi yeti ile bilinebileceğini araştırır. Metaetik teoriler genel olarak bilişselci ve bilişselci olmayan teoriler olmak üzere ikiye ayrılır. Bilişselci teoriler ahlak yargılarının ve kavramlarının işaret ettiği şeylerin kişilerin duygu ve düşüncelerinden bağımsız bir

⁷⁸ Cevizci, a.g.e., s. 127, 130-131

⁷⁹ Cevizci, a.g.e., s. 122-123.

şekilde gerçekten var olduklarını savunur. Bu görüşün tam tersini savunan bilişselci olmayan teoriler ise ahlaki yargıların ve kavramların bizim duygu ve düşüncelerimizin ürünü olduklarını iddia eder.⁸⁰ Başka bir deyişle bilişselci ve bilişselci olmayan teoriler realizm ve anti-realizm tartışmasının bir sonucudur. Realist görüş ahlaki yargıların nesnel olduğunu; anti-realist görüş ise öznel olduğunu iddia eder. Sezgicilik bu konuda bir diğer etik teori olan doğalcılık ile birlikte realist görüşü benimser. İki teori arasındaki farklar ise ahlaki değerlerin indirgenebilir olup olmadığı ve ahlaki değere ilişkin bilginin kaynağı ile ilgilidir. Bu doğrultuda, doğalcılığın aksine sezgiciliğe göre ahlaki yargılar ve onları meydana getiren ilke ve kavramlar etiğe ait olan bir alanın konusudur. Onlar doğa bilimlerinin konusu haline getirilemez. Buna göre örneğin iyi kavramı, bu kavram üzerine düşünmemizden bağımsız olarak, doğa bilimlerinin işaret ettiği doğal olgular dışında değerler alanına ait birtakım özelliklere gönderimde bulunur. Ahlaki değerlerin bizden bağımsız nesnel bir gerçekliğe ve tüm insanları bağlayıcılığa sahip olduğunu savunan sezgicilik, bu değerlerin, gerekli bir kavrayışa sahip herkes tarafından sezgi yoluyla anlaşılabilirliğini öne sürer. Dolayısıyla ahlaki değerler doğa bilimleri tarafından yapılan herhangi bir inceleme sonucu elde edilmezler, onlar kendinden açık oldukları için insanlar tarafından doğrudan kavranır. Ahlaki değerlerin doğal özelliklere indirgenebileceğini savunan doğalcılar ise ahlaki bilgiyi deney yoluyla açıklamaya çalışmışlardır.⁸¹

2.3.4.1. Moore'un Sezgiciliği

Sezgiciliğin önde gelen savunucu George Edward Moore'dur. İyi kavramının, sezgi ile kavranan anti-doğal bir özelliğe işaret eden nesnel bir kavram olduğunu öne süren Moore'un asıl hedefi, bu kavramı insanın doğal yönünün bir niteliği, söz gelimi arzusunun nesnesi haline dönüştürmek suretiyle doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin konusuna indirgeyen doğalcı teorilerdir.⁸² Bu doğrultuda, etik alanında büyük bir etki yaratmış olan kitabı **Principia Ethica**'nın önsözünde, ahlak filozoflarının cevapladıklarını iddia ettiği; fakat birbiri ve diğer sorularla karıştırdığı

⁸⁰ Cevizci, **a.g.e.**, s. 330-331.

⁸¹ Yıldız, **a.g.e.**, s. 1, 7.

⁸² Cevizci, **a.g.e.**, s. 335.

iki soruyu birbirinden net bir şekilde ayırdığını ifade eder. Bu sorulardan birincisi, iyi kavramının doğası ile ilgili olan ‘neyin iyi olduğu’ sorusu; ikinci soru ise ahlaki eylem ölçütü ile ilgili olan ‘iyi eylem tarzının ne olduğu’ sorusudur.⁸³ Moore iyi kavramının tanımlanamaz olduğunu savunarak işe başlar. Ona göre ‘iyi’, tıpkı dilde tanımlanamayan kendinden açık basit kelimeler gibidir. Bu noktada iyi kavramı ile sarı rengi arasında bir benzerlik kuran Moore’a göre, nasıl ki sarı rengini hiç görmemiş birisine bu rengi açıklayamazsak; iyi kavramı da bunun gibi açıklanamaz bir kavramdır. Burada açıklığa kavuşturulması gereken şey, iyi kavramının tanımlanamaz olduğunu söylemenin bu kavramın anlamsız veya önemsiz olduğunun söylenmesi anlamına gelmediğidir. Aksine iyi kavramı etiğin temel kavramıdır. Buradaki amaç, iyi kavramının nesnellliğini, biricikliğini ve doğal olmayan bir niteliğe gönderimde bulunduğunu; bu nedenle herhangi bir doğa bilimi incelemesinin nesnesi haline dönüştürülemeyeceğinin anlaşılmasını sağlamaktır. Moore’a göre iyi, sezgi ile kavranabilir ve etik alanının bir konusudur. Moore iyi kavramının anlamının tanımlanamaz olduğunu gösterme gayreti içindedir; yoksa ona göre iyi olan şeyler tabii ki tanımlanabilir, yeter ki iyi olan şeylerin özellikleri ile iyi kavramının anlamı karıştırılmasın. İşte Moore’un, doğalcı yanlıgı diyerek ifade ettiği doğalcı teorilerin hatası buradan kaynaklanmaktadır. Buna göre doğalcı teoriler doğal özellikler ile ahlaki özellikleri birbirine karıştırmışlardır. Bu durum Moore’un birbirinden ayırdığı iki sorunun ayırdına varamamaktan kaynaklanmaktadır. Çünkü, iyi kavramının bir tanımının bulunduğunu iddia ettiğimizde, iyinin anlamı şeylerin özelliği olmak durumundadır. Faydacılıgı ele aldığımızda net bir şekilde bu durum görülür. Hazzın iyi olarak değerlendirilen şeylerin bir niteliği olduğunu keşfeden faydacılar, sanki o şeyi veya eylemi iyi yapan nitelik haz niteliğiymiş gibi hazzı iyi kavramının tanımı haline getirirler. Oysa ki iyi kavramı tarafından hazza tümüyle işaret edilmemektedir; sadece öyle görünmektedir. Buna göre bir kişiye ‘bu iyi midir?’ diye sorduğumuzda o kişinin aklında ‘bu haz veren bir şey midir?’ sorusu ile karşılaşmış gibi bir durum oluşmaz. Dolayısıyla ahlaki bir yapıya sahip olan iyi kavramı herhangi bir doğa biliminin konusu olacak fiziki bir yapı ile bir tutulamaz. Bu doğrultuda, iyi kavramı nesnel olarak sadece sezgi ile kavranabilir ve hiçbir bilimin konusu haline

⁸³ Cevizci, a.g.e., s. 332.

getirilemez. O sadece değerler alanının bir nesnesi olduğu için etiğin konusu olabilir.⁸⁴

2.3.4.2. Ross'un Sezgiciliği

Sezgiciliğin önemli savunucularından bir diğeri de W. David Ross'tur. Ross, aynı sezgici anlayışı benimseyen H. A. Prichard'ın, "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?" adlı makalesinden hareket eder. Bu makalede Prichard, ahlak felsefesinde ortaya konan normatif teorilerin bir hata üzerine inşa edildiklerini öne sürer. Çünkü ona göre bu teoriler ödev ve yükümlülüklerimizi yapılması gereken şeyler olarak sunmuşlardır. Oysa ki bu ödev ve yükümlülüklerin yerine getirildiğinde iyi sonuçları doğurması kadar doğal bir şey yoktur. Buradan hareket eden ahlak filozofları, Prichard'a göre hataya düşerek, ödev ve yükümlülüklerimizi başka bir şey için yapılması gereken şeyler olarak görmüş ve yükümlülük duygusunu eylemlerin sonuçlarından türetmeye çalışmışlardır. Buna karşı, Prichard ödev dayalı eylemlerimizin dolayimsız bir şekilde tam bir eminlik içerisinde yerine getirdiğimiz eylemler olduğunu düşünür. Bu nedenle, Prichard ahlak filozoflarının yükümlülüklerimiz üzerine yoğunlaşması gerektiğini savunur. Bu yönde ahlaki yükümlülüğün doğası üzerine yoğunlaşan Ross, temel ahlaki değer doğruluk olduğunu öne sürer.⁸⁵

Ross'a göre doğruluk basit bir kavramdır. Bir kavramın basit olması demek o kavramın çıkarımsal olarak elde edilen doğru eylem bilgisinin temelinde bulunması ve kendinden açık, tanımlanamaz olması demektir. Örneğin, yalan söylemenin yanlış olduğu doğrusunu biliriz. Bunun nedeni yalan söylediğimizde başkasına zarar vermemizdir. Başkasına zarar vermek yanlış olduğu için yalan söylemek yanlıştır. Burada yalan söylemenin yanlışlığı, 'başkasına zarar vermek yanlıştır' doğrusundan çıkarılmıştır. Fakat başkasına zarar vermek yanlıştır doğrusu başka bir ilkeden çıkarılamaz; o apaçık bir şekilde kavranır.⁸⁶ Dolayısıyla, doğruluk kendini ahlaki yükümlülüklerimizde gösterir. Belli bir olgunluk seviyesinde olan herkes tarafından apaçık bir şekilde, sezgi yoluyla, kavranır. Bu nedenle doğruluk, hiçbir suretle başka

⁸⁴ Cevizci, **a.g.e.**, s. 333-336.

⁸⁵ Cevizci, **a.g.e.**, s. 337.

⁸⁶ Yıldız, **a.g.e.**, s. 99.

bir kavrama veya tanıma indirgenemez. Çünkü bu çaba onu açıklamaya yetmez. Bu nedenle Ross, insanların yükümlülüklerinin doğruluğunu eylemlerin sonuçlarında aramak suretiyle doğruluk kavramını başka kavramlarla tanımlamaya karşı çıkar.⁸⁷

Doğru eylemin tanımlanamaz olduğunu savunan Ross, doğru eylemlerin veya ödev ve yükümlülüklerimizin neler olduğunun analizine geçer. Verilen örnekten de anlaşılacağı üzere, Ross tüm ahlaki yargıların apaçık olduğunu söylemez; sadece en temel ilkeler kendinden açıktır. Ona göre, hiçbirisi bir diğerinden türetilmeyen; erdem, haz, bilgi, adalet gibi, değerli birçok özellik ile birlikte; sadâkat, yardımseverlik, minnettarlık, kendini geliştirme, adaleti gözetme gibi birden fazla ödev vardır. Ross, bu doğrultuda, ‘ilk bakışta ödev’ kavramını ortaya koyar.⁸⁸ İlk bakışta ödev, bir eylemin, eğer ahlaken aynı değerde öneme sahip başka bir eylem olmasaydı, asli ödev olacak nitelikte bir eylem olduğuna işaret etmenin kısa bir yoludur.⁸⁹ Buna göre, bir kişinin arkadaşından borç para aldığını düşünelim. Doğal olarak borcun söz verilen zamanda geri ödenmesi ödevdir. Fakat borcu alanın parayı geri vermeye gideceği zaman, bir yakınının rahatsızlandığını ve ilaç için o paraya ihtiyacı olduğunu varsayalım. Böyle bir durumda bir başka ödev, yardım etme ödevi, kendisini gösterir. İşte, eğer bu ikinci ödev belirmeseydi borcu geri verme ödevi asli ödev olacaktı. Ross’a göre, bu gibi ve daha fazla birçok ödev ile karşı karşıya kalabiliriz. Böyle durumlarda yapacağımız şey, içinde bulunduğumuz durumu iyice düşünmek, ilk bakışta ödevleri karşılaştırarak tartmak ve içinden hangisinin asli ödevimiz olduğunun kararına varmaktır.⁹⁰ Ross ilk bakışta ödevleri şöyle sıralar: 1- Sadakat Ödevleri, 2-Telafi Ödevleri, 3-Minnettarlık Ödevleri, 4-Adalet Ödevleri, 5-Yardımseverlik Ödevleri, 6-Kendini Geliştirme Ödevi, 7- Başkalarına Zarar Vermeme Ödevi. Fakat o, bu ödevler arasında bir çatışma çıktığında hangisinin daha bağlayıcı olduğu ile ilgili bir çözüm ortaya koymaz görünür. Ona göre belli bir olgunluk seviyesine sahip herkes ödevler arasından hangisinin ağır bastığını sezgi yoluyla kavrayabilir.⁹¹

⁸⁷ Cevizci, **a.g.e.**, s. 338.

⁸⁸ Yıldız, **a.g.e.**, s. 99.

⁸⁹ Fred Feldman, **Etik Nedir?**, Çev. Ferit Burak Aydar, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 220.

⁹⁰ Cevizci, **a.g.e.**, s. 340.

⁹¹ Feldman, **a.g.e.**, s. 223, 232; Cevizci, **a.g.e.**, s. 341.

2.3.5. Rawls'un Bir Adalet Görüşü Olarak Sezgiciliğe Yönelik Eleştirileri

Sezgicilik hakkında belirtilenlerden, Rawls'u ilgilendiren anlamda, yani adaletle ilgili olarak normatif ve metaetik sezgiciliğin görüşlerinden şu ortaya çıkmaktadır: Adalet vb. kavramların ne olduğu tanımlanamaz ve bunlarla ilgili yargıların doğruluğu ya da yanlışlığı ancak sezgi yoluyla bilinebilir. Bu bağlamda, bir toplumun kurumlarının, onlar sezgilerimiz tarafından doğru olduğu söylenenlere göre düzenlenmişse o toplumun adil olduğu söylenebilir.

Faydacılık karşısında kendi teorisini daha önce ele aldığımız şekilde konumlandıran Rawls'un sezgicilik teorisine karşı kendi teorisini nasıl konumlandığına baktığımızda, o, sezgiciliğin teleolojik ya da deontolojik bir teori olduğunu söylememizin zor olduğunu düşünür. Çünkü her ikisi de olabilir. Rawls'a göre sezgiciliğin en belirgin özelliği düzenli ve kabul edilebilir bir etik teori tarafından sistemli hale getirilmemiş olan sezgilerimize başvurmasıdır. Bu doğrultuda, sezgicilik konusunda Rawls iki önemli hususu dile getirir. Ona göre, sezgicilik belli durumlar karşısında birbiri ile çatışabilecek birçok temel ilke ortaya koyar. Bununla birlikte bu ilkeler arasında, bizi çözüme ulaştırmak için, hangisinin diğerine önce geldiğine dair bir yöntemi yoktur. Sadece, ilkeler arasında bize en doğru görünenden yola çıkarak bir denge tutturmaya çalışırız. Çünkü bu ilkeleri düzenleyecek üst düzey bir ilke yoktur.⁹² Başka bir ifade ile bir sezgici açısından bu ilkeler aynı derecede öneme sahiptir. Bunu daha önce yukarıda verdiğimiz borç alma örneği üzerinden düşünelim. Bir sezgiciye göre borcumuzu her ne olursa olsun ödemeliyiz. Çünkü sadakat temel bir ahlaki ilkedir. Öte yandan borç alan kişinin çocuğunun hasta olduğunu varsayalım. Bu durumda çocuğunu doktora götürmek yerine borcunu vermeli midir? Böyle bir durumda bir başka ahlaki ilke ile karşı karşıya kalırız. Bu ilke, çocuğumuza karşı sorumluluklarımızı yerine getirmemiz gerektiğini söyler. Sezgicilik böyle bir durumda bize ne yapacağımızı söylemez.⁹³

Buna karşılık, sezginin rolünü sınırlama ve belirgin bir ilke sunma konusunda faydacı teori güzel bir örnek teşkil eder. Bu nedenle, faydacılık, sezgiciliğe oranla daha caziptir. Rawls da faydacılığın bu konudaki başarısını takdir eder. Ona göre

⁹² Rawls, **TJ**, s. 34, 40.

⁹³ Lovett, **a.g.e.** s. 36.

faıdacılığın tercih edilme sebebi öncelik problemi ile hesaplaşması ve sezgilere başvurmadan kaçınmaya çalışmasıdır.⁹⁴ Başka bir ifade ile tek bir ilke olan fayda ilkesi sayesinde faydacılık bu öncelik problemiyle yüzleşmekte ve sezgilere bel bağlamadan bu gibi çelişkili durumlara cevap üretebilmektedir. Rawls'un belirttiğı üzere, Mill ve Sidgwick için, çatışan yargılarımız arasında hangisinin daha önce olduğunu belirlemek için bir standardın bulunması gerekir. İşte bu standart, onlara göre fayda ilkesidir. Bu düşünürler, bizim ahlaki yargılarımızın çatışması durumunda faydacı ilkenin onları düzene sokacağına inanırlar. Bunun dışında başka bir seçeneğimiz olmadığı için tüm ahlaki yargılarımız faydacıdır.⁹⁵ Sidgwick bu kendinden açık ilkeye dayanarak faydacılığın rasyonel bir teori olduğunu öne sürer.⁹⁶ Bu doğrultuda faydacılık açısından, yargılarımız arasında kaldığımızda, diğer sezgiler bir kenara bırakılmalıdır. Çünkü mutluluk hesabı bizi doğru karara ulaştıracaktır.⁹⁷

Öte yandan Rawls, herhangi bir adalet teorisinin bir dereceye kadar sezgiye dayandığını söyler. Dolayısıyla yargılarımız arasında bir öncelik problemi ile karşılaştığımızda sezgiye başvurmamızın mantıksız bir yanı yoktur. Ona göre, öncelik problemi ile ilgili yine de sezgi kapasitemize güvenmeliyiz. Hatta sezgicilik öğretisi doğru bile olabilir. Fakat sezgicilik, öncelik probleminin çözümü ile ilgili yapısal bir cevabın verilemeyeceğini iddia eder. Bu nedenle yargılarımızı doğru ya da yanlış olarak değerlendirebileceğimiz sistemli bir açıklama ortaya koyamaz. Eğer insanlar sezgiciliğın önerdiği gibi ilkeleri kendi sezgileri doğrultusunda farklı farklı dengelerse, bu durumda onların adalet anlayışları da farklı olur.⁹⁸ Dolayısıyla sezgicilik, faydacılığa karşı koyabilecek kadar yeterli değildir. Çünkü her ne kadar fayda hesabına katılmayacağını söylediğimiz sezgilerimiz olsa da; sezgicilik, bunları sistemli bir şekilde anlamlı kılmaktan yoksundur. Başka bir ifade ile sezgicilik, sezgilerin nedenlerini gösterip aralarındaki ilişkileri ortaya koyan ilkelerin ne olduğunu göstermeye çalışmaz.⁹⁹ Sonuç olarak, Rawls'a göre, faydacılığın ilkeleri ile ahlaki kanılarımız arasındaki çelişkileri belirterek faydacılığın içerdığı güçlükleri

⁹⁴ Rawls, **TJ**, s. 41.

⁹⁵ Rawls, **TJ**, s. 41.

⁹⁶ Freeman, **a.g.e.**, s. 32.

⁹⁷ Lovett, **a.g.e.**, s. 38

⁹⁸ Rawls, **TJ**, s. 39-41.

⁹⁹ Kylimcka, **a.g.e.**, s. 74.

ifade eden eleştiriler dar bir çerçevede yapıldığı için faydacılığa karşı sistemli bir teori geliştirilememiştir. Dolayısıyla, insanlar pratik alanda bir sorunla karşılaştıklarında sıklıkla faydacılık ve sezgicilik arasında bir seçim yapmaya zorlanmakta ve çoğunlukla faydacı yaklaşım üzerinde karar kılmaktadırlar. Bu nedenle alternatif bir teori ortaya konulmalıdır.¹⁰⁰ Bu teori faydacılık kadar güçlü olmalı; fakat bir yandan da sezgilerimiz ile uyumlu aynı zamanda bunu yaparken sezgicilikten farklı olarak da bu sezgilerimizi bir düzene sokmalıdır.¹⁰¹

Rawls'a göre iyi bir adalet teorisi bu sezgilerimizin sistematik bir yapısına ulaşarak adalet konusunda yönlendirilmeye ihtiyaç duyduğumuzda bize rehberlik edebilecek ilkeleri ortaya koymalıdır.¹⁰² Çünkü o, karşıt ahlaki ve siyasi teoriler arasında yapılacak bir değerlendirmenin bu teorilerin adalet ile ilgili *düşünülmüş yargılarımıza (considered judgments)* uygunluğuna göre yapılması gerektiğini benimser.¹⁰³ Düşünülmüş yargılar kendisinden kesin bir şekilde emin olduğumuz ahlaki yargılardır. Bunlara örnek olarak; 'ırksal ayrımcılık ve dini hoşgörüsüzlük adil değildir' gibi yargılar verilebilir. Rawls'a göre oluşturulacak herhangi bir adalet teorisi bu kanaatlerimizle eşleşmelidir.¹⁰⁴ Rawls kendi teorisinin adalet hakkındaki düşünülmüş kanaatlerimize en uygun anlayış olduğu ve demokratik bir toplumun kurumları için en uygun temeli sağladığı için faydacılığa göre daha üstün bir teori olduğunu düşünür.¹⁰⁵

Fakat Rawls hala bu düşünülmüş yargılarımızın sezgiden öteye gidemediğinin altını çizerek, bunların güçlü bir şekilde ifade edilmesi gerektiğini söyler.¹⁰⁶ Bu doğrultuda, Rawls'a göre sezgiciliğe karşı koymak için düşünülmüş yargılarımız içinde ilkelerin çoğulluğunu hesaba katan, kabul edilebilir ahlak ilkelerini ortaya koymalıyız. Sezgiciliği çürütmenin yolu, sezgiciler tarafından olmadığı söylenen bu yapısal ilkeleri sunmaktır.¹⁰⁷ Öncelik problemi bağlamında yapılmak istenen şey, sezgisel yargılarımızı tamamen ortadan kaldırmak değil; bu

¹⁰⁰ Rawls, **TJ**, s. viii.

¹⁰¹ Lovett, **a.g.e.**, s. 15; Kymlicka, **a.g.e.**, s. 75.

¹⁰² Rawls, **TJ**, s. 19-20.

¹⁰³ Robert B. Talisse, **On Rawls: A Liberal Theory of Justice and Justification**, Belmont, CA, Wadsworth, 2001, s. 20.

¹⁰⁴ Rawls, **TJ**, s. 19; Freeman, **a.g.e.**, s. 30-31.

¹⁰⁵ Rawls, **TJ**, s. viii.

¹⁰⁶ Rawls, **TJ**, s. 4.

¹⁰⁷ Rawls, **TJ**, s. 39.

yargılarımıza başvurmayı azaltmaktır.¹⁰⁸ Böylece pratik amaç olan, sağduyu içerisinde adaletin kamusal fikrini sağlamaya yönelik makul ve güvenilir bir uzlaşmaya varma amacına ulaşılabilir.¹⁰⁹ Dolayısıyla, öncelik problemi adalet fikrinin önemli bir kısmıdır. Bu nedenle, öncelik sorununa ilişkin elimizden geldiğince belirgin ilkeleri formüleştirmeliyiz.¹¹⁰

2.4. Sözleşmecilik ve Rawls'un Değerlendirmesi

Rawls'a göre, ilkeler arasındaki öncelik problemi konusunda sezginin rolünün azaltılmasının ilk yolu, ilkelerin bir seçim sonucunda belirlenmesidir. Ona göre bir adalet anlayışı kendinden açık ilkelerden türetilemez. O, birçok düşüncenin bir görüş içerisinde tutarlı bir şekilde uzlaştırılmasıyla haklı kılınabilir. Hakkaniyet olarak adalet teorisinde adaletin ilkeleri kendinden açık ilkeler değildir. Onlar seçilmiş ilkelerdir. Böylece Rawls orijinal pozisyon tasarımı ile adalet ilkelerinin dengelenmesi problemine bir çözüm sunmayı düşünür.¹¹¹ Böylece, "Hakkaniyet olarak adalet, adaletin önceliği ile ilgili olan bu sağduyu inançlarının orijinal pozisyonda seçilen ilkelerin sonucu olduklarını göstermek suretiyle, onları açıklamaya çalışır."¹¹² Ayrıca bu ilkeler düşünülmüş yargılarımız ile en iyi şekilde uyuşan ilkelerdir.¹¹³ Bu doğrultuda, Rawls kendi teorisini ortaya koyarken sözleşmeci yaklaşıma başvurmuştur.

17. ve 18. yüzyıllarda önemli bir yere sahip olan sözleşme teorileri, 19. yüzyılda faydacılık tarafından eleştiriye tabi tutulmuş ve önemini yitirmiş olmasına rağmen, 20. yüzyılda Rawls ile birlikte tekrar önem kazanmıştır. Doğal hukuk düşüncesinin bir ürünü olan toplum sözleşmesi teorileri, 17. ve 18. yüzyıllarda devletin görev ve yetkilerinin neler olduğunun belirlenmesi hususunda T. Hobbes, J. Locke ve J. J. Rousseau'nun düşüncelerine dayalı olarak ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Bu açıdan, Toplum sözleşmesi kavrayışının iddialarına geçmeden önce doğal

¹⁰⁸ Rawls, **TJ**, s. 44.

¹⁰⁹ Rawls, **TJ**, s. 45.

¹¹⁰ Rawls, **TJ**, s. 41.

¹¹¹ Rawls, **TJ**, s. 21, 42.

¹¹² Rawls, **TJ**, s. 28.

¹¹³ Rawls, **TJ**, s. 50.

hukukun ne olduğuna ve tarihsel süreç içerisinde nasıl bir gelişim geçirdiğine kısaca değinmekte fayda vardır.

2.4.1. Doğal Hukuk Düşüncesi

Doğal hukuk düşüncesi temel olarak insan ve evrenin doğasının gereği olan ve onları yöneten, evrensel nitelik taşıyan, değişmez, kapsamlı, insan aklı tarafından bilinebilen ve varlığı a priori olan bir takım ahlaki ilkelerin var olduğunu kabul eder. Bu ilkelerin, insan eylemlerine bir yön tayin etme ve bir anlam kazandırma işlevine sahip bazı nesnel ilkeler oldukları düşünülür. Bu nedenle, doğal hukuk, yer ve zamana toplumdan topluma göre değişiklik gösterebilen kişiler tarafından yapılmış pozitif hukuktan üstün olarak değerlendirilir. Bu noktada, doğal hukuk teorileri bazı konularda farklılaşır. Buna göre, genel kabul gören anlayış doğrultusunda pozitif bir yasanın geçerliliğinin ölçüsü onun doğal hukuk ile çelişmemesidir. Buna karşılık diğer bir görüş ise bu hiyerarşik ilişkiyi kurmayıp doğal hukuku pozitif yasaların ulaşmaya çalıştığı bir idealite olarak değerlendirir. Dolayısıyla yasanın geçerliliği herhangi bir çelişkidenden etkilenmeyecektir. Öte yandan bir diğer ayrışma da doğal hukukun kaynağının ne olduğu hususunda belirir. Bir görüşe göre doğal hukukun kaynağı dinsel inanç iken, diğer bir görüş için doğa, bir başkası için ise akıldır.¹¹⁴

Genel hatlarıyla verilmeye çalışılan doğal hukuk öğretisi, Platon, Aristoteles ve Cicero gibi düşünürler tarafından geleneksel anlamını bulmuştur. Daha sonra Orta Çağ'da Thomas Aquinas tarafından rasyonel ve dini bir yaklaşımla ele alınan doğal hukuk Tanrısal yasa ile bir tutulmuştur. Böylece Kilise'nin ve devletin egemenliğinin desteklenmesinde bir temel olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte, Kilise'nin gelişen toplumsal olaylar karşısında zayıf düşmesi, akıl ile güçlendirilmiş doğal hukuk teorisinin bu kez Kilise aleyhine işlemesine yol açmıştır. Reform hareketlerini takip eden 16. yüzyıla gelindiğinde doğal hukuk düşüncesi Grotius tarafında başarılı bir şekilde laik bir anlayışla ele alınmıştır. Buna göre doğal hukuk ilkeleri akli olmasından ötürü Tanrı tarafından istenmektedir. Ona göre Tanrı olmasa bile bu ilkeler var olacaktır. Doğal hukukun laik bir anlayışla değerlendirilmesi birtakım problemleri de meydana getirmiştir. Bu sorunların başında Tanrısal temellerinden

¹¹⁴ Özkurt, a.g.e., s. 85-87.

arındırılmış devletlerin meşruluğunun neye dayandırılacağı sorunu gelir. İşte Hobbes, Locke ve Rousseau gibi 17. ve 18. yüzyıl düşünürleri toplum sözleşmesi teorileri ile bu soruna cevap vermeye çalışmışlardır.¹¹⁵

Toplum sözleşmesi teorisi devletin meşruluğunu kişiler arasında yapıldığı varsayılan bir anlaşmaya dayandırarak açıklar. Buna göre o, egemen gücün sağlayacağı yararlarından faydalanabilmek için, kişilerin karşılıklı uzlaşması sonucu belirli kurallara uyacak ve birlikte yaşayacaklarına dair, birbirleri ya da devlet ile yaptıkları ve devletin yetkilerini kabul ettikleri anlamına gelen bir anlaşmadır. Bu doğrultuda, toplum sözleşmesi kuramı, meşru devlet otoritesinin yönetilenlerin izni ile oluşması gerektiğinin önemli bir destekçisi olmuştur. Doğal haklar kuramı olarak da bilinen sözleşme kuramına göre, insanlar devleti kurarken doğa durumunda sahip oldukları birtakım hakları kendi aralarında yaptıkları bir sözleşme ile egemen güce devretmişlerdir. Böylece doğa durumundan çıkıp toplumsal hayata geçerek devleti meydana getirmişlerdir. Buradaki genel kanı, toplumun ya da devletin var olmasından önce, kişilerin, birtakım doğal haklara sahip olduğudur. Dolayısıyla toplumsal yaşama geçiş bir yerde devletin sınırlarının da çizilmesi demektir. Çünkü doğal hak kuramı açısından, devlet ancak kendinden önce var olan bu doğal haklarımıza saygı gösterdiği ve onları koruduğu sürece meşruluğunu sürdürebilir. Öte yandan, sözleşme aslında bize bir takım ahlaki ve hukuki sorumluluklar yükler. Çünkü, bir sözleşmeye taraf olmak demek, bu sözleşmenin şartlarını yerine getirmek için söz vermek demektir. Bu açıdan, kişiler yasalara uymalıdır, zira onlar bunun için söz vermişlerdir. Kuramın asıl önemi de burada yatmaktadır. Adalet ise bu genel uzlaşmanın bir sonucudur.¹¹⁶ Bu çerçevede, Graham'ın da belirttiği üzere iki önemli kavram karşımıza çıkar: Doğa durumu ve toplum sözleşmesi. Toplum sözleşmesi kuramını konu edinmiş tüm filozoflar bu kavramları kullanarak birbirinden farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Fakat hepsi de, içinde bulundukları gerçek toplumsal yapının dışında varsayımsal bir doğa durumundan hareketle, toplum içerisinde bulunan kişiler arasındaki ilişkileri düzenleyecek olan ilkeleri belirleyebilmek için, akli

¹¹⁵ Özkurt, **a.g.e.**, s. 88; Güriz, **a.g.e.**, s. 138. Doğal hukuk hakkında daha fazla bilgi için Bkz.: Leo Strauss, **Doğal Hak ve Tarihi**, Çev. Murat Erşen- Petek Onur, Say Yayınları, b.a.; ayrıca Bkz.: Cennet Uslu, **Doğal Hukuk ve Doğal Haklar**, Liberte Yayınları, b.a.

¹¹⁶ Nevzat Can, **Siyaset Felsefesi Problemlerine Giriş**, Elis Yayınları, Ankara, 2005, s. 193, 304; Andrew Heywood, **Siyaset Teorisine Giriş**, Çev. Hızır Murat Köse, Küre Yayınları, İstanbul, 2004, s. 242, 244.

birtakım gerekçeler getirmeye çalışmıştır. Böylece bu akıl yürütme vasıtasıyla bir kez sosyal sözleşmeye varıldığında; artık o, tüm ahlaki ve hukuki temellerin ve toplum içindeki yükümlülüklerimizin belirleyicisi olur.¹¹⁷

2.4.2. Hobbes'un Sözleşmeciliği

Daha önce de belirtilmeye çalışıldığı üzere, doğa durumu, sosyal sözleşme kuramcılarının devletin gerekliliğini, onun yokluğu üzerinden temellendirdikleri hayali bir durumdur. Bu açıdan, Hobbes'a baktığımızda, o, doğa durumunu bir savaş hali olarak tasvir eder. Böyle bir hal içerisinde ona göre “insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer.”¹¹⁸ Bu durumun ortaya çıkmasında Hobbes'un insan doğasına ilişkin görüşlerinin etkisi büyüktür. Ona göre insan temelde bencil bir varlıktır. İnsana ilişkin bir diğer kabul ise, insanların doğuştan eşit olduğudur. Hobbes, insana dair bu iki hususun, insanlar arasındaki güvensizliğe, güvensizliğin ise savaşa neden olduğunu düşünür. Bu nedenle, ona göre, insanların birbirleri ile iş birliği kurmalarının amacı toplumsallaşmak değil; kendi çıkarlarını ve mutluluklarını sağlamaktır.¹¹⁹

Hobbes, bütün insanların ömrünün sonuna kadar sürekli bir güç elde etme arzusuna sahip olduğunu düşünür. Bunun nedeni ise insanın elde ettiği gücü korumasının ancak daha fazla güce sahip olmasıyla mümkün olduğudur.¹²⁰ Bu durum, Hobbes'un mutluluk anlayışı ile ilgilidir. Ona göre mutluluk, “insanın hoşuna giden iyi bir şeyden diğerine ilerleme düşüncesinin tatmin edilmesidir.” Bununla birlikte insanın tek amacı mutluluklarının doyurulması değildir. O, aynı zamanda, gelecekte elde edeceği mutlulukların da güvencesini sağlamayı amaçlamaktadır. Bu nedenle, insan, mümkün olduğu kadar en fazla gücü elinde tutmalıdır.¹²¹ Öte yandan, kişinin yeteri kadar güce sahip olması meseleyi çözmemektedir. Çünkü kişiler doğuştan eşittir. “Doğa, insanları, bedensel ve zihinsel yetenekler bakımından öyle eşit yaratmıştır ki, bazen bir başkasına göre bedence daha güçlü veya çabuk

¹¹⁷ Gordon Graham, **Eight Theories of Ethics**, by Routledge, New York, 2004, s. 164.

¹¹⁸ Thomas Hobbes, **Leviathan**, Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 101.

¹¹⁹ Cihan Deniz Zarakolu, **Thomas Hobbes'un Siyaset Felsefesi**, Belge Uluslararası Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 166.

¹²⁰ Hobbes, **a.g.e.**, s. 81.

¹²¹ Zarakolu, **a.g.e.**, s. 170.

düşünebilen birisi bulunsa bile [...] bedensel güç bakımından, en zayıf olan kişi, ya gizli bir düzenle ya da kendisi ile aynı tehlike altında olan başkaları ile birleşerek, en güçlü kişiyi öldürmeye yetecek kadar güçlüdür.”¹²² Dolayısıyla herkes ölüm karşısında aynı güçsüzlüktedir. Bununla birlikte, mutluluk elde etme bağlamında, herkes benzer amaçları taşıdıkları için de eşittir. İnsanlar kendileri için iyi olanın peşinden giderler, iyi olanı arzularlar, kötü olandan ise kaçarlar. Bu açıdan, yaşamak insanlar için iyi, ölüm kötüdür. Dolayısıyla kişiler hayatlarını korumayı ve iyi olana ulaşmayı amaçlarlar. Bu durum, eşitliğin bir başka boyutunu bize sunar. Buna göre, doğa kişilere bu amaçlarını gerçekleştirebilmeleri için her şey üzerinde eşit hak vermiştir. Bunun sonucunda bir güvensizlik ortamı meydana gelir. Çünkü kişiler aynı amaçlara aynı haklara sahip olduğundan kimi isteklerinin de aynı olması kaçınılmazdır.¹²³ Bu durumda, “iki kişi aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu ederse, birbirlerine düşman olurlar ve, esas olarak varlığını korumak ve bazen de sadece zevk almak olan amaçları uğruna, birbirlerini yok etmeye veya egemenlik altına almaya çalışır.” Bu güvensizlik ortamı aynı zamanda kişinin hem elindekileri hem de kendi varlığını koruyabilmesi açısından bir savaş durumudur.¹²⁴ Böyle bir ortamda adaletten de söz edilemez. Çünkü böyle bir savaşta kimsenin kendine ait mülkiyetinden söz edilemez herkes istediğini elde eder ve tehditlere karşı koruyabildiği kadar onun sahibi olur. Bundan da öte genel bir otoritenin olmadığı yerde yasa olamaz; yasa yoksa da adaletsizlik yoktur. Adalet, doğa durumunda yaşayan değil, toplum içerisinde yaşayan kişilere ait niteliklerdir.¹²⁵

Hobbes’a göre insanların, savaş alanı olan doğa durumundan kurtulmalarının yolu kişilerin çıkarlarının gerçekleştirilebildiği ve korunabildiği, savaşın olmadığı barış ortamının tesis edilmesidir. Bu, kişilerin aralarında yaptıkları sözleşmeye dayanan toplumsal yapının oluşturulması ile mümkündür. Hobbes sözleşmeyi, hakların devredilmesi olarak tanımlar. Onun, herkesin her şeyi elde etme hakkına eşit derecede sahip olduğu şeklinde tasvir ettiği doğa durumu düşünüldüğünde; herkesin kendisini koruma doğal hakkına sahip olması, bir savaş ortamının doğmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla, barış ortamının sağlanması için herkes bu hakkını

¹²² Hobbes, **a.g.e.**, s. 99.

¹²³ Zarakolu, **a.g.e.**, s. 169, 171-172.

¹²⁴ Hobbes, **a.g.e.**, s. 100.

¹²⁵ Hobbes, **a.g.e.**, s. 103.

devretmelidir. Bu doğrultuda, kişiler, bir araya gelerek kendileri adına ortak güvenlik ve barış ile ilgili tüm işleri gerçekleştirmek için haklarını bir otoriteye bırakır. Böylece devlet meydana gelir. Hobbes için egemen mutlaklıdır; fakat kurulma nedeni güvenlik olduğu için bunu sağlayamayan devlete itaat edilemeyeceğini düşünür.¹²⁶

2.4.3. Locke'un Sözleşmeciliği

Locke'a göre doğa durumu, bir özgürlük ve eşitlik durumudur. Bu durumda, aynı yetkilere sahip tüm insanlar, tabii yasa çerçevesinde, kimsenin iradesi altında olmadan, mülkiyetleri üzerinde tasarrufta bulunmakta ve eylemlerini düzenlemektedirler.¹²⁷ Bu hal tam bir özgürlük ve eşitlik halidir. Fakat bu, istenilen her şeyin yapılabileceği anlamına gelmemektedir. Çünkü bu özgürlüğün teminatı doğal hukuktur. Bu nedenle insanlar doğal hukuka bağlı olarak eylemlerini gerçekleştirdikleri müddetçe özgürdür.¹²⁸ Doğal hukuk, herkesin itaat ettiği ve Tanrı tarafından tüm insanlara verilmiş olan akıl anlamındadır.¹²⁹ Bu akıl tüm insanlara eşit ve özgür oldukları için birbirlerinin canını, malını özgürlüğünü koruması gerektiğini öğretmiştir.¹³⁰ Dolayısıyla doğa durumundaki özgürlük, insanı birtakım yükümlülüklerle bağlayan doğa yasası ile uyumlu bir özgürlüktür. Bu nedenle kişiler kendi kendilerini ve mülkiyetinde bulunan herhangi bir varlığı yok etmeyecektir.¹³¹ Doğa durumundaki insanların bir başka önemli özelliği ise iktidar sahibi oluşlarıdır. Bu kişilere iki hak verilmiştir. Bunlardan biri kendi varlığını koruma için gerekeni yapma yetkisi diğeri ise doğa yasalarını çiğneyenleri cezalandırma yetkisi. Çünkü hiç kimsenin bir başkasının iradesi altında olmadığı bu yetkin durumda yasayı yürütme hakkı vardır. Böylece doğa yasası egemen kılınır.¹³²

Locke'a göre, doğa durumu iyi olmasına karşın birtakım sorunları da barındıran bir durumdur. İşte bu sorunlar toplumsal yapının varlık nedenidir. Çünkü herkes doğa yasasını uygulama hakkına sahip olunca her zaman adalet yerini bulmuş

¹²⁶ Hobbes, **a.g.e.**, s. 104, 106, 136; Tannenbaum, Schultz, **a.g.e.**, s. 205, 208; Güriz, **a.g.e.**, s. 183.

¹²⁷ John Locke, **Hükümet Üzerine İkinci İnceleme**, Çev. Fahri Bakırcı, Babil Yayıncılık, 2004, Ankara, 4. Madde.

¹²⁸ Fahri Bakırcı, **John Locke'ta Mülkiyet Anlayışı**, Babil Yayıncılık, 2004, Ankara, s. 15.

¹²⁹ Toku, **a.g.e.**, s.74; Akarsu, **a.g.e.**, s. 74.

¹³⁰ Locke, **a.g.e.**, 6. madde.

¹³¹ Bakırcı, **a.g.e.**, s. 17.

¹³² Locke, **a.g.e.**, 7. ve 128. madde.

olmaz. Örneğin birinin bir başkasına ceza verdiğini düşünelim. Bu kişinin intikam duygusuna kapılma olasılığı yüksek olacağından vereceği cezanın ölçüsü de o derece aşırı olacaktır.¹³³ Dolayısıyla tarafsız bir yargıcın doğa halinde bulunmaması bir sorundur. Bir diğer önemli sorun ise mülkiyet haklarının güvende olmamasıdır. Çünkü özgürlüklerini doğa yasasının öğütlediği şekilde kullanmak istemeyen insanlar doğa durumunda boy gösterebilirler. Böyle bir durumda başkalarının özgürlükleri tehlikeye girer. Bununla baş edebilmek ancak ortak bir gücün olmasını gerektirir.¹³⁴ İşte bu nedenle doğa durumundaki insanlar, mülklerini, yani yaşamlarını, arazilerini, özgürlüklerini, karşılıklı olarak korumak için politik yapıyı oluşturmaya karar vermişlerdir.¹³⁵ Burada şu nokta açıktır ki, toplum durumuna geçmek demek, doğal durumda var olan haklarımızdan vazgeçmek demek değildir. Sadece hak ihlallerinde tarafsız hükümlerin verilmesi ve bireylerin güvenliğinin sağlanması için haklar, yöneticilere kişilerin rızaları ile sözleşmeler aracılığıyla devredilmiştir. Sözleşmeler kişilerle birlikte otoriteyi de bağlayıcı niteliktedir. Böylece, politik yapı rızaya dayandığı takdirde meşru olur ve böyle bir otorite insanların rızaları olmaksızın onların kişilikleri üzerinde hiçbir tutumda bulunamaz.¹³⁶

2.4.4. Rousseau'nun Sözleşmeciliği

Bir başka sözleşme teorisi de J. J. Rousseau tarafından geliştirilir. Bu teori ile Rousseau özgürlük ile otoriteyi uzlaştırmayı amaçlar. Ona göre, “üyelerinin her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun.”¹³⁷ Bu amaca varması açısından Rousseau'nun doğa durumu tasvirine baktığımızda, ona göre doğa durumu, insanlar tarafından mutlu ve güvenli bir hayatın yaşandığı hoş bir durumdur. Sadece temel gereksinimlerini karşılama ihtiyacı duyan doğal insanlar ihtiyaçları sınırlı olduğu için

¹³³ Locke, **a.g.e.**, 13. madde.

¹³⁴ Toku, **a.g.e.**, s.77.

¹³⁵ Locke, **a.g.e.**, 123. madde.

¹³⁶ Locke, **a.g.e.**, 142-143. madde, Toku, **a.g.e.**, s. 87-89.

¹³⁷ Jean-Jacques Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, Çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013, s. 14.

kendi başlarının çaresine bakabilmektedir. Rousseau'ya göre, insanlar bir ağacın altında karınlarını doyurup, herhangi bir akarsudan suyunu içip o ağacın dibinde geceyi geçirebilir. Dolayısıyla kimse kimseye bağımlı değildir ve ihtiyaç duymaz. Yaşamlarını sürdüren insanlar, Rousseau'ya göre, hayatlarını koruma ve merhamet güdülerini tarafından yönlendirilirler. Merhamet duygusu başkalarına zarar vermemeyi sağlar. Doğa halinde medeniyete dair hiçbir şey yoktur. Bu nedenle, kimse mülkiyetini kaybetme ve yaşamını korumak için ne savaşır ne de doğa durumundan çıkmak için bir otoriteye bağlanır. Dolayısıyla, Rousseau'ya göre, doğa durumunda yaşayan üstsüz, evsiz ve bizim bugün gerekli saydığımız faydası olmayan şeylerden yoksun kişiler için hayatta kalmalarına engel bir şey yoktur. Bu nedenle büyük bir şanssızlık onlar için söz konusu değildir. Burada herkes iş birliği yapmaksızın üst seviyede bir uyum içinde hayatla mücadele eder. Öte yandan, zamanla bu doğal insan medeniyet denilen şeye doğru hareket ederek bir değişim geçirmeye başlar. Bu durum mutsuzluğu da beraberinde getirir. Rousseau bu mutluluktan mutsuzluğa dönüşen durumu, “insan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur” diyerek ifade eder.¹³⁸

Rousseau'ya göre medeniyet özel mülkiyet ve iş bölümünün bir sonucudur. Özellikle tekniğin gelişmesi ile birlikte, kimi insanların tarım ile uğraştığı kimilerinin ise modern aletleri geliştirdiği uzmanlaşmalara geçilmiştir. Toprağını iyi eken biri en iyi ürünü elde etmiştir. Bu açıdan, bir toprak parçasını çitle çevirip kendisinin mülkü olduğuna inandıran insan medeniyetin kurucusudur. Böylece bir kısım insan önemli bir varlık elde etmiştir. Bunun sonucunda, meydana gelen eşitsizlik, zenginlerle yoksullar arasında bir savaş ortamı doğurur. Bu durum karşısında, mülklerini korumak için zenginler hükümeti oluştururlar. Kurumlar vasıtasıyla insanlar üzerinde bir baskının yapıldığı bu dönüşüm sürecinde eşitsizlik ebedileşmiş ve kişiler sadece bencil arzularının kölesi olmuştur.¹³⁹ Doğal durumdan uzaklaşma sonucunda meydana gelen bu kargaşadan kurtulmak için insanların bir araya gelmekten başka çareleri kalmamıştır. Bununla birlikte oluşturulacak iş birliğinin doğal özgürlüğümüzü engellememesi dikkat edilmesi gereken husustur. Bu nedenle, egemenlik genel iradeye dayanmalıdır. Genel irade toplumun ortak yararını göz

¹³⁸ Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, s. 4; Akın, **a.g.e.**, s. 136; Tannenbaum, Schultz, **a.g.e.**, s. 237-8.

¹³⁹ Tannenbaum, Schultz, **a.g.e.**, s. 239; Akın, **a.g.e.**, s. 137.

önünde bulundurmaktır. Egemenlik ise bu yararı uygulamaktır.¹⁴⁰ Bu nedenle, “her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz.”¹⁴¹ Dolayısıyla genel irade her kişinin özel iradesidir. Bundan ötürü, egemenliğe itaat etmek; kişinin kendi iradesine itaat etmek olduğundan özgürlük korunacaktır.¹⁴²

Genel irade aynı zamanda adaletin sağlanmasının temelidir. Rousseau için yasalar belirli kişilere özel yapılamaz; yasaların amacı genel olmalıdır. Başka bir ifade ile yasalar ortak yararı gözetmelidir. Vatandaşları bütün olarak ve davranışlarını soyut bir şekilde değerlendirmelidir. Sözleşmeden dolayı, yasa koyma yetkisi de halkın elindedir. Bu yolla, genel iradenin yasalaşmasını mümkün kılmak isteyen halk, belli bir yasa tasarısını kabul etmek için toplanır. Bu toplanma herkes tatmin oluncaya kadar sürer. Böylece genel iradeye varılmış olur. Bu, genel iradenin, ortak kurumlara ve herkese eşit uygulanan kurallara dayandığını gösterir. Bu yolla, yurttaş hem yasa koyucu hem de uyruk olur. Dolayısıyla kanun, bizim irademizin bir sonucu olduğu için yasalar tarafından oluşturulan düzenin inkâr edilmesi; aynı zamanda kendimize karşı haksızlık yaptığımız anlamına geleceğinden genel irade adalete uygun olur. Rousseau’nun genel iradesi kamu rızasına sürekli ihtiyaç duyar. O insanın doğal özgürlüğünün daima koruyucusudur.¹⁴³

2.4.5. Rawls’un Sözleşmeci Adalet Görüşünü Değerlendirmesi

Önceki kısımlarda söylenenler bağlamında sözleşmeciliğin temel savını şöyle ortaya koyabiliriz: Devlet ve onun yasaları gibi politik kurum ve ilişkiler, toplum öncesi, yani doğa durumu denilen bir durumda bulunan kişiler arası bir uzlaşımın sonucunda meydana gelir ve yetki kazanır. Sözleşme kuramlarında görünen o ki önemli olan, sadece sözleşme yoluyla ulaşılan kurallara uymamızın gerekliliğidir. Bu açıdan, toplum ve adalet de kendi seçim ve çıkarlarımızın ürünüdür. Bu doğrultuda, sözleşme kuramları iki sorun üzerinde durmaktadır. Bunlardan biri devletin gerekliliğinin nedeni, ikincisi ise nasıl bir devletin olması gerektiğidir. Doğa durumunun bir kargaşa durumu olarak düşünülmesinden hareketle birinci soru

¹⁴⁰ Akın, **a.g.e.**, s. 138; Güriz, **a.g.e.**, s. 194.

¹⁴¹ Rousseau, **a.g.e.**, s. 15.

¹⁴² Akın, **a.g.e.**, s. 139.

¹⁴³ Tannenbaum, Schultz, **a.g.e.**, s. 243; Akın, **a.g.e.**, s. 142; Güriz, **a.g.e.**, s. 197.

yanıtlanmaya çalışılır. Buna göre, doğa durumunda yaşamaktansa toplum durumuna geçmek herkesin çıkarına olacaktır. Diğer sorunun yanıtı ise, vatandaşlarının rızasına dayalı bir devletin olması gerektiğidir. Buna göre, bir devletin kurumlarının yasallığının ya da adilliğinin değerlendirilmesi rızaya dayalı sözleşmeye bağlıdır.¹⁴⁴

Adalet ile ilgili görevler, toplumun düzenli bir şekilde varlığını devam ettirebilmesi için herkesin uymakla yükümlü olduğu kuralların yerine getirilmesi ile gerçekleşir.¹⁴⁵ Bu yönde, insanın sosyal ilişkilerinin ya da siyasi ve hukuki yapının hangi ilkeler tarafından düzenlenmesi gerektiği sorunu, insanların iyi bir hayat yaşamaları için ne yapmaları gerektiği sorunu ile yakından ilişkilidir. Çünkü iki sorunun da temelinde insan doğası vardır.¹⁴⁶ Tek tek ele aldığımız sözleşme kuramlarında görüldüğü üzere, insan doğasından yola çıkılarak kabul edilen doğal haklar toplumun huzurlu bir şekilde var olabilmesi için korunması gereken haklardır. İşte bu doğrultuda, sözleşmeciliğe göre, adaletle ilgili yükümlülüklerimiz; yaşama, özgürlük, mülkiyet edinme gibi herkesin sahip olduğu ve olması gereken doğal haklara saygı gösterilmesinden meydana gelir. Buna göre, sözleşme ile bir araya gelen kişilerin devleti meydana getirmesinin gerekçesi olan bu doğal haklar aynı zamanda devletin adalet görevi haline gelir. Böylece devlet, herkesin haklarına saygı gösterilmesini güvence altına aldığı ve herkesin bu haklardan faydalanmasını sağladığında adalet görevini yerine getirmiş olur.¹⁴⁷ Dolayısıyla devlet, sözleşmeye uymadığında, yani doğal haklarımızı ihlal ettiğinde adilliğini kaybeder.

Rawls, **Bir Adalet Teorisi** adlı eserinde faydacılık ve sezgiciliğe karşı adalet teorisini geliştirmek için sözleşmecilik düşüncesine başvurur. Rawls'a göre, adalet sorunu toplum içerisinde meydana gelir. Çünkü insanlar toplumsal iş birliği sonucunda elde edilen kazanımları paylaşma konusunda, kendi planlarını gerçekleştirmeye yönelik, en büyük paya sahip olmak isterler.¹⁴⁸ Bu gibi bir sorun karşısında toplumun kurumlarının adil bir şekilde düzenlenmesi önemlidir. Çünkü, “sosyal iş birliği formu olarak toplum, birçok kurumdan oluşmakta ve bu kurumlar bireyin kendi hayat planlarını gerçekleştirmelerine imkân verebildiği gibi, adil olarak

¹⁴⁴ Talisse, **a.g.e.**, s.29-30.

¹⁴⁵ Francisco Vergara, **Liberalizmin Felsefi Temelleri**, Çev. Bülent Arıbaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 140.

¹⁴⁶ Cennet Uslu, **Doğal Hukuk ve Doğal Haklar**, Liberte Yayınları, Ankara, 2011, s. 49.

¹⁴⁷ Vergara, **a.g.e.**, s. 142.

¹⁴⁸ Rawls, **TJ**, s. 126-27; Kocaoğlu, **a.g.e.**, s. 64.

inşa edilmediklerinde bireylerin bu planlarını gerçekleştirmelerine engel olabilmektedir.”¹⁴⁹ İşte hakkaniyet olarak adalet, adil bir toplumu meydana getirecek olan ilkeleri bulmaya çalışır.

Rawls için iyi düzenlenmiş bir toplum, üyelerinin, kendi çıkarlarını geliştirmesini sağlar. Bunun yanında kamusal adalet kavramı tarafından düzenlenir. Yani, iyi düzenlenmiş bir toplumda, adalet ilkeleri toplumun üyeleri tarafından karşılıklı kabul edilir; herkes diğerlerinin bu ilkeleri kabul ettiğini, toplumun temel kurumlarının bu adalet ilkelerini uyguladığını ve bunlara göre düzenlendiğini bilir.¹⁵⁰ Dolayısıyla, Rawls’a göre adalet ilkelerinin belirlenmesinin en makul yolu, bu ilkelerin, iş birliği yapan özgür ve eşit kişilerin karşılıklı avantajları üzerinde sosyal bir uzlaşısı sonucunda kabul edilmesidir.¹⁵¹ Bu doğrultuda o, adalet ilkelerini türetmek için, sözleşmecî düşüncüyü takip ederek, orijinal pozisyon dediği varsayımsal bir başlangıç durumundan hareket eder.

Rawls başlangıç durumunun toplum sözleşmesi geleneği içerisindeki doğa durumuna denk düştüğünü ve ikisinin de bir tasarım olduğunu ifade etse de aralarında farklılığın olduğunu söyler.¹⁵² Çünkü doğanın olağan durumunda bir eşitlikten söz etmek zordur. Kimi insanlar diğer insanlara göre daha yetenekli, varlıklı ve bilgili olabilir. Bu durum, kendi hayat planlarını gerçekleştirmek isteyen kişilerin adalet ilkelerini seçerken, bazılarının diğerlerine göre ayrıcalıklı olmasına neden olabileceği için adil olmayacaktır.¹⁵³ Örnek vermek gerekirse, bir kişinin toplum içinde zengin olduğunu bildiği düşünülürse, kişi zenginliğini arttırmak için refahı dengeleyen çeşitli vergilendirmeleri adaletsizlik olarak sayacak ve bu doğrultuda adalet ilkeleri önerecektir; eğer fakir olsaydı tam tersi olacaktır. Rawls, orijinal pozisyon içerisinde kişilerin adalet ilkelerini seçerken toplum içerisindeki kendi sosyal konumlarını ve sahip oldukları yetenekleri bilmediklerini varsayar. Böylece seçilecek adalet ilkeleri sonucunda oluşacak yapıda hiç kimsenin avantajlı ya da dezavantajlı olmaması sağlanır. Çünkü kişilerin özel durumlarının adalet ilkelerinin belirlenmesindeki etkisi ortadan kalkacağı için hiç kimse adalet ilkelerini

¹⁴⁹ Kocaoğlu, **a.g.e.**, s. 68.

¹⁵⁰ Rawls, **TJ**, s. 5.

¹⁵¹ John Rawls, **Justice as Fairness: A Restatement**, Ed. Erin Kelly, Cambridge: MA, Harvard University Press, 2001, s. 14. Bundan sonra **JF** olarak kısaltılacaktır.

¹⁵² Rawls, **TJ**, s. 12.

¹⁵³ Talisse, **a.g.e.**, s. 34.

kendisine uyduramayacaktır. Orijinal pozisyonda bu, *bilgisizlik peçesi* (**veil of ignorance**) düşüncesi ile kurulur.¹⁵⁴ Rawls'un sözleşmesinin, önceki sosyal sözleşme teorilerinden ayrıldığı bir diğer nokta ise, Rawls'un teorisinin devletin, dolayısıyla politik haklarımızın kaynağı konusunda bir açıklama yapmaktan ziyade, bu hakların en iyi şekilde kullanılabilmesi için toplumsal yapıyı düzenleyecek adalet ilkelerinin türetildiği bir başlangıç durumuna başvurmasıdır.

Kısacası, Rawls'a göre, sosyal adaletin sağlanması, toplumun temel yapısının adalet ilkelerine uymasıyla gerçekleşir. Ona göre adalet ilkeleri toplumsal iş birliği sonucunda elde edilen kazançların düzgün bir şekilde dağıtılmasını garanti altına alır. Bu nedenle, Rawls, toplumsal yapıyı düzenleyecek adalet ilkelerini elde etmek için sosyal sözleşme teorisine başvurur. Teorisinin büyük bir kısmını adalet ilkelerini türetmeyi amaçladığı bu başlangıç durumunun gerekli özelliklerini belirlemeye ve bu durum içerisinde uzlaşacak olan tarafların hangi adalet ilkelerini seçeceklerini ortaya koymaya çalışır.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Rawls, **TJ**, s. 12, 18.

¹⁵⁵ Michael Lessnoff, **Social Contract**, Macmillan Education LTD, London, 1986, s. 131.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

JOHN RAWLS'UN DAĞITICI ADALET GÖRÜŞÜ

Bu bölümde, Rawls'un adalet görüşü incelenecektir. Bu yönde ilk olarak, Rawls'un adalet görüşünün temelinde bulunan kabul, fikir ve kavramlar ele alınacak, daha sonra bu temeller bağlamında ortaya koyduğu adalet ilkelerinin ne olduğuna bakılacaktır. Son olarak bu adalet ilkelerinin nasıl uygulanacağı üzerinde durulacaktır.

3.1. Adalet İlkelerinin Belirlenmesinde Temel Oluşturan Kabul, Fikir ve Kavramlar

Rawls'a göre *hakkaniyet olarak adalet (justice as fairness)* teorisinde amaç, demokratik düşünce geleneğine göre düzenlenmiş toplum yapısına uygun siyasal ve sosyal bir adalet anlayışı geliştirmektir.¹ Başka bir ifade ile Rawls, hakkaniyet olarak adalet teorisinin amacının demokratik kurumların düzenlenmesi için kabul edilebilir felsefi ve ahlaki bir temel sağlamak olduğunu söyler.² Ona göre kendi teorisi bu amacı en iyi biçimde yerine getirmektedir.³ Dolayısıyla, Rawls, demokratik topluma uygun bir adalet anlayışı ortaya koymayı amaçlar.⁴

Çünkü, Rawls'a göre, demokratik toplumda kişiler ahlaki açıdan eşit ve özgür olarak kabul edilmesine rağmen, toplumun temel yapısının kişilerin bu yönlerine uygun olacak bir şekilde nasıl düzenleneceğine dair bir uzlaşma yoktur. Ona göre bu durum eşitlik ve özgürlük değerlerinin demokratik toplum içerisinde tam anlamıyla yansıtılmadığını gösterir. Kişilerin eşit ve özgür vatandaşlar olarak kabul edilmesi, demokratik toplumun hakkaniyetli bir iş birliği sistemi olarak değerlendirilmesini sağlar. Dolayısıyla toplum içerisinde eşitlik ve özgürlük değerlerinin tam anlamıyla yansıtılmaması, hakkaniyetli bir iş birliği olarak görülen demokratik toplumun hakkaniyetliliğini sağlayacak ilkelerin karşılanamadığı anlamına gelir.⁵

İşte bu sorun bağlamında Rawls, demokratik toplumun temel yapısına ilişkin siyasal ve sosyal bir adalet anlayışı ortaya koymaya çalışır. Bu doğrultuda ona göre

¹ Rawls, **PL**, s. 328.

² Rawls, **JF**, s. 5.

³ Rawls, **TJ**, s. viii.

⁴ Freeman, **a.g.e.**, s. 8.

⁵ Rawls, **PL**, s. 50, 329, 331.

yapılması gereken, eşit ve özgür olarak görülen vatandaşlar için toplumsal yapının belirli bir şekilde düzenlenmesinin özgürlük ve eşitlik değerlerinin gerçekleşmesi amacına daha uygun olduğunun gösterilmesidir. Bu nedenle, “hakkaniyet olarak adalet, öncelikle temel kurumların özgürlük ve eşitlik değerlerini nasıl gerçekleştireceği konusunda yol gösterecek iki adalet ilkesi önermek ve ikinci olarak da, bu ilkelerin diğer adalet ilkelerine nazaran özgür ve eşit görülen demokratik vatandaşlar düşüncesine daha uygun olduğunu anlamayı sağlayan bir bakış açısı ortaya koymak suretiyle, bu birbiriyle çekişen geleneklerin arasını bulmaya çalışır.”⁶ Kocaoğlu’nun da belirttiği üzere, özgürlük ve eşitlik Rawls’un teorisinin bütününde her ikisi de birbirinin tümleyeni şeklinde iş görür.⁷

Rawls’a göre adalet ilkelerinin uygulanacağı toplum demokratik toplumdur. Bu bakımdan mevcut olan bu toplumun nasıl bir toplum olduğuna yönelik Rawls’un analizini ele almak gerekir.

3.1.1. Rawls’un Demokratik Toplum Anlayışı

Rawls’a göre toplum, kişiler ve kurumlardan oluşmuş bir iş birliği sistemidir. Ona göre bu iş birliği birtakım kurallar tarafından düzenlenir. Bu kuralların belirlenmesi ise çeşitli temellerde yapılabilir. Örneğin iş birliğini kuran kişilerin dışında bir iktidar tarafından belirlenebilir; Tanrı’nın buyrukları temelinde belirlenebilir; toplum içerisinde bulunan herhangi bir ahlaki doktrin baz alınarak belirlenebilir ya da iş birliği yapan kişilerin karşılıklı avantajları temelinde belirlenebilir. İş birliğini düzenleyecek kuralların belirlenmesine yönelik benimsediğimiz her bir temel bizim farklı toplum kavrayışları elde etmemizi sağlar.⁸

Hakkaniyet olarak adalet teorisi, toplumu düzenlemek için kişilerin karşılıklı avantajını sağlamaya yönelik olan temeli benimser. Çünkü, hakkaniyet olarak adalet teorisi demokratik toplum kavrayışına uygun bir adalet anlayışı geliştirmenin peşindedir. Demokratik toplum yapısını çeşitlilik ve çoğulluk olgusu karakterize eder. Demokratik toplum yapısındaki “dinsel felsefi ve ahlaki öğretiler çeşitliliği, yakın zamanda ortadan kalkabilecek bir tarihsel durum olmaktan uzaktır; bu çeşitlilik

⁶ Rawls, **PL**, s. 50-51.

⁷ Kocaoğlu, **a.g.e.**, s. 74.

⁸ Rawls, **PL**, s. 67.

kamusal demokratik kültürün kalıcı özelliğidir.”⁹ Dolayısıyla, bu toplum içinde insanların geniş ölçüde farklı hayat görüşlerine sahip olduğu görülür. Böylece kişiler toplumu doğal bir oluşum veya dini ya da belirli bir zümrenin değerleri tarafından belirlenen kurumsal bir düzen olarak görmezler.¹⁰ Böyle bir yapı içerisinde, düzenli bir toplumsal yaşam meydana getirebilmek için hangi ilkelerin kabul edileceği ve gerekliliklerinin yerine getirileceği konusunda anlaşmazlıkların çıkması kaçınılmazdır. Çünkü herkes kendi iyisini gerçekleştirebileceği adalet ilkelerini hayata geçirmek isteyecektir. İşte bu durum, Rawls’un, adalet teorisini hangi temel üzerine inşa etmesi gerektiğini gösterir. Bu temel, herkesin aynı nedenlerden ötürü kabul ettiği; fakat hayatlarına dair kendi planlarını kendi iyi anlayışlarına göre belirleyebilmelerine izin veren makul bir ortak yaşam zemini olmalıdır. Dolayısıyla, oluşturulacak adalet teorisi kişiler arasında anlaşmazlığın bulunduğu herhangi bir ahlaki temele dayanmamalıdır.¹¹ Bunun için, demokratik toplumun düzenini sağlayacak kurallar kişilerin karşılıklı faydaları temelinde belirlenmelidir. Bu bağlamda, Rawls’a göre toplum, kabul edilmiş belirli adalet ilkeleri ile içerisindeki kişilerin birbirlerine bağlı olduğu ve bu kurallara uygun bir şekilde davrandığı; bu sayede kişilerin karşılıklı faydalarının sağlandığı ve her bir kişinin temel hak ve özgürlüklerinin belirlendiği bir iş birliği sistemidir. Başka bir ifade ile toplum, siyasal, sosyal ve ekonomik kurumlardan oluşan, kişilerin içerisinde doğum ile girdiği ve hayatlarının sonuna kadar yaşamlarına yönelik tüm ihtiyaçlarının giderildiği, sonsuza dek var olacakmış gibi düşünülen, kendisine az çok yeterli bir iş birliği sistemidir.¹²

Rawls’a göre, insanlar arasındaki iş birliğini mümkün ve zorunlu kılan toplumsal yaşamın koşullarıdır. Ona göre, insanların çıkarları hem örtüşür hem de çatışır. Kişilerin iyi bir yaşam için tek başlarına kendi çabaları ile elde edeceklerinden daha fazlasını toplumsal iş birliği onlara sağladığından herkesin çıkarları örtüşür. Bununla birlikte kişiler farklı hayat planlarına sahiptir. Dolayısıyla bu planlarını gerçekleştirmek isteyen kişiler, toplumsal iş birliğinin ortaya çıkardığı

⁹ Rawls, **PL**, s. 80.

¹⁰ Rawls, **PL**, s. 60.

¹¹ Harry Brighouse, **Adalet**, Çev. Raşit Çelik, Epos Yayınları, Ankara, 2014, s. 45; Kocaoğlu, **a.g.e.**, s. 65.

¹² Rawls, **TJ**, s. 4; Rawls, **PL**, s. 63; Kocaoğlu, **a.g.e.**, s. 66-67.

toplam faydanın nasıl bölüşeceği hususunda çatışırlar. Çünkü hepsi kendi planını gerçekleştirmek için en büyük payı elde etmek ister. Rawls, çıkarların örtüştüğü ve çatıştığı bu koşulları nesnel ve öznel olarak ikiye ayırır. Nesnel koşullar, insanlar arasındaki iş birliğini oluşturacak ortamı sağlayan ve zorunlu kılan ortak koşullardır. Bunlar, insanların belirli bölgede aynı anda çalışmalarından, bu kişilerin benzer akli ve fiziki yeterliliklere sahip olmalarından ve dışarıdan gelecek tehlikelere karşı korumasız olmalarından kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan, kaynakların göreceli kıtlığı da nesnel koşullara dahildir: Gerek doğal kaynaklar gerekse diğer sosyal kaynaklar iş birliğini gereksiz kılacak ölçüde bol değildir. Öznel koşullar ise kişilerin sınırlı bir hafızaya, bilgiye ve dikkate sahip olmalarından; yargılama güçlerinin kaygı, ön yargı gibi duygular ile çarpıtılmasından kaynaklanmaktadır. Bunun yanında, kişiler farklı hayat planlarına, farklı felsefi, dini ve ahlaki görüşlere de sahiptir. Dolayısıyla kaynakların kıt olması, fakat insanların gerçekleştirmek istedikleri hayat planları ve bunu karşılamak için tek başlarına yetersiz kalmaları, insanların iş birliği yapmalarını zorunlu kılar. Böylece toplum, insanların bu nesnel ve öznel koşullarının aşıldığı ve karşılıklı olarak faydanın sağlandığı iş birliği sistemi haline gelir.¹³

Demokratik toplum yapısını bu şekilde resmeden Rawls, buradan hareketle, bu toplum içerisinde örtük olarak var olduğunu, belki daha doğru ifade ile, olması gerektiğini düşündüğü birtakım fikirleri tespit etmeye çalışır. İşte bu fikirler Rawls'un teorisine temel olan fikirlerdir.¹⁴ Bu bağlamda, Rawls'a göre, karşılıklı faydanın sağlanması fikrine dayanan demokratik toplum yapısı iki fikir içerir. Bunlardan birincisi hakkaniyetli iş birliği kuralları fikridir. Bu kurallar, toplum içindeki her bir kişinin, kendisinin dışındaki diğer herkesin aynı şekilde kabul ettiğini düşünerek, makul olarak kabul etmesinin beklendiği ortak kurallardır. Bu kurallar bir karşılıklılık fikri içerir.¹⁵ Karşılıklılık fikrine dayanan toplumsal iş birliği sistemi, içerisindeki her bir kişinin diğeriyle beraber fayda gördüğü bir iş birliği sistemidir. Rawls'a göre, karşılıklılık fikri iki fikir arasında yer alır. Bunlardan biri, toplumsal iş birliğini genel faydaya dayandıran ve bu doğrultuda kişilerin haklarından fedakarlık

¹³ Rawls, **TJ**, s. 126-27; Kocaoğlu, **a.g.e.**, s. 64.

¹⁴ Rawls, **JF**, s. 5; Brighouse, **a.g.e.**, s. 49.

¹⁵ Rawls, **PL**, s. 61, 329.

etmelerini meşru kılan genel fayda fikridir. Diğeri ise, toplumsal iş birliğini her bir kişinin toplum içindeki mevcut durumu doğrultusunda faydalanacağı bir iş birliği olarak gören karşılıklı avantaj fikridir. Bu iki fikir arasında yer alan karşılıklılık fikrine işaret eden hakkaniyetli bir iş birliğinde “iş birliğine giren ve kural ve prosedürlerin gerektirdiği şeyleri yerine getiren herkes uygun bir karşılaştırma kriteri ışığında maksada uygun olarak fayda görmelidir.”¹⁶ Bu bağlamda, demokratik toplum kuşaktan kuşağa devam eden hakkaniyetli bir iş birliği sistemi olan topluma işaret eder. Rawls bu fikri *makuliyet* (**reasonableness**) olarak adlandırır. Demokratik toplum yapısının içerdiği ikinci fikir ise her bir kişinin rasyonel avantajı fikridir. Buna göre toplumsal iş birliği kişilerin kendi iyilerini gerçekleştirmelerine imkan sağlar. Rawls bu fikri ise *rasyonellik* (**rational**) olarak adlandırır.¹⁷

3.1.2. Rawls’un Kişi Anlayışı

Rawls’un teorisi belirli bir toplum anlayışına dayandığı gibi aynı zamanda belirli bir kişi anlayışına da dayanır. Ancak, Rawls’un kişi anlayışı, bu toplum anlayışından bağımsız değildir. Zira Rawls, kişi anlayışını iş birliğinin içerdiği fikirlere bağladığını söyler.¹⁸ Bu doğrultuda, demokratik toplum kişilerin içerisine doğum ile girdiği ve ölüm ile çıktığı her türlü ihtiyaçlarının karşılandığı, kuşaktan kuşağa devam eden hakkaniyetli bir iş birliği sistemi olarak değerlendirildiği için, bu toplum içindeki kişi, hayatının sonuna kadar toplumsal iş birliği yapan vatandaş olarak değerlendirilir. Bu nedenle, kişilerin toplumsal iş birliği kurabilmelerini sağlayacak her türlü kapasiteye sahip olduğu varsayılır. Bu bakımdan, Rawls’a göre kişiler iki ahlaki kapasiteye ya da yeteneğe sahiptir: Adalet hissi kapasitesi ve iyi anlayışı kapasitesi. Bu iki ahlaki kapasiteye ya da yeteneğe sahip olmalarından dolayı kişiler özgür ve eşit vatandaşlar olarak değerlendirilir.¹⁹

¹⁶ Rawls, **PL**, s. 61-62.

¹⁷ Rawls, **PL**, s. 60, 329.

¹⁸ Rawls, **PL**, s. 78.

¹⁹ Rawls, **PL**, s. 63-64; Rawls, **JF**, s. 18; Brighouse, **a.g.e.**, s. 50.

3.1.2.1. Birinci Ahlaki Kapasite: Adalet Hissi

Rawls'un teorisinde kişilerin ahlaki kapasitelerinden ilki *adalet hissi/duygusu kapasitesidir (capacity for sense of justice)*. Bu, kişilerin “toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli şartlarını belirleyen kamusal adalet anlayışını anlayabilme, uygulayabilme ve o doğrultuda hareket edebilme” kapasitesine sahip olması demektir.²⁰ Adalet hissi, adalet ilkelerinin belirlediği sorumluluklara uygun eylemeyi talep etmektir.²¹ Dolayısıyla, adalet hissi herkesin kendi adalet anlayışını empoze etmesi değildir; o, taraflar içinde her bir kişiyi anlamak ve bu kişiler tarafından kabul edilen ilkelere göre davranmaktır.²² Bu bağlamda, bireyler *makul (reasonable)* olarak değerlendirilir. Bireylerin makul olması, adalet ilkelerini belirlerken, bu ilkelere etkilenecek olan her bir kişinin bakış açısını dikkate alarak seçim yapmalarıdır. Böylece, herkes için makul olan bu ilkelerin meşruluğu sağlanmış olacaktır. Kişiler, bu makul olma yönüyle, herkesin aynı ilkelere göre hareket edeceğini düşünerek ilkeler önermeye ve bunları tartışmaya hazırdırlar.²³ Kocaoğlu'nun da belirttiği gibi, makul olma, adalet ilkelerinin başkaları tarafından da kabul edilen uzlaşma sonucunda seçilmesi gerektiğine inanmamızı sağlayan ahlaki bir sınır çizer.²⁴

Kişilerin makul olması, hakkaniyetli iş birliğinin unsurlarından karşılıklılık fikri ile yakından ilgilidir. Hatırlanacağı üzere, karşılıklılık fikrine dayanan toplumsal iş birliği sistemi içinde her bir kişi diğeriyle beraber fayda görür. Yani ne genel fayda uğruna bir kısım kişinin hakları görmezden gelinir ne de kişilerin mevcut sosyal koşulları onları olumlu ya da olumsuz etkiler. Bu bağlamda, makul kişiler ilkelerinin herkes tarafından özgür ve eşit bir şekilde kabul edildiği bir iş birliğini meydana getiren toplumsal düzeni ister. Böylece karşılıklı fayda görebilirler.²⁵

²⁰ Rawls, **PL**, s. 64; Rawls, **JF**, s. 18.

²¹ Freeman, **a.g.e.**, s. 150.

²² Rawls, **TJ**, s. 145.

²³ Graham, **a.g.e.**, s. 20.

²⁴ Kocaoğlu, **a.g.e.**, s. 37.

²⁵ Rawls, **PL**, s. 93.

3.1.2.2. İkinci Ahlaki Kapasite: İyi Anlayışı Kapasitesi

Hakkaniyetli iş birliği olan toplumun diğer bir unsuru rasyonel avantaj fikridir; yani böyle bir toplumun kişilere kendi hedeflerinin peşinden gidebilmelerine imkan tanınmasıdır. Bu fikir ile bağlantılı olarak, Rawls tarafından, kişilerin iş birliği kurabilmek için sahip olduğu düşünülen ikinci ahlaki kapasite ise bir *iyi anlayışı kapasitesidir (capacity for conception of good)*. Buna göre, iyi anlayışı, kişilerin yaşamları boyunca gerçekleştirmek istedikleri, kararlaştırılmış nihai amaçlarıdır. Rawls'a göre bu anlayış aynı zamanda bağlılıklarımızı da içerir. Dolayısıyla, iyi anlayışı, sadece kişinin kendisi için peşine düştüğü hedefleri değil, aynı zamanda diğer kişilere, topluluklara bağlılıklarımızdan doğan sevgiyi de içerir. Bunların yanında Rawls'a göre, kişinin kendisi için yaşanmaya değer olan hayatın hangisi olduğunun belirlenmesi iyi anlayışı kapasitesi ile ilgilidir. Bu nedenle o, kişilerin hayatına anlam kazandıran felsefi, dini ve ahlaki dünya görüşlerini de iyi anlayışı kapasitesi içerisine dahil eder. Öte yandan kişilerin iyi anlayışları sabit değildir. Yaşam boyunca kişiler kendilerini geliştirdikçe bu iyi anlayışları tekrar tekrar değişir, oluşur ve gelişir. Bu bağlamda kişilerin bir diğer özelliği rasyonel olmalarıdır. Böylece, kişiler kendi iyi anlayışlarını belirleyebildikleri, değiştirebildikleri ve hayata geçirebildikleri sürece rasyoneldirler.²⁶

3.1.2.3. Eşit ve Özgür Kişiler

Rawls'a göre kişiler bu iki ahlaki kapasiteye sahip olmaları bakımından eşit ve özgür olarak değerlendirilir. Buna göre, her bir kişinin sosyal iş birliğine katılması için gerekli olan bu ahlaki kapasitelere, dolayısıyla diğer kapasitelere asgari anlamda sahip olması, bu kişilerin eşit olarak nitelendirilmesini sağlar. Daha önce ifade edildiği üzere Rawls'un kişi anlayışı demokratik toplum geleneğiyle ilişkilidir. Bu bağlamda, Rawls'un dikkat çektiği gibi ahlaki kapasitelere sahip olmanın eşitliğin temeli olarak görülmesi, demokratik toplum ile de uyumludur. Çünkü siyasal adalet fikri tarafından belirlenen değerlerin dışında, demokratik toplumda, bireylerin altında birleştiği hiçbir ortak değer ve amaç bulunmaz. Ahlaki kapasitelere sahip olan herkes adalet ilkelerinin koruması altındadır ve aynı temel hak, özgürlük ve fırsatlara

²⁶ Rawls, **PL**, s. 64; Rawls, **JF**, s. 19; Freeman, **a.g.e.**, s. 54.

sahiptir. Dolayısıyla, kişilerin ne dine, ne ırka, ne herhangi bir sınıfa mensup olmaya ne de herhangi bir iyi anlayışına dayalı özellikleri, siyasal adalet bağlamında kurulan toplumsal iş birliği içinde paylaşılan eşit vatandaşlık açısından bir anlam içermez.²⁷

Bireylerin özgür olmaları da iki ahlaki kapasite ile ilgilidir. Bu bağlamda, bireyler üç şekilde özgürdürler. Bunlardan birincisine göre, bireyler kendileri gibi diğer bireylerin de bir iyi anlayışı kapasitesine sahip olduğunu düşünür. Bu, kişilerin kendilerini sabit bir iyi anlayışını benimsemiş olarak değil, herhangi bir iyi anlayışını, istedikleri zaman, rasyonel ve makul olarak oluşturabilme, gözden geçirebilme ve değiştirebilme yeteneğine sahip olarak görmesidir. Kişilerin bu yönü onları özgür vatandaşlar olarak belirli iyi anlayışlarından bağımsız bir şekilde görmelerini sağlayacaktır. Dolayısıyla, bireylerin iyi anlayışları zaman içinde farklılaştığında kamusal olarak tanımlanmış özgür vatandaşlık kimlikleri bundan etkilenmez. Yani kişiler örneğin zaman içerisinde dinlerini değiştirdikleri için hak ve özgürlükleri ellerinden alınmaz.²⁸

İkinci olarak kişiler, kendilerini, kendilerine ait iyi anlayışlarına dayanan iddiaları geliştirmek için kurumlardan taleplerde bulunmaya yetkili gördükleri için özgürdürler. Rawls bu durumun demokratik toplum yapısına özgü olduğunu düşünür. Ona göre, köleliğin var olduğu bir toplumu düşünürsek görürüz ki, bu yapı içerisinde kölelere karşı yapılan kötü davranışların yasaklanması ile ilgili talepler köleler tarafından değil, yine kendi sahiplerinin ya da toplumun genel faydasına olacaksa gerçekleştirilen talepler olacaktır. Bu durum, siyasal adalet anlayışı için neden kişilerin özgür olarak değerlendirildiği belirli bir kişi anlayışının geliştirildiğini açıklar.²⁹

Son olarak, kişilerin özgür olması, sorumluluk sahibi olmaları ve bu sorumluluklarının iyi anlayışları çerçevesinde talep ettikleri iddiaların değerlendirilmesinde nasıl etkili olduğu ile ilgilidir. Bunu, temel yapının adalet ilkeleri tarafından belirlendikten sonra kişilerin makul beklentilere hak kazanması ve aynı zamanda iş birliğinin karşılıklılık fikri ile birlikte düşünebiliriz. Buna göre, kişilerin talep ettikleri iddialar, kendileri için rasyonel bile olsa, onlar makul yönleri

²⁷ Rawls, **JF**, s. 20-21; Rawls, **PL**, s. 122.

²⁸ Rawls, **PL**, s. 74.

²⁹ Rawls, **PL**, s. 76.

ile ortaklaşa kabul ettikleri adalet ilkeleri tarafından oluşturulan kamusal adaletin belirlediği sınırlar içerisinde bu iddialarını gerçekleştirme sorumluluğuna sahip oldukları için özgürdürler. Başka bir ifade ile kişiler, adalet ilkeleri tarafından belirlenmiş temel yapının kendilerine yükleyeceği makul görevleri yerine getirdikleri ve bunun karşılığında temel yapının kendilerine sunduğu, yani, hak kazanacağını umdukları makul beklentiler doğrultusunda iyi anlayışlarına dayalı iddialarını gerçekleştirdikleri için özgürdürler.³⁰

Rawls’a göre toplumsal iş birliğinin düzeni, kişilerin iş birliğinin hakkaniyetli kuralları üzerindeki uzlaşımına bağlıdır.³¹ Hakkaniyet olarak adalet teorisi, iş birliğinin bu hakkaniyetli kurallarını belirler. Bu kurallar “kurumlar içerisindeki temel hak ve görevleri belirten ve arka plan adaleti zaman içerisinde düzenleyen ilkeler şeklinde ifade edilir ki herkesin çabasıyla ortaya çıkan faydalar kuşaktan kuşağa adil olarak dağıtılsın ve paylaşılsın.”³² Bu nedenle toplumun temel yapısı hakkaniyet olarak adalet teorisinin ana konusudur.

3.1.3. Rawls’un Toplumun Temel Yapısı Anlayışı

Rawls’a göre, toplum kişilere birtakım yararlar sağlasa da, kişilerin sahip olduğu farklı hayat planları nedeniyle çıkarların çatıştığı bir yerdir. Çünkü toplumsal iş birliği sonucunda elde edilecek olan toplam fayda üzerinde herkes kendisi için en büyük payı elde etmek ister.³³ Çıkarların çatıştığı bir durumda toplumsal kurumlar uzlaştırıcı olabilir. Çünkü bir iş birliği sistemi olarak toplum başlıca siyasal, sosyal ve ekonomik kurumlardan meydana gelmektedir ve bu kurumlar iş birliğinden doğan toplam faydanın ve hak ve ödevlerin dağılımını belirler.³⁴

Rawls’un kurumlardan anladığı kamusal kurallar sistemidir. Bu kurallar, kamu kurumları ve pozisyonlarının, görev ve haklarını, yetki ve sınırlarını, herhangi bir kişinin yapmasına izin verilen ve verilmeyen olası eylemleri veya bu kurallar çiğnendiğinde kişiye hangi cezanın veya korumanın uygulanacağını belirleyen kurallardır. Kısacası kurumlar, siyasal, sosyal ve ekonomik uygulamaları meydana

³⁰ Rawls, **PL**, s. 78.

³¹ Rawls, **PL**, s. 329.

³² Rawls, **PL**, s. 61.

³³ Rawls, **TJ**, s. 4, 126.

³⁴ Rawls, **TJ**, s. 7

getiren kuralları içerir. Bu açıdan, siyasal, sosyal ve ekonomik kurumlara örnek olarak Rawls, vicdan ve düşünce özgürlüğünün korunmasına yönelik yasal usulleri, mülkiyet sistemini, piyasa sistemini, parlamentoyu, mahkemeleri verir.³⁵ Dolayısıyla, Pogge'nin de vurguladığı üzere, Rawls sosyal kurumlar derken, o, toplumsal iş birliğini meydana getiren taraflar arasındaki ilişkiyi planlayan toplumsal kurallar ve uygulamaları kasteder. Örneğin kişiler arasındaki ilişkiyi düzenleyen söz vermeye yönelik ahlaki kurumu düşünelim. Nasıl ki söz verme kuralları, neyin söz vermeye yol açacağını, hangi durumlarda söz verenin sözünden cayacağına ya da sözünü yerine getirmediğinde kişiye ne uygulanacağına dair bir eylem şekli belirliyorsa; Rawls'un burada kastettiği sosyal kurumlar da kişiler arasındaki toplumsal ilişkileri düzenleyen uygulamaları içerir. Bu bağlamda, ekonomik iş birliği, suçlu cezalandırma ve politik karar verme gibi kural ve uygulamalar toplumsal kurumları meydana getirir.³⁶ Freeman'ın da listelediği şekliyle, politik kurumlar ve siyasi yönetimin kararları ve onun yasal yargı sisteminin işlemleri; bir kişinin, özel veya kamusal, kaynak ve mülkiyetler üzerindeki kullanımı ile ilgili hak ve sorumlulukların belirlenmesini sağlayan mülkiyet sistemi; piyasa sistemi ya da ekonomik kazançların kişiler arasındaki bölüşümünü, aktarımını düzenleyen diğer ekonomik araçlar ve bunlar ile ilgili kurallar; son olarak toplumu nesiller boyu sürdürecektir olan çocukların doğması ve yetişmesini sağlayan aile birer kurumdur.³⁷

Kısacası, kurumlar, ekonomik, sosyal, politik ve kültürel alanlara ilişkin, toplumun ihtiyaçlarını karşılamak ve problemlerine çözüm getirmeye yönelik belli amaçlarla kurulmuş, toplumun sürekliliğini sağlayan ve toplum var olduğu sürece devam eden kurallar bütünüdür. Yani onlar, kişilerin karşılıklı faydaya dayalı oluşturdukları iş birliği sistemi olan toplumun sürekliliğini ve işlevlerini yerine getirebilir hale gelmesini sağlamak için tesis ettikleri veya hazır olarak buldukları usuller olarak adlandırılabilir. Dolayısıyla bu kurumlar, iş birliğinden doğan, toplam fayda ve temel hak ve ödevlerin dağıtımında etkilidir. Bu nedenle, kişiler arasında meydana gelen çatışmaların giderilmesi için toplumun kurumlarının adil bir şekilde düzenlenmesi gerekir. Bu bağlamda, adalet, toplumun temel yapısı ile ilgilidir.

³⁵ Rawls, **TJ**, s. 7, 55.

³⁶ Pogge, **a.g.e.**, s. 28.

³⁷ Freeman, **a.g.e.**, s. 101.

Rawls temel yapı ile, toplumun siyasal, sosyal ve ekonomik kurumlarının birbirleri ile ilişki içinde oluşturdukları düzenli bir işleyişi kasteder. Yani, Rawls'a göre toplumsal kurumların bir bütün oluşturacak şekilde düzenlenmesi toplumun temel yapısını meydana getirir. Dolayısıyla, temel yapı, iş birliğinden doğan temel hak ve ödevlerin dağılımında etkilidir. Çünkü temel yapı, kendisini meydana getiren kurumlar vasıtasıyla kişiler arasındaki iş birliğinden doğan kazançların ve toplum içindeki hak ve ödevlerin dağıtımının belirlenmesini sağlamaktadır.³⁸ Kısacası temel yapı, sosyal iş birliğini mümkün ve verimli kılan başlıca siyasal, toplumsal ve ekonomik kurumların nasıl düzenleneceği ile ilgilidir. Çünkü toplumun siyasal, sosyal ve ekonomik ana kurumlarının düzenlenme biçimlerinin çeşitliliğine göre farklı türde toplumsal yapı ortaya çıkar. Bu duruma örnek olarak, demokratik, monarşik ya da aristokratik toplum yapıları gösterilebilir.³⁹ Dolayısıyla, bireylerin hayat planlarını gerçekleştirirken karşılaştığı zorlukların üstesinden gelmesi toplumsal iş birliğini meydana getiren toplumun temel yapısının düzenlenme şekline bağlıdır. Bu nedenle adalet toplum içerisinde rol oynar ve adaletin temel konusu toplumun temel yapısıdır.

3.1.3.1. Temel Yapının Kişiler Üzerindeki Etkisi

Temel yapı, kendisini meydana getiren kurumlar vasıtasıyla kişiler arasındaki iş birliğinden doğan kazançların ve toplum içindeki hak ve ödevlerin dağıtımının belirlenmesini sağlamaktadır. Bu nedenle, temel yapı, toplum içindeki kişilerin hayat planları ve beklentileri üzerinde derin bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla, toplumun temel yapısının belirlediği bu düzen insanlar için bir nevi başlangıç noktası gibidir. Çünkü insanlar, sahip oldukları yetenek ve elde etmek istedikleri hayat ile birlikte, temel yapının meydana getirdiği çeşitli sosyal statülerden herhangi biri içine doğarlar. Bu durumda, kişiler hayatları boyunca yapacakları tüm planları gerçekleştirebilmek için sadece içine doğdukları sosyal yapının onlara sunacağı fırsatlara sahip olacaktır. Dolayısıyla, bir kişinin yaşamını iyi bir şekilde sürdürmesi

³⁸ Rawls, **TJ**, s. 7; Rawls, **PL**, 57, 287, 296, 299; Rawls, **JF**, s. 10, 52, 55.

³⁹ Freeman, **a.g.e.**, s. 101, 103.

yüksek oranda toplum içindeki konumuna ve temel yapının nasıl düzenlendiğine bağlıdır.⁴⁰

Çoğumuz, birçok başarıya imza atmış kişilerin diğer insanlardan daha fazla kazanmayı hak ettiğini düşünürüz. Örneğin ünlü bir sporcunun ya da iyi bir girişimcinin, daha az başarılılara oranla daha büyük ödülü elde etmeyi hak ettiğini düşünürüz.⁴¹ Çünkü toplumumuzda herhangi bir sosyal konumu hak etme fırsat eşitliği düşüncesi ile meşrulaştırılır. Bu düşünceye göre, kişilerin elde ettikleri ya da edecekleri konumlar herkese açıktır. Hiç kimse, bu konumları elde etme yolunda, ırkı, cinsiyeti, geliri bakımından dezavantajlı bir duruma düşürülemez. Dolayısıyla hiç kimsenin başarılı ya da başarısız olmasında bu gibi faktörler belirleyici olmayacaktır. Her şey kişinin tercihleri ve performansı ile belirlenir; yani kişinin kendi elindedir. Lovett'in de belirttiği üzere, biz kişileri yaptıkları tercihlerinden sorumlu tutarız. Başarılı olanlar başarılı olmayanlara göre daha çok çalışmayı tercih ettikleri için en büyük ödülü onlar hak eder. Dolayısıyla, başarılı olan, yani tercihlerini iyi belirleyen, daha fazla kazanmayı hak ettiği için fırsat eşitliğine dayalı bir toplumda gelir eşitsizlikleri adil olur.⁴² Rawls'a göre, adaleti erdeme bağlı mutluluk olarak değerlendiren ve bu doğrultuda, gelir ve refahın hatta hayatın içindeki genel olarak iyi şeylerin ahlaki hak edişe göre dağıtılması gerektiğini ifade eden bu yaygın anlayış hakkaniyet olarak adalet tarafından kabul edilemez. Ayrıca bu anlayış, ahlaki hak ediş ile meşru beklentilere hak kazanma arasındaki ayrımı göremez.⁴³

Rawls için hak etmeye göre kişilerin ödüllendirilmesi dağıtıcı adalet için bir temel oluşturamaz. Çünkü ona göre, insanlar ne yeteneklerini ne cinsiyetlerini ne de toplumsal statülerini hak ederler.⁴⁴ Hiç kimse doğal yeteneklerin ve sosyal konumunun dağıtımındaki pozisyonunu hak etmez. Hatta verilmiş bu yetenekleri geliştirmeye yönelik çabaları sağlayacak olan karakterin hak edildiği iddiası bile sorunludur. Çünkü bu karakter, üzerinde hak iddia edemeyeceğimiz, sosyal koşullara

⁴⁰ Rawls, **TJ**, s. 7; Rawls, **PL**, s. 300; Brighouse, **a.g.e.**, s. 52.

⁴¹ Brighouse, **a.g.e.**, s. 46.

⁴² Kymlicka, **a.g.e.**, s. 79-80; Lovett, **a.g.e.**, s. 25.

⁴³ Rawls, **TJ**, s. 310.

⁴⁴ Rawls, **JF**, s. 74.

bağıdır. Bu nedenle, hak ediş düşüncesi uygulanamaz.⁴⁵ Başka bir ifadeyle, hiç kimse, belirli bir sosyal sınıfa, cinsiyete ya da ırka ait olmayı hak etmediği gibi sağlıklı veya zihinsel ya da bedensel bir engelle dünyaya gelmeyi de hak etmez. Kişilerin sahip oldukları doğal yetenekler ve toplumsal koşulların dağılımı tamamen doğanın keyfiyetindedir. Bununla birlikte bir toplumun değerli gördüğü özellikler de keyfidir. Örneğin, bir oyuncu çok iyi bir basketbol yeteneğine sahip olabilir; fakat eğer içinde bulunduğu toplumda basketbol o kadar da önemsenen bir spor değilse bu oyuncunun çok para kazanması beklenemez. Eğer aynı yeteneğe sahip oyuncu basketbolun popüler olduğu bir toplumda yetişirse çok para kazanabilir. Dolayısıyla, hiçbir çaba sarf etmeden sahip olduğum yeteneklerim veya toplumsal konumumdan ötürü herhangi bir ödülü hak ettiğimi söyleyemem. Bu yüzden, kişilerin bu faktörlere dayalı olarak toplum içerisinde avantaj sağlaması veya dezavantaja düşmesi adil olmayacaktır.⁴⁶ Bu nedenle, Rawls'a göre, adil veya adaletsiz olan şey kurumların bu eşitsizliklerin üstesinden gelme şeklidir. Çünkü toplumsal sistemler insanlar tarafından değiştirilebilirler. Dolayısıyla, aristokrasi veya kast sistemine dayalı bir toplum doğanın bu keyfi tutumunu içselleştirdiği ve bu keyfi dağılımı toplumsal sınıfların temeli yaptığı için adil değildir.⁴⁷ Rawls'a göre, "adil bir yapı insanların neye hak kazandığını cevaplar; onların sosyal kurumlara dayanan meşru beklentilerini karşılar."⁴⁸ Dolayısıyla, Sandel'in de vurguladığı üzere, ilk olarak adalet ilkeleri tarafından toplumsal iş birliğinin kuralları belirlenmelidir. İnsanlar ancak bu kurallar altında elde ettikleri ödülleri kazanırlar. Böylece, bu kurallara göre düzenlenmiş bir vergi sistemine göre dezavantajlılar için varlıklı bir kişinin gelirlerinin bir kısmı alınabilir. Bu durumda, varlıklı kişi hak ettiği bir şeyden mahrum edildiğine dair bir şikayette bulunamaz.⁴⁹

İşte, her toplumsal düzen içerisinde olabilen bu eşitsizlikler adalet ilkelerinin uygulanması gereken başlıca konulardır. Rawls'a göre, bir toplumun adil olarak nitelendirilmesi, o toplumun temel yapısının nasıl belirlendiğine, yani kişilerin hak ve görevlerinin, ekonomik fırsatların ve sosyal durumların nasıl belirlendiğine

⁴⁵ Rawls, **TJ**, s. 7, 104.

⁴⁶ Kymlicka, **a.g.e.**, s. 81; Brighouse, **a.g.e.**, s. 46- 47; Sandel, **a.g.e.**, s. 224, 226, 230.

⁴⁷ Rawls, **TJ**, s. 102.

⁴⁸ Rawls, **TJ**, s. 311.

⁴⁹ Sandel, **a.g.e.**, s. 225.

bağlıdır. Bu nedenle adaletin konusu toplumun temel yapısıdır.⁵⁰ Dolayısıyla Rawls'un teorisinde adalet, insanlar arasındaki iş birliğinin iyi düzenlenmesi için gerekli bir unsur olarak görülebilir.

O halde, Rawls'un belirtilen görüş ve kabulleri bağlamında, onun temel sorusunun şu olduğu söylenebilir: Toplumu özgür ve eşit kabul edilen insanlar arasındaki hakkaniyetli bir iş birliği sistemi olarak gördüğümüzde, temel hak ve özgürlükleri belirlemek ve vatandaşlar arasındaki sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri düzenlemek için, toplumun temel yapısını düzenleyecek olan en uygun adalet ilkeleri nelerdir?

3.2. Adalet İlkelerinin Belirlenmesi

Rawls, hakkaniyet olarak adalet şeklinde tanımladığı teorisinde, Locke, Rousseau ve Kant gibi filozofların sosyal sözleşme teorilerindeki doğa durumuna benzeyen; fakat bu fikri daha soyut bir hale getirerek adalet ilkelerini türetmeyi amaçladığı, *orijinal pozisyon* (**original position**) adında bir başlangıç durumu tasarlar. Orijinal pozisyon, toplumun temel yapısını düzenleyen, sosyal iş birliğini belirleyen adalet ilkelerini konu alır. Bu adalet ilkeleri, orijinal pozisyonda, kendi çıkarlarını gerçekleştirmek ile ilgilenen, Rawls'un *tarafklar* (**parties**) diyerek işaret ettiği, özgür ve rasyonel kişiler tarafından bir *bilgisizlik/cehalet peçesi* (**veil of ignorance**) ardında seçilir. Orijinal pozisyonun soyutluğu bu noktada kendini gösterir. Çünkü bilgisizlik peçesi altında, orijinal pozisyonda, tarafların toplum içinde hangi konuma sahip olacağını ve hangi doğal yeteneklerle donatılacağını bilmediği varsayılır. İşte Rawls'a göre hakkaniyet olarak adalet, tasarlanmış bir başlangıç durumunda toplumu düzenlemek için hangi adalet ilkelerinin istenebilir olduğunu sorarak, toplumsal iş birliği içinde bulunan bireyler arasında temel hak ve ödevleri tahsis eden, toplumsal kazanımların bölüşümünü belirleyen ve kendisine bakılarak kurumların düzenlenmesini sağlayan adalet ilkelerinin seçimi ile ilgili detaylı bir prosedür ortaya koyan teoridir.⁵¹

Rawls'un ortaya koyduğu bu adalet anlayışındaki asıl amaç, herkesin kendi iyi anlayışlarının peşinden gitmesini güvenceye almaktır. Çünkü herkes tarafından

⁵⁰ Rawls, **TJ**, s. 7.

⁵¹ Rawls, **TJ**, s. 3, 11; Kocaoğlu, **a.g.e.**, s. 21.

kabul edilen bu ilkeler çeşitli hayat planları olan insanlar arasında, karşılıklı çıkarları gözetme adına bir sınırlama getirerek kişilerin birbirleri üzerinde güç kullanmasını engeller. Bu, adil bir toplumsal iş birliği kurmanın zeminini oluşturur. Rawls, bu iş birliğini tesis edecek adalet ilkelerini orijinal pozisyon ve bilgisizlik peçesi düşüncesi vasıtasıyla belirler.⁵²

3.2.1. Orijinal Pozisyon ve Bilgisizlik Peçesi

Toplumsal iş birliğinin çoğulcu yapısından dolayı, Rawls'a göre, adil bir toplumu oluşturacak olan kuralları belirleyen adalet ilkeleri ne tanrısal bir buyruk ne de toplum içerisinde bulunan herhangi bir ahlaki doktrin baz alınarak belirlenmelidir. Ona göre bu ilkeler, iş birliği yapan özgür ve eşit kişilerin karşılıklı avantajları üzerine toplumsal bir sözleşme sonucunda belirlenmelidir. Fakat, Rawls'a göre bu sözleşmenin geçerli olması için kişiler arasındaki uzlaşının belirli koşullar içerisinde olması gerekir.⁵³ Çünkü kişiler arasında bir sözleşmenin yapılmış olması, o sözleşmenin adil olması için yeterli değildir; uzlaşmaya varacak olan kişilerin kimi varlıklıyken kimi yoksul olabilir, kimi geniş çevreye sahip ve dolayısıyla birçok bağlantıyı kurma gücünü elinde bulundururken kimileri bu bağlantılara sahip olmayabilir; bazıları toplum içerisinde azınlık durumundayken bazıları olmayabilir. Aynı şekilde kimileri pazarlık edilecek şey üzerinde kimilerine göre daha bilgili olabilir. Yine de bir uzlaşmaya varılabilir, fakat yapılacak herhangi bir sözleşme büyük olasılıkla avantajlı olan bazılarını diğerlerine karşı daha güçlü kılacaktır.⁵⁴

Rawls'a göre tarihsel, sosyal ve doğal faktörlerin meydana getirdiği bu avantajlı ya da avantajsız konumlar her toplumun temel yapısı içerisinde mevcuttur. Bu koşullar altında ulaşılabilecek bir anlaşma, kişilerin içinde bulunduğu bu konumlar tarafından çarpıtılmaya müsaittir. Örneğin, bir kişinin toplum içinde zengin olduğu düşünülürse, kişi zenginliğini arttırmak için refahı dengeleyen çeşitli vergilendirmeleri adaletsizlik olarak sayacak ve bu doğrultuda adalet ilkeleri önerecektir; eğer yoksul olsaydı tam tersi olacaktır. Oysa Rawls'a göre toplumsal sözleşme ile ulaşılmaya çalışılan amaç, elde edilecek olan adalet ilkeleri vasıtasıyla

⁵² Kocaoğlu, **a.g.e.**, s. 67-68.

⁵³ Rawls, **JF**, s. 14.

⁵⁴ Sandel, **a.g.e.**, s. 200, 202.

temel yapıyı düzenlemektir. Bu nedenle, temel yapının kurumlarını nesilden nesile düzenleyecek olan ilkeleri belirleyen bir toplumsal anlaşma üzerinde, geçmişin getirdiği ve tesadüfen içinde kendimizi bulduğumuz, avantajlı veya dezavantajlı toplumsal ya da doğal konumumuzun etkisi olmamalıdır. Yani, toplumsal sözleşmenin yapılacağı koşullar, birilerinin birileri üzerinde pazarlık üstünlüğü sağlamasına, birilerinin birilerini aldatmasına ve birilerinin birileri üzerinde baskı kurmasına izin vermemelidir.⁵⁵ Bu bakımdan, adil bir anlaşmaya varmak için, temel yapının kişiler üzerinde meydana getirdiği tüm özelliklerden ve durumlardan soyutlanmış ve bu özellikler tarafından manipüle edilmemiş bir bakış açısı bulunmalıdır. Bu bakış açısı bilgisizlik peçesi düşüncesi ile oluşturulur. Buna göre, bilgisizlik peçesi aracılığıyla, orijinal pozisyonda kişilerin adalet ilkelerini seçerken toplum içerisindeki kendi sosyal konumlarını ve sahip oldukları yetenekleri bilmedikleri varsayılır. İşte Rawls'un bilgisizlik peçesi ile birlikte, başlangıç durumu olarak da adlandırdığı, orijinal pozisyon böyle bir soyutlamanın sonucu elde edilen düşüncedir.⁵⁶

Rawls'a göre, orijinal pozisyon, herkes tarafından onaylanacak tarafsız adalet ilkelerini keşfetmeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle, Rawls, orijinal pozisyonda adalet ilkelerini seçecek olan kişilerin, sosyal ve doğal durumlarından soyutlanmış bireyler olarak temsil edilmesi gerektiğini düşünür. Çünkü, kişilerin sahip oldukları zeka, yetenek, soy, din, toplumsal sınıf, zenginlik, sağlık gibi sosyal ve doğal durumlar adalet ilkelerine yönelik yapılacak tercihin tarafsızlığına gölge düşürecektir. Bunun nedeni, kişilerin adalet ilkelerini belirlerken sahip oldukları bu durumlar tarafından saptırılma ihtimalidir. Oysa, rastgele dağılmış olan bu sosyal ve doğal durumlar, hak edilmediği için, ahlaki açıdan kabul edilemez. Bu bakımdan, Rawls'a göre, tarihsel ve rastlantısal birtakım faktörlerin etkisiyle meydana gelen, bu sosyal ve doğal durumlar toplumun temel yapısını düzenleyen adalet ilkelerinin belirlenmesinde etkili olmamalıdır. Dolayısıyla adalet ilkelerinin seçiminde öznel birtakım faktörlerin ortadan kaldırılması önemlidir. Bu nedenle Rawls orijinal pozisyonda adalet ilkelerini seçecek olan kişileri bilgisizlik peçesi altında konumlandırır.⁵⁷

⁵⁵ Rawls, **PL**, s. 67; Rawls, **JF**, s. 15.

⁵⁶ Rawls, **TJ**, s. 12, 18; Rawls, **PL**, s. 68, 302.

⁵⁷ Freeman, **a.g.e.**, s. 142, 154; Kocaoğlu, **a.g.e.**, s. 47-48.

Bilgisizlik peçesi, kişilerin, kendilerini nasıl bir toplum içerisinde hangi sosyal statüde olduklarını ve hangi doğal yeteneklerle donatılmış olduklarını bilmelerini engeller. Bunun yanı sıra bilgisizlik peçesi altında kişiler, kendilerine ait iyi anlayışlarının ve psikolojik eğilimlerinin ne olduğu bilgisinden de yoksundur.⁵⁸ Yani kişiler, varlıklı mı yoksa yoksul mu olduklarını, fiziksel olarak hangi özelliklere sahip olduklarını, örneğin hangi ten rengine sahip olduklarını, hangi cinsiyete sahip olduklarını bilmezler. Bilgisizlik peçesi altında kişiler, bir sanata ya da spora yatkın olup olmadıklarını da bilmezler. Ayrıca kişiler, herhangi bir dinin mensubu olup olmadıklarını, mesleklerinde yetkin olup olmadıklarını ya da dünya meselelerine duyarlı kimseler olup olmadıklarını bilmezler. Son olarak kişiler bulundukları toplumun kültürel, politik ve ekonomik gelişmişlik düzeyini de bilmezler.⁵⁹ Dolayısıyla, bilgisizlik peçesi, ilkeler belirlenirken sosyal ve doğal koşulların olumlu ya da olumsuz etkisini ortadan kaldıracaktır. Adalet ilkelerinin belirlenmesinde, kişilerin özel durumlarının etkisi ortadan kalkacağı için herkes aynı konumda olacaktır ve hiç kimse adalet ilkelerini kendisine uyduramayacaktır. Böylece, seçilecek adalet ilkeleri sonucunda oluşacak yapıda hiç kimsenin avantajlı ya da dezavantajlı olmaması sağlanır. Seçilen ilkeler kimsenin yararına dayandırılmayacağı için adalet ilkelerini belirlemek için yapılan sözleşme adil olur.⁶⁰

Öte yandan, Rawls'a göre, "temel yapının kurumları, özgür ve eşit ahlaki kişilerin adil bir ortamda bu yapıyı düzenlemek üzere benimseyecekleri kuralları karşıladığı müddetçe adildir."⁶¹ Yani Rawls, orijinal pozisyonda, ahlaki kişiler olarak bireylerin, eşit ve özgür olmaları temelinde belirleyecekleri adalet ilkeleri bulmanın yolunu ortaya koymaya çalışır. Bu açıdan, bilgisizlik peçesi yönüyle orijinal pozisyon, sosyal sözleşme teorisyenlerinin ortaya koyduğu doğa durumu tasarımıından keskin bir şekilde ayrılır.⁶²

Orijinal pozisyonda kişilerin adalet ilkelerini belirlemek üzere bir araya gelmesi toplum sözleşmesi geleneği içindeki varsayımsal rıza ile benzerlik

⁵⁸ Rawls, **TJ**, s. 137.

⁵⁹ Lovett, **a.g.e.**, s. 79.

⁶⁰ Rawls, **TJ**, s. 12.

⁶¹ Rawls, **PL**, s. 301.

⁶² Freeman, **a.g.e.**, s. 155.

göstermektedir.⁶³ Bu bakımdan, Rawls başlangıç durumunun toplum sözleşmesi geleneği içerisindeki doğa durumuna denk düştüğünü ve ikisinin de bir tasarım olduğunu ifade etse de aralarında farklılığın olduğunu söyler.⁶⁴ Çünkü doğa durumunda bir eşitlikten söz etmek zordur. Kimi insanlar diğer insanlara göre daha yetenekli, fiziksel olarak daha kuvvetli ve daha bilgili olabilir. Bu durum, kendi hayat planlarını gerçekleştirmek isteyen kişilerin adalet ilkelerini seçerken, bazılarının diğerlerine göre ayrıcalıklı olmasına neden olabileceği için adil olmayacaktır.⁶⁵ Dolayısıyla, toplum sözleşmesi teorisyenlerinin tasarladığı doğa durumu Rawls'un aradığı tarafsız adalet ilkelerini türetmeyi mümkün kılmaz. Oysa Rawls'a göre kişiler ahlaki açıdan eşittir. Yani, kişiler makul ve rasyonel varlıklardır. Bu nedenle onlar özgür ve eşittir. Öyleyse, kişilerin bu özelliklerini yansıtmak için orijinal pozisyon tasarımında ilkeleri seçecek olan taraflar, simetrik olarak konumlandırılmalıdır; yani onlar her açıdan aynı konumda olmalıdırlar. Bu nedenle, Rawls, doğa durumundan farklı olarak, orijinal pozisyonda kişileri bilgisizlik peçesi altına yerleştirir ve onların adalet ilkelerini seçerken toplum içerisindeki kendi sosyal konumlarını ve sahip oldukları yetenekleri bilmediklerini varsayar.⁶⁶

Sonuç olarak, Rawls için, adalet ilkeleri belirli koşullar altında tercih edilen ilkelerdir. Burada yatan temel düşünce, belirli varsayımsal koşullar aracılığıyla eşit bir ortamın olduğu bir ilk seçme durumu sonucunda elde edilen ilkelerin adalet ilkeleri olacağıdır. Başka bir ifade ile bilgisizlik peçesi yönüyle orijinal durum adil bir durum olduğu için burada oluşturulan sözleşme de adildir.⁶⁷ Bu açıdan, orijinal pozisyon, adalet ilkelerinin seçilmesi için tasarlanmış, tarihsel olmayan, hipotetik yani varsayımsal bir düşüncedir. Bu düşünce, bir temsil aracı olarak, iş birliği sistemi olduğu düşünülen toplumun temel yapısına yönelik adalet ilkeleri geliştirmek için bir araya gelmiş eşit ve özgür kişilerin bulunduğu bir başlangıç durumunu ifade eder.⁶⁸

⁶³ Kocaoğlu, **a.g.e.**, s. 37, 44.

⁶⁴ Rawls, **T.J.**, s. 12.

⁶⁵ Talisse, **a.g.e.** s. 34.

⁶⁶ Rawls, **PL**, s. 303.

⁶⁷ Rawls, **JF**, s. 16.

⁶⁸ Rawls, **PL**, s. 68.

3.2.2. Orijinal Pozisyon ve Taraflar

Rawls'un orijinal pozisyon tasarımı kendisinin kişi anlayışı ile yakından ilgilidir. Zira Rawls, orijinal pozisyon tasarımının, kendisinin ortaya koyduğu kişi ve ona eşlik eden toplum anlayışlarını belirli adalet ilkelerine bağlamanın bir aracı olduğunu düşünür. Rawls'a göre, kişiler iki ahlaki yeteneğe sahip oldukları için özgür ve eşit kabul edilir. Bu bakımdan, Rawls, orijinal pozisyonun iki farklı bölümden oluştuğuna dikkat çeker. Bu iki bölüm, ahlaki kişiliğin iki kapasitesine denk gelir: Rasyonellik kapasitesi ve makullük kapasitesi.⁶⁹ Dolayısıyla, bu bölümde, orijinal pozisyon içerisinde anlaşma yapacak olan kişilerin özgür ve eşit kişiler olarak nasıl yansıtıldığı ele alınacaktır. Böylece, orijinal pozisyonun, Rawls'un kişi anlayışı ve adalet ilkeleri arasındaki aracı rolü ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu bakımdan, adalet ilkelerini seçecek olan kişilerin özelliklerinin bilinmesi önemlidir.

Öncelikle belirtmeliyiz ki, Rawls'un, adalet ilkelerini seçeceğini düşündüğü kişiler birer tasarımdır. Yani gerçek kişilerden ayırt edilmelidir. Birer vatandaş olarak adalet ilkelerinin düzenlediği adil bir toplum içerisinde özgür ve eşit kişiler olarak yaşayan bireyler gerçekleşebilir olsa da, adalet ilkeleri üzerinde uzlaşan, yani adil bir toplumu düzenleyecek ilkeleri seçen kişiler bir tasarım olan orijinal pozisyona aittir ve *taraflar (parties)* olarak adlandırılır. Rawls'a göre onlar, vatandaşları temsil eden ve sadece orijinal pozisyon içerisinde iş gören yapay varlıklardır. Bu bakımdan, ilkeleri seçecek olan tarafların doğasının nasıl olacağı bizim onlara yüklediğimiz özelliklere bağlıdır.⁷⁰

Taraflara yükleyeceğimiz özelliklerde Rawls'un kişi anlayışı yol göstericidir. Hatırlanacağı üzere Rawls'a göre kişiler iki ahlaki kapasiteye sahiptir. Bu nedenle, kişiler özgür ve eşittir. Ona göre, bir sözleşme, kişilerin özgürlüğünü ve eşitliğini garanti edecek belirli koşulların bulunduğu bir durumda yapıldığı zaman adildir. Bu nedenle, Rawls, adalet ilkelerini belirlerken, bilgisizlik peçesi yönüyle, orijinal pozisyon tasarımına başvurur. Az önce ifade edildiği gibi orijinal pozisyonda ilkeleri seçecek olan kişiler, yani taraflar, vatandaşların temsilcileri olduğu için, vatandaşlar

⁶⁹ Rawls, **PL**, s. 333.

⁷⁰ Rawls, **PL**, s. 72.

gerçekte özgür ve eşit kişiler olarak nasıl değerlendiriliyorsa, taraflar da adalet ilkelerini seçerken vatandaşları o şekilde yansıtmalıdır.⁷¹

3.2.2.1. Tarafların Rasyonelliği

Bu doğrultuda, ilk olarak vatandaşların rasyonel olma kapasitesine baktığımızda, bu kapasite vatandaşların kendi iyilerini belirleyebilme, değiştirebilme ve takip edebilme yetisinde kendisini gösterir. Rawls, kişilerin bu kapasitesini başlangıç durumunda yansıtmak için orijinal pozisyonda seçilecek olan adalet ilkelerinin, rasyonel bir müzakere sonucunda belirleneceğini düşünür. Buna göre, orijinal pozisyonda taraflar, var olan herhangi bir adalet ilkesinin uygulayıcısı olarak kendilerini ona bağlı görmezler. Onlar, çeşitli adalet ilkeleri arasında, hangisinin seçileceğine dair bir akıl yürütme içerisinde olurlar. Bunu yaparken bu ilkelere yönelik veya onlara karşı öne sürülen iddiaları değerlendirirler.⁷² Freeman'ın da vurguladığı gibi, bir düşünce deneyi olarak orijinal pozisyon, toplumun yapısını düzenlemeye dair, en iyi adalet ilkesi olarak öne sürülen iddiaların kabul edilebilirliği açısından bize ne vadettiğini değerlendirmemizi sağlayan bir temsil aracıdır.⁷³

Görüldüğü üzere, orijinal pozisyonda tarafların belirli bir adalet ilkesine bağlı kalmaması ve çeşitli adalet ilkeleri arasından kendi avantajına olanı tercih etmeye çalışması, vatandaşların toplum sözleşmesi yaparken hiçbir otoriteye, dini ya da ahlaki doktrine dayanmayan sadece kendi avantajlarını karşılayacak ilkeler üzerinde uzlaşma sağlamaya çalışmalarını yansıtır.⁷⁴ Dolayısıyla, orijinal pozisyondaki tarafların en belirgin özelliği rasyonel olmalarıdır.

Rawls'a göre, rasyonel bir kişi, kendisine açık olan ve takip edilmesi durumunda kendi arzularını en iyi şekilde karşılayabilecek olan fırsatlar arasında, kendi amaçlarının iyiliğine göre tutarlı bir sıralama ve seçim yapabilen kişidir. Fakat Rawls bu noktada bir sorun ile karşı karşıya olduğumuzu söyler. Çünkü taraflar, bilgisizlik peçesi ardında kendi iyilerinin ne olduğunu bilmemektedir. Dolayısıyla,

⁷¹ Rawls, **PL**, s. 115.

⁷² Rawls, **PL**, s. 116.

⁷³ Freeman, **a.g.e.**, s. 144-145.

⁷⁴ Rawls, **PL**, s. 116.

tarafların, kendi amaçlarını gerçekleştirecek olan ilkeleri rasyonel olarak nasıl seçeceği problem olacaktır.⁷⁵

3.2.2.1.1. Birincil İyiler

Bu noktada Rawls, tarafların, amaçlarına yönelik özel durumlar hakkında bilgi sahibi olmasalar da, bu özel durumların karşılanması için gerekli olan birtakım araçların var olduğunu bildiklerini varsayar.⁷⁶ Çünkü, onun kişi anlayışına bakıldığında, bir kişinin doğumdan ölüme kadar toplumun iş birliğine katılan tam bir üyesi olabilmesi için ahlaki kapasitelerini geliştirebilmesi, kullanabilmesi ve iyi anlayışlarını takip edebilmesi gerekir. Bunlar, kişilerin kendilerini özgür ve eşit olarak görmelerini sağlayan *üst düzey menfaatlerdir (higher-order interests)*. Ona göre, bu üst düzey menfaatlerin gerçekleştirilmesini sağlayan her amaca uygun birtakım araçlar olmalıdır.⁷⁷ Bu nedenle, Graham'ın da belirttiği üzere, bilgisizlik peçesi altında kendilerine ait arzularını ve tercihlerini bilmeyen taraflar, kendi menfaatlerinin peşinden gidebilmek için genel araçların gerekliliği üzerinde dururlar. Rawls'a göre bu araçlar, *birincil iyiler ya da birincil değerlerdir (primary goods)*.⁷⁸

Birincil iyiler, kişilerin rasyonel bir şekilde düzenledikleri hayat planlarında bir şekilde kullandığı sosyal değerlerdir. Bu bakımdan, bunlar, rasyonel bir kişinin her ne olursa olsun istediği şeylerdir. Rawls, birincil iyiler listesini şu şekilde ortaya koyar:

- a. “Temel özgürlükler (ifade özgürlüğü, vicdan özgürlüğü, vb.): Bu özgürlükler, iki ahlaki yeteneğin gelişimi ve tam ve bilinçli olarak kullanımı için gerekli kurumsal arka plan şartlarıdır [...]; bu özgürlükler aynı zamanda (adaletin sınırları içerisinde) geniş bir belirli iyi anlayışları yelpazesinin korunması için kaçınılmazdır.
- b. Seyahat özgürlüğü ve çeşitli fırsatlar arasından özgür meslek seçimi: Bu fırsatlar değişik nihai amaçların izlenmesi ve istediğimizde bunları düzeltme ve değiştirme kararımıza güç sağlar.
- c. Sorumluluk taşıyan makam ve konumlara ilişkin güç ve yetkiler: Bunlar kişinin değişik kendi kendini yönetme ve toplumsal kapasitelerine kapsam sağlar.

⁷⁵ Rawls, **TJ**, s. 142-143; Talisse, **a.g.e.** s. 38.

⁷⁶ Rawls, **TJ**, s. 143.

⁷⁷ Rawls, **PL**, s. 116, 118; Rawls, **JF**, s. 58.

⁷⁸ Rawls, **TJ**, s. 142; Graham, **a.g.e.**, s. 32.

- d. Kabaca her amaca uygun araçlar olarak anlaşılan (ve değişim değeri taşıyan) gelir ve varlık: Geniş bir amaçlar yelpazesinin, bunlar ne olursa olsun doğrudan ve dolaylı olarak gerçekleştirilmesi için gelir ve varlık gerekir.
- e. Özsaygının toplumsal temelleri: Bu temeller, temel kurumların, vatandaşların kişi olarak kendileri hakkında canlı bir değer duygusuna sahip olmaları, ahlaki yeteneklerini geliştirip kullanabilmeleri ve amaç ve hedeflerini özgüvenle ileri sürmeleri için gerekli özelliklerdir.”⁷⁹

Rawls bu listeyi belirlerken kişilerin üst düzey menfaatleri, yani, kendi iyilerinin peşinden gitmeleri ve iki ahlaki kapasitelerini geliştirip kullanabilmeleri için gerekli tüm amaçlara yönelik araçların ne olduğundan hareket ettiğini belirtir.⁸⁰ Yani bunlar kişilerin sahip olduğu çeşitli amaçları karşılamak için gereklidir. Örneğin, herhangi bir ürünün ticareti üzerinden kariyer yapmak istediğimizi düşünelim. Burada, bizim özgür olmaya ve bir takım maddi kaynaklara ihtiyacımız olduğu görülür. Dolayısıyla Rawls’un teorisinde birincil iyiler fikri önemli bir konumdadır. Çünkü bilgisizlik peçesi nedeniyle, taraflar, kişisel menfaatlerini bilmedikleri için bu menfaatlerini arttırmaya yönelik ilkeleri belirleyemeseler de onlar, bu kişisel menfaatleri karşılayacak olan genel araçlara maksimum derecede sahip olmanın arayışı içinde olabilir.⁸¹ Başka bir ifade ile orijinal pozisyonda taraflar, toplum içinde hangi kişiyi temsil ettiklerini bilmeksizin, değerli bir yaşam sürmelerine yardım edecek birincil iyilere en iyi biçimde ulaşmaya çalışırlar. Bu nedenle, taraflar, adalet ilkelerini belirlerken, toplumsal kurumlar tarafından dağıtılan bu birincil iyilere en iyi biçimde ulaşmayı sağlayan tercihleri yapmaya çalışırlar.⁸² Bu bakımdan üst düzey menfaatler doğrultusunda birincil iyiler, tarafların rasyonel bir seçim yapması için yol gösterici niteliktedir.⁸³

3.2.2.1.2. Karşılıklı İlgisizlik

Orijinal pozisyonda belirleyecekleri adalet ilkeleri ile mümkün olduğunca birincil iyileri elde etmenin peşinde olan tarafların, bu doğrultuda sahip olduğu düşünülen diğer bir özellik ise *karşılıklı ilgisizlik* (**mutually disinterested**).

⁷⁹ Rawls, **PL**, s. 336; Rawls, **JF**, s. 58; Rawls, **TJ**, s. 92.

⁸⁰ Rawls, **PL**, s. 118, 335.

⁸¹ Graham, **a.g.e.**, s. 32.

⁸² Kymlicka, **a.g.e.** s. 90-91.

⁸³ Rawls, **PL**, s. 119.

Tarafların karşılıklı ilgisiz olduklarını söylemek, onların kendi iyilerinin peşinden gidebilmek, yani kendi hayatlarına dair çeşitli amaçlarını gerçekleştirebilmek için birincil iyileri en yüksek seviyeye çıkarmaya çalışırken orijinal pozisyonda bulunan diğer tarafların ne kadar çok veya ne kadar az bu iyileri elde edecekleri ile ilgilenmemeleridir. Yani taraflar diğerlerinin menfaatleri ile uğraşmaz; birincil iyilere ulaşma hususunda, ne kendilerini diğerlerinden daha kazançlı yapmak için çabalarlar, ne de diğerlerinin menfaat elde etmeleri uğruna kendilerinin daha az kazançlı çıkmalarını kabul ederler. Bu anlamda, taraflar, kıskanç da değildir yardımsever de. Fakat bu gerçek kişilerin kıskanç ve yardımsever olmadıkları anlamına gelmez. Tekrar vurgulamak gerekir ki Rawls, bu varsayımları adalet ilkelerini meydana getirmek için yapar. Tarafların karşılıklı ilgisiz olarak varsayılmasının nedeni, çeşitli iyi anlayışlarına sahip vatandaşların bu özelliklerini orijinal pozisyonda taraflar üzerinden yansıtmaya çalışmaktır.

Kısacası, taraflar, bir başkasının çıkarlarından bir şey elde etme ya da onların çıkarlarını engelleme kaygısı gütmazler. Yani daha varlıklı olmak için uğraşmaz, kimin ne kadar kazandığıyla da ilgilenmezler. Bu nedenle diğerlerinin kazançlarını ne arttırmaya ne de onların kazançlarına engel olmaya çalışırlar. Böylece tarafları şefkat, hırs, kıskançlık ya da kibir gibi şeyler etkilemez; onlar mümkün olduğunca birincil iyileri gerçekleştirmek ve artırmak için uğraşır.⁸⁴

Tarafların bu özelliğini daha iyi anlayabilmek için rasyonel bir A kişinin aşağıdaki tablo-1⁸⁵ üzerinde, birincil iyilerin paylaşımı konusunda, nasıl bir tutum takınacağına bakalım. Rasyonel A kişisi 2. seçeneği 1. seçeneğe tercih edecektir. Çünkü B kişisi ile aynı miktarda birincil iyiye sahip olacaktır ve 1.'ye göre 2.'si daha fazla bu iyileri ona sağlayacaktır. Burada ilginç olacak olan durum, A kişinin 3. seçeneği 1.'ye tercih edip etmeyeceğidir. Eğer taraflar, kıskanç olsalardı bu tercihi yapmazlardı. Yani, B kişisi kendisinden daha fazla almadığı sürece A kişisi bu tercihi yapardı. Fakat Rawls, rasyonel tarafların karşılıklı ilgisiz olduğu için kıskanç olmadığını ileri sürer. Bu nedenle, öteki kişiler, kendilerine göre birincil iyileri daha az elde etmiş olsa bile, taraflar kendilerinin bu iyileri daha az elde edecekleri bir

⁸⁴ Rawls, **TJ**, s. 13, 144; Freeman, **a.g.e.**, s. 149; Graham, **a.g.e.**, s. 34; Mandle, **a.g.e.**, s. 39; Hünler, **a.g.e.**, s. 31, 42-43; Kocaoğlu, **a.g.e.**, s. 43.

⁸⁵ Lovett, **a.g.e.**, s. 83.

dağılımı kabul etmez. Buna karşılık bir diğer ilginç durum da, tarafların 4. seçeneği 2. veya 3. seçeneğe tercih edip etmeyeceğidir. Eğer, taraflar, başkalarını düşünmüş olsaydı bunu yapabilirlerdi. Yani, A kişisi B'nin kendisine göre daha fazla birincil iyileri elde etmesini kabul ederdi. Fakat A kişisi bu tercihi yapmaz; nasıl ki A kişisi B kişinin kendisinden daha az birincil iyileri elde etmiş olsa bile, kıskanç olmadığı için, kendisinin birincil iyiye az sahip olmasını kabul etmez, aynı şekilde başkalarını düşünmediği için, B kişinin bu iyileri fazla elde etmesini sağlamak için kendisinin daha az elde etmesini kabul etmez.⁸⁶ Dolayısıyla, bu durumda, rasyonel ve karşılıklı ilgisiz A kişisi için en makul seçenek 3. seçenek olacaktır.

Birincil İyilerin Dağılımı				
	1	2	3	4
A	5	10	10	5
B	5	10	15	20

Tablo-1

3.2.2.1.3. Maksimin Kuralı

Rawls, orijinal pozisyon içerisinde tarafların seçecekleri adalet ilkelerinin rasyonel bir seçim süreci sonucunda gerçekleşeceğini düşünsel olarak göstermek amacıyla, tarafların birincil iyileri mümkün olduğunca fazla elde etmeye yönelik yaptıkları akıl yürütmenin *maksimin kuralına* (**maximin rule**) göre yapıldığını söyler.⁸⁷

Maksimin kuralı bizden, var olan alternatifleri en kötü sonuçlarına göre sıraya koymamızı ve bu alternatifler arasından, en kötü sonucu diğerlerinin en kötü sonucundan daha üstün olan alternatifi benimsememizi ister.⁸⁸ Başka bir ifadeyle, sıralanan alternatifler arasında; hangi alternatifin en kötü sonucu, diğer alternatiflerin en kötü sonucuna göre, en çok fayda sağlıyorsa o alternatif kabul edilmelidir. Kısacası, seçilecek olan alternatif en az kötü olan sonucu garanti etmelidir.⁸⁹ Bu

⁸⁶ Lovett, **a.g.e.**, s. 83.

⁸⁷ Rawls, **TJ**, s. 152; Mandle, **a.g.e.**, s. 65; Kocaoğlu, **a.g.e.**, 59.

⁸⁸ Rawls, **TJ**, s. 152-153.

⁸⁹ Kocaoğlu, **a.g.e.**, s. 57.

kuralı daha açık hale getirmek için bir örnek vermek gerekirse; A kişinin 10.000 TL'si olduğunu ve bu paraya gelecek iki yıl içerisinde ihtiyaç duymayacağını düşünelim. Dolayısıyla A kişinin elinde, iki yıllık süreç içinde, değerlendirilmeyi bekleyen bir para vardır. Bu doğrultuda, A kişisi, elindeki parayı değerlendirmek için, iki yıllığına bir bankaya yatırırsa bu para 11.000 TL olacaktır. Fakat banka yerine bir market işine yatırırsa iki yıllık süreç içinde parasının son durumu 7.000 ile 17.000 TL arasında değişecektir. Bu örnekte, A kişinin, maksimin kuralına göre, rasyonel bir seçim yapması için parasını bankaya yatırması gerekir. Çünkü, maksimin kuralının bizden istediği en kötü duruma göre hareket etmemizdir. Bu nedenle, A kişisi iş kurduğunda parasını 7000 TL'ye düşürme riski olduğundan, paranın bankaya yatırılması rasyonel seçim olacaktır.⁹⁰

Öte yandan, bu örnekte, A kişinin parasını 17.000 TL yapma olasılığı da vardır. Bu doğrultuda, A kişisi daha çok kazanç elde etmek için riske girmekten çekinmeyebilir ve iş kurarak şansını denemek isteyebilir. Bu bakımdan, maksimin kuralının takip edilmesi rasyonel olmaktan çok irrasyonel gibidir. Aslında, maksimin kuralı doğrultusunda verdiğimiz kararın rasyonel olup olmaması, kararı aldığımız koşullara bağlıdır. Bu nedenle, maksimin kuralının takip edilmesi için üç temel durumun mevcut olması gerekir: Kişinin olası durumlar hakkında bilgi sahibi olmadığı güvensiz bir ortamın olması, kişinin daha fazla kazanç elde etmek için risk almak istemediği belirsiz bir ortamın olması ve kişinin seçmediği diğer alternatiflerin kabul edilemeyecek kadar kötü sonuçlara sahip olması gibi.⁹¹

Bu üç durum, tarafların içinde bulundukları orijinal pozisyon durumuna uymaktadır. Nitekim, bu bağlamda, Rawls'un maksimin kuralını günlük yaşamımızda karar verirken kullanamayacağımızı vurguladığını belirtmemiz gerekir. Ona göre, orijinal pozisyon, tarafların maksimin kuralını takip edecekleri ve bu doğrultuda rasyonel bir karara varabilecekleri en iyi durumdur. Bunu görmek için, orijinal pozisyonun koşullarını kısaca gözden geçirdiğimizde, bilgisizlik peçesi nedeniyle, tarafların kendilerine ve içinde bulundukları topluma dair bilgi sahibi olmadıkları varsayılır. Bu nedenle taraflar, böyle belirsiz bir durumda kendilerini zor

⁹⁰ Pogge, **a.g.e.**, s. 68.

⁹¹ Rawls, **TJ**, s. 154; Rawls, **JF**, s. 98.

durumda bırakacak ilkeleri seçmeyi göze alamazlar.⁹² Bu doğrultuda taraflar, alternatifleri sıralamaya başladıklarında, seçecekleri adalet ilkeleri vasıtasıyla dizayn edilecek olan toplumsal yapının içerisinde bulunabilecekleri her türlü konumu göz önüne alarak, en kötü sosyal konumun içerisinde olma olasılıklarına göre, ilkeleri belirlerler.⁹³

Dolayısıyla, Mandle'ın da belirttiği gibi, bilgisizlik peçesi nedeniyle, tarafların en kötü pozisyonda bulunma ihtimalleri doğrultusunda riskten kaçınarak alternatifler arasından seçim yapmaları rasyoneldir ve bu akıl yürütme maksimin kuralının akıl yürütmesi ile benzeşir. Böylece, orijinal pozisyonda, taraflar üst düzey menfaatleri güvence altına alacak olan ilkeleri seçmek için çabalayacaklardır.⁹⁴ Başka bir ifade ile taraflar, bilgisizlik peçesi nedeniyle, sahip oldukları özel durumlara dayanarak ilkeleri belirleyemedikleri için, yani, toplum içindeki olası her konum taraflara açık olduğundan, onların maksimin kuralını takip etmesi rasyoneldir. Bunun sonucunda taraflar, toplumun tüm vatandaşlarının üst düzey menfaatlerinin güvence altında olacağı sosyal bir düzeni meydana getirecek olan ilkeleri belirlemek isterler.⁹⁵ Yani, taraflar, kişilerin hayata dair kendi plan ve iyilerini yansıtan rasyonellik kapasitesinin yanında, adalet hissine sahip olma bakımından makullük kapasitesini gerçekleştirebilmelerine imkan veren toplumsal koşulları oluşturmaya çalışırlar.⁹⁶ Çünkü, taraflar, toplum içerisinde, en iyi konumda mı yoksa en kötü konumda mı olacaklarını bilemediklerinden, onlar için akılcı olan tercih, en kötü konumda olduklarında bile en fazla birincil iyileri elde edebilecekleri bir toplumdur.

Bu bakımdan “tarafların amacı, temsil ettikleri vatandaşların tam bir kişi olmalarını sağlayacak, yani ahlaki kapasitelerini tam olarak geliştirmelerini ve kullanmalarını ve oluşturacakları belirli bir iyi anlayışını takip etmelerini sağlayacak adalet ilkeleri” üzerinde uzlaşmaktır.⁹⁷

⁹² Rawls, TJ, s. 155; Kocaoğlu, a.g.e., s. 59; Hünler, a.g.e., s. 47.

⁹³ Rawls, JF, s. 97; Pogge, a.g.e., s. 70.

⁹⁴ Jon Mandle, **Rawls's A Theory of Justice: An Introduction**, Cambridge University Press, 2009, s. 68-69.

⁹⁵ Pogge, a.g.e., s. 55, 69-70.

⁹⁶ Freeman, a.g.e., s. 152.

⁹⁷ Rawls, PL, s. 119.

3.2.2.1.4. Düşünümsel Denge

Tarafların, üzerinde uzlaşma sağlayacakları adalet ilkelerini belirlerken göz önünde bulundurmaları gereken bir diğer husus, bu ilkelerin *düşünülmüş yargılara* (**considered judgments**) uygun olup olmamasıdır. Çünkü Rawls'a göre, seçilecek olan adalet ilkelerinin meşruluğu geniş bir uzlaşmayı gerektirir. Bu nedenle, seçilecek ilkeler ile kendi çıkarlarımızdan arınmış ortaklaşa paylaşılan kabuller arasındaki bağ gösterilmelidir. İşte orijinal pozisyon bu imkanı sunan koşulları içerdiğinden, taraflara, düşünülmüş yargılarımız ile uyuşan adalet ilkelerinin seçilmesinin yolunu açar. Rawls bu süreci *düşünümsel denge* (**reflective equilibrium**) olarak tanımlamaktadır.⁹⁸

Rawls, kitabının başında, kişilerin nasıl davranması gerektiği ile ilgili sistemli bir cevap verebilen ama sezgilere aykırı bir teori olan faydacılıkla; çeşitli sezgilerin bir toplamı olan fakat bu sezgiler arasında bir düzen oluşturamayan, bu nedenle kişilerin ne yapacaklarına dair bir cevap veremeyen sezgicilik arasında kalan insanların genellikle tercihlerini faydacılıktan yana kullandığını vurgular. Buna karşılık, Rawls'a göre, iyi bir adalet teorisi sezgilerimizin sistematik bir yapısına ulaşarak adalet konusunda yönlendirilmeye ihtiyaç duyduğumuzda bize rehberlik edebilecek ilkeleri ortaya koymalıdır. Bu doğrultuda, faydacılığın içerdiği sorunlar nedeniyle, Rawls, faydacı teoriye alternatif bir teori geliştirmeye çalıştığını söyler. Rawls'un geliştirilmeye çalıştığı yeni teori ise faydacılık kadar güçlü, bununla birlikte, sezgilerimizle uyumlu sistematik bir teoridir.⁹⁹

Rawls, herhangi bir adalet teorisinin bir dereceye kadar sezgiye dayanması gerektiğini düşünür. Fakat, insanların gerek politik gerekse ahlaki sorunlar karşısında birbirinden farklı çeşitli sezgilere sahip oldukları bilinen bir gerçektir. Bununla birlikte insanlar, kimi zaman, aynı sezgilere de sahip olabilirler. Örneğin, Lovett'e göre, tarihsel olarak, birçok insan arasında güçlü bir şekilde paylaşılan, kadınların erkeklere göre, değer bakımından, daha aşağıda olduğuna dair bir sezgi vardır. Ne yazık ki, bizler, bu sezgilerin hangi kaynaktan geldiğini bilemeyiz. Çünkü,

⁹⁸ Rawls, **TJ**, s. 18-20.

⁹⁹ Bu söylediklerimiz ile ilgili, Rawls'un faydacılık ve sezgicilik teorilerini değerlendirmesini konu alan, tezin ilgili bölümlerine bakınız.

sezgilerimiz toplum içinde bulunduğumuz koşullar, beklentilerimiz ve geleneklere göre farklılaşmaktadır. Dolayısıyla, bu sezgilere ön yargılarımızın kaynaklık etmesi muhtemeldir. Bu bakımdan, benzer sezgilerin var olması bile, bize o sezgiler üzerine oluşturacağımız yargıların geçerliliğini sağlamaz.¹⁰⁰

Öte yandan, Rawls'a göre birtakım sezgiler vardır ki, bu sezgiler, kendisinde hiçbir önyargıyı barındırmaz. Bizler bu sezgilerden kesin olarak eminizdir. Rawls, bu sezgileri düşünülmüş yargılar olarak adlandırır. Düşünülmüş yargılar, adalet duygumuz tarafından; yani, kendi çıkarlarımızı işin içine katmadan diğer insanlarla ortak noktalarımızı gözeterek oluşturduğumuz yargılardır. İşte bu yargılar, Rawls'a göre, herhangi bir adalet teorisinin dayanması gereken yargılardır.¹⁰¹ Bu yargılardan birkaçı şöyledir: Toplumun her bir üyesi, adalet tarafından korunan, toplumun menfaati uğruna bile çiğnenemeyecek, dokunulmazlığa sahiptir. Toplumun elde ettiği en yüksek menfaat, hiçbir şekilde kişilerin özgürlüklerinin eksilmesini haklı çıkaramaz. Dini hoşgörüsüzlük ve ırk ayrımcılığı adil değildir. Her bir kişiye eşit özgürlük sağlanmalıdır. Adalet tarafından korunan haklar, sosyal menfaat hesaplamasına veya siyasal pazarlıkların aleti olmamalıdır. Hiçbir kimse, toplum içerisinde, sahip olduğu rastlantısal sosyal veya doğal konumları bakımından avantajlı veya dezavantajlı olmamalıdır.¹⁰²

Fakat Rawls bu düşünülmüş yargılarımızın hala sezgiden öteye gidemediğinin altını çizerek, bunların güçlü bir şekilde ifade edilmesi gerektiğini düşünür. Yani aslında, bu sezgilerimizin düşünülmüş yargılar olarak değerlendirilebilmesi için, kesinliklerinin temellendirilmesi gerektiğini düşünür.¹⁰³

O halde, buraya kadar söylediklerimiz bağlamında, şu sorunun sorulması kaçınılmazdır: Biz sahip olduğumuz sezgilerimizin güvenilirliğinden, yani bu sezgilerin düşünülmüş yargılar olduğundan ve hiçbir önyargı tarafından manipüle edilmediklerinden, nasıl emin olabiliriz?

İşte, Rawls için, orijinal pozisyon, bu sorun çerçevesinde ele alınabilir. Böylece, orijinal pozisyon, hangi sezgilerin düşünülmüş yargılar olarak benimseneceğini bize gösterir. Fakat, adalet ilkelerinin seçimi bakımından, hala

¹⁰⁰ Lovett, **a.g.e.**, s. 38.

¹⁰¹ Rawls, **TJ**, s. 19, 47-48.

¹⁰² Rawls, **TJ**, s. 3-4, 27-28.

¹⁰³ Rawls, **TJ**, s. 4, 19.

işlem tamamlanmış sayılmaz.¹⁰⁴ Çünkü, daha önce ifade ettiğimiz üzere, Rawls’a göre, iyi bir adalet teorisi bir dereceye kadar sezgilere dayanır. Bu nedenle, orijinal pozisyon, seçilecek olan adalet ilkeleriyle düşünülmüş yargılarımız arasında uygunluğun olup olamayacağını ve seçilecek ilkelerin bu yargılarımızı kabul edilebilir bir şekilde genişletip genişletemeyeceğini bize göstermelidir.¹⁰⁵ Bu doğrultuda, orijinal pozisyonda, düşünülmüş yargılar ile seçilecek olan adalet ilkeleri dengeye ulaşıncaya kadar karşılıklı olarak test edilir. Yani, adalet ilkeleri ile düşünülmüş yargılar arasındaki uyuşma sağlanıncaya kadar, gerek ilkelere, gerekse sezgilerimize gidip onlar tekrar düzenlenir. İşte bu, düşünümsel denge fikridir.¹⁰⁶

Rawls’un da belirttiği gibi, ilk önce genel olarak onaylanan ve zayıf olan yargılardan başlanır. Daha sonra bu yargıların, adalet ilkelerini meydana getirmekte yeteri derecede güçlü olup olmadığına bakılır. Eğer hem güçlü hem de düşünülmüş yargılar ile uyumluysalar bu adalet ilkeleri seçilecek olanın en iyisidir. Eğer güçlü değillerse başka yargılar gözden geçirilir. Bu süreç boyunca, farklı adalet anlayışları test edilir. Ta ki yargılar ve ilkeler arasında bir denge gerçekleşinceye dek. İşte, “en sonunda ilkelerimiz ve yargılarımız uyduğu için bu bir dengedir; ve hangi ilkelerin yargılarımıza uyduğunu ve onların türetildiği öncüllerin ne olduğunu bildiğimiz için düşünümseldir.”¹⁰⁷

Düşünümsel denge vasıtasıyla, artık sezgiciler gibi yargılarımız karşısında kayıtsız kalmayacağız ve bu yargılarımızın arasından, en güçlü olanlarını, adaleti tesis etmek için, ayırt edebilir hale geleceğiz. Bu ayırt etme aşamasında, başvuru husus tarafların rasyonellik özelliğidir. Yani, belirli bir yargı ile karşılaştığımızda bu yargının adil olup olmamasını değerlendirirken, sezgilerimize başvurmayız. Onun yerine, orijinal pozisyon içerisinde bilgisizlik peçesi altında bulunan tarafların gözünden durumu değerlendirip; bu yargının rasyonel olup olamayacağına bakarız. Bu dediğimize, kadınların erkeklerden daha aşığı oldukları yargısı üzerinden baktığımızda, orijinal pozisyonda bilgisizlik peçesi altındaki kişiler toplum içerisinde kendilerinin kadın mı yoksa erkek mi olduklarını bilmediklerinden, onlar açısından toplumu düzenlemek için cinsiyet ayrımcılığını barındıran yargılara dayalı ilkelerin

¹⁰⁴ Lovett, **a.g.e.**, s. 38, 42.

¹⁰⁵ Rawls, **TJ**, s. 19.

¹⁰⁶ Graham, **a.g.e.**, s. 38-39.

¹⁰⁷ Rawls, **TJ**, s. 20.

seçimi rasyonel olmayacaktır.¹⁰⁸ Ya da, bir takım sosyal avantajlar üzerinde kızıl saçlı ve mavi gözlülerin daha fazla hak sahibi olması gerektiği yargısına veya olağanüstü müzik yeteneğine sahip kişilerin diğer kişilere karşı daha üstün tutulması gerektiğine dair bir yargıya dayalı ilkelerin adil olup olmadığını soralım. Aynı şekilde, bilgisizlik peçesi altında olan kişiler kendi fiziksel özellikleri ve doğal yetenekleri hakkında bilgi sahibi olmadıklarından, böyle yargılara dayalı ilkelerin seçilmesi, onlar için rasyonel olmayacaktır. Son olarak, taraflar, kendi sosyal konumlarının nasıl olduğunu bilmediklerinden, köleliğe kapı aralayacak yargılara dayalı ilkeleri de kabul etmezler.¹⁰⁹

Kymlicka'nın da ifade ettiği gibi, orijinal pozisyon, birbiriyle çelişen sezgilerimizi test edebileceğimiz bir bakış açısı sunar. Normalde doğuştan birtakım yeteneklere sahip olan birisi, bu yeteneklerin keyfi dağıtıldığı düşüncesine güçlü bir şekilde karşı çıkabilir. Bu noktada tam tersini savunan birisi ile sezgileri çatışır. Fakat eğer bu kişi bilgisizlik peçesi altında kendisinin hangi yeteneklerle donatılmış olduğunu bilmediğinde bu güçlü itirazda bulunmuyorsa, itirazının kişisel çıkarından kaynaklandığı söylenebilir. Böylece, orijinal pozisyon, hangi sezgilerin genel ve hangilerinin özel olduğunu test edebileceğimiz tarafsız bir bakış açısı sunar.¹¹⁰ Dolayısıyla, bu ve benzeri durumlarda, orijinal pozisyonundaki tarafların bakış açısıyla yargıların değerlendirilmesi, düşünülmüş yargılarla uyumludur.

Böylece Rawls, kendi çıkarlarımızdan arınmış ortaklaşa paylaşılan kabuller, yani düşünülmüş yargılarımız ile adalet ilkeleri arasındaki ilişkiyi düşünümsel denge fikri vasıtasıyla göstererek teorisini meşru hale getirmeye çalışır. Bunun sonucunda, ona göre, sağduyu içerisinde adaletin kamusal fikrini sağlamaya yönelik makul ve güvenilir bir uzlaşmaya varma amacına ulaşılabilir.¹¹¹ Dolayısıyla, Rawls'a göre, bir adalet teorisi kendinden açık ilkelerden türetilmez. O birçok düşüncenin bir görüş içerisinde tutarlı bir şekilde uzlaştırılmasıyla haklı kılınabilir. Hakkaniyet olarak

¹⁰⁸ Lovett, **a.g.e.**, s. 39, 40, 42.

¹⁰⁹ Talisse, **a.g.e.**, s. 36.

¹¹⁰ Will Kymlicka, **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 95-96.

¹¹¹ Rawls, **TJ**, s. 45.

adalet teorisinde adaletin ilkeleri kendinden açık ilkeler değildir. Onlar seçilmiş ilkelerdir. Bu bakımdan, Rawls'un teorisi rasyonel bir seçim sürecidir.¹¹²

Rawls'un böyle bir teori geliştirme çabasının bir nedeni de "faydacı olmayan bir felsefenin zorlu etik seçimlere nasıl faydacılığınkiyle aynı sıklıkta bir cevap verebileceğini göstermek için tutarlı ve akla uygun sonuçlar" almaktır.¹¹³ Bununla birlikte, Rawls, kendi teorisinin adalet hakkındaki düşünülmüş kanaatlerimize en uygun anlayış olduğunu ve demokratik bir toplumun kurumları için en uygun temeli sağladığı için faydacılığa göre daha üstün bir teori olduğunu düşünür.¹¹⁴

Sonuç olarak, tarafların rasyonelliği bağlamında buraya kadar söylediklerimize dayanarak, adalet ilkelerini belirlerken rasyonel bir müzakere sürecinin takip edildiği söylenebilir. Bu süreçte, taraflar önceden kabul edilmiş bir ilkeyi benimseyerek o ilkeye uygun davranmazlar. Alternatif ilkeleri değerlendirirler ve bir takım bilgi sınırlamalarının izin verdiği ölçüde, mümkün olduğunca, sadece temsil ettikleri kişilerin menfaatleri yönünde çabalarlar. Taraflar, bilebildikleri kadar, temsil ettikleri vatandaşların iyi anlayışlarını takip edebilmelerini, oluşturabilmelerini sağlayacak olan ilkeler üzerinde uzlaşırlar. Bu nedenle, taraflar, temsil ettikleri vatandaşların sadece rasyonel olma özelliklerini temsil eder.¹¹⁵

Oysa, Rawls'un kişi anlayışına baktığımızda, kişiler rasyonel olmalarının yanında makuldürler. Bu özellikleri onları ahlaki açıdan özgür ve eşit kılmaktadır. Orijinal pozisyon tasarımı da bu özelliklerinin yansıtılması ve bu doğrultuda adaleti tesis edecek ilkelerin belirlenmesi için tasarlanmıştır. Bu bağlamda, orijinal pozisyonun kişilerin hem rasyonellik hem de makullük kapasitelerini yansıttığını söylemiştik. O halde, taraflar nasıl olur da vatandaşların sadece rasyonel olma özelliğini temsil eder?

3.2.2.2. Tarafların Makullüğü

Vatandaşların rasyonel olma kapasitelerinin, orijinal pozisyonunda, kendilerini temsil eden tarafların adalet ilkelerini belirleme sürecinde nasıl yansıtıldığını gördük. Buna karşılık, vatandaşların *makuliyet* (**reasonableness**) kapasitesinin nasıl

¹¹² Rawls, **TJ**, s. 16, 21.

¹¹³ Fleischacker, **a.g.e.**, s. 214.

¹¹⁴ Rawls, **TJ**, s. viii.

¹¹⁵ Rawls, **PL**, s. 334-335.

yansıtıldığına baktığımızda; Rawls'a göre bu kapasite orijinal pozisyonun yapısal boyutlarındadır. Yani, vatandaşların makuliyet kapasitesi, tarafların, adalet ilkelerini belirlerken, orijinal pozisyon içerisindeki sınırlamalar ve koşullarda yansımaları bulur.¹¹⁶

Çünkü, Rawls'a göre, makuliyet kapasitesi, yani vatandaşların bir adalet hissine sahip olma özelliği, onların, “adil olarak konumlandırıldıkları durumda birbirlerine önerecekleri iş birliğinin hakkaniyetli koşullarını belirleyen kamusal adalet ilkelerine uygun olarak hareket ettiklerinde ifade edilmiş” olur.¹¹⁷ Yani, vatandaşların makul olması, adil şartlar altında, ortaklaşa kabul edilmiş olan adalet ilkelerini onaylaması ve sahip oldukları iyi anlayışlarını toplumsal iş birliğini düzenleyen bu benimsenmiş adalet ilkelerinin belirlediği çerçeveye göre gerçekleştirmeleridir. Bu nedenle, vatandaşların makullük kapasitesi orijinal pozisyonun yapısal boyutuna yansıtılır.¹¹⁸

Orijinal pozisyonda taraflar, bilgisizlik peçesinin sınırlamaları altında birtakım bilgilerden mahrumdurlar. Fakat, onlar, vatandaşların rasyonel olma kapasitelerini gerçekleştirebilmeleri için, birincil iyileri mümkün olduğunca fazla elde edecekleri ilkeleri seçmeye çalışırlar. Bu bakımdan, orijinal pozisyonda taraflar, sadece vatandaşların iyi anlayışlarını gerçekleştirmeleri için çabalarken rasyonellikleri ön plandadır; fakat aynı zamanda taraflar makul olmaya da itilirler. Çünkü bilgisizlik peçesi nedeniyle birtakım bilgilerden mahrum kaldıkları için, kendilerini toplum içerisindeki herkesin yerine koyarak adalet ilkelerini belirlerler. Yani, tarafların sergilediği makullük bilgisizlik peçesi yönüyle orijinal pozisyonun yapısal özelliğinden dolayı toplumda hangi konumda olacaklarını bilemediklerinden kaynaklanır.¹¹⁹

Dolayısıyla, orijinal pozisyonda taraflar doğrudan rasyonelken dolaylı olarak makuldür. Tarafların doğrudan makul olabilmesi için orijinal pozisyon içerisinde kendi seçimlerini yönlendirecek olan ahlaki inançlarıyla birlikte anlaşmaya varmaları gerekirdi. Fakat orijinal pozisyon, bilgisizlik peçesi yönüyle, tamamen önyargılardan soyulmuş tarafsız şartlar altında adalet ilkelerinin belirlenmesi için oluşturulmuş bir

¹¹⁶ Rawls, **PL**, s. 120.

¹¹⁷ Rawls, **PL**, s. 122.

¹¹⁸ Rawls, **PL**, s. 334.

¹¹⁹ Graham, **a.g.e.**, s. 33; Mandle, **a.g.e.**, s. 39; Kocaoğlu, **a.g.e.**, s. 52.

durum olduğundan, tarafların ahlaki inançları ile birlikte burada yer almaları, bu seçim fikrinin altını oymak olacaktır. Yine de taraflar, orijinal pozisyon içerisinde belirleyecekleri ilkeler her ne olursa olsun onlara saygı duyacaklardır. Fakat taraflar doğrudan rasyonel fakat dolaylı olarak makul oldukları için, buradaki saygının kaynağı olan adalet hissinin biçimsel olduğunu görmek gerekir.¹²⁰ Bu nedenle, taraflar vatandaşların sadece rasyonellik kapasitesini yansıtır.

Sonuç olarak, Rawls'a göre, doğrudan makul olan, adalet ilkeleri tarafından düzenlenmiş olan toplumun vatandaşlarıdır. Bu vatandaşlar, adil şartları temsil eden orijinal pozisyonda tarafların yapacakları sözleşme ile belirleyecekleri adalet ilkelerini bilinçli olarak benimseyip ve hayatlarında uygulamaya koyduklarında makullük kapasitelerini gerçekleştirmiş olurlar.¹²¹

Böylece, bilgisizlik peçesi sayesinde belirli bilgilerden soyutlanmış bir şekilde karar vermesi ve her birinin aynı şartlar altında olması açısından özgür ve eşit olarak orijinal pozisyonda konumlanmış taraflar, vatandaşların hayat planlarını en iyi şekilde gerçekleştirecek adalet ilkelerini seçmeye çalışırlar. Bu nedenle taraflar, orijinal pozisyonda mümkün olduğunca birincil iyileri en iyi şekilde dağıtan adalet ilkelerini seçeceklerdir. Daha önce de ifade edildiği üzere, Rawls için adil bir toplum, temel yapının nasıl belirlendiği ve bu yapının hakları nasıl dağıttığı ile ilgilidir. İşte orijinal pozisyon ve bilgisizlik peçesi tasarımları çerçevesinde oluşturulan koşullar altında tarafların her birinin sosyal bir uzlaşısı sonucunda kabul edecekleri adalet ilkeleri Rawls için adil toplumu oluşturacak ilkelere.

3.3. Adalet İlkeleri

Rawls'a göre, orijinal pozisyon koşulları içerisinde, belirli sınırlamalar altında bulunan ve belirli özelliklere sahip olan taraflar, toplumun temel yapısını düzenlemek üzere iki adalet ilkesi üzerinde uzlaşırlar. Bu ilkeler şu şekildedir:

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

¹²⁰ Graham, **a.g.e.**, s. 33.

¹²¹ Rawls, **PL**, s. 121, 334-335.

- b. Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler şu iki şartı karşılamalıdır: Birincisi, eşitsizlikler herkese adil bir fırsat eşitliği altında açık olan konumlara ve makamlara bağlanmalıdır ve ikincisi, bu eşitsizlikler toplumun en dezavantajlı üyelerinin en çok yararına olacak şekilde olmalıdır.”¹²²

Yani, orijinal pozisyonda tarafların seçeceği adalet ilkelerinden birincisine göre, her bireyin diğer bireyler ile aynı, eşit temel özgürlüklere sahip olma hakkı vardır. İki kısma sahip ikincisine göre ise toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin düzenlenmesi; adil fırsat eşitliği gözetilerek kamudaki tüm pozisyonların herkese açık olmasını sağlayacak ve toplumdaki en dezavantajlıların lehine olacak şekilde yapılmalıdır.¹²³

3.3.1. Birinci Adalet İlkesi

Rawls’un birinci ilkesi özgürlük ilkesidir. Fakat, Freeman’ın vurguladığı üzere, bu ilke ile Rawls, herhangi bir özgürlüğe değil; temel özgürlüklere göndermede bulunur. Yani, o, belirli özgürlüklerin korunmasının, diğer özgürlüklerin korunmasından daha önemli olduğunu düşünür. Buna göre, örneğin, hangi inancın mensubu olacağımıza, hangi mesleği seçeceğimize, kiminle hayatımızı paylaşacağımıza ve hangi düşünceleri ifade edeceğimize özgürce karar vermek, emniyet kemerini bağlamadan ve istediğimiz hızı yaparak araç kullanma özgürlüğünden daha önemlidir. Bazı özgürlükler vardır ki, örneğin, alkollü araç kullanımı veya izinsiz birisinin evine girmek gibi, bunlar, özgürlük olarak korunmayı hak etmezler bile.¹²⁴ Bu bağlamda öncelikle, Rawls’a göre, hangi özgürlüklerin temel özgürlükler olarak nitelendirildiğine bakmak gerekir.

Rawls, adaletin birinci ilkesi vasıtasıyla, herkes için eşit bir şekilde güvence altına alınması gereken temel özgürlükleri şöyle sıralar: vicdan özgürlüğü, düşünce özgürlüğü, siyasal özgürlükler, iş birliği özgürlüğü, kişilerin psikolojik ve fiziksel

¹²² Rawls, **PL**, s. 51.

¹²³ Rawls, **TJ**, s. 302; Kocaoğlu, **a.g.e.**, s. 74, 80.

¹²⁴ Freeman, **a.g.e.**, s. 45-46.

bütünlüğünü koruyan hak ve özgürlükler ve hukuk kurallarıyla güvence altına alınmış olan hak ve özgürlükler.¹²⁵

Bu özgürlükleri daha detaylı bir şekilde ifade etmek gerekirse, vicdan özgürlüğü, bir kişinin, sadece içinde bulunduğu toplumun genel olarak kabul ettiği bir dini benimseyip benimsemeyeceğine karar verme özgürlüğünün yanında, kişinin, tüm dinler içerisinde hangisini benimseyip benimsemeyeceğine karar verme özgürlüğüdür. Bununla birlikte, daha genel olarak, vicdan özgürlüğü bir inanç özgürlüğüdür. Yani, bir kişinin yaşamına anlam katan, ahlaki, doğaüstü ve manevi her türlü öğretiye inanma özgürlüğüdür. Düşünce özgürlüğü ise, vicdan özgürlüğü gibidir; fakat vicdan özgürlüğüne göre daha geniş kapsamlıdır. Bu özgürlük, kişilerin, siyasal, sanatsal, edebi, felsefi ve bilimsel alanlara dair inançlara sahip olma ve bu inançları ifade etme, sorgulama ve tartışma özgürlüğüdür. Siyasal özgürlükler ile kastedilen ise, seçme seçilme, bir siyasal oluşum kurma veya bir siyasal oluşumda yer alma, yönetimi eleştirme ve toplanma özgürlüğüdür. İş birliği kurma özgürlüğü, birisinin seçtiği herhangi bir kişi ile iş birliği kurma veya herhangi bir gruba dahil olma özgürlüğüdür.¹²⁶ Kişilerin psikolojik ve fiziksel bütünlüğü ile ilgili hak ve özgürlükler, kişinin köle yapılmasına, psikolojik baskıya, fiziksel yaralanmaya ve hakaretlere karşı korunmasıdır. Bununla birlikte, kişinin mülkiyet edinme, seyahat etme ve meslek seçme özgürlüğüdür. Hukuk kuralları tarafından korunan hak ve özgürlükler ise, kişinin keyfi tutuklanmalardan korunması ve herkes ile aynı hukuki işlemlere, kurallara göre yargılanma hakkıdır.¹²⁷

Rawls’a göre, bir özgürlüğün temel özgürlük olarak nitelendirilmesi, o özgürlüğün “ahlaki kişiliğin iki yeteneğinin yeterli gelişimi ve tam olarak kullanılması için gerekli toplumsal” şart olmasına bağlıdır. Dolayısıyla, Rawls’un temel özgürlükler fikri kendisinin kişi anlayışı ile yakından ilgilidir.¹²⁸

Hatırlarsak, Rawls’un kişi anlayışına göre, vatandaşların sahip olduğu iki ahlaki kapasiteden biri olan, iyi anlayışı kapasitesi, kişinin kendi yaşamı içerisinde değer verdiği herhangi bir iyunin peşinden gidebilmesi, herhangi bir iyiyi

¹²⁵ Rawls, **JF**, s. 44; ayrıca bkz.: Rawls, **TJ**, s. 61; Rawls, **PL**, s. 321. Rawls, temel haklar ve temel özgürlükler arasında kesin bir ayırım yapmaz. Sıraladığı bu hak ve özgürlükleri, kısaca ifade etmek için, sık sık temel özgürlükler veya temel haklar olarak adlandırır. Bkz.: Pogge, **a.g.e.**, s. 82.

¹²⁶ Freeman, **a.g.e.**, s. 46-48.

¹²⁷ Pogge, **a.g.e.**, s. 82-83.

¹²⁸ Rawls, **PL**, s. 322.

oluşturabilmesi veya değiştirebilmesi kapasitesidir. Diğer olan, adalet hissi kapasitesi, kişinin, içinde bulunduğu toplumu düzenleyen adalet ilkelerini anlama, uygulama ve bu ilkelere uygun davranma kapasitesidir. Bu kapasiteler, daha önce ifade edildiği üzere, vatandaşların tam bir kişi olarak toplumsal iş birliğine katılmaları ve bu iş birliğinden karşılıklı olarak yararlanabilmeleri için gerekli olan kapasitelerdir.

Bu bağlamda, Rawls, temel özgürlükleri sıralarken, adalet hissi ve bir iyi anlayışı kapasitesine sahip olması bakımından özgür ve eşit ahlaki kişiler olarak kabul edilen vatandaşların, bu kapasitelerini geliştirebilme ve tam olarak kullanabilmesi için hangi siyasal ve toplumsal şartların gerekli olduğu sorusundan hareket eder.¹²⁹ Bu bakımdan, ona göre, temel özgürlükler olmadan vatandaşların adalet hissi ve iyi anlayışları kapasitesini geliştirme ve uygulama olanakları olmaz. Yani, temel özgürlüklerin gerekliliği, vatandaşların ahlaki kapasitelerinin birisinin ya da ikisinin etkin olarak kullanımında veya bunların korunmasında, bu özgürlüklerin ne derece önemli rol oynadığına dayanır. Bu nedenle, temel özgürlükler önemlidir.¹³⁰

Bu doğrultuda, Rawls'a göre, iyi anlayışı kapasitesi, örneğin, vicdan özgürlüğü ve iş birliği kurma özgürlüğüne bir gerekçe sağlar. Çünkü bu özgürlükler kişilerin farklı değerleri veya felsefi, dini ve ahlaki öğretileri incelemelerine ve başkaları ile paylaşımlarına ve bu yönde de kendileri için en uygun öğretiyi benimsemelerine olanak sağlamaktadır. Dolayısıyla, bu özgürlükler olmasa, kişilerin kendi hayatlarına anlam katan iyileri takip edebilmeleri ve bu iyileri oluşturabilmeleri mümkün olmaz. Bu nedenle, taraflar, bu özgürlükleri güvence altına alan adalet ilkelerini seçerler.¹³¹

Vatandaşlar, iyi anlayışı kapasitelerinin yanında, adalet hissi kapasitelerini kullanabilmeleri için de birtakım özgürlüklere gereksinim duyarlar. Bu nedenle, Rawls'a göre, orijinal pozisyondaki taraflar, temsil ettikleri vatandaşların düşünce özgürlüğü ve siyasal özgürlüklerini güvence altına alan adalet ilkelerini seçerler. Çünkü bu özgürlükler, adaletin gerekliliklerinin yerine getirilmesi için ihtiyaç duyulur; yani vatandaşların, adalet ilkelerini anlama, uygulama ve ilkelere uygun

¹²⁹ Brighouse, **a.g.e.**, s. 81.

¹³⁰ Rawls, **PL**, s. 362; Freeman, **a.g.e.**, s. 55.

¹³¹ Rawls, **PL**, s. 340-341; Freeman, **a.g.e.**, s. 56.

davranmaları için. Böylece, bu özgürlükler sayesinde, vatandaşlar, siyasal ve ahlaki sorunları tartışma, yönetimi eleştirme ve siyasal hayatta aktif rol alma hakkını elde ederek adalet hissi kapasitelerini kullanma ve geliştirme imkanı bulur.

Rawls'a göre, geri kalan temel özgürlükler (kişinin psikolojik ve fiziksel bütünlüğü ile ilgili olan hak ve özgürlükler ile hukuk kuralları tarafından korunan hak ve özgürlükler) önceki temel özgürlükleri tamamlayıcı nitelikte özgürlüklerdir. Bununla birlikte bu özgürlükler de önceki temel özgürlükler ile aynı nedenlerden dolayı; yani, kişinin ahlaki kapasitelerini kullanabilmelerine olanak sağladıkları için gerekli olan ve bu nedenle adalet ilkeleri tarafından korunan özgürlüklerdir. Çünkü bu özgürlükler, kişinin bir başkasının hükmü ya da herhangi bir psikolojik baskı altında olmamasını, fiziki şiddete maruz kalmamasını sağlar. Bu güvenceler, kişinin özgürlüğü, dolayısıyla da kişinin ahlaki kapasitelerini gerçekleştirmesi için önemlidir. Bu özgürlüklerden, örneğin mülkiyet edinme özgürlüğü, kişinin kendi yaşamında sahip oldukları üzerinde, devletin veya herhangi bir kimsenin müdahalesi olmaksızın, kontrol sahibi olmasını sağlar. Kişinin bir şey üzerinde sahiplik hakkı, o kişinin hayatına anlam katmanın yollarından biridir. Başka bir ifadeyle, kişinin iyi anlayışını takip etmesi için bu özgürlük gereklidir.

Bu bağlamda, Rawls'a göre, temel özgürlükler *öz-saygının (self-respect)* desteklenmesinde önemli rol oynarlar. Çünkü,

“Öz-saygı, toplumun hayat boyu izlenmeye değer bir iyi anlayışını takip edebilen ve tam işbirliğine girebilen bir üyesi olarak sahip olduğumuz özgüvene dayanır. Dolayısıyla öz-saygı, her iki ahlaki yeteneğin gelişimi ve kullanımı ve etkin bir adalet hissinin varlığını öngörür. Öz-saygı, kendimizin değerine ilişkin güvenli bir his ve sahip olduğumuz iyi anlayışının izlenmeye değer olmasına ilişkin olarak sağlam bir kanı sağlamasından dolayı önemlidir. Öz-saygı olmaksızın hiçbir şey yapılmaya değer görünmeyebilir ve bazı şeyler değerli olsa da onlara yönelme iradesinden yoksun oluruz. Dolayısıyla, taraflar adalet ilkelerinin öz-saygıyı nasıl desteklediğine büyük önem verirler, aksi takdirde bu ilkeler tarafların temsil ettiği kişilerin belirli iyi anlayışlarını etkin olarak ilerletemezler.”¹³²

Dolayısıyla, temel özgürlükler kişilerin ahlaki kapasitelerinin gerçekleşmesi için gerekli olan toplumsal şartlar olduğundan; bu özgürlükler, vatandaşların sahip olduğu, iki ahlaki kapasitenin kullanımını temin ederek kişilerin özgüvenini meydana getirirler. Böylece, temel özgürlükler kişinin öz-saygısını oluşturmada iş görürler. Bu

¹³² Rawls, **PL**, s. 346. Ayrıca bkz.: Rawls, **TJ**, s. 440.

nedenle taraflar bu özgürlükleri güvence altına alacak olan adalet ilkelerini seçerler.¹³³

Rawls'a göre, ahlaki kapasitelerin gerçekleştirilmesi temel özgürlükleri gerektirdiği için bu özgürlükler devredilemez. Temel özgürlüklerin devredilemez olması demek, kişiler arasında yapılacak olan, bu özgürlükleri ortadan kaldıran veya çiğneyen bir anlaşmanın, ne kadar rızaya dayalı olsa da geçersiz olması demektir. Dolayısıyla, böyle bir anlaşma hiçbir yasal etkiye sahip değildir ve hiç kimsenin temel özgürlüklerini etkilemez. Bununla birlikte, temel özgürlüklerin devredilemez olması, çoğunluğu elinde bulunduran siyasal erkin, bu çoğunluğa dayanarak, hiçbir kimsenin veya grubun elinden temel özgürlükleri almasının meşru olmadığı anlamına gelir.¹³⁴ Başka bir ifadeyle, ne kişinin kendisi ne de siyasal bir yönetim temel özgürlükleri bir başkasına aktaramaz veya pazarlık konusu yapamaz. Çünkü, Rawls'a göre, iki ahlaki kapasiteye sahip oldukları için kişiler özgür ve eşit olarak ahlaki bir kişiliğe sahiptir. Temel özgürlükler de bu iki kapasitenin kullanılabilmesi için gerekli olan toplumsal ve siyasal şartlar olduğundan; temel özgürlükler ahlaki kişi fikrine dayanır. Bu bakımdan, kişi kendisinin sahibi değildir; yani, her istediğini yapamaz. Demokratik bir yönetimin başlıca görevi de kişilerin bu ahlaki yönlerini gerçekleştirebilecekleri ortamı sağlamaktır. Dolayısıyla, devlet de kişinin sahibi değildir; yani demokratik bir siyasal yönetim kişileri köle yapacak sözleşmeleri onlara dayatamaz ya da kişileri dini veya ifade özgürlüklerinden vazgeçiremez. Rawls için, bu gibi şeylerin gerçekleşmesi, ne kadar rızaya dayalı olursa olsun, siyasal gücü kötüye kullanmak ve özgür ve eşit kişiye saygısızlık anlamına gelir. Bu bakımdan, Rawls'a göre, ahlaki kapasiteleri dikkate almayan özgürlükler temel özgürlükler olarak değerlendirilmezler. Bu nedenle, örneğin, sınırsız mülk edinmek ve birikim yapmak, üretim araçları üzerinde mutlak hakka sahip olmak, sınırsız sözleşme özgürlüğü, ekonomik kaynakların düzenlenmemiş kullanımı ve aktarımı, kısacası klasik liberal ve liberteryenlerin öne sürdüğü sınırsız ekonomik özgürlükler, temel özgürlükler arasında yer almaz.¹³⁵

¹³³ Rawls, **PL**, s. 346-347.

¹³⁴ Rawls, **PL**, s. 390-391.

¹³⁵ Freeman, **a.g.e.**, s. 50-52.

Ahlaki kişiliğin gelişimi için temel özgürlüklerin gerekliliği düşüncesi, Rawls'un, ekonomik özgürlükleri temel özgürlükler arasında kabul eden liberteryen ve klasik liberal fikirleri reddetmesine bir temel sağlar. Liberteryen ve klasik liberal düşünürlere göre, kişi kendisinin sahibidir. Kişi, diğerlerinin temel özgürlüklerine engel olmadığı takdirde, tıpkı sahip olduğu herhangi bir mülk üzerinde istediği tasarrufta bulunabileceği gibi kendisi üzerinde de istediği tasarrufta bulunabilme hakkına sahiptir. Dolayısıyla, bu fikre göre temel özgürlüklerin devredilemezliği bir anlam ifade etmez. Liberteryenlere göre, kişilerin mülk üzerindeki tasarrufu sonucunda diğer kişilerin özgürlük ve mutluluk değerlerinin nasıl etkilendiği pek önemli değildir. Örneğin, bu fikre göre liberteryen bir hak olan, belirli kaynakları elinde bulundurma özgürlüğüne sahip bir kişi, bu kaynakları, elde edemediği takdire hem sağlık hem de refah anlamında kötüleşecek olan bir topluma, etnik yapısından hoşlanmadığı gerekçesi ile satmak istemeyebilir. Bu özgürlüğünü ne devlet ne de bir başka kişi kısıtlayabilir. Oysa, Rawls'a göre, ne kişinin özgürlüğü ne de diğer temel özgürlükler, klasik liberal ve liberteryenler tarafından öne sürülen, sınırsız ekonomik özgürlükleri kapsar. Ona göre, örneğin mülkiyet edinme özgürlüğü her ne kadar kişinin iyi anlayışı kapasitesi için gerekli bir hak olsa da, sınırsız bir mülk edinme özgürlüğünü kişiye vermez. Çünkü, sınırsız mülk edinme özgürlüğünü temel özgürlük olarak kabul etmek başka birçok kişinin ahlaki kapasitelerini gerçekleştirebilme olasılığının altını oyar. Bu nedenle, ekonomik özgürlükler, ahlaki kapasitenin geliştirilmesi için doğrudan adaletin birinci ilkesince korunması gereken temel özgürlüklerden değildir. Öte yandan, ekonomik özgürlüklerin temel özgürlükler arasında sayılmaması, bu özgürlüklerin önemsiz olduğu anlamına gelmez. Bu özgürlükler, özgür ve eşit kişiler olarak yaşam sürmeleri için gerekli olan sosyal ve ekonomik koşulları vatandaşlara sağlar; fakat uygun bir şekilde düzenlenmelidirler. Rawls, bu düzenlemeyi, daha sonra ele alacağımız, adaletin ikinci ilkesi vasıtasıyla yapar. O halde, Rawls açısından, liberteryenlerden farklı olarak, ekonomik özgürlükler sınırlandırılabilir.¹³⁶

Bununla birlikte, Rawls'a göre, temel özgürlüklerin hiçbirisi mutlak değildir. Çünkü bu özgürlükler belirli durumlarda çatışabilirler. Bu çatışma durumu onların

¹³⁶ Freeman, **a.g.e.**, 48-52, 56-59

düzenlenmesini gerektirir. Bu nedenle, temel özgürlükler bazen sınırlandırılabilir.¹³⁷ Fakat, onlar, kamu yararı adına veya temel özgürlüklerin dışında var olan herhangi bir özgürlük adına, örneğin ekonomik özgürlükler adına, sınırlandırılmaz.¹³⁸ Rawls'a göre, temel özgürlükler sadece temel özgürlükler uğruna sınırlandırılabilir.¹³⁹ Rawls'un bu düşüncelerini temel özgürlüklere verdiği öncelikten ayrı düşünmek mümkün değildir. Dolayısıyla, temel özgürlüklerin sınırlandırılması sorunu kendisinin kişi anlayışı ile yakından ilgilidir. Zira, ona göre, temel özgürlükler arasında bir düzen meydana getirmemiz gerektiğinde, başvurulacak ölçü, bu özgürlüklerin iki ahlaki kapasitenin gelişimi ve tam kullanımına en iyi şekilde izin verecek biçimde birbiriyle uyumlu hale getirilmesidir. Böylece, Rawls'a göre, temel özgürlükler tek bir tutarlı sitem halinde düzenlenmiş olacaktır.¹⁴⁰ Bu bağlamda, örneğin ifade özgürlüğü adı altında bireyleri karalamaya yönelik ortaya konan ifadeler kişi bütünlüğü hakkını ihlal ettiği için sınırlandırılabilir.¹⁴¹

Kısacası buraya kadar söylediklerimiz çerçevesinde, Rawls için, eşit temel özgürlüklerin belirlenmesinin ve bu özgürlüklerin önceliğinin gerekçesi, onların iki ahlaki kapasitenin yeterince geliştirilmesi ve tam olarak uygulanması için gerekli olan toplumsal ve siyasal koşulları eşit bir şekilde vatandaşlara sağlamasıdır.¹⁴² Bu doğrultuda, adaletin birinci ilkesi, tüm vatandaşlar için, temel özgürlüklerin eşitliğini garanti altına alır; fakat bu, birinci ilkenin özgürlüğün değerini eşit bir biçimde garanti altına aldığı anlamına gelmez. Bu nedenle, Rawls, temel özgürlükler ile bu özgürlüklerin değeri arasında bir ayırım yapar.¹⁴³

Rawls'a göre, “temel özgürlükler, vatandaşlara istekleri doğrultusunda istedikleri şeyi yapma hakkı tanıyan ve diğerlerinin müdahalesini yasaklayan kurumsal hak ve görevler tarafından ortaya konur.”¹⁴⁴ Dolayısıyla o, özgürlüğü hukuk tarafından tanımlanan yasal güvenceler çerçevesinde tartışmaktadır. Bu bakımdan, özgürlük bir kamusal kurallar sistemi olarak hakları ve ödevleri tanımlar.

¹³⁷ Rawls, **PL**, s. 324; Rawls, **JF**, s. 104.

¹³⁸ Freeman, **a.g.e.**, 66.

¹³⁹ Rawls, **TJ**, s. 204, 244.

¹⁴⁰ Rawls, **PL**, s. 324, 360, 362, 384.

¹⁴¹ Freeman, **a.g.e.**, 67.

¹⁴² Rawls, **PL**, s. 359.

¹⁴³ Rawls, **TJ**, s. 204; Rawls, **PL**, s. 353.

¹⁴⁴ Rawls, **PL**, s. 353.

Bu bağlamda, örneğin, vicdan özgürlüğü ele alındığında, kişilerin kendi ahlaki, felsefi ve dinsel değerlerini takip etmelerine yönelik herhangi bir yasal kısıtlama olmadığında ve diğer kişilerin buna engel olmamaları yasal ödev olarak belirlendiğinde kişiler bu özgürlüğe sahiptir. Bununla birlikte, özgürlük sadece bireylerin bir şeyi yapıp yapmama konusunda bir başkası tarafından değil; devlet tarafından da kısıtlanmaması anlamına gelir.¹⁴⁵

Özgürlüğün değeri ise, kişilerin sahip oldukları temel özgürlükleri kullanabilecekleri fırsat ve imkanlara ne derece sahip oldukları ile ilgilidir. Bu bakımdan, Rawls'a göre, eşit özgürlükler herkes için aynıdır; fakat özgürlüğün değeri herkes için aynı değildir. Çünkü, bazı insanlar daha fazla fırsat ve imkana sahiptir. Buna karşın, bazıları ise yoksulluk, cehalet ve genel olarak birtakım imkansızlıklar içindedir. Dolayısıyla, imkanları elinde bulunduranların, diğerlerine göre, özgürlüklerden yararlanma, böylece amaçlarını gerçekleştirme olasılığı daha fazladır. Başka türlü söylersek, toplumun en dezavantajlı olan insanların temel özgürlüklerden yararlanma ve amaçlarını gerçekleştirme olasılığı daha sınırlı olacaktır. Bu nedenle, özgürlüğün değeri onlar için daha az olacaktır. Bu durum ise özgürlüğün değerindeki eşitsizliği meydana getirmektedir.¹⁴⁶

Kişiler özgürlükleri kullanacak imkanlara sahip olamadığı sürece birinci ilke özgürlükleri biçimsel olmaktan öteye taşımayacaktır. Biçimsel özgürlük, kişilerin bir şeyi yapıp yapmama konusunda bir başkasının müdahalesinin olmaması anlamına gelir; fakat bu, bir kişinin gerçekten de bu şeyi yapabileceği anlamına gelmez. Örneğin yoksul birisi açlık çektiğinde biçimsel olarak yeme özgürlüğüne sahiptir; ama gerçekte bu özgürlüğü yoktur. Öte yandan, Rawls'un adalet anlayışı tarafından düzenlenecek toplum içerisinde yaşayanların temel özgürlüklerden faydalanmaları sadece biçimsel değildir.¹⁴⁷ Rawls'a göre, temel özgürlüklerin biçimsel olmadığının göstergelerinden biri adaletin birinci ilkesi vasıtasıyla siyasal özgürlüklerin adil değerinin sağlanmasıdır. Bunun anlamı, sosyal ve ekonomik konumları dikkate alınmaksızın, siyasal özgürlüklerin değerinin bütün vatandaşlar için eşit olmasıdır.

¹⁴⁵ Rawls, **TJ**, s. 202.

¹⁴⁶ Rawls, **TJ**, s. 204; Rawls, **PL**, s. 353.

¹⁴⁷ Freeman, **a.g.e.**, s. 59; Brighouse, **a.g.e.**, s. 84-85.

Rawls, birinci ilke vasıtasıyla, sadece, siyasal özgürlüklerin eşit değerini güvence altına alır.¹⁴⁸ Bunun nedeni, “toplumun temel yapısına, o yapıya kişilerin başlangıç durumuyla gerçekleşen adil temsiliyi yansıtan etkin bir siyasal prosedürü dahil etmektir.”¹⁴⁹ Yani aslında Rawls, orijinal pozisyon içerisindeki adil seçim sürecini, adalet ilkeleri tarafından düzenlenecek olan topluma uyarlamak ister. Hatırlarsak, orijinal pozisyonu adil bir seçim süreci yapan husus, tarafların simetrik, yani eşit bir şekilde konumlandırılmasıydı. Aynı şekilde, düzenlenecek olan toplumda da Rawls, vatandaşların siyasal sürece eşit katılımını ve böylece adil yasaların oluşturulmasını amaçlamaktadır.¹⁵⁰ Çünkü ona göre, toplumun temel yapısının düzenlenmesinde etkili olacak yasaların belirlenmesinde, temel yapının kişiler üzerindeki belirleyici rolü gözden kaçmamalıdır. Dolayısıyla, siyasal özgürlüklerin değeri eşitlenmediğinde birtakım fırsat ve imkanları elinde bulunduran kişiler, bir araya gelip, bunlara sahip olmayanları dışlayabilirler. Belki bu durumun önlenmesinde, adaletin ikinci ilkesinin rolü sorgulanabilir. Zira Rawls’a göre, bu ilkenin yokluğunda kişilerin siyasal özgürlüklerden yararlanmalarının toplum içindeki konumlarından etkilenmesi kaçınılmazdır. Fakat Rawls yine de eşitsizliklere izin vermesinden dolayı, fark ilkesinin rolünün yeterliliğinden emin olunamayacağını belirtir. Bu nedenle, siyasal özgürlüklerin adil değeri birinci ilke tarafından güvence altına alınır.¹⁵¹

Rawls, sadece siyasal özgürlüklerin adil değerinin güvence altına alınması durumunda, birinci ilkenin güvencesinin neden diğer özgürlüklerin hatta diğer birincil iyilerin adil değerini sağlamak için genişletilmediği sorusunun sorulabileceğini söyler. Ona göre böyle bir genişlemenin sağlanması irrasyonel, toplumsal açıdan bölücü ve gereksiz olacaktır. Çünkü eğer bu genişlemeden kasıt, gelir ve refahın eşit dağılımıysa, bu durum toplumun, toplumsal iş birliği kurma ve verimli olmasına yönelik gerekliliklerin yerine getirilmesine engel olduğu için irrasyoneldir. Eğer bu genişlemeden kasıt, kişilerin belirli hayat planlarının içeriğine göre, örneğin dini yaşam planlarına göre, birincil iyilerin dağılımıysa, bu durum

¹⁴⁸ Rawls, **PL**, s. 354, 358.

¹⁴⁹ Rawls, **PL**, s. 358.

¹⁵⁰ Gülriz Uygur, “John Rawls”, **Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon’dan Zizek’e**, ed. Ahu Tunçel, Kurtul Gülenç, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, s.725.

¹⁵¹ Rawls, **PL**, s. 355-356.

toplumsal olarak bölücülüğe yol açar. Çünkü, toplum içinde kimilerinin dinsel yükümlülükleri onlardan ibadethaneler yapmasını, uzak diyarlara hac ziyaretleri düzenlemesini talep ederken, kimi insanların dini yükümlülükleri ise daha mütevazı taleplerde bulunabilir. Böyle bir durumda, din özgürlüğünün değerinin eşitlenmesi fazla talepleri olan dinin mensuplarına daha fazla kaynağın aktarılması anlamına gelir. Bu durum ise dinsel çatışmaya yol açacağından toplum için bölücüdür. Tüm bunlara ilaveten, eğer bu genişlemeden kasıt, temel özgürlüklerin eşit değerini yerleştirmek için birincil iyilerin belirli bir şekilde tüm vatandaşlara sağlanmasıysa, fark ilkesinin varlığından dolayı bu gereksizdir.¹⁵²

Rawls, diğer temel özgürlüklerin değerinin güvence altına alınması meselesini adaletin ikinci ilkesine bırakır. Ona göre, özgürlük, özgürlüğün değeri korunduğunda gerçek anlamını bulacaktır. Bu bakımdan, gerçek özgürlük, kişilerin özgürlüklerini kullanabilecekleri imkan ve araçlara sahip olmalarıdır.¹⁵³ Bu nedenle, Rawls'a göre özgürlüğün değerindeki eşitsizlikler tazmin edilmelidir. İşte bu düzenleme, Rawls'a göre, adaletin ikinci ilkesi vasıtasıyla olur.¹⁵⁴

3.3.2. İkinci Adalet İlkesi

Rawls'un, tarafların simetrik bir şekilde orijinal pozisyonda yerleştirilmesi, vatandaşlara eşit özgürlüğün sağlanması gibi buraya kadar ele aldığımız temel düşüncelerine bakıldığında, teorisinde eşitlik vurgusunun yapıldığı görülür. Rawls'un bu eşitlikçi tutumu, toplumun temel yapısını adaletin konusu olarak görmesi düşüncesinde de hissedilir. Hatırlanacağı üzere, Rawls'a göre toplumun adil veya adil olmayan bir sistem olarak değerlendirilmesi, temel yapıyı düzenleyen ilkelerin niteliklerine dayanır. Dolayısıyla, temel yapıyı belirleyen ilkeler her toplumda var olabilecek sosyal veya ekonomik derin eşitsizliklerin meydana gelmesinde olduğu gibi bu eşitsizliklerin giderilmesinde de rol oynamaktadır.

Çoğumuz, doğal olarak kabul ederiz ki ekonomik anlamda üst ve orta düzey bir sosyal statüde bulunan kişiler, alt düzeydeki kişilere göre daha iyi eğitime ve iş imkanlarına erişme olanağına sahiptir. Oysa Rawls'a göre kişiler toplum içerisindeki

¹⁵² Rawls, **PL**, s. 356-357; Rawls, **JF**, s. 150-151.

¹⁵³ Freeman, **a.g.e.**, s. 59-60; Kocaoğlu, **a.g.e.**, s. 79.

¹⁵⁴ Rawls, **TJ**, s. 204; Rawls, **PL**, s. 353.

bu statüleri hak etmezler. Çünkü kişiler zamanın bir noktasında kendilerini bu statüler içerisinde bulurlar. Dolayısıyla kontrolleri olmaksızın ahlaki açıdan keyfi bir dağılımın sonucunda kendilerini herhangi bir sosyal statü içerisinde bulan kişiler bu statülerin getirdiği sosyal veya ekonomik artı veya eksilerden sorumlu tutulamazlar.

Rawls'a göre, kişilerin hayata dair beklentileri ve yaşamları boyunca elde edecekleri fırsatları, kendilerinin seçme şansı olmadan içine doğdukları toplumun temel yapısı tarafından belirlenmektedir. Bu durum, şansın, insan ömründe çok büyük bir rol oynadığını gösterir. Örneğin, bir köle çocuğu olarak veya bir köle sahibinin çocuğu olarak, niteliksiz bir çalışanın çocuğu olarak ya da varlıklı bir işverenin çocuğu olarak dünyaya gelmek bir anlamda şansa dayanır. Fakat, hiç kimse ne üstün kapasitesini ne doğal yeteneğini ne de şansa dayanan başlangıç noktasını hak etmektedir. Doğuştan sahip olduğumuz bu eşitsizlikleri hak etmediğimiz için, Rawls'a göre, onlar tazmin edilmelidir. Herkesin eşit muamele görmesi, adil fırsat eşitliğinden yararlanabilmesi için bu gereklidir. Bu nedenle, toplum, daha az avantaja sahip bir konumda dünyaya gelen ve doğal yönden daha az yetenekli olanlar için daha fazla özen göstermelidir. Burada gerçekleştirilmeye çalışılan hedef sosyal ve doğal koşulların sebep olduğu eşitsizlikleri tazmin etmektir. Rawls için, bu gibi durumlar, insan kontrolünde olmasa da, insanın kontrolünde olan kurumlarca değiştirilebilir.¹⁵⁵ Kısacası, Rawls'un temel kaygısı, hak edilmemiş eşitsizlikler yarattığı için toplumsal yapıyı uygun bir şekilde düzenlemek ve böylece adil bir toplumsal iş birliği için gerekli zemini oluşturmaktır. Rawls, bireylerin kendi hatalarından kaynaklanmayan toplumsal yapının sebep olduğu dezavantajları ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır.¹⁵⁶

Rawls'a göre, toplum içindeki eşitsizlikler birincil iyiler üzerinden telafi edilebilir. Bu nedenle Rawls adil bir toplumda temel yapının herkesin faydasına olan birincil iyileri dağıtacak olan adalet ilkelerine göre düzenlenmesi gerektiğini düşünür. Çünkü adil toplum makul bir iş birliğidir. Makuliyet ise karşılıklılık düşüncesine dayanır. Karşılıklılık düşüncesine dayanan makul bir toplumda bireyler, ilkelerinin özgür ve eşit bir şekilde herkes tarafından kabul edildiği bir toplumda yaşamak isterler. Böylece her birey diğer bireyle beraber fayda görecektir.

¹⁵⁵ Rawls, **TJ**, s. 7, 101-102, 104; Kocaoğlu, **a.g.e.**, s. 82, 84.

¹⁵⁶ Kocaoğlu, **a.g.e.**, s. 79.

Dolayısıyla, temel problem, birincil iyilerin bir hak olarak eşit bir şekilde dağıtımında hangi ilkelerin kabul edileceğidir. Başka bir ifade ile, Rawls, toplumsal yapının sebep olduğu sosyal avantaj ve dezavantajların birincil iyilerin dağılımındaki etkisini tazmin etmeyi hedefler. Çünkü insanların bu değerleri elde etmek için eşit bir şansa sahip olmalarını ister. Bu nedenle, ona göre toplumsal yapı, birincil iyilerin dağıtımında, toplum içindeki sosyal sınıf farklılıklarının etkisini düzeltecek nitelikte olan ilkelere göre düzenlenmelidir. Yani, toplumsal yapı, dağıtılan payların ahlaki olarak keyfi faktörler tarafından belirlenmesine izin vermemelidir.¹⁵⁷

Bu bağlamda, Rawls'un ikinci ilkesi, hak edilmemiş eşitsizliklere yönelik bir tazminat talebinde bulunan bir ilkedir.¹⁵⁸ Adaletin ikinci ilkesi, *adil fırsat eşitliği ilkesi (fair equality of opportunity)* ve *fark ilkesi (difference principle)* olarak adlandırılan iki alt kısma sahiptir.

3.3.2.1. Adil Fırsat Eşitliği

Genel olarak, fırsat eşitliği düşüncesi, toplum içinde arzu edilen sosyal ve siyasal kariyerlerin, mevkilerin, pozisyonların elde edilmesinde sınırlamanın olmamasını ifade eder. Yani, kişilerin hangi sosyal veya ekonomik statüye sahip olduğuna, hangi dini veya felsefi görüşü benimsediğine ya da hangi ırkın veya etnik grubun üyesi olduğuna bakılmaksızın, sadece toplum içinde elde edilmek istenen pozisyonların gerekli gördüğü yeterlilik temelinde kişilerin rekabet edebilmesine olanak sağlayarak bu pozisyonların herkese açık olması gerektiğini ima eder.¹⁵⁹ Örneğin, bu düşünceye göre, bir kişinin işe alınma sürecinde o işteki pozisyonun kişiden talep ettiği performansın dışında, sözgelimi kadın olması, siyahi olması gibi nedenlerle, o kişiye ayrımcılık yapılmamalıdır.¹⁶⁰ Bu bağlamda, fırsat eşitliği düşüncesi insanların sosyal pozisyonlara ulaşmasında doğumdan kaynaklanan hiyerarşileri reddeder. Toplum içindeki pozisyonları gerekli yeteneklere açar ve yasal olarak herkesin yarışmasına izin vererek kanun önünde eşitliği sağlar.¹⁶¹

¹⁵⁷ Kocaoğlu, **a.g.e.**, s. 81-82, 84.

¹⁵⁸ Rawls, **TJ**, s. 100.

¹⁵⁹ Freeman, **a.g.e.**, s. 88.

¹⁶⁰ Brighouse, **a.g.e.**, s. 66.

¹⁶¹ Rawls, **TJ**, s. 72; Sandel, **a.g.e.**, s. 215.

Fırsat eşitliği düşüncesi, herkesin yarışmasına izin vermesine rağmen kişiler için fırsatlara erişmek hala eşit olmayabilir. Başka bir ifadeyle, fırsat eşitliği, kişilerin önlerindeki birtakım doğal ve sosyal engelleri kaldırsa da, kişilerin kendilerini rastgele içinde buldukları doğal ve sosyal konumlar, fırsatların elde edilmesi noktasında etkili olmaya devam edebilir. Çünkü, işe alım örneği düşünülürse, fırsat eşitliği düşüncesi işe alım süreci öncesinde kişilerin eşit eğitim olanaklarından yararlanması gerektiğini söylemez. Dolayısıyla, varlıklı bir aileden gelen bir kimse, kendisiyle aynı yeteneğe sahip yoksul bir aileden gelen birisine göre yüksek ücretli bir eğitimi satın alma imkanına kavuşacağından mevkiler ve buna bağlı kazançlar elde etme olanağına daha fazla sahip olacaktır.¹⁶² Rawls'a göre buradaki sorun, fırsat eşitliğinin biçimsel olmasıdır. Biçimsel fırsat eşitliği, sosyal koşulların eşitliğini ya da benzerliğini korumaya çalışmaz. Bu nedenle, zamanın bir noktasında kendisini herhangi bir sosyal pozisyonda bulan birisinin fırsatlara erişiminde, bulunduğu konum etkili olmaya devam eder. Dolayısıyla, Rawls için, buradaki dağıtım ahlaki açıdan keyfiliğe dayandığından elde edilecek fırsatlar haklı olmayacaktır. İşte Rawls bu durumu adil fırsat eşitliği ilkesiyle düzeltmeye çalışır.¹⁶³

Adil fırsat eşitliği, toplum içindeki kariyerlerin, mevkilerin, pozisyonların elde edilmesinde hiçbir ayrımcılığın olmamasını ve bu konumların herkese açık olmasını savunmanın yanında sosyal dezavantajları da düzeltmeye çalışır.¹⁶⁴ Yani adil fırsat eşitliği ile dikkatimizi sadece mevki ile sınırlı tutmayız, toplum içindeki sosyal koşullara doğru genişletiriz. Buradaki düşünce, kariyerleri yeteneklere açarak biçimsel anlamda fırsatları eşitlemek değil, herkesin bu kariyerlere erişme sürecinde eşit şanslara sahip olmasını sağlamaktır. Bu bağlamda, Rawls'un tanımladığı adil fırsat eşitliği düşüncesi, benzer yetenek ve çaba düzeyindeki insanlar toplum içerisinde hangi sosyal sınıfta bulunursa bulunsun benzer hayat şanslarına sahip olmalıdır der. Başka bir ifade ile, aynı şekilde motive olmuş ve donatılmış kişiler için aynı beklentiler ve edinimler olmalıdır. Dolayısıyla bu kişiler için toplum içerisindeki bütün kariyer pozisyonlarında eşit imkanlar olmalıdır.¹⁶⁵ Kısacası, adil fırsat eşitliğini, biçimsel fırsat eşitliğine karşı sosyal eşitsizlikleri düzeltici ilke olarak

¹⁶² Brighouse, **a.g.e.**, s. 66.

¹⁶³ Rawls, **TJ**, s. 72-73.

¹⁶⁴ Freeman, **a.g.e.**, s. 89.

¹⁶⁵ Rawls, **TJ**, s. 73; Brighouse, **a.g.e.**, s. 67.

sunarak Rawls, herkesin herkesle eşit bir şekilde yarışabileceği bir ortam yaratmaya çalışır. Yani kişiler yalnızca elde etmek istedikleri mevkilere başvurma hakkına sahip olmakla kalmamalıdır, aynı zamanda, bu mevkileri elde etmek için eşit koşullar içerisinde yarışabilmelidir.¹⁶⁶ Çünkü, benzer yeteneklerle donatılmış kişiler aynı beklentilere sahip olmalıdır. Dolayısıyla, adil fırsat eşitliği düşüncesine göre toplumda her birey kendi yeteneklerini geliştirmede aynı fırsatlara sahipse elde edilen mevkiler ve kazançlar haklı olabilir. Herkes aynı noktadan yarışa başlarsa elde edilen ödüllerin dağıtımı adil olur.¹⁶⁷ Böylece, arzu edilen fırsatların elde edilmesinde sosyal şartların ve doğal talihin etkisi azaltılmış olacaktır.

Biçimsel fırsat eşitliği ile adil fırsat eşitliği düşüncesi arasındaki farkı daha net görebilmek adına, Britanya’da elde edilen istatistiksel veriler önemlidir. Bu verilere göre, Britanyalı üniversite mezunları, diğer üniversite mezunu nitelikli kişilere göre %49, niteliksizlere göre ise %209 daha fazla kazanmaktadır. Bu oranlar farklı Avrupa ülkelerinde ve Kuzey Amerika’da farklılık gösterse de çalışmalar aynı tabloyu karşımıza çıkarmaktadır. Bu durumda soru şudur: Bu avantajları elde eden mezunlar bunları hak ediyorlar mı? Biçimsel fırsat eşitliğini savunanlara göre, üniversiteye alımlarda hiç kimseye ayrımcılık yapılmadığı sürece bu avantajların elde edilmesinde haksızlık yoktur. Adil fırsat eşitliğini savunanlara göre ise, avantajların elde edilmesinde toplumsal konum etkili olduğu için burada bir haksızlık söz konusudur. Bu iki görüş arasındaki farkın belirginleştiği nokta, avantajların sosyal faktörlere dayalı olup olmaması. Daha önce ifade edildiği üzere iki görüş de avantajların elde edilmesinde doğal faktörlere, örneğin yeteneklere dayanılması noktasında hemfikirdir. Fakat adil fırsat eşitliği, sosyal faktörlerin, avantajların dağıtılmasının haklı gerekçesi olamayacağını iddia etmesi bakımından, biçimsel fırsat eşitliğinden ayrılır.¹⁶⁸ Çünkü biz sosyal koşullar içerisine rastgele doğarız. Dolayısıyla tekrar etmek gerekirse aynı yeteneklere sahip herkes yeteneklerini geliştirmek, fırsatlar elde edebilmek için aynı beklentilere sahip olmalıdır.

Adil fırsat eşitliği ilkesinin temel gerekçelerini ele alacak olduğumuzda, bunları Rawls’un kişi anlayışından ayırmak mümkün değildir. Bu doğrultuda, ilk

¹⁶⁶ Pogge, **a.g.e.**, s. 121.

¹⁶⁷ Sandel, **a.g.e.**, s 216

¹⁶⁸ Graham, **a.g.e.**, s. 56.

olarak, adil fırsat eşitliği ilkesi tıpkı eşit temel özgürlüklerde olduğu gibi öz-saygının toplum içerisinde oluşmasının zeminini sağlar. Çünkü bir kişinin başvurduğu bir pozisyondan, içerisinde yer aldığı sosyal konumu nedeniyle mahrum edilmesi eşit ve özgür birey olarak kabul edilen o kişinin haysiyetine yapılan bir hakarettir.¹⁶⁹ Örneğin, başvuru yaptığı bir pozisyonun kendisi yerine, sadece beyaz olduğu için başka birisine verildiğini bilen bir siyahi kişinin haysiyetine yapılan en büyük saldırı, beyaz kişinin o pozisyonu kendisinden daha iyi olma ihtimalinden dolayı kazanmadığı gerçeğidir. Bir başka örneğe bakacak olursak, üniversiteye yerleşmek için başvuru yapan, benzer yeteneklere ve çabaya sahip iki kişi düşünelim. Eğer kaybeden kişi, kazanan kişinin geçtiği eğitim süreçlerinin kendisinininkine göre daha üstün sayıldığı için üniversiteye kabul gördüğüne dair bir gerekçesi varsa, burada haysiyetine yönelik bir saldırının yapıldığına inanması muhtemeldir. Dolayısıyla beklentilerimiz elimizde olmayan sebepler yüzünden yok sayıldığı zaman öz-saygımız yitirilir.¹⁷⁰

Bununla birlikte, adil fırsat eşitliğinden mahrum bırakılmış bir kişi, kendisini gerçekleştirmenin yolu olan beceri ve özveriye dayanan bir sosyal görevi yerine getirmeden mahrum bırakılacağından dolayı, aslında insanlık değerlerinin ana formlarından birinden yoksun bırakılmış olacaktır.¹⁷¹ Çünkü adil fırsat eşitliği bizim sahip olduğumuz rasyonellik ve adalet hissi kapasitelerimizi kapsayan üst düzey menfaatlerimizi yeteri kadar uygulayabilmemiz ve geliştirebilmemiz için gereklidir. Dolayısıyla, Rawls'a göre, bu tür fırsatlar eşit dağıtılmalıdır. Böylece kişi hem hayat planlarını gerçekleştirme imkanı bulacağından iyi anlayışı kapasitesini hem de toplum içerisinde eşit bir vatandaş olduğu hissini yaşayacağından adalet hissi kapasitesini gerçekleştirmiş olacaktır. Bu kişinin üst düzey menfaatlerini uygulaması anlamına gelmektedir. Yani, kendisini gerçekleştirmiş olacaktır.

Bu bağlamda, adil fırsat eşitliği ilkesi, kişilerin eşit bir şekilde rekabet edebilmesi için herkesin eğitim fırsatına eşit bir şekilde sahip olmasını gerektirir. Bunun için, sosyal açıdan daha avantajlı konumda olan kişiler ile benzer yeteneklere sahip dezavantajlı konumda olan kişiler arasında sosyal sınıf kaynaklı eğitim

¹⁶⁹ Freeman, **a.g.e.**, s. 91.

¹⁷⁰ Brighouse, **a.g.e.**, s. 68-69.

¹⁷¹ Rawls, **TJ**, s. 84; Freeman, **a.g.e.**, s. 91.

eşitsizliklerini düzeltmeye çalışır.¹⁷² Ayrıca, Rawls'a göre, adil fırsat eşitliği ilkesi sağlık güvencesi hakkını da gerekli kılar. Çünkü bu güvence olmadığında, kişiler, toplum içerisinde kendi yeteneklerine açılmış olan fırsatlardan yararlanamayacaklardır. Başka bir ifade ile, sağlık güvencesi hakkı sayesinde kişiler kendilerini iyi bir sağlığa kavuşturacak tedaviyi elde edeceklerdir. Bu durum kişilerin toplumdaki fırsatlara etkili bir şekilde erişmesini sağlayacaktır. Böylece, toplum içerisinde diğerleriyle birlikte iş birliğine giren üyeler olmalarını sağlayacak yetenekleri hayata geçirebileceklerdir. Buradaki temel düşünce yine, Rawls'un, özgür ve eşit kişi fikrine, dolayısıyla üst düzey menfaatlerin gerçekleştirilmesi fikrine dayanır.¹⁷³

Rawls'a göre kişileri, içinde bulundukları sosyal koşulların etkisiyle hak etmedikleri farklılıklara dayalı olarak, toplum içerisinde avantajlı veya dezavantajlı kılmak adil değildir. Öte yandan hiç kimse nasıl ki belli bir sınıf, cinsiyet veya ırka ait olarak doğmayı hak etmiyorsa, aynı şekilde, belli bir zekaya ya da herhangi bir engelle sahip olmayı da aynı derecede hak etmez. Dolayısıyla doğal unsurların etkisiyle kişinin toplum içinde avantajlı ve dezavantajlı kılınması adil olmayacaktır. Bu açıdan, adil bir toplum için, hak edilmemiş eşitsizlikleri ortadan kaldırmayla tam anlamıyla ilgilenmek istiyorsak, adil fırsat eşitliğine ilişkin görüşün yetersiz olduğunu söylemek durumundayız.¹⁷⁴ Nitekim Rawls, adil fırsat eşitliğinin keyfi birtakım farklılıkları düzelttiğini; fakat adalet için yeterli olmadığına inanır.

Rawls'a göre, adil fırsat eşitliği iki nedenle yetersizdir. İlk olarak, aile ortadan kalkmadığı sürece adil fırsat eşitliği ilkesi tam anlamıyla gerçekleşemez. Çünkü, toplum içerisindeki fırsatları elde etmek için gereken çaba, deneme ve liyakat mutlu bir aileye bağlıdır.¹⁷⁵ Örneğin, ekonomik anlamda üst düzey bir aile, alt seviyedeki bir aileye göre, çocuklarına daha fazla ilgi gösterebilecek, eğitim için daha fazla zaman ayırabilecek ve daha fazla okul dışı aktiviteler sunacaktır. Bu durum ise çocuğun, fırsatlara ve hayat planlarına erişiminde ailenin çok büyük bir rol oynadığını gösterir. Dolayısıyla, toplum içerisindeki sosyal ve ekonomik temelli

¹⁷² Rawls, **TJ**, s. 73.

¹⁷³ Rawls, **PL**, s. 220; Rawls, **JF**, s. 174; Freeman, **a.g.e.**, s. 95.

¹⁷⁴ Kymlicka, **a.g.e.**, s. 81.

¹⁷⁵ Rawls, **TJ**, s. 74.

eşitsizlikler, çocuğun içine doğduğu ailenin durumu ile paraleldir.¹⁷⁶ Bu soruna yönelik ilk akla gelen çözüm ailenin ortadan kaldırılmasıdır.

“O halde, aile kaldırılmalı mıdır? Tek başına alındığında ve belirli bir öncelik verildiğinde fırsat eşitliği düşüncesi bu yöne eğilimlidir. Fakat, bir bütün olarak adalet teorisi bağlamı kapsamında, bu yönde gitmek için daha az aciliyet vardır.”¹⁷⁷

Brighthouse’un belirttiği üzere, Rawls’un ailenin kaldırılması konusundaki düşüncesi tam olarak net değilse de cevabı hayırdır. Brighthouse’a göre bunun iki nedeni olabilir. İlk olarak aile kurmak adaletin birinci ilkesi, özgürlük ilkesi tarafından korunur. İkincisi ise, ailenin kaldırıldığını ailenin kaldırıldığını varsaydığımızda bu durumda çocuklar devlet tarafından işletilen kurumlarında bakıcılar tarafından yetiştirileceklerdir. Her bir çocuk farklı bir yetiştiriciyle sıkı bağ kuracağından, bu yetiştiriciler arasında çocuğa bakımında ve eğitiminde daha mutlu koşullar sağlayanlar çocuğu daha kolay yönlendirebileceklerdir. Dolayısıyla aile ortadan kalksa bile adil fırsat eşitliğinin önündeki engeller tam olarak kaldırılamayacaktır.¹⁷⁸

Adil fırsat eşitliğinin yetersizliğinin bir başka nedeni de toplum içerisindeki kazançların elde edilmesinde, zeka, yetenek, sağlık gibi doğal talihin belirleyiciliğine izin vermesidir. Adil fırsat eşitliği herkesi aynı başlangıç çizgisine getirirse bile yarışın kim tarafından kazanılacağı bellidir: En hızlı olan. Fakat hızlı koşan birisi olarak dünyaya gelmek kişinin elinde olmadığı bir şeydir. Dolayısıyla, hızlı koşan birisi olarak dünyaya gelme, mutlu bir ailede dünyaya gelmeye benzer bir şekilde tamamen rastgeledir. Bu bakımdan, hiç kimse bu farklılıkları hak etmediğinden gelir ve refah dağılımının belirlenmesinde tarihsel ve sosyal talihin belirleyiciliğinden daha fazla doğal talihin belirleyiciliğine izin vermek için hiçbir neden yoktur.¹⁷⁹

Görüldüğü üzere adil fırsat eşitliği toplumsal eşitsizlikleri düzeltmeye çalışırken, doğal eşitsizlikleri görmezden gelir. Dolayısıyla, adil fırsat eşitliği ilkesi insanlar arasındaki eşitsizliklere çözüm getirmede yetersiz kalır. O halde doğal yeteneklerin eşitsiz dağılımı nasıl ele alınmalıdır? Rawls, bu soruya cevabını fark

¹⁷⁶ Freeman, **a.g.e.**, s. 97.

¹⁷⁷ Rawls, **TJ**, s. 511.

¹⁷⁸ Brighouse, **a.g.e.**, s. 74-75.

¹⁷⁹ Rawls, **TJ**, s. 73-74; Sandel, **a.g.e.**, s. 216-217.

ilkesi ile verir. Böylece adil fırsat eşitliği düşüncesindeki problemler bizi fark ilkesine ulaştırır.¹⁸⁰

3.3.2.2. Fark İlkesi

Rawls’a göre adil bir toplumu oluşturacak gerekli temellerin atılabilmesi için kişilerin hak etmediği eşitsizlikler tazmin edilmelidir. Bu bağlamda, Rawls adaletin ikinci ilkesi olan *fark ilkesini (difference principle)* ortaya koyar. O, fark ilkesi özelinde, doğal eşitsizlikler üzerinde durur. Ona göre, toplum içerisinde kişiler arasında doğal eşitsizliklerden kaynaklı, sosyal ve ekonomik farklılıkların olduğu bir durumda yapılması gereken yetenekli insanları çeşitli engellemelere mahkum ederek, eşitliğin sağlanması değildir. Ya da eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasının yolu kişilere gelir ve refahı eşit dağıtmak değildir. Ona göre, sosyal ve ekonomik farklılıklar herkesin faydasına olacak şekilde düzenlenebilir.¹⁸¹

Rawls’a göre, doğal eşitsizliklerin var olması bu eşitsizliklerin kimsenin dezavantajlı duruma düşürmesini gerektirmez aksine bu eşitsizliklerin varlığı herkesin yararlanabileceği bir ortamı da yaratabilir. Ona göre, genel olarak benimsenen paylaşım düşüncesine göre yetenekli kimseler daha büyük bir gelir elde etmeyi umabilirler. Fakat, yetenekli kimseler bu avantajları hak etmemiş olduklarından, bu kişilerin bu büyük beklentileri sadece toplum içindeki dezavantajlı kişilerin beklentilerini karşılıyorsa adildir. İşte fark ilkesi tam da bunu söyler.¹⁸² Rawls’un ifadeleriyle,

“hiç kimse büyük bir doğal yeteneği ya da toplumsal olarak daha iyi bir başlangıç noktasında yer almayı hak etmez. Fakat buradan çıkan sonuç farklılıkların giderilmesi değildir. Temel yapı, bu farklılıkların en az şanslı olanın lehine işlemesini sağlayacak şekilde düzenlenebilir. O halde, hiç kimsenin, doğal yeteneklerin dağılımındaki keyfi yerinden ya da toplumdaki başlangıç durumundan dolayı [...] kazanmayacağı ya da kaybetmeyeceği bir toplumsal sistem kurmak istiyorsak, fark ilkesine yönelmek zorunda kalırız.”¹⁸³

¹⁸⁰ Rawls, **TJ**, s. 75.

¹⁸¹ Sandel, **a.g.e.**, s. 217-219.

¹⁸² Rawls, **TJ**, s. 75; Kymlicka, **a.g.e.**, s. 82.

¹⁸³ Rawls, **TJ**, s. 102.

Bu noktada dezavantajlı kesim, ile Rawls'un neyi kastettiğinin bilinmesi önemlidir. Rawls toplum içerisindeki dezavantajlıların kim olduklarını ve nasıl belirlendiklerini ortaya koymak için birincil iyiler fikrini devreye sokar. Daha önce ifade edildiği üzere, haklar ve özgürlükleri, eşit fırsat elde etmeyi, gelir ve refah beklentisini kapsayan birincil iyiler, iki ahlaki kapasite olan adalet hissi ve iyi anlayışı kapasitesine sahip olması bakımından özgür ve eşit kabul edilen kişilerin, tüm hayatları boyunca toplum içerisinde iş birliğine girebilmelerini ve bu sayede sahip oldukları iki ahlaki yeteneği geliştirebilmelerini ve tam olarak uygulayabilmelerini sağlamak için gerekli olan sosyal araçlardır. Bu bağlamda, Rawls'a göre dezavantajlılar, toplum içerisinde birincil iyilere en az sahip olanlardır.¹⁸⁴

Kişilerin avantajlı veya dezavantajlı olması birincil iyilere ne kadar sahip oldukları ile tespit edilir. Dezavantajlıların bu şekilde tanımlanması, kişiler arasındaki sosyal, ekonomik ve doğal yetenekler bakımından keyfi bir dağılımın yarattığı eşitsizlik problemi ile dezavantajlı olma arasındaki bağlantıyı açığa çıkarmaktadır. Bu bakımdan Rawls'a göre, dezavantajlılar kabaca diğerlerine göre imkanları daha kısıtlı bir ailede, daha avantajsız bir sosyal sınıf içerisinde, yetersiz doğal becerilere ve kötü şansa sahip olan kişilerdir. Dezavantajlılar için sıralanan bu koşullar birincil iyilere dayanır. Çünkü birincil iyiler kişilerin yaşamları boyunca elde etmek istedikleri tüm amaçları gerçekleştirmek için gerekli olan araçlardır. Dolayısıyla sıralanan koşullar içerisinde bulunanlar, diğerlerine göre, özgürlüklere, haklara, fırsatlara, gelir ve refaha kısacası birincil iyilere daha az sahiptir. Bu bakımdan da dezavantajlıdır.¹⁸⁵

Adalet ilkeleri toplumun temel yapısını değerlendirirken vatandaşların birincil iyiler üzerinde sahip oldukları payların temel yapı tarafından nasıl düzenlendiğine bakar. Bu doğrultuda, fark ilkesi, özgür ve eşit kişiler olarak herkesin kapasitelerini gerçekleştirmelerine yönelik gerekli olan kaynakları sağlamakla ilgilidir. Dolayısıyla, kişiler arasındaki eşitsizlikleri engellemek demek, doğal ya da şanssızlığa dayalı eşitsizlikleri ortadan kaldırmak değil, ahlaki kapasitelerimizi geliştirmek için gerekli

¹⁸⁴ Rawls, **JF**, s. 57-59

¹⁸⁵ John Rawls, **Collected Papers**, Ed. Samuel Freeman, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999, s. 157-158, 258-259, 364.

kaynaklara sahip olmadaki keyfilikleri önlemek demektir. Bu nedenle fark ilkesi, toplumun temel ekonomik kurumlarının, toplumun dezavantajlı konumunda bulunanların elde edebileceği gelir ve refah gibi birincil iyilerini maksimize etmeyi gerektirir.¹⁸⁶

Bu doğrultuda, fark ilkesi kişiler arasında gelir ve refahın eşit bir şekilde paylaştırılmasını gerektiren bir ilke değildir. Aslında, orijinal pozisyon durumunda da ima edildiği gibi, yeteneklerin dağılımında ahlaki açıdan bir keyfilik olduğundan, toplum içerisinde en dezavantajlı pozisyonda bulunma ihtimaline karşı önlem alabilmek için neden gelir ve refahın eşit bir şekilde dağılımını gerektiren alternatif bir ilkenin benimsenmediği sorusu sorulabilir. Ancak Rawls toplum içerisindeki dezavantajlılar için daha iyisinin yapılabileceğini düşünür. Bu nedenle tam bir eşitlik alternatifini kabul etmez.¹⁸⁷ Ancak Rawls, tam eşitlik ilkesini kabul etmese de bu ilkeyi diğer alternatifleri değerlendirirken kullanır.¹⁸⁸

Brighouse'un ifade ettiği üzere, Rawls'un bu düşüncesini destekleyen argümanını orijinal pozisyon durumundan türetebiliriz. Buna göre, orijinal pozisyonda herkes için kabul edilebilir ilkeleri belirleyen taraflardan biri olduğumuzu ve burada iki ilke üzerinde durduğumuzu düşünelim: Gelir ve refahın eşit bir şekilde dağıtıldığı tam eşitlik ilkesi ve fark ilkesi. Şimdi taraflar olarak temsil ettiğimiz kişilerin hangi ilke altında daha iyi bir durumda yaşayacaklarını belirlemeye çalışalım. Fark ilkesine göre toplum içerisindeki eşitsizliklere, eğer en dezavantajlının yararına olacaksa, izin verilebilir. Dolayısıyla tanım gereği fark ilkesi altında her durum ya tam eşitlik altındaki her durumdan daha iyi olacaktır ya da tam eşitlik altındaki her duruma eşit olacaktır. Eğer her durumdan daha iyi olacaksa temsil ettiğimiz kişi toplum içinde ister avantajlı ister dezavantajlı konumda olsun tam eşitlik ilkesi yerine fark ilkesi altında daha iyi durumda yaşayacaktır. Eğer tüm durumlar eşitse fark ilkesi ile tam eşitlik ilkesi arasında fark olmayacaktır. Sonuç olarak tam eşitlik ilkesi altındaki bir toplumsal yapıda daha kötü bir yaşam sürme

¹⁸⁶ Uygur, **a.g.e.**, s. 726-727, 731.

¹⁸⁷ Brighouse, **a.g.e.**, s. 71; Sandel, **a.g.e.**, s. 213.

¹⁸⁸ Rawls, **TJ**, s. 150.

ihtimali vardır. Buna karşın fark ilkesi altında böyle bir ihtimal yoktur.¹⁸⁹ Bu söylediğimizi aşağıdaki tablo-2¹⁹⁰ ile daha anlaşılır hale getirelim.

Kesimler	Birincil İyilerin Dağılımı				
	I	II	III	IV	V
A	10	20	20	15	15
B	10	5	10	20	18
C	10	5	10	12	14

Tablo-2

Tabloya bakacak olursak, dağılımın I. seçeneğe göre yapıldığı toplumsal yapıda tam eşitlik ilkesi uygulanmaktadır. Şimdi II. seçeneğin I. seçeneğe karşı bir alternatif olduğunu düşünelim. Fakat fark ilkesi bağlamında II. seçeneğe göre yapılacak olan dağılım adil olmayacaktır. Çünkü, II. seçenekte A kesimi dağılımdan iyi bir pay alırken B ve C kesimi aynı faydayı görmez hatta eşitlik durumunun altına iner. Fark ilkesine göre, III. seçenek de adil değildir. Çünkü III. seçenekte A kesimi dağılımdan yine en iyi şekilde faydalanır; fakat bu kez B ve C kesimi eşitlik durumuyla aynı paya sahip olur. Fark ilkesine göre bir dağılım ancak ve ancak en dezavantajlı kesimin yararına eşit olmayabilir. Bu bağlamda IV. dağılıma bakıldığında B kesimi en fazla payı elde eder, bununla birlikte B'nin elde ettiği bu kazanç diğer kesimlerin de durumunu iyileştirir. Bu nedenle önceki dağılımlar içerisinde IV. seçeneğe göre yapılan dağılım adildir. Şimdi V. seçeneği değerlendirelim. V. seçenekte B kesiminin IV. seçeneğe göre dağılımdaki kazancı düşse de IV. seçenekte en dezavantajlı kesim olan C'nin kazancında bir artış olduğundan, fark ilkesi bağlamında, V. seçenek en adil seçenektir. Bu nedenle, orijinal pozisyonda bulunan rasyonel bir kişi hayat planlarını gerçekleştirmek için gerekli olan birincil iyilere daha fazla sahip olmak adına fark ilkesini tam eşitlik ilkesine tercih eder.¹⁹¹ Dolayısıyla, Rawls'un, gelir ve refah eşitsizliğinin en dezavantajlının yararına

¹⁸⁹ Brighthouse, **a.g.e.**, s. 71-72.

¹⁹⁰ Lovett, **a.g.e.**, s. 95.

¹⁹¹ Talisse, **a.g.e.**, s. 44; ayrıca bkz.: Lovett, **a.g.e.**, s. 95.

düzenlenmesinden kastı, en kötü konumda olursa bile en iyi yaşamı sunan toplumsal düzeni ortaya koymaktır.¹⁹²

Gelir ve refahın fark ilkesine göre dağıtılması toplumsal verimlilik açısından önemlidir. Çünkü gelir ve refah tam eşitlik ilkesine göre dağıtılsa herkes aynı paya sahip olacaktır. Bu durum ise, farklı yeteneklere sahip kişilere ek bir kazanç sağlamayacaktır. Böylece bu kişiler ne daha fazla üretim yapmak ne de kendi yeteneklerini geliştirmek isteyecektir. Bu ise toplum için kötüdür. Oysa, dağıtım fark ilkesine göre yapılırsa bu daha yetenekli kişilerin yeteneklerini geliştirmeleri ve daha üretken olmaları için bir teşvik olarak iş görecektir. Böylelikle yetenekli olanların daha fazla kazanmasına izin verilecektir. Bu durum bir eşitsizlik yaratacaktır; fakat öte yandan teşvik sonucunda ortaya çıkan üretim fazlaları dezavantajlılar için yeniden dağıtılabilecektir. Böylece en dezavantajlılar eşitlik koşullarında olabileceğinden daha iyi durumda olabilecektir.¹⁹³ Bu bağlamda, Rawls'a göre eğer eşitsizlikler herkesi en iyi duruma getiriyorsa neden onlara izin verilmesin ki?¹⁹⁴

Öte yandan, Rawls'a göre, birincil iyilerin dağıtımının etkili olabilmesi belli bir dengenin sağlanmasına bağlıdır. Bu nedenle, adaletin ikinci ilkesi dağıtımın yapıldığı temel yapıda *Pareto Optimumunun (Pareto Optimum)* sağlanmasını gözetir. Çünkü Rawls'a göre pareto optimumu sosyal ve ekonomik düzenlemelerin verimliliğini yargılamanın bir unsurudur. Pareto optimumuna göre, kişiler arasında sosyal veya ekonomik iyileştirme amacıyla yapılacak olan bir değiştirme taraflardan birinin durumunu kötüleştirmeden mümkün olamaz. Böyle bir dengenin olduğu toplumda birincil iyilerin etkili bir biçimde dağıtıldığı söylenebilir. Dolayısıyla, eğer toplum içerisinde bazı kişilerin durumlarının iyileştirilmesi aynı zamanda diğer kişilerin durumlarında bir kötüleşmeye neden olmuyorsa, birincil iyilerin dağıtımı henüz etkili değildir. Yani pareto Optimumuna erişilmemiştir. Dolayısıyla, bu yönde fark ilkesinin tatmin edilmesi herkesin avantajına olacaktır.¹⁹⁵

Görüldüğü üzere fark ilkesi, refah ve gelirin eşit bir şekilde dağıtılmasını gerekli görmeyen bir ilkedir. Fakat gelir ve refahın dağıtımında ortaya çıkan

¹⁹² Rawls, **JF**, s. 59.

¹⁹³ Rawls, **TJ**, s. 78; Rawls, **JF**, s. 64; Lovett, **a.g.e.**, s. 55-56; Brighthouse, **a.g.e.**, s. 73.

¹⁹⁴ Rawls, **TJ**, s. 151.

¹⁹⁵ Rawls, **TJ**, s. 96, 109.

eşitsizliğin herkesin faydasına uygun olacak şekilde düzenlenmesini gerekli gören ilkedir. Başka bir ifade ile fark ilkesinden yalnızca en dezavantajlılar değil, aynı zamanda avantajlı kesim de fayda sağlamaktadır. Rawls'un fark ilkesine yönelik bu düşünceleri onun kişi ve toplum anlayışına bağlıdır. Daha önce ifade edildiği üzere Rawls'a göre toplum rasyonel ve makul, dolayısıyla eşit ve özgür kişilerin hep birlikte kabul ettiklerini bildikleri kurallar çerçevesinde herkesin fayda sağladığı bir iş birliği sistemidir.¹⁹⁶

Bu noktada, Rawls'un vurguladığı üzere, fark ilkesinin karşılıklılık fikrini içerdiğini görmek gerekir. Bu bakımdan, Rawls'a göre, fark ilkesi doğal yeteneklerin dağıtımını *ortak değer (common asset)* olarak ele alan ve bu dağılımın ortaya çıkaracağı yararları paylaşmaya ilişkin bir anlaşmayı temsil eder. Yani, Rawls, doğal yeteneklerimizin dağıtımını herkesin faydası için yararlanılan bir şey olarak görür. Bu doğrultuda, Rawls'a göre, belirli yeteneklerin belirli ödülleri hak etmesinin koşulu, o yeteneklerin meydana getirdiği yarardan herkesin fayda sağlaması olmalıdır. Çünkü dağılım sonucunda elde edilen doğal yetenekler ahlaki açıdan hak edilmemiştir. Dolayısıyla Rawls'a göre doğal yeteneklerin dağılımı sonucunda insanlar arasında meydana gelen eşitsizliklerin belirlediği hayatı kötü şans olarak değerlendirip bu hayatı yaşamak bir zorunluluk değildir. Bu durum toplumun temel yapısı ile ilgili olup fark ilkesi vasıtasıyla yeniden düzenlenebilir bir durumdur. Bu nedenle, insanların sahip oldukları doğal yetenekler için ortak değer ifadesini kullandığını ifade eden Rawls, eşitsizliklerin getirdiği avantajların ancak bu şekilde hak edilebilir olduğunu ifade eder.¹⁹⁷

Rawls fark ilkesiyle ilgili bu düşüncenin kardeşlik fikrinin bir yorumu olduğunu söyler. Bu noktada aile fertleri ile toplumun vatandaşları arasında benzeşim yapar. Ona göre hem ideal anlamıyla hem de uygulamada, ailede aile fertleri diğer fertlerin çıkarlarına katkı sağlamadığı sürece tek başlarına kazanmak istemezler. Aynı şekilde fark ilkesine göre hareket etmeyi istemek de bu durumu meydana getirir. Yani daha kötü durumda olanların yararına olmadığı sürece daha büyük kazanca sahip olmayı istememeyi. Fark ilkesine göre eğer eşitsizlikler herkesin

¹⁹⁶ Kocaoğlu, **a.g.e.**, s. 81-82.

¹⁹⁷ Rawls, **TJ**, s. 101- 102; Rawls, **JF**, s. 49, 60, 64, 75-76; Brighouse, **a.g.e.**, s. 80.

avantajınaysa kabul edilebilir. Dolayısıyla Rawls'un düşüncesinde sosyal ve ekonomik eşitsizliklere şarta bağlı olarak izin verilmektedir.¹⁹⁸

Görüldüğü üzere, Rawls'ta adaletin ikinci ilkesi doğal eşitsizlik tezine dayanır. Ona göre hiç kimse nerede doğacağını, dolayısıyla hangi dine, ırka ve cinsiyete sahip olacağını, hangi toplum içerisinde bulunacağını belirleyemez. Burada doğal bir piyango belirleyicilik rolünü üstlenir. Yani insanın sahip olduğu özellikler ahlaki açıdan keyfi bir şekilde dağıtılmıştır. Dolayısıyla doğal piyangonun olumlu özelliklerini kullanarak kişinin herhangi bir kazancı hak ettiğini söylemek yersizdir. Başka bir ifadeyle, yetenekli birinin gelir ve serveti daha fazla hak ettiği söylenemez. Bu bakımdan bu hak edilmemiş özelliklere dayanan bir liyakat sistemine göre dağıtımın yapılması adil olamaz. Bu bağlamda doğuştan gelen ve doğanın bağışladığı farklılıklar hak edilmemiş olduğundan, bu farklılıkların yarattığı eşitsizlikler bir şekilde tazmin edilmelidir.

Bu aynı zamanda özgürlüğün değerinin herkese eşit bir şekilde sağlanması için önemlidir. Hatırlanacağı üzere Rawls'a göre gerçek özgürlük kişilerin sahip olduğu kabul edilen temel özgürlükleri kullanabilecek imkan ve araçlara sahip olması ile mümkündür. Bu nedenle Rawls'a göre bazı toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler en dezavantajlı kişinin özgürlüklerden yararlanmasına imkan verecek bir şekilde düzenlenmelidir. Bu doğrultuda Rawls adaletin ikinci ilkesini ortaya koyar. İkinci ilkenin birinci kısmı olan adil fırsat eşitliği ilkesi ile Rawls, doğal yeteneklerin keyfi dağılımı sonucunda meydana gelen toplumsal farklılıklardan doğan eşitsizlikleri ortadan kaldırmaya çalışır. Fakat bunun yetersizliğini fark eder. Çünkü ne yapılırsa yapılsın doğal farklılıkların yarattığı eşitsizlikler toplum içerisinde yer almaya devam etmektedir. Bu nedenle Rawls ikinci adalet ilkesinin ikinci kısmı olan fark ilkesi ile, doğal farklılıkların yarattığı eşitsizliklerin doğuracağı kazançların en dezavantajlının ve bu bağlamda da herkesin ortak yararına olacaksa kabul edilebilir olduğunu söyler. Böylece,

“fark ilkesinin izniyle, bazı vatandaşlar, mesela, daha fazla gelir ve varlığa ve böylece hedeflerine ulaşmak yolunda daha fazla araca sahip olacaklardır. Bununla birlikte, bu ilke karşılandığında, özgürlüğün daha sınırlı değeri bir şekilde tazmin edilmiş olur [...] mesele, eşit temel özgürlükleri, amaçlarımıza ulaşmada her

¹⁹⁸ Rawls, **TJ**, s. 105.

duruma uygun araçlar olarak göreceğimiz belli birincil değerleri düzenleyecek bir ilkeyle birleştirmektir.”¹⁹⁹

Bu ilke adaletin ikinci ilkesidir. Bu anlamda, adaletin iki ilkesi birbirini tamamlayıcı nitelikte olup, her ikisi de özgürlüğün değerini en dezavantajlıların faydasına olacak şekilde tazmin etmeye yönelik temel yapının düzenlenmesi için birlikte ele alınır. Bu, aynı zamanda Rawls’a göre, sosyal adaletin en merkezi amacıdır.²⁰⁰

Bu bağlamda adalet ilkeleri Rawls tarafından toplumun temel yapısını meydana getiren ana kurumların düzenlenmesini sağlamak amacıyla ortaya konulmuştur. Dolayısıyla artık birinci ilkenin, temel özgürlükleri güvence altına alan politik kurumların düzeni, ikinci ilkenin ise sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri düzenleyen kurumların düzeni ile ilgili olduğu söylenebilir.²⁰¹ Burada bu ilkelere dair söylenmesi gereken bir şey daha vardır. Hatırlanacağı üzere faydacılık adalet sorununa yönelik tek bir ilke önerir: fayda ilkesi. Rawls faydacılığın bu yönü nedeniyle güçlü bir şekilde benimsendiğini ifade eder. Öte yandan Rawls, adalet teorilerinin bir parça sezgiye dayandığını öne sürer. Fakat, o, fayda ilkesi birtakım sezgileri dışarıda bıraktığı için faydacılığı eleştirir. Faydacılığa karşı olan sezgiciliğin ise ortaya koyduğu sezgisel ilkeler arasında hangisinin seçileceğine dair bir yol gösterememesinden dolayı, yani ilkeler arasında bir öncelik problemi yaşadığından ötürü, zayıf olduğunu iddia eder. Fakat görüldüğü üzere Rawls iki ilke önerir. Bu noktada o, sezgiciliğin düştüğü öncelik problemine düşmemek için ilkeler arasında bir sıralama yapar.²⁰² Çalışmamızda ilkelerin ele alındığı tüm bölümlerde bu sıralamaya göre bir başlıklandırma ve anlatım yapılmıştır.

3.3.3. Adalet İlkeleri Arasındaki Sıralama

Rawls’a göre bu ilkeler arasında bir *sözlüksel sıralama (lexical ordering)* vardır. Bu sıralamaya göre, ikinci ilkeye gitmenin şartı birinci ilkenin tam manasıyla uygulanması gerektiğidir. Yani sıralamada sonra olan bir ilke, kendisinden önceki

¹⁹⁹ Rawls, **PL**, s. 353-354.

²⁰⁰ Rawls, **TJ**, s. 205; Rawls, **PL**, s. 353-354; Uygur, **a.g.e.**, s. 726.

²⁰¹ Mandle, **a.g.e.**, s. 48.

²⁰² Lovett, **a.g.e.**, s. 46.

ilke gerçekleşmeden uygulanamaz.²⁰³ Lovett'in de belirttiği üzere bu sıralama alfabetik bir sıralama gibidir. Nasıl ki B'ye geçmek için A'dan başlanmalı ya da C'ye geçmek için B harfi önce gelmeliyse, burada da bir diğer ilkeye geçmek için önce bir önceki ilke gelmelidir.²⁰⁴

Bu doğrultuda, birinci ilke, ikinci ilkeye göre önce gelir. Rawls'un özgürlüğün önceliği dediği bu önceliğe göre özgürlükler ancak özgürlük adına sınırlandırılabilir. Aynı şekilde ikinci ilkenin, adil fırsat eşitliği ilkesi olarak da adlandırılan birinci şartının, fark ilkesine göre, yani ikinci ilkenin ikinci şartına önceliği vardır. Rawls bu önceliğe, adaletin verimlilik ve refah karşısındaki önceliği, der. Böylece, en büyük sosyal ve ekonomik fayda elde edilse bile, eşit özgürlüğün korumasına yönelik olan birinci ilkenin ihlal edilmesinin önüne geçilir.²⁰⁵ Çünkü birinci adalet ilkesini ele alırken değinildiği üzere, Rawls'a göre, birinci ilke kişinin öz saygısının inşa edilmesinde temel rol oynar.²⁰⁶

Hatırlanacağı üzere öz saygı, kişilerin iki ahlaki kapasitesini kullanabilmesine ve geliştirebilmesine bağlıdır. Bu ise kişinin özgürlüğünün ve eşitliğinin teminatıdır. Dolayısıyla, Rawls'un ilkeleri bu sıralamaya tabi tutmasını onun kişi anlayışı ile ilişkilendirmek mümkündür. Bu bağlamda, orijinal pozisyondan hareketle söyleyecek olursak, bilgisizlik peçesi altında temsil ettikleri kişilerin iyi anlayışlarından habersiz olan taraflar, bu kişilerin kabul edebilecekleri bir toplumsal yaşam yaratmaya çalışırlar. Öte yandan genel olarak birtakım bilgilere sahip olan taraflar, bir kişi için kabul edilebilir toplumsal yaşamın kendi iyi anlayışlarını takip edebilecekleri bir yaşam olduğunu bilirler. Bu nedenle taraflar, kişiler için kendi iyi anlayışlarını takip edebilecekleri temel araçları sağlamakla ilgilenirler. Dolayısıyla taraflar, kişilerin iyi anlayışlarını takip edebilmelerini riske atacak herhangi bir ilkeyi kabul etmezler. Bu bakımdan taraflar öncelikle birinci ilkeyi kabul ederler. Böylece, bu ilke ile kişilerin kabul edebilecekleri toplumsal yaşamın araçları olan temel özgürlükler garantiye alınır. Bu araçlar, iyi anlayışı ve adalet hissi kapasitelerimizi geliştirmenin dolayısıyla öz-saygının oluşumunun koşullarını sağlar.²⁰⁷

²⁰³ Rawls, **TJ**, s. 43.

²⁰⁴ Lovett, **a.g.e.**, s. 46.

²⁰⁵ Rawls, **JF**, s. 43; Rawls, **TJ**, s. 61, 302; Mandle, **a.g.e.**, s. 48.

²⁰⁶ Kocaoğlu, **a.g.e.**, s. 72.

²⁰⁷ Brighouse, **a.g.e.**, s. 82-83.

Birinci ilkenin önceliği ile ilgili söylenenler, fark ilkesinin neden adil fırsat eşitliği ilkesinden önce gelmediğinin de cevabını bize verir. Bu bağlamda, gelir ve refahın kişilerin ahlaki kapasitelerini geliştirmelerinin fiili bir aracı olup olmadığı ancak bu kapasiteleri sağlayacak olan toplumsal koşullara bağlıdır. Dolayısıyla, taraflar kişilerin hangi toplumsal koşullar altında olacağını bilmediklerinden kendi iyi anlayışlarını harekete geçirecek olan şeyin gelir ve refahtan ziyade fırsatlar olduğunu bilirler. Dolayısıyla taraflar adil fırsat eşitliğini elde etmeyi, maddi kaynaklarla değişmeye yeğlemezler. Örneğin doktor ya da öğretmen olmak isteyen bir kişinin bu kariyer fırsatlarını elde etmekten ahlaki bir neden olmaksızın men edildiği durumu düşünelim. Böyle bir durumda bu fırsattan yoksun bırakılmanın üzüntüsünü hiçbir parasal destek silemez. Çünkü bazı şeylerin sunduğu belirli ödüllere sahip olma fırsatı öyle değerlidir ki, gelir ve refahın yeniden dağıtılması ile bu değer hiçbir zaman karşılanamaz. Adaletin verimlilik ve refah karşısındaki önceliği kendisini tam da bu noktada gösterir. Tabii ki gelir ve refah daha verimli bir ortamın sağlanmasına sebep olabilirdi, fakat buradaki ima başkadır: Bir kişinin herhangi bir fırsattan nedensiz bir şekilde dışlanması bu kişinin haysiyetine saldırmaktır. Dolayısıyla burada maddiyatla karşılanamayacak olan değer kişinin öz-saygısıdır.²⁰⁸

Kısacası Rawls'un adil fırsat eşitliği ilkesinin gerekçelendirmesinde verimlilik hiçbir rol oynamaz. Çünkü bu ilkenin meşruluğu, hiç kimsenin sahip olduğu sosyal, ekonomik ve doğal özelliklerine bakmaksızın herkes için eşit bir şekilde öz-saygısının garanti altına alınmasına dayanır.²⁰⁹ Dolayısıyla bu ilkeler vasıtasıyla kurumlar sadece temel hak ve özgürlükler konusunda değil; eşitlik konusunda da belli bir biçimde düzenlenir.²¹⁰

Adalet ilkeleri bu şekilde ortaya konulduktan sonra sıra bu ilkelerin toplumsal yapıya nasıl uygulanacağına gelir. Nitekim Rawls, kitabının ikinci kısmında bu ilkeleri karşılayan bir temel yapı betimleyerek şimdiye kadar soyut bir şekilde ele

²⁰⁸ Brighouse, **a.g.e.**, s. 70, 76-77

²⁰⁹ Freeman, **a.g.e.**, s. 94, 96.

²¹⁰ Rawls, **PL**, s. 51-52.

alınan adalet ilkelerinin içeriğini ve bu ilkelerin bir işlerliğe sahip olduğunu göstermeye çalışır.²¹¹

3.3.4. Adalet İlkelerinin Uygulanması

Hangi kurumların ve politikaların adalete uygun hizmet edeceğini belirleyebilmek zor bir iştir. Öncelikle kurum ve politikaların hizmetini üstleneceği bu ilkelerin neler olacağını ortaya koymamız, daha sonra ise karşımıza çıkacak herhangi bir sosyal, tarihi ve siyasal durumda nasıl uygulanacaklarını belirlememiz gerekir. Bu sürecin en iyi şekilde üstesinden gelebilmemiz için Rawls orijinal pozisyonu ayrıntılı hale getirerek, *bize dört aşamalı dizi (four-stage sequence)* önerir.

Rawls’a göre, daha önce orijinal pozisyon düşüncesi ele alınırken ifade edildiği üzere, ancak adilane şartlar altında seçilmiş olan ilkeler adaleti sağlamaya yönelik en uygun ilkeler olabilir.²¹² Dolayısıyla böyle bir ortamda seçilmiş olan bu ilkelere uygun işleyen kurumlar adil kurumlardır. Dört aşamalı dizinin amacı ise, işte bu ilkelerin nasıl seçildiğini ve nasıl uygulandığını ortaya koymaktır.²¹³ Böylece bu aşamalar sayesinde ilkelerin adilane koşullar altında seçilen ilkeler olduğu gösterilebildiğinden, bu ilkelere uygun işleyen kurumların adil olduğu netlik kazanır.²¹⁴

Bu bağlamda, dizinin birinci aşaması adilane koşulları tasvir eden orijinal pozisyonun kendisidir. Yani özgürlük ve eşitlik koşullarının sağlandığı, bilgisizlik peçesi altında hem kendilerine ait hem de toplumlarına yönelik bilgilerden yoksun kalan tarafların adalet ilkelerini belirlediği durum. Fakat birinci aşamada seçilen adalet ilkeleri topluma yönelik uygulanabilirlik açısından hala yeterli değildir. Bu bakımdan, hangi kurumların ve politikaların adalete en iyi hizmet edeceğini bilmek için mevcut bir toplumsal yapı içerisinde belirli durumlara karşı bu ilkeleri işler hale getirmeliyiz.²¹⁵ Bu doğrultuda diğer aşamalara geçilir. Dört aşamalı dizinin her bir

²¹¹ Rawls, **TJ**, s. 195.

²¹² Rawls, **TJ**, s. 11.

²¹³ Lovett, **a.g.e.**, s. 111.

²¹⁴ C. Kukathas, P. Pettit, **Rawls: A Theory of Justice and its Critics**, Stanford University Press, 1990, s. 49.

²¹⁵ Miriam Ronzoni, “The four-stage sequence”, **The Cambridge Rawls Lexicon**, Edited by Jon Mandle, and David A. Reid, UK, Cambridge University Press, 2015, s. 290.

aşamasında bilgisizlik peçesi işin içindedir. Ancak, birinci aşamadan dördüncü aşamaya doğru her bir geçişte bilgisizlik peçesinin taraflar üzerindeki epistemolojik sınırı kademe kademe ortadan kalkar.²¹⁶

İkinci aşama bir *anayasal anlaşmaya (constitutional convention)* karşılık gelir. Bu aşamada taraflar, toplumun temel yapısı için anayasal bir çerçeve oluştururlar ve adalet ilkelerini işleten politik yapıları belirlerler.²¹⁷ Başka bir ifade ile bu aşamada taraflar temel özgürlükleri korumak için gerekli olan politik kurumların düzenlenmesi üzerinde dururlar. Dolayısıyla, Rawls'a göre, bu aşama daha çok birinci adalet ilkesinin uygulanmasını kapsar.²¹⁸ İkinci aşamada tarafların bu hedeflerini gerçekleştirebilmek için toplumlarına yönelik birtakım bilgilere sahip olmaları gerekir. Bu nedenle, bu aşamada, bilgisizlik peçesi bir parça inceltir. Böylece taraflar toplumlarının gelişmişlik düzeyi, sahip olduğu doğal kaynaklar ve kendilerine ne tür bir siyasal kültür sunduğunu bilirler. Fakat hala kendilerine ait kişisel özellikleri bilmezler.

Temel özgürlükleri ve hakları güvence altına alan anayasal çerçeve oluşturulduktan sonra üçüncü aşamaya geçilir. Üçüncü aşama *yasama aşamasına (legislative stage)* karşılık gelir. Bu aşamada taraflar, sosyal politikalar ve ekonomik düzenlemeler üzerinde dururlar. Dolayısıyla üçüncü aşama adaletin ikinci ilkesinin uygulanmasını kapsar.²¹⁹ İkinci ilkenin topluma uygulanabilmesi için toplumun sahip olduğu tüm zenginliklerin ve kaynakların bilgisine sahip olmamız gerekir. Çünkü kazanç ve refahın dağıtımını ile ilgili olan ekonominin ve yasal önlemlerin adaletli olabilmesi bu bilgilere dayanır. Dolayısıyla bu aşamada bilgisizlik peçesi bir adım daha inceltir; fakat taraflar hala kendilerine dair özel bilgilerden mahrumdur. Çünkü eşit vatandaşların yasama aşamasında temsil edilebilmesi dolayısıyla adil bir yasamanın olabilmesi için bu gereklidir.²²⁰

Görüldüğü üzere Rawls, sosyal adaletin farklı sorunlarıyla uğraşan iki aşama düşünmüştür. Ona göre bu aşamalar temel yapının, biri siyasal diğeri ekonomik, iki kısmına uygundur. Rawls'un aşamalar arasında böyle bir iş bölümü yapmasının

²¹⁶ Colin M. Macleod, "Applying Justice as Fairness to Institutions", **A Companion to Rawls**, Edited by Jon Mandle, David A. Reidy, Malden, Blackwell, 2014, s. 166.

²¹⁷ Kukathas, Pettit, **a.g.e.**, s. 49; Lovett, **a.g.e.**, s. 112.

²¹⁸ Macleod, **a.g.e.**, s. 167.

²¹⁹ Lovett, **a.g.e.**, s. 112.

²²⁰ Freeman, **a.g.e.**, s. 205.

nedeni, adaletin birinci ilkesinin ikinci ilkesine olan önceliğinin anayasa aşaması ile yasama aşamasına yansımasıdır. Bir diğer nedeni ise birinci ilkenin güvence altına aldığı haklar ve özgürlüklerin uygulanması görece daha kolay olmasıdır. Örneğin dini inanış özgürlüğünü engelleyen yasalar yapılmamalı denildiğinde buradaki hak ihlal edildiği zaman adaletsizlik kendisini açık bir şekilde gösterir. Fakat sosyal ve ekonomik politikalardaki adaletsizlik için daha çok bilgiye ihtiyacımız vardır. Kendisini koşulsuz bir şekilde bize göstermez. Kamusal politika girişimleri boyunca daha çok deneme ve düzeltmeye ihtiyacımız vardır. Dolayısıyla ikinci adalet ilkesi anayasal aşamada yeteri kadar sağlanamadığından bu ilkenin uygulanması ayrı bir aşamayı gerekli kılar.²²¹

Dördüncü ve son aşama kuralların yargıç ve yöneticiler tarafından tikel durumlara uygulanması ve kuralların vatandaşlar tarafından genel olarak takip edilmesi aşamasıdır. Bu aşama adalet ilkeleri altında yapmakla yükümlü olduğumuz belirli eylemlerin neler olduğunu öğrendiğimiz aşamadır. Tikel durumlar karşısında adil yasaların bizden istediği adalet ödevimizin tam olarak ne olduğunun ya da yasama aşamasında kararlaştırılan adil yasaların nasıl uygulanacaklarının kararını verebilmek için tüm bu tikel durumlar hakkında bilgilere ihtiyaç duyarız. Bu nedenle, Rawls'a göre son aşamada bilgisizlik peçesi tamamen kalkar ve taraflar kendilerine ve toplumlarına ait tüm bilgilere erişirler. Böylece, tüm bilgilere sahip olan taraflar, adalet hissi ve üst düzey menfaatleri doğrultusunda adalet ilkeleri çerçevesinde iş gören adil kurumların kendilerine yükledikleri hangi eylemlerden sorumlu olduklarının yargılamasını yapacaklardır.²²²

Sonuç olarak, Rawls'un adalet ilkelerinin uygulanmasını ele alırken de orijinal pozisyon düşüncesini kullandığı görülmektedir. Bunun nedeni Rawls'un, toplumun kurumlarının adil koşullar altında seçilen ilkelere göre düzenlendiğinde adil olacağını düşünmesidir. Bu bağlamda Rawls, adalet ilkelerinin uygulanmasına yönelik makul bir karar verme mekanizması geliştirmeye çalışır. Bilindiği üzere, orijinal pozisyonundaki tarafların rasyonel kişiler olduğu varsayılır. Bu durum, aynı zamanda, bu kişilerin hangi ilkelerin gerçeklikte uygulanabileceğine dair yeteri kadar düşünebilecekleri anlamına gelir. Dolayısıyla, onlar uygulayamayacakları ilkeleri

²²¹ Rawls, *TJ*, s. 199; M. Ronzoni, *a.g.e.*, s. 291; Lovett, *a.g.e.*, s. 112-113.

²²² Freeman, *a.g.e.*, s. 208.

benimsemeyeceklerdir. Fakat orijinal pozisyonda bilgisizlik peçesi tarafları birtakım bilgilerden yoksun bıraktığından, taraflar hangi politikaların ve kurumların uygulanacaklarını belirleyemeyeceklerdir. Bu nedenle Rawls, orijinal pozisyonu daha da ayrıntılı hale getirir. Tüm ayrıntıları dört aşamalı bir dizi içerisinde ele alır. Böylece adalet ilkelerinin seçimi ve uygulanması gibi karmaşık bir durum basitleştirilerek ele alınmaya çalışılır. Bu bağlamda, dört aşamalı dizinin adalet ilkelerinin uygulanması için bir araç olduğu unutulmamalıdır.²²³

O halde adil politik ve ekonomik kurumlar nasıl olmalıdır? Daha önce adalet ilkelerinin nasıl seçildiği ele alındığı için ve çalışmamızın temel konusu adaletin iki ilkesinin kurumlar vasıtasıyla nasıl uygulandığı olduğundan, bir sonraki bölümde dört aşamalı dizinin birinci ve dördüncü aşamasını ele almayacağız. Dolayısıyla yukarıdaki soruyu yanıtlamak için dizinin ikinci ve üçüncü aşamaları çerçevesinde ilerleyeceğiz.

3.3.4.1. Politik Kurumların Düzenlenmesi

Rawls daha teorisinin başında amacının demokratik toplum yapısına en uygun ahlaki temeli sağlayacak olan bir adalet anlayışı geliştirmek olduğunu ifade eder.²²⁴ Bu doğrultuda, Rawls'un, demokratik anayasal hak ve özgürlükler üzerine ortaya koyduğu görüşünde iki fikrin öne çıkarıldığı görülür. Bunlardan ilki Rawls'un üst düzey menfaatlere sahip özgür ve eşit vatandaş olarak kabul ettiği kişi anlayışının anayasal hak ve özgürlüklerin belirlenmesinde ve değerlendirilmesinde gerekli olduğunu düşünmesidir. İkincisi ise kamusal akıl fikridir. Bu fikir, demokratik bir toplumun vatandaşları olarak makul bir şekilde kabul ettiğimiz ve yine bu vatandaşlık fikri çerçevesinde özel çıkarlarımızın peşinden gitmemizi sağlayan değerler ve düşünceler bütünüdür. Dolayısıyla kamusal akıl özgür ve eşit demokratik vatandaşlar fikrinin ihtiyaçları ve menfaatleri ile ilgili olmayan dini, felsefi ve ahlaki herhangi bir anlayışı uygulamayı kabul etmez. Böylece, kamusal akıl fikri anayasal gerekliliklerin boyutunu ve doğal alanının değerlendirilmesinde temel olur. Başka bir ifade ile Rawls'un amacı, adalet hissi ve iyi anlayışı bakımından iki ahlaki kapasiteye sahip olmalarından ötürü özgür ve eşit kabul edilen vatandaşların karşılıklı fayda ve

²²³ Rawls, **TJ**, s. 195-196; Freeman, **a.g.e.**, s. 201; Lovett, **a.g.e.**, s. 110-111.

²²⁴ Rawls, **TJ**, s. viii.

saygıya dayalı iş birliği yaptığı, kurumlarının bu eşitlik ve özgürlüklerini gerçekleştirebilecekleri uygun şartları vatandaşlarına sağladığı ve her vatandaşın kendi iyisini gerçekleştirebileceği adil bir toplum oluşturmaktır. Bu fikirlerden hareket ederek, Rawls, *anayasal demokrasi (constitutional democracy)* kavrayışını öne sürer.²²⁵

Demokrasiyi kavramaya yönelik birçok görüş vardır. Bunların içinde en bilineni demokrasiyi bir yönetim biçimi olarak ele almaktır. Çoğunluk kuralına göre işleyen bu görüşe göre, demokrasi, eşit oy hakkına sahip olan vatandaşların kullandığı oyların büyük bir çoğunluğunu elde eden halk temsilcilerinin göreve gelmesi ve kendi politik görüşlerine göre halkın yönetilmesidir. Bir başka görüş ise demokrasiyi siyasal bir anayasa türü olarak ele alır. Bu görüşe göre, demokrasi, egemenliğe sahip halk tarafından seçilen temsilcilerin halkın ortak iyisini arttırma sorumluluğunu yüklenerek halk adına yasalar yapmasıdır. Rousseau tarafından ortaya konan bu görüşteki ortak iyiden kasıt, adalettir. Adalet ise, ona göre, vatandaşların eşitlik ve özgürlüğünün arttırılmasıdır. Bir diğer görüş ise siyasal demokrasiye ek olarak sosyal demokrasi görüşüdür. Tocqueville tarafından ortaya konan bu anlayışa göre demokratik bir toplum, aileden gelen ayrıcalıklığın reddedildiği, insanların eşit ve özgür olarak değerlendirildiği, yani başarı ya da başarısızlıklarına göre değerlendirildiği ve eşit fırsatların verildiği toplumdur.²²⁶ Rawls'un demokrasi kavrayışı çoğunlukçu yaklaşıma karşı diğer yaklaşımların takipçisidir denebilir.

Çoğunlukçu demokrasi (majoritarian democracy) yaklaşımına ilişkin en temel savunu faydacılıktan gelir. Bentham'a göre en fazla kişinin mutluluğunu sağlayan toplum en adil toplumdur. Dolayısıyla mesele kendilerini seçen büyük bir çoğunluğun arzularını ve çıkarlarını sağlamak için güdülenmiş temsilcilerin oluşturduğu bir yönetim kurmaktır. Bu çoğunlukçu demokrasinin en iyi başardığı iştir. Fakat Rawls, çoğunlukçu demokrasinin adalet ilkelerinin uygulanması için uygun zemin olmadığını düşünür. Çünkü, demokratik yasamanın amacı insanların mutluluğunu arttırmak değildir; onların eşitliğini ve özgürlüğünü arttırmaktır. Bu bağlamda Rawls'a göre, çoğunlukçu yaklaşımda çoğunluğun isteğine karşı anayasal

²²⁵ Freeman, **a.g.e.**, s. 211-213, 217.

²²⁶ Freeman, **a.g.e.**, s. 212.

bir sınırlama yoktur. Sadece kişilerin bireysel mutluluklarına odaklandığından, siyasal hakları kullanmada eşitlik sağlasa da vatandaşların diğer temel özgürlüklerini eşit bir biçimde koruma ve sağlamada yetersizdir.²²⁷

Rawls'a göre anayasal bir uzlaşının gerçekleşebilmesinin standardı, adaletin birinci ilkesidir. Bu nedenle, ona göre, kendisinin varsaydığı anayasal demokrasiye dayanan bir siyasal sistemin adil olabilmesi için birinci ilkenin koruması gereken vatandaşların eşit özgürlükleri somutlaştırılmalıdır. Bu özgürlükler, vicdan özgürlüğünü, düşünce özgürlüğünü ve eşit siyasal hakları kapsamaktadır.²²⁸

Rawls, düşünce ve vicdan özgürlüğünün korunmasını ayrı bir önemser. Çünkü Rawls'a göre, orijinal pozisyon koşulları bu özgürlüklerin önemi için bize iyi bir gerekçe sunar. Buna göre, taraflar, temsil ettikleri kişilerin belirli bir takım dinsel, felsefi ya da ahlaki kavrayışları benimsediklerini bilseler de, bu kavrayışların içeriğini bilmemektedirler. Yani taraflar vatandaşların iyi anlayışları hakkında bilgi sahibi değildir. Öte yandan taraflar temsil ettikleri kişilerin yaşamayı kabul edecekleri bir düzenin arayışı içindedirler. Dolayısıyla, bilgisizlik peçesi nedeniyle taraflar vatandaşların benimsedikleri iyi anlayışlarının toplum içinde azınlıkta mı çoğunlukta mı olduğunu bilmediklerinden, sanki çoğunluktaymışçasına azınlıkta olan kişilere daha az vicdan özgürlüğü tanımayı göze alamazlar. Ya da daha fazla ekonomik ve sosyal faydalar uğruna daha az vicdan özgürlüğünü kabul etmezler. Bu nedenle, anayasa aşamasında bulunan taraflar düşünce ve vicdan özgürlüğünü garanti eden bir rejimi kurmaya giderler.²²⁹ Bu çerçevede, Rawls'a göre, devlet eşit yurttaşlardan oluşan bir topluluk olarak anlaşılır. Devlet felsefi ve dini kavrayışla ilgilenmez, kabul edilen ilkelere uygun olarak vatandaşların kendi ahlaki ve dini kavrayışlarının peşinden gitmelerini düzenler. Başka bir ifadeyle, devlet, hiçbir iyi anlayışına taraf olamaz, herhangi bir iyi anlayışını benimseyen, benimsemekten yoksun olan ya da değiştiren birini cezalandıramaz. Kendisinin veya bir çoğunluğun uygulamak istediği bir iyi anlayışını uygulamaya hakkı ve ödevi yoktur. Devletin ödevi, vicdan özgürlüğünü güvenceye almakla sınırlıdır.²³⁰

²²⁷ Freeman, **a.g.e.**, s. 214-216

²²⁸ Rawls, **TJ**, s. 197, 199.

²²⁹ Rawls, **TJ**, s. 207, 211; Rawls, **PL**, s. 338-340.

²³⁰ Rawls, **TJ**, 212; S. Z. Hünler, **a.g.e.**, s. 60.

Rawls'a göre, tarihsel olarak bakıldığında anayasal yönetimlerin ana problemi siyasal hakların adil değerini koruyamamaktır.²³¹ Siyasal hakların adil değerinin korunmasında dikkat edilmesi gereken iki nokta vardır. Bunlardan birincisi, politikaların toplum içindeki belli sınıfların hakimiyetinde olmasıdır. İkincisi ise tüm vatandaşların siyasal katılıma ulaşabilmesini kolaylaştırmaktır. Bu nedenle, politik kurumlar, siyasal süreçlerin işlemesi sırasında, toplum içinde bulunan ekonomik anlamda güçlü sınıfın bu süreci kontrol etmesinin önüne geçecek şekilde dizayn edilmelidir. Dolayısıyla, örneğin, basın yayın organlarının varlıklı medya baronları tarafından sahiplenilmemesi ve kontrol altına alınmaması gerekir. Aksi durumda, politik tartışmalar belli bir kesimin güdümünde olacağından politik fikir ortaya koymadaki çeşitlilik yok olmaya mahkum olacaktır. Aynı şekilde seçim kampanyalarında kullanılacak olan reklam malzemeleri için gerekli olan kaynağın temini kamu için ayrılan paydan karşılanmalıdır. Dolayısıyla, siyasal hakların adil kullanımını sağlayabilmek adına, özel ekonomik kazançların kullanımına izin verilmemelidir.²³²

Siyasal hakların adil bir şekilde kullanılabilmesi için toplum içerisinde sosyo-ekonomik anlamda iyi konumda olanların politik süreçler üzerindeki etkisini ortadan kaldırmak yeterli değildir. Sıradan vatandaşlar demokratik bir faaliyet içinde bulunabilmek için aynı zamanda birtakım imkan ve fırsatlara ihtiyaç duyar. Bununla birlikte, cehalet, sağlık ve toplum içindeki ayrımcılıkların da etkisi ortadan kalkmalıdır. Bu nedenle, her vatandaşın eğitime eşit bir şekilde erişebilmesi gerekir. Çünkü eğitim, vatandaşları siyasal sürecin bir parçası olma ve politik kurumların önemini kavrayabilme hususunda bilgilerle donatacaktır. Yani vatandaşlar, siyasal meselelerle ilgili değerlendirebilme ve fikir ortaya koyabilme yeteneğine sahip olacaktır. Eğitim ile birlikte, vatandaşlar kendi görüşlerini baskıcı bir şekilde herkese kabul ettirmek yerine tüm diğerleriyle birlikte makul olan politik görüşün arayışı içinde olacaklardır. Böylece kamusal akıl fikrinin de gerçekleştirilmesi sağlanacaktır.²³³

²³¹ Rawls, TJ, 198.

²³² Macleod, a.g.e., s. 170.

²³³ Macleod, a.g.e., s. 170-171.

Bu bağlamda, Macleod'un belirttiği üzere, Rawls'a göre, adil demokratik kurumlara yönelik üç husus önemlidir. Birincisi, politik kurumlar temel özgürlüklere yönelik özel bir koruma sağlamalıdır. Bu, yasal çerçeve içerisinde kalarak demokratik çoğunlukçuluğun gücüne anayasal bir sınırlama getirmeyi gerektirir. Çünkü yapılan bir demokratik oy kullanma sonucunda azınlıkta kalan kısmın siyasal söylem ve siyasete katılma hakkı veya vicdan özgürlüğünün kısıtlanması yasal olarak meşrulaştırılamaz. Bu nedenle, Rawls, anayasal demokrasiyi çoğunlukçu demokrasiye tercih eder. İkinci husus, siyasal özgürlüklerin adil değerini sağlamaya yönelik biçimsel korumalar yetersiz olacağından, politik kurumlar vatandaşların demokratik karar alma mekanizmalarına eşit bir şekilde erişebilmelerini sağlamalıdır. Üçüncü husus, kamusal akıl kavrayışı bağlamında tüm vatandaşların diğerleri ile birlikte kabul ettiğinden emin olduğu makul politik önerilerin arayışında olmalıdır.²³⁴

Bu çerçevede, eşit temel özgürlüklere odaklanan anayasal aşama penceresinden duruma bakıldığında liberal refah devleti modelini benimsemiş birçok toplumların adil olmadığı söylenebilir. Çünkü bu toplumlarda, siyasal süreçlere katılım, çoğu zaman, toplum içindeki sınıfsal, ırksal ve cinsiyetçi unsurların yüksek bir şekilde etkisi altındadır. Zengin kimseler medyanın sahibi olmakta ve siyasal tartışmaların karakterini kendi çıkarlarına yönelik şekillendirmektedir. Bu toplumlarda eğitim, genellikle vatandaşlarını demokratik faaliyetlerin bir üyesi olması için gerekli olan eleştirel düşünebilme yeteneği ile donatmaktan yoksundur.

Sonuç olarak, temel özgürlüklerin korunması önemlidir. Fakat temel özgürlüklerin korunması, gelir ve refah, eğitim ve sağlık kaynaklarının dağıtımı gibi konuları göz ardı ederek mümkün olamaz. Çünkü özgürlüğün adil değeri ve dolayısıyla vatandaşların sahip olduğu ahlaki kapasiteler bir yandan da eşit fırsat ilkesi ve fark ilkesinin uygulanmasına bağlıdır.²³⁵

3.3.4.2. Fırsatlara Adil Erişim

Gelişmiş ekonomilere sahip günümüz toplumları vatandaşlarına geniş çaplı birçok iş, kariyer ve devlet kademelerinde pozisyon elde etme imkanı sunmaktadır. Buradaki temel mesele, bu imkanlara erişimin nasıl adil olacağıdır. Bu soruya cevap

²³⁴ Macleod, **a.g.e.**, s. 169.

²³⁵ Macleod, **a.g.e.**, s.171.

vermek için, adil fırsat eşitliği ilkesine bakıldığında, hatırlayacak olursak Rawls'a göre, toplum içinde arzu edilen sosyal ve siyasal kariyerlerin, mevkilerin, kısacası tüm pozisyonların kişilerin sahip olduğu sosyal veya ekonomik statüye, dini veya felsefi görüşe, ait olduğu ırka veya etnik gruba bakılmaksızın sadece kişilerin yetenekleri temelinde herkese açık olmalıdır. Fakat Rawls için kariyerleri yeteneklere açarak biçimsel anlamda fırsatları eşitlemek yetmez. Fırsatlara erişimin adil olabilmesi herkesin bu kariyerlere erişme sürecinde eşit şanslara sahip olmasına bağlıdır. Yani, pozisyonları elde etmede kişilerin içinde bulunduğu sosyal koşulların benzerliği ve eşitliği sağlanmalıdır. Bu nedenle, ırk, cinsiyet, sosyal ve ekonomik statü gibi toplum içindeki pozisyonları elde etmeyi engelleyen ya da eşitsiz bir şekilde bu pozisyonlara erişimi sağlayan sosyal avantaj veya dezavantajların etkisi giderilmelidir.

Bu çerçevede, adil fırsat eşitliğinin sağlanmasında eğitim kurumlarının önemi yadsınamaz. Çünkü eğitim kurumları toplumdaki çeşitli pozisyonların bireylerden istediği bilgi ve kabiliyeti onlara sağlamada gereklidir.²³⁶ Eğitim kurumlarının rolü bununla sınırlı değildir. Rawls'a göre eğitim kurumları özellikle kişilerin içinde bulunduğu toplumun kültürüne katılmasına ve toplum içinde sorumluluklar yüklenmesine imkan tanımaktadır.²³⁷ Bu doğrultuda, o halde, adil bir eğitim kurumu, tüm vatandaşlarını toplum içindeki iş gücünde yer almasına yönelik hazırlamalı ve dolayısıyla toplumsal olarak elde edilecek olan ekonomik kazançtan pay elde edebilmesine olanak sağlamalıdır. Bununla birlikte, eğitim kurumları, vatandaşları toplum içerisinde ortak karar alma işlemine dahil edecek olan bilgi ve kapasite ile donatmalı ve böylece kişileri demokratik süreçlerin bir parçası haline getirmelidir. Bu aynı zamanda temel özgürlüklerin adil değerinin sağlanması ve bu sayede vatandaşların ahlaki kapasitelerinin kullanılması, dolayısıyla, kişilerin öz saygısının oluşması için de gereklidir.²³⁸

Eğitim kurumlarının bu önemli rolü göz önünde bulundurulduğunda, bir takım nitelikli okullara giriş sürecinde kişilerin sosyal ve ekonomik konumlarının işin içine girmesine izin vermek adil fırsat eşitliğini ihlal etmek anlamına gelir.

²³⁶ Macleod, **a.g.e.**, s. 172.

²³⁷ Rawls, **TJ**, s. 87.

²³⁸ Macleod, **a.g.e.**, s. 173.

Çünkü, sosyal konumu bakımından bir kişiye yapılacak olan bir ayrımcılık, o kişinin hem iyi bir eğitim görme eşit erişim hakkını, hem de toplum içinde elde etmek istediği herhangi bir pozisyon için diğerleriyle adil bir yarış içerisinde olmasını engelleyecektir. Dolayısıyla, adil fırsat eşitliğinin sağlanabilmesi için eğitim kurumları sosyal konumların etkisine izin vermeyecek şekilde düzenlenmelidir. Bu doğrultuda, kamusal olarak finanse edilen bir eğitim sisteminin kurulması adil fırsat eşitliğinin bir gerekliliği gibi gözükmektedir. Böylece vatandaşların eğitimi elde etmede ekonomik yeterlilikleri dikkate alınmayacaktır. Bunun sonucunda, herkes eğitimden yararlanacak ve demokratik, ekonomik ve kültürel açıdan kendisini geliştirecektir. Kimilerinin iyi bir eğitim imkanına sahip olduğu, fakat kimilerinin ise içinde bulunduğu sosyal sınıf nedeniyle bu eğitim imkanından yararlanamadığı bir toplum adil fırsat eşitliği ilkesini ihlal eder.²³⁹

Adil fırsat eşitliği ilkesi sağlık hizmetlerinde de önemli bir role sahiptir. Çünkü vatandaşların toplum içindeki imkan ve fırsatlardan yararlanabilmeleri için gerekli olan yetenek ve motivasyonların kullanımı bir takım hastalıklar ve sakatlıklar tarafından kolaylıkla engellenebilir. Oysa Rawls'a göre, özgür ve eşit olarak kabul edilen vatandaşların yaşamları boyunca iş birliği sistemi olarak kabul edilen toplumun tam bir üyesi olabilmesi için birtakım imkanlara sahip olması gerekir.²⁴⁰ Buradaki temel düşünce yine Rawls'un kişi ve toplum anlayışından gelir. Bu bağlamda tüm vatandaşların sağlık hizmetlerine eşit şekilde erişebilmesi sağlanmalıdır. Bunun için kamusal olarak finanse edilmiş sağlık kurumları oluşturulmalıdır. Çünkü, eğer sağlık hizmetlerinin düzenlenmesi eşit ve özgür vatandaşlık fikri çerçevesinde bir kamusallık meselesi olarak ele alınmazsa, sağlığın güvencesi çeşitli grupların elinde olacağından bu durum sağlık hizmetlerinden yararlanmada maddi olarak aşırılıkların meydana gelmesine yol açacaktır. Bunun anlamı ise kimilerinin sağlık hizmetlerinden yararlanamaması demektir. Fakat adil fırsat eşitliği ilkesi vatandaşlıkları bu aşırılıklardan korumayı gerektirir.²⁴¹

²³⁹ Macleod, **a.g.e.**, s. 173.

²⁴⁰ Rawls, **JF**, s. 174.

²⁴¹ Macleod, **a.g.e.**, s. 174.

3.3.4.3. Ekonomik Kurumların Düzenlenmesi

Rawls üzerinde durduğu asıl konunun ekonomi olmadığını adalet teorisi olduğunu söyler. Bu nedenle, o, sadece ekonomi politikasının ahlaki sorunlarıyla ilgilendiğini ifade eder. Rawls'a göre, ekonomi politikası önemli ölçüde piyasaların yapısı ve mülkiyet hakları gibi konularla ilgilenir. Bu doğrultuda, ekonomi politikası, kim tarafından, hangi araçlarla, ne tür şeylerin üretildiğini ve hangi katkılar karşılığında üretilen şeylerden pay aldıklarını, sosyal kaynakların ne kadarının tasarrufa bağlandığını ve kamu mallarına ilişkin kararları düzenler. Rawls, tüm bu konuların ideal olarak adalet ilkelerine göre düzenlenmesi gerektiğini söyler.²⁴²

Bu bağlamda, Rawls'a göre, dağıtıcı adaletin merkezi sorunu, aslında, bir toplumsal sistem seçim sorunudur. Çünkü adalet ilkeleri temel yapıya uygulanır. Temel yapı ise, daha önce bahsedildiği gibi, toplumsal sistemi meydana getiren ekonomik ve siyasal ana kurumların bir tasarı altında nasıl birlikte işleyeceğini düzenler. Bu nedenle, Rawls, ekonomik kurumların düzenlenmesinde kapitalizm ya da sosyalizm arasında hangi ekonomik sistemin tercih edilmesi gerektiği sorusunu açık bırakır. Ona göre, adalet teorisinin yapabileceği en iyi şey adil bir ekonomik sistemin ana hatlarını şematik olarak ortaya koymaktır. Kısacası, birinci ilke altında adil bir anayasa ile yönetilen bir devlet adil bir ekonomik sistem oluşturabilmek için uygun yasalar yardımıyla adaletin ikinci ilkesini uygulamaya çalışmalıdır.²⁴³

Rawls, adalet ilkeleri çerçevesinde toplumun ekonomik kurumlarının düzenlenmesi üzerinde dururken temelde göz önünde bulundurduğu problem, doğal olarak, adil fırsat eşitliği ve fark ilkesinin nasıl uygulanacağıdır. Bu nedenle, Rawls'a göre, bu ilkeler eğitime erişimde vatandaşlarına eşit şans olanağı yanında birtakım politik yasalarla ekonomik faaliyetlerdeki tekelleşmelerin önüne geçerek herkesin istediği pozisyonu elde etmeyi sağlayan ve vergiler yoluyla herkes için minimum bir sosyal yaşam standardını sunan bir toplumsal sistemi gerektirir.²⁴⁴ Bu doğrultuda, Rawls, piyasa ekonomisini adalet teorisinin hizmetine vermek için piyasaların yapılandırılmasında ve ekonominin düzenlenmesinde devlete geniş bir rol biçer.

²⁴² Rawls, **TJ**, s. 265.

²⁴³ Rawls, **TJ**, s. 258, 274.

²⁴⁴ Rawls, **TJ**, s. 275.

Rawls’a göre, adil fırsat eşitliğinin yanında kişilerin özgür bir şekilde meslek ve kariyer seçimi yapması ve diğer temel özgürlüklerin anayasa tarafından korunması, öncelikle, serbest piyasayı gerekli kılar. Fakat, ona göre, piyasa ekonomisi kusursuz değildir. Bu nedenle, birtakım gerekli düzenlemeler yapılmalıdır. Bu yönde, devletin, her biri belirli sosyal ve ekonomik faaliyetleri kapsayan, gelir ve refahın dağıtımıyla ilgili, dört yönetim branşını uygulaması gerekir.²⁴⁵

Bu branşlardan, piyasa sisteminin kusurlarını düzelten *pay ayırma/tahsis branşı* (**allocation branch**), makul olmayan piyasa gücünün oluşmasını engellemek için fiyat sistemini rekabet edilebilir bir seviyede tutar. Bu doğrultuda, birtakım düzenlemeler, vergilendirmeler ve ayarlamalar ile mülkiyet haklarını yapılandırarak tekelleşmeye karşı aşırı piyasa iktidarının oluşmasını engelleyerek piyasanın rekabetçi ve verimli olmasını sağlar. Diğer branş olan *istikrar branşı* (**stabilization branch**) ise, iş arayanların istedikleri işi elde etmesi için serbest meslek seçimini destekleyerek tam istihdam sağlamaya çalışır. Bu iki branş birlikte piyasa ekonomisinin verimliliğini korur. Rawls’a göre bu iki branş ile uygun bir şekilde düzenlenmiş rekabetçi piyasalar kaynakların verimli kullanıma yön verir ve meslek seçimini güvence altına alır, fakat ihtiyaçları görmezden gelir.

Rawls’a göre ihtiyaçların görmezden gelindiği bir sistem dağıtımın aracı olamaz. Piyasa ihtiyaç taleplerine cevap veremediğinden adalet ilkelerinin karşılanabilmesi için toplumsal sistemin parçaları arasında bir iş bölümünün gerçekleşmesi gerekir. Bu doğrultuda, fark ilkesinin bir gerekliliği olarak *transfer branşı* (**transfer branch**) devreye girer. Transfer branşı, ihtiyaç taleplerini karşılar ve herkes için belirli bir refah seviyesini teminat altına alır. Böylece, kişiler piyasanın öngörülemez değişkenliğine karşı güvenceye alınır. Son olarak, *dağıtım branşının* (**distribution branch**) amacı, hakkaniyetli vergilerle ve mülkiyet haklarındaki gerekli düzenlemelerle dağıtım paylarını korumaktır. Bu doğrultuda, dağıtım branşı orantılı vergilendirme sistemini gerekli görür. Böylece, adalet için gerekli olan gelirin elde edilmesi sağlanır. Bunun sonucunda, devlet eliyle, siyasi özgürlüğün adil değeri, adil fırsat eşitliği ve fark ilkesinin tatmin edilmesi için

²⁴⁵ Rawls TJ, s. 272, 275, Mandle, a.g.e., s. 87, Macleod, a.g.e., s. 179.

gerekli olan sosyal kaynaklar, kamusal mallar ve gerekli transfer ödemelerinin yapılması sağlanacağından refahın dağıtımını aşamalı ve sürekli olarak teminat altına alınacaktır.²⁴⁶

Böylece, tüm bu branşlar uygulandığında ekonomik kurumların düzenlenmesinde adaletin iki ilkesi karşılanmış olacaktır. Rawls adil bir ekonomik sistemin ana hatlarını şematik olarak ortaya koymak için gerekli olan bu toplumsal sistemi, *mülkiyet sahipli demokrasi* (**property owning democracy**) olarak adlandırır.²⁴⁷

Rawls'un mülkiyet sahipli demokrasi anlayışı kapitalizmden keskin bir şekilde ayrılır. Rawls kapitalizmi iki türe ayırır: Laissez-faire kapitalizmi ve *refah devleti kapitalizmi* (**welfare-state capitalism**). Laissez-faire kapitalizmi sisteminde, devlet, piyasayı düzenlemeye kalkışmaz; sadece piyasanın işleyişi için gerekli olan sözleşmeler ve mülkiyetin korunmasını sağlar. Bunun dışında, devlet vergiler yoluyla, dezavantajlı kişilerin faydasına işleyecek olan sağlık, eğitim gibi kamusal iyileri sağlamak için maddi transferler yapmaz ve genel olarak maddi dağıtımını piyasaya bırakır.²⁴⁸ Dolayısıyla, laissez-faire kapitalizmi kamusal transferlere izin vermediği için fark ilkesini tatmin etmede yetersiz olur. Bununla birlikte, bu sistem fırsat eşitliğini sadece biçimsel olarak kabul eder ve hem adil fırsat eşitliğini hem de siyasal özgürlüklerin adil değerini reddeder. Yalnızca ekonomik verimliliği esas alır.²⁴⁹ Bu nedenle, Freeman'ın belirttiği üzere, Rawls kendi demokrasi anlayışını laissez-faire kapitalizminden ayırır.²⁵⁰

Refah devleti kapitalizminde ise, ilkinin aksine, devlet, işsizlere yönelik sosyal yardımlarda bulunur, emeklilik zamanında sosyal güvenlik sağlar ve kendisini geçindiremeyen vatandaşlarına kamusal destek sunar. Bu bakımdan, kimi yorumcular tarafından, Rawls'un adalet teorisi, refah devleti sisteminin felsefi açıdan meşrulaştırılmasında en önemli kaynak olarak değerlendirilir. Oysa, Rawls, kendi teorisini refah devleti kapitalizminden farklı görür. Rawls, refah devleti sisteminin fark ilkesini karşılamadığını iddia etmez. Ona göre, bu sistem, minimum sosyal

²⁴⁶ Rawls, **TJ**, s. 276-278, Mandle, **a.g.e.**, s. 88-89, Macleod, **a.g.e.**, s. 179; Hünler, **a.g.e.**, s. 65-66.

²⁴⁷ Rawls, **TJ**, s. 274; Rawls, **JF**, s. 135, 138.

²⁴⁸ Freeman, **a.g.e.**, s. 219, 223.

²⁴⁹ Rawls **JF**, s. 137.

²⁵⁰ Freeman, **a.g.e.**, s. 224.

refahı kişilere sağlar. Fakat siyasal özgürlüklerin adil değeri ve adil fırsat eşitliğinin tatmin edilmesi göz önüne alındığında, Rawls'un bu sistemi, neden kendi teorisinden farklı gördüğü anlaşılır.²⁵¹

Rawls, refah devleti kapitalizminin üç temel eksiği olduğunu düşünür. İlk olarak, refah devletinin vatandaşlarına sağladığı minimum sosyal refah, fark ilkesinin taleplerini karşılamada ve temel özgürlüklerin adil değerini temin etmede yeterli değildir. Rawls, refah devleti kapitalizmini faydacılığın sınırlandırılmış bir türü olarak değerlendirir. Genel olarak bu fikre göre, toplum içindeki toplam refah ya da fayda seviyesi, işsizliğin, iş göremezliğin ve yaşlılığın neden olduğu yoksulluğun hafifletilmesiyle arttırılabilir. Bu durum, kişilere sağlanan sosyal güvenlik ödeneklerinin, onları, işgücü piyasasının üretim verimliliğini düşürecek olan çalışma isteksizliğine itmediği sürece devam ettirilir. Dolayısıyla, öngörülen sosyal ödeneklerin sağlanmasında kişilerin çalışmamaya doğru bir eğilime neden olmaması, toplumun refahının artması gibi unsurlara dikkat edildiğinden, refah devletinde, minimum sosyal refahın sağlanması faydacı bir hesaba göre yapılır. Bu bakımdan, refah devleti, toplum içindeki dezavantajlıların ihtiyaçlarına odaklanmadığından veya vatandaşların eşitliği ve karşılıklı fayda sağlanmasını düşünerek sosyal refahı arttırmaya çalışmadığından fark ilkesini karşılayamamaktadır.²⁵²

İkinci olarak, refah devletinde gelir eşitsizliklerinin yarattığı ekonomik farklılıkların etkisinin sınırlandırılması için hiçbir çaba yoktur. Rawls'a göre, refah devleti, sosyal ve ekonomik eşitsizliklere izin verir ve zenginlik üzerinde yoğunlaşır. Bununla birlikte siyasi kampanyalarda yapılacak olan harcamalar üzerinde yeteri kadar düzenleme yapılmamaktadır. Bu durum, belli varlıklı grupların siyasetçiler üzerinde egemenlik kurmasına ve kendi lobilerini oluşturmalarına ve böylece kendi menfaatlerine yönelik yasaların çıkarılmasına neden olmaktadır. Bu bakımdan, refah devleti, vatandaşların siyasal eşitliği ilkesine gölge düşürmektedir. Dolayısıyla, siyasal hakların adil değeri ilkesini tatmin edememektedir.²⁵³

Son olarak, refah devletinde ekonomik anlamda eşitsizliklerin olması ve kimi vatandaşların siyasal etkilerinin yokluğu adil fırsat eşitliğinin olmaması anlamına

²⁵¹ Freeman, **a.g.e.**, s. 219, 224.

²⁵² Freeman, **a.g.e.**, s. 224.

²⁵³ Freeman, **a.g.e.**, s. 225.

gelir. Refah devletinde, sermaye üzerindeki etkin kontrol küçük bir sınıfın elindedir. Toplumun geri kalan büyük bir çoğunluğu kendi çalışma koşulları üzerinde kontrol sahibi değildir. Bununla birlikte yönetimle ilgili kararlar toplumsal refahın büyük bir kısmına sahip olan bu sermaye sınıfının üyeleri tarafından verilir. Bu nedenle, refah devletinde, fırsatlar biçimsel anlamda eşittir. Yani, ekonomik, sosyal ve siyasal tüm kariyerler yeteneklere açıktır; fakat bu kariyerlerin geniş çapta ulaşılabilir olmasını veya herhangi bir çalışan sınıfın yönetsel işlerle ilgili makamlarda yer alabilmesini içerecek şekilde bir rekabet ortamına açılmasına yönelik hiçbir düzenleme girişimi yoktur.²⁵⁴

Yine de Rawls'un teorisi birçok soru meydana getirmekte ve bu yönde birçok eleştiri almaktadır. **Bir Adalet Teorisi** kitabına yönelik karşı çıkışlar kitabın ortaya çıktığı ilk andan itibaren artan bir şekilde gelişmektedir. Belki de kitabın en önemli katkısı bu tür bir tartışma ortamını yaratmasında yatmaktadır. Bu eleştirilerden, Rawls'un temel iddialarına yönelik olanların bazılarını ele almaya çalışacağız.

Rawls orijinal pozisyonun Kant'ın özerklik ve kategorik buyruk kavramlaştırmasının bir yorumu olduğunu iddia eder. Başka bir ifade ile Rawls, Kantçı yapısalcılığın bir yorumu olarak orijinal pozisyonu sunar. Kantçı yapısalcılığın ne olduğuna kısaca değinirsek, bir toplumun iyi düzenlenmiş olarak kabul edilmesini ve adalet ilkelerinin belirlenmesini, özgür, eşit, makul ve rasyonel olan ahlaki kişi anlayışına dayandırarak açıklayan bir yorumdur.²⁵⁵ Bu yönde, Rawls'a göre, orijinal pozisyondaki taraflar bilgisizlik peçesi nedeniyle içerikten yoksun bir şekilde tarafsız olarak Kant'ın numenler dünyasına ait otonom öznel gibi seçim yapmaktadırlar. Buradan hareketle, Rawls, iki adalet ilkesinin her birey için en geniş eşit özgürlüğü garanti ettiğinden, Kant'ın kategorik buyruğunun, insanları amaç olarak görmek gerektiğini söyleyen ikinci formülasyonu ile paralel olduğunu iddia eder.

Rawls her ne kadar Kantçı yapısalcılıktan hareket etmiş olduğunu ileri sürmüş olsa da durumun Rawls'un iddia ettiğı gibi olmadığı yönünde eleştiriler ortaya konulmuştur. Bu eleştirilerden birine göre, orijinal pozisyonda seçilen ilkeler

²⁵⁴ Freeman, **a.g.e.**, s. 225-226.

²⁵⁵ Kocaoğlu, **a.g.e.**, s. 22, 37, 162.

her bir kişinin çıkarını arttırmaya yönelik olduğundan adalet ilkelerini belirlerken tarafların aldığı kararlar bir içeriğe sahip olacaktır. Bu içerik ise birincil iyilerdir. Dolayısıyla, orijinal pozisyondaki tarafların kararları kategorik buyruğa dayanmayacaktır. Bu kararlar heteronom olacaktır. Sonuç olarak, taraflar, rasyonel çıkarlara sahip özneler olacağından, Kantçı anlamda otonom özneler olarak karşımıza çıkmayacaktır.²⁵⁶

Rawls'un görüşlerine yönelik bir başka eleştiri grubu onun sözleşmeciliğine yöneliktir. Bunlardan biri, Rawls'un düşünsel bir kişi anlayışından hareketle varsayımsal bir sözleşmeye dayanarak pratiğe dökülebilir olduğunu düşündüğü adalet ilkelerini ortaya koymaya çalıştığını, fakat varsayımsal bir sözleşme gerçekte yapılmış olan bir uzlaşının ürünü olmadığını, dolayısıyla fiili bir sözleşmenin taslağı olamayacağını eleştirisini ileri sürer. İkinci bir eleştiri genel olarak sözleşme teorilerine yöneliktir. Bu eleştiriye göre, bir kişinin belirli koşullar altında sorulduğu zaman kabul ettiği kimi ilkelerin koşullar değiştiği zaman da hala geçerli olduğunu öne sürmek adil olmayacaktır. Bu yüzden sözleşme teorileri zayıftır.²⁵⁷ Üçüncü bir eleştiriye göreyse Rawls'un adalet ilkeleri pratikte uygulanabiliyorsa teorinin amaçlarını sunmak için sözleşme teorisinin neden fazlasıyla rol oynadığı sorusunun cevabı net olarak ortaya konulmamıştır.²⁵⁸

Bu eleştiriler haklı görünmekle birlikte, bu durum sözleşme mantığının tamamen işe yaramadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü Rawls'a göre, başlangıç durumu, insanların ahlaki açıdan eşit oldukları düşüncesini resmeder. O başlangıç durumu vasıtasıyla, seçilecek olan adalet ilkelerinin, adalete yönelik sezgisel düşüncelerimizle uyuşup uyuşmadığının ya da onları genişletip genişletmediğinin bir kontrolünü yapmayı amaçlar.²⁵⁹ Dolayısıyla sözleşmeyi gerçekte ya da düşüncede var olan bir uzlaşma olarak değil, insanların ahlaki açıdan eşit olmalarıyla ilgili belli sezgisel iddiaları değerlendirmemizin bir aracı olarak görmeliyiz. Bununla birlikte birbiriyle çelişen sezgisel iddialarımızı da sınayabileceğimiz bir bakış açısı sunar.²⁶⁰ Nitekim çalışmamızın ikinci bölümünde, Rawls'un, öncelik problemine yönelik

²⁵⁶ Aysel Demir, **John B. Rawls Eleştirel Bir Yaklaşım**, Siyasal Kitabevi, 2018, Ankara, s. 118-120; Ayrıca bkz.: Rawls, **TJ**, s. 251-256.

²⁵⁷ Kymlicka, **a.g.e.**, s. 84.

²⁵⁸ Demir, **a.g.e.**, s. 126.

²⁵⁹ Rawls, **TJ.**, s. 19.

²⁶⁰ Kymlicka, **a.g.e.**, s. 85, 95.

sezgiciliğin yetersizliğini, fakat adaletin birtakım sezgilere dayanması gerektiğini, bu yönde adalete dair sağlam sezgisel düşüncelerin açığa çıkarılması için sözleşmeci teoriye başvurduğunu söylerken, Rawls'un teorisinde sözleşmeci teorinin bu bağlamda önemini vurgulamaya çalıştık.

Rawls'un kişi anlayışı komüniteryen düşünürlerin eleştirilerinin odak noktasını oluşturur. Sandal'e göre Rawls'un teorisini başarısız yapan durum, yükümlülüklerinden bağımsız bir özne tasarımıdır. Bu kökü olmayan yükümsüz özne anlayışı Sandal'e göre insan doğasının sosyal yönünü atlamaktadır. Ona göre, topluma aşkın, toplumun dışında konumlanan bir öznenin varlığından söz edilemez. Walzer'e göre, Rawls'un öznesi arkadaşlara, komşulara sahip olmayan yalnız bir bireydir.²⁶¹ Aynı şekilde Taylor için Rawls tarafından da ifade edilen liberal birey, sadece kendi çıkarlarının peşinde koşan araçsal akla sahip kişidir. Oysa ona göre ideal birey toplumsal bağlarla çevrili, topluma ayrılmaz bir şekilde bağlı olan bireydir. Ona göre kişi olmak diğer kişilerin arasında bulunmaktır. Çünkü kişi, kendi kimliğini toplumsal bir ortamın içerisinde öncelikle bir baba, kardeş olduğunu görerek öğrenir.²⁶² MacIntyre'nın da vurguladığı üzere, bu gibi kimlikler aynı zamanda kişinin yükümlülüklerini de belirler. Ancak liberal birey her türlü sosyal bağlarından kopararak köksüz ve yükümsüz bir özne olarak düşünülmektedir.²⁶³ Kısacası komüniteryenlere göre insanların kimlikleri, içinde bulundukları topluma ve sosyal ilişkilere göre biçimlenmektedir.

Kocaoğlu'na göre, birincil iyilerin toplumun temel yapısı tarafından dağıtımı işlevi hatırlandığında, Rawls'un teorisinin toplumsal yönü daha anlaşılır olacaktır. Rawls'un teorisinde birey toplumsal iş birliğinin en önemli parçasıdır. Çünkü teoride toplum kişilerarası iş birliği sonucunda birincil iyilerin dağıtıldığı ve herkesin karşılıklı fayda sağladığı bir girişimdir. Bu durum kişilerin hak ve özgürlüklerinin, görev ve sorumluluklarının neler olduğunu belirler. Dolayısıyla Rawls'un bireyinin toplumsal bağlamdan kopuk yükümsüz bir özne olduğu söylenemez.²⁶⁴

²⁶¹ Michael Sandel, "Usuli Cumhuriyet ve Yükümsüz Ben", **Liberaller ve Cemaatçiler**, Çev. Eylem Özkaya, Der. Andre Berten, Pablo De Silveira ve Herve Pourtois, Dost Yayınevi, 2006, Ankara, s. 211-215; Walzer, **a.g.e.**, s. 259.

²⁶² Kocaoğlu, **a.g.e.**, s. 155.

²⁶³ Alasdair MacIntyre; **Erdem Peşinde**, Çev. Müttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 60-61.

²⁶⁴ Kocaoğlu, **a.g.e.**, s. 157-158.

Rawls'a göre kişiler hangi sosyal konumda olacağını ve hangi doğal yeteneklere sahip olacağını bilmeden toplum içerisine doğarlar. O, bu gibi faktörlerin meydana getireceği eşitsizlikleri adaletin ikinci ilkesi yardımıyla düzeltmeyi hedefler. Bu noktada Nozick, Rawls'un bu görüşüne bir eleştiri getirir. Nozick'e göre, Rawls ahlaki keyfilik çerçevesinde her şeyi dış unsurlara bağlayarak bireyin sorumluluklarını ortadan kaldırır. Nozick'e göre kişiler bu sahip oldukları doğal özellikleri hak etmeler bile onu kullanmada yetki sahibidirler. Bu bağlamda, Nozick, Rawls'un hak etmeye yönelik iddialarına karşı çıkmaktadır. Ona göre, doğal yetenekler gökten inmemiştir, bireyler tarafından geliştirilmektedirler. Dolayısıyla bu eşitsizliklerin düzeltilmesi için devletin yeniden bir dağıtımına girişmesi Nozickçi anlamda minimal devlet anlayışına ters düşmektedir. Bu bakımdan bu durum kişisel özgümlüğün ihlali anlamına gelmektedir.²⁶⁵

Fark ilkesine yönelik Marksist kanattan eleştiriler de yöneltilmiştir. Buna göre, Marksist düşüncede birikmiş sermayenin eşit dağıtımı esastır. Çünkü Marksist teoriye göre, insanların üzerine emek harcadığı ürünlerden özgür bir şekilde yararlanmaya hakları vardır. Oysa fark ilkesine göre, hiç kimse hiçbir ürün üzerinde hak etme iddiasında bulunamaz. Çünkü doğal yeteneklerimiz şansa bağlıdır. Bu durum kimin neyi hak edip etmediğine bakmaksızın ürünlerin dağıtımını anlamına gelir. Bu nedenle Marksistler, Rawls'un teorisinin hakkaniyete dayalı olarak görülemeyeceğini öne sürer.²⁶⁶

Fark ilkesine dair Marksist düşünür Cohen'in bir eleştirisi ise, fark ilkesinin kişileri çıkar temelinde güdülediği için bir adalet ilkesi olamayacağı yönündedir. Bu noktada o, fark ilkesinin teşvik edici yönüne dikkat çeker. Buna göre toplum içindeki dezavantajlıların faydasına olacak şekilde kendilerinden fedakarlık yapan bireyler, kendilerinin de bu duruma düşebilecekleri ihtimalini göz önünde bulundurarak bir çıkar mantığı içinde yardım ederler.²⁶⁷

²⁶⁵ Robert Nozick, **Anarşi, Devlet ve Ütopya**, Çev. Alişan Oktay, 2. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, İstanbul, s. 203-204, 244, 266.

²⁶⁶ Demir, **a.g.e.**, s. 132.

²⁶⁷ Demir, **a.g.e.**, s. 136.

SONUÇ

Günümüzde halen var olan sosyal ve ekonomik eşitsizlikler, yoksulluk, fırsat eşitsizlikleri, ayrımcılık, şiddet, çoğulculuk ve özgürlükle ilgili sorunlar göz önüne alındığında, bir toplumun adil olabilmesi ve bu yönde toplum içindeki bireylerin imkan ve fırsatlardan eşit pay alabilmesi için toplumun nasıl düzenlenmesi gerektiği sorusuna verilecek olan cevap önemli görünmektedir.

Bu soruna cevap oluşturulacak kapsayıcı bir adalet teorisinin eşitlik, özgürlük, erdem, fayda, hak etme, ihtiyaç gibi birtakım önemli değerlerden bazılarını içermesi veya da bu değerler arasında bir denge ortaya koyabilmesi beklenir. Bu bağlamda John Rawls'un adalet görüşüne bakıldığında, onun teorisinin özellikle özgürlük ve eşitlik başta olmak üzere adaletin farklı unsurlarını içeren bir kavrayış içinde olması ve birlikte yaşamayı mümkün kılabilcek adil bir toplumsal düzenini tüm boyutlarıyla ayrıntılı bir şekilde ortaya koyma çabası nedeniyle çok önemli bir konuma sahip olduğu söylenebilir. Ayrıca Rawls'un teorisi, başta Nozick olmak üzere birçok yazarın vurguladığı üzere, 20. yüzyılın son on yılından bu yana adalet tartışmasının yönünü tayin etmiştir. Bu bakımdan incelememizin konusunu John Rawls'un adalet teorisi olarak belirledik.

Çalışmamızı üç bölüme ayırmayı uygun gördük. İlk bölümdeki incelememizin konusunu John Rawls'tan önce dağıtıcı adalet kavramının gelişimine olumlu ya da eleştirel anlamda katkı sağlamış bazı düşünürlerin görüşleri oluşturdu. Bu bölümdeki tarihsel incelememizin, dağıtıcı adalet kavramının ilişkili olduğu diğer kavramları görmemize; böylece günümüzde dağıtıcı adalet kavramına nasıl bakıldığını anlamamıza ve Rawls'un adalet görüşünün dağıtıcı adalet anlayışına ne gibi bir katkı sağladığını ortaya koyabilmemize yardımcı olacağını düşündük. Çalışmamızın ikinci bölümünün konusunu, Rawls'un teorisini oluşturduğu sıralarda, siyasal, sosyal ve ekonomik alanlarda etkili olan faydacılık ve onun karşısında yer alan sezgicilik ile Rawls'un kendi teorisinin çıkış noktası olan sözleşmecî yaklaşımın temel iddiaları ve bu iddialara yönelik Rawls'un eleştiri ve değerlendirmeleri oluşturdu. Bu incelememizin, Rawls'un teorisini olumlu ya da eleştirel anlamda etkileyen görüşleri anlamamız; onun kendi teorisini bu üç akım bağlamında nasıl

konumlandığını ve ortaya koyduğu teori ile dağıtıcı adaletin dayandığı unsurlar arasında, özellikle özgürlük ve eşitlik bağlamında nasıl bir denge kurmaya çalıştığını görmemiz açısından önemli olacağını düşündük. Çalışmamızın son bölümünün konusunu ise doğrudan John Rawls'un dağıtıcı adalet görüşü oluşturdu. Bu bölümde Rawls'un geniş teorisini, onun temel kavram ve fikirlerinden hareketle adım adım elimizden geldiğince kurmaya çalıştık.

Belirtildiği gibi ilk bölümdeki incelememizin konusunu Rawls'tan önce dağıtıcı adalet kavramının gelişimine olumlu ya da eleştirel anlamda katkı sağlamış bazı düşünürlerin görüşleri oluşturdu. Bu bölümdeki incelememizde, Rawls'tan önce dağıtıcı adaletle dair ortaya konulan bazı temel görüşlere bakarak, dağıtıcı adalet kavramının erdem, eşitlik, özgürlük, hak etme, ihtiyaç, hayırseverlik, yoksulluk, toplumsal sorumluluk gibi birçok unsurla şekillendiğini gördük. Yine bu bölümdeki incelememiz, ilk olarak Aristoteles tarafından adalet kavramının genel adalet ve özel adalet; özel adalet kavramının ise denkleştirici adalet ve dağıtıcı adalet olmak üzere ikiye ayrılması ile ortaya çıkmış olan dağıtıcı adalet kavramının tarih içinde ne gibi anlamlar kazandığını ve günümüzdeki anlamını daha iyi görmemize neden oldu. Aristotelesçi anlamda dağıtıcı adaletin, kişilerin meziyetlerine uygun olarak, özellikle kişilerin siyasal pozisyonlarıyla ilgili olan ödüllendirmeleri sağlayan ilkelere gönderme yaptığını, yani kişilerin siyasal konumlarının dağılımıyla ilgili olup bu dağıtımın temelinde kişilerin sahip oldukları kusursuz karakter özelliklerinden ya da üstün davranışlarından dolayı bir şeyleri hak ettikleri görüşü iken; Aristoteles'ten günümüze dağıtıcı adalet anlayışının, toplum içindeki fırsatlara, kaynaklara, haklara kısacası maddi olanaklara herkesin ihtiyacını karşılayacak ölçüde sahip olabilecek bir şekilde dağıtılmasıyla ilgili olduğunu; günümüzdeki dağıtıcı adalet kavrayışına göre hiç kimsenin meziyetine bakılmadığını, çünkü herkesin belli bir miktar maddi olanağı sadece insan olduğu için hak ettiğini ve günümüz dağıtıcı adalet kavrayışının bu maddi olanakların dağıtımını devletten beklediğini; günümüzdeki dağıtıcı adalet anlayışının devlet müdahalesini gerekli gördüğünü ve bu müdahalenin ne ölçüde gerekli olduğu üzerinde durduğunu ortaya koyduk.

Bu bölümdeki incelememiz bize, dağıtıcı adaletin günümüzde kavradığımız anlamda bir düşünce haline gelmesinin yani, dağıtıcı adalet kavramının ilişkili olduğu unsurların bütünlüklü bir yapı içerisinde ele alınmasının, adım adım gelişen

zahmetli bir fikirsel çabanın sonucu olduğunu gösterdi. Bu bütünlüklü yapının ortaya konulmasında büyük bir katkı sağlayan Rawls'un adalet görüşü ise çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümünü oluşturdu.

Çalışmamızın ikinci bölümünün konusunu, faydacılık ve sezgicilik ile Rawls'un kendi teorisinin çıkış noktası olan sözleşmeciliğin temel iddiaları ve bu iddialara yönelik Rawls'un eleştiri ve değerlendirmeleri oluşturdu. Buradaki incelememiz bizi şu sonuçlara götürdü: Rawls'un tespitine göre insanlar pratik alanda bir sorunla karşılaştıklarında sıklıkla faydacılık ve sezgicilik arasında bir seçim yapmaya zorlanmakta ve çoğunlukla faydacı yaklaşım üzerinde karar kılmaktadırlar. Fakat Rawls'a göre, teleolojik bir teori olan faydacılık, fayda ilkesi bağlamında toplumu sanki bir kişiymiş gibi değerlendirerek tüm eylemlerimizin haklılığının ölçütü olarak eylem sonucunda elde edilecek en fazla mutluluğu görmektedir. Bu durum ise bu teorinin kişiler arasındaki farklılıkları görmezden gelmesine neden olmaktadır. Buna bağlı olarak da temel haklarımızı fayda sağladığı sürece kabul ettiğinden, bu hakların ikincil bir öneme sahip olduğunu öne sürmektedir.

Oysa, Rawls için her birey toplumun en fazla mutluluğu adına bile çiğnenemeyecek bir takım temel haklara sahiptir. Ona göre, adalet tarafından korunan bu haklar hiçbir siyasal pazarlığa veya toplumsal çıkar hesaplamalarının konusu haline getirilemez. Bu doğrultuda, yapılması gereken şey, toplum içindeki her bir bireyin farklı amaçları olan farklı kişiler olduğu kabulünden yola çıkmaktır. Böylece toplumda ortaya çıkabilecek olan herhangi bir hak kaybı faydacılıkta olduğu gibi toplumun faydasını düşüreceği için değil, kendi başına bir yanlış olduğu için kabul edilmez. Bu nedenle Rawls'a göre, faydacılıktan başka bir alternatif yönelmemiz gerekir. Rawls bu kurama 'hakkaniyet olarak adalet' der. Hakkaniyet olarak adalet deontolojik bir teoridir.

Faydacılığı bu şekilde değerlendiren Rawls, daha sonra sezgiciliği değerlendirmeye geçer. Rawls'a göre sezgiciliğin en belirgin özelliği düzenli ve kabul edilebilir bir etik teori tarafından sistemli hale getirilmemiş olan sezgilerimize başvurmasıdır. Ona göre, sezgicilik belli durumlar karşısında birbiri ile çatışabilecek birçok temel ilke ortaya koyar. Bununla birlikte bu ilkeler arasında bizi çözüme ulaştırmak için, hangisinin diğerine önce geldiğine dair bir yöntemi yoktur.

Sezgicilik, öncelik probleminin çözümü ile ilgili yapısal bir cevabın verilemeyeceğini iddia eder. Buna karşılık, sezginin rolünü sınırlama ve belirgin bir ilke sunma konusunda faydacı teori sezgiciliğe göre daha caziptir. Rawls da faydacılığı bu konuda başarılı görür. Ona göre faydacılığın tercih edilme sebebi öncelik problemi ile hesaplaşması ve sezgilere başvurmaktan kaçınmaya çalışmasıdır.

Öte yandan Rawls herhangi bir adalet teorisinin bir dereceye kadar sezgiye dayandığını söyler. Rawls bu birtakım sezgileri düşünülmüş yargılar olarak tanımlar. Düşünülmüş yargılar kendisinden kesin bir şekilde emin olduğumuz ahlaki yargılardır. Bunlara örnek olarak, ‘ırksal ayrımcılık ve dini hoşgörüsüzlük adil değildir’ gibi yargılar verilebilir. Rawls’a göre oluşturulacak herhangi bir adalet teorisi bu kanaatlerimizle eşleşmelidir. Dolayısıyla yargılarımız arasında bir öncelik problemi ile karşılaştığımızda sezgiye başvurmamızın mantıksız bir yanı yoktur. Ona göre, öncelik problemi ile ilgili yine de sezgi kapasitemize güvenmeliyiz. Hatta sezgicilik öğretisi doğru bile olabilir. Dolayısıyla, öncelik problemi adalet fikrinin önemli bir kısmıdır. Rawls’a göre öncelik problemi bağlamında yapılmak istenen şey, sezgisel yargılarımızı tamamen ortadan kaldırmak değil, bu yargılarımıza başvurmayı azaltmaktır. Yani olabildiğince düşünülmüş yargıları açığa çıkarabilmektir. Bu nedenle, öncelik sorununa ilişkin elimizden geldiğince belirgin ilkeleri formülleştirmeliyiz. Bu yönde, alternatif bir teori ortaya konulmalıdır.

Rawls bu noktada sözleşmecî kurama başvurur. Çünkü, Rawls’a göre sezgiciliğe karşı koymak için düşünülmüş yargılarımızın çoğulluğunu hesaba katan, kabul edilebilir ahlak ilkelerini ortaya koymalıyız. Sezgiciliği çürütmenin yolu, sezgiciler tarafından olmadığı söylenen bu yapısal ilkeleri sunmaktır. Bu doğrultuda Rawls’a göre, ilkeler arasındaki öncelik problemi konusunda sezginin rolünün azaltılmasının ilk yolu ilkelerin bir seçim sonucunda belirlenmesidir. Böylece, düşünülmüş yargılarımız güçlü bir şekilde açığa çıkarılacaktır.

Sonuç olarak, Rawls, kendi teorisini oluştururken, faydacılık, sezgicilik ve sözleşmecilik fikirlerinin eleştiri ve değerlendirmesinden yola çıkarak, faydacılığa karşı sezgisel birtakım kabulleri barındıran, fakat sezgicilik gibi yargılar arasında bir seçim yapamama zayıflığından sıyrılmış, en az faydacılık kadar güçlü bir adalet teorisi ortaya koymak için sözleşmecilik düşüncesinden hareket eder.

Çalışmamızın üçüncü bölümünün konusunu John Rawls'un dağıtıcı adalet görüşü oluşturdu. Bu bölümdeki incelememizde şu sonuçlara vardık: Rawls'un genel olarak adalet düşüncesinin merkezinde birincil iyilerin paylaştırılması fikri vardır. Birincil iyiler, her bireyin rasyonel bir şekilde sahip olmayı istediği, temel hak ve özgürlükleri, fırsatları, zenginliği ve öz saygıyı kapsar. Böylece, Rawls, insanların elinde olmayan sebeplerle ortaya çıkan hak edilmemiş eşitsizlikleri düzeltmeyi amaçlar. Bu tür birincil iyilerin toplum içindeki bireyler arasında nasıl bölüşürüleceği, o toplumun temel yapısını belirleyen haklar, yasalar ve uygulamalarda kendisini açığa çıkaran adalet ilkelerinin neler olduğuna bağlıdır. Bu yönde Rawls iki adalet ilkesi ortaya koyar.

Rawls'un iki adalet ilkesinden hareketle hak edilmemiş eşitsizlikleri önleme düşüncesi, oldukça karışık bir kavramsal ağa sahiptir. Fakat bu kavramsal ağ dikkatlice incelendiğinde, Rawls'un adalet teorisini üzerine inşa ettiği zeminin kişi ve toplum anlayışı olduğu görülür. Nitekim Rawls, günümüz demokratik toplum yapısından hareketle de bizim bu kişi ve toplum anlayışını görmemizi önerir. Her bireyin birtakım amaçları olduğu, bu amaçlar her neyse onların elde edilmesinin birincil iyilere sahip olunarak kolaylaşacağı ve bu amaçların gerçekleştirilmesinde diğer insanlarla olan etkileşimimizin zorunlu olduğu gibi düşünceler, Rawls'un bu önerisinin kabulünü kolaylaştırmaktadır. Bu yönde, bu kavramsal ağın karışıklığının üstesinden gelmek için çalışmamızda Rawls'un ahlaki varlık olarak kişi anlayışından hareket ettik.

Bu bağlamda, Rawls'un adalet kavramlaştırmasında özgürlük fikri, kilit görevdedir. Ona göre adalet, bireylerin özgürlüklerini garanti altına almalıdır. Dolayısıyla adalet bireylerin eşit özgürlüğünü amaçlar. Bu yönde Rawls, özgürlük ile özgürlüğün değeri arasında bir ayrım yapmaktadır. O, özgürlüğü hukuk tarafından tanımlanan yasal güvenceler çerçevesinde tartışmaktadır. Bu bakımdan, özgürlük bir kamusal kurallar sistemi olarak hakları ve ödevleri tanımlar. Özgürlüğün değeri ise, kişilerin sahip oldukları temel özgürlükleri kullanabilecekleri fırsat ve imkanlara ne derece sahip oldukları ile ilgilidir. Bu bakımdan Rawls'a göre, eşit özgürlükler herkes için aynıdır; fakat özgürlüğün değeri herkes için aynı değildir. Ona göre özgürlük, özgürlüğün değeri korunduğunda gerçek anlamını bulacaktır. Bu bakımdan gerçek özgürlük, kişilerin özgürlüklerini kullanabilecekleri imkan ve araçlara sahip

olmasıdır. Bu nedenle, Rawls'a göre özgürlüğün değerindeki eşitsizlikler tazmin edilmelidir.

Başka bir ifade ile Rawls'un ortaya koymuş olduğu iki adalet ilkesinin temel amacının özgürlük ve eşitlik taleplerini dengelemeye çalışmak olduğu söylenebilir. Rawls, ilk olarak birinci ilke ile, yani eşit özgürlüğü sağlayan özgürlüğün önceliği ilkesi ile, herkesi temel hak ve özgürlüklere sahip olmak bakımından eşit vatandaşlık statüsü içerisine koyar. Böylece biçimsel olarak eşit özgürlük sağlanır. Biçimsel özgürlük, kişilerin bir şeyi yapıp yapmama konusunda bir başkasının müdahalesinin olmaması anlamına gelir; fakat bu, bir kişinin gerçekten de bu şeyi yapabileceği anlamına gelmez. Örneğin yoksul birisi açlık çektiğinde biçimsel olarak yeme özgürlüğüne sahiptir; ama gerçekte bu özgürlüğü yoktur. Başka bir ifade ile gelir ve refaha daha çok sahip olanlar özgürlük açısından amaçlarını gerçekleştirmek için daha çok imkana sahiptir.

Öte yandan Rawls'un adalet anlayışı tarafından düzenlenecek toplum içerisinde yaşayanların temel özgürlüklerden faydalanmaları sadece biçimsel değildir. Rawls, biçimsel eşitlik anlayışı ile yetinmeyerek, toplumsal ve ekonomik eşitsizliklere yönelik düzenlemelere yer vermektedir. Rawls bunu özgürlüğün değeri fikrinden hareketle gerçekleştirir. Özgürlüğün değeri, refah seviyesi yüksek olanlar için daha büyüktür. Refah seviyesi daha düşük olanlar için ise özgürlüğün değeri daha düşüktür. İşte Rawls adaletin ikinci ilkesi vasıtasıyla özgürlüğün değerindeki bu eşitsizliği telafi etmeye çalışmaktadır. İkinci ilke, toplumdaki en dezavantajlılar açısından özgürlüğün değerini arttırmayı, bir başka ifadeyle, bu kişilerin de özgürlük açısından amaçlarını gerçekleştirebilmek için gerekli imkan ve olanaklara sahip olmasını amaçlamaktadır. Bu nedenle bireyler arasında adil bir dağıtım gereklidir. İşte birincil iyilerin görevi bu adil dağıtımı sağlamaktır. Bu doğrultuda Rawls, iki adalet ilkesi arasında bir iş bölümü yapar. Birinci ilke ile bireylerin özgürlüklerini güvence altına alırken, ikinci ilke ile de bireylerin bu özgürlüklerini kullanabilmesi için gerekli toplumsal ve ekonomik koşulları oluşturmaya çalışır.

Görüldüğü üzere Rawls adaletin birinci ilkesi vasıtasıyla özgürlükleri güvence altına alır. İkinci ilke vasıtasıyla da toplumsal ve ekonomik eşitsizlikleri düzenler. Böylece, özgürlük ve eşitlik taleplerini dengeler. Rawls ilkeler arasında mutlak bir öncelik olduğunu ifade eder. Buna göre birinci ilke ikinci ilkeden önce

gelir. Dolayısıyla, hiçbir durumda toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin giderilmesi uğruna özgürlükler feda edilmemektedir.

Rawls tüm bu tartışmaları, üçüncü bölümde göstermeye çalıştığımız üzere, öz saygı temelinde yapar. Ona göre, temel özgürlükler öz saygının desteklenmesinde önemli rol oynarlar. Çünkü temel özgürlükler kişilerin ahlaki kapasitelerinin gerçekleşmesi için gerekli olan toplumsal şartlar olduğundan, bu özgürlükler, vatandaşların sahip olduğu iki ahlaki kapasitenin kullanımını temin ederek kişilerin özgüvenini meydana getirirler. Böylece, temel özgürlükler kişinin öz-saygısını oluşturmada iş görürler. Kısacası öz saygı, kişilerin iki ahlaki kapasitesini kullanabilmesine ve geliştirebilmesine bağlıdır. Bu ise kişinin özgürlüğünün ve eşitliğinin teminatıdır. Dolayısıyla Rawls'un ilkeleri bu sıralamaya tabi tutmasını onun kişi anlayışı ile ilişkilendirmek mümkündür. Öz saygı, kişilerin ahlaki kapasitelerini geliştirmek için gereklidir. Kişinin kendi iyi anlayışının peşinden gitmeye değer olduğuna yönelik bir inancını ifade eder. Dolayısıyla bu inancın olmadığı durumda kişi kendi iyi anlayışını rasyonel bir şekilde takip edemez. Daha doğrusu tam manasıyla toplumun bir üyesi olarak kişi olamaz. Bu nedenle taraflar bu özgürlükleri güvence altına alacak olan adalet ilkelerini seçerler

Kısacası Rawls'un zihninde bir toplum ideali vardır. Bu ideal iki ahlaki kapasiteye sahip olması bakımından eşit ve özgür olarak kabul edilen kişilerden ve kişilerin bu kapasitelerini gerçekleştirmesine ve geliştirmesine olanak sağlayan kurumsal yapılardan meydana gelir. İşte adalet bu toplumsal idealin merkezinde yer alır. Rawls, bu toplum idelini gerçekleştirmek için iki adalet ilkesi sunar. Adalet ilkelerinden ilki kişilerin eşit özgürlüklerini teminat altına alır. İkincisi ise, özgürlükleri kullanmamızı engelleyen hak edilmemiş eşitsizlikleri düzeltmek için birincil iyilerin dağıtımını içerir. Bu adalet ilkeleri düşünsel bir araç olan bilgisizlik peçesi vasıtasıyla tarafsız koşulların oluşturulduğu tüm kişilerin eşit konumlandırıldığı, Rawls'un orijinal pozisyon adını verdiği, varsayımsal bir sözleşme durumunda taraflarca seçilir. Seçilen bu ilkeler Rawls'un ideal toplumunu gerçekleştirmek için toplumun kurumsal işleyişi olan temel yapıya uygulanır. Bunun sonucunda bu iki ilke tarafından biçimlendirilen temel yapının meydana getirdiği toplum rasyonel ve makul, dolayısıyla eşit ve özgür kişilerin hep birlikte kabul

ettiklerini bildikleri kurallar çerçevesinde herkesin fayda sağladığı bir iş birliği sistemi haline gelir.

Bu noktada, Rawls'un vurguladığı üzere, fark ilkesinin karşılıklılık fikrini içerdiğini görmek gerekir. Bu bakımdan Rawls'a göre, fark ilkesi doğal yeteneklerin dağıtımını ortak değer olarak ele alan ve bu dağılımın ortaya çıkaracağı yararları paylaşmaya ilişkin bir anlaşmayı temsil eder. Yani Rawls, doğal yeteneklerimizin dağıtımını herkesin faydası için yararlanılan bir şey olarak görür. Dolayısıyla Rawls'a göre doğal yeteneklerin dağılımı sonucunda, insanlar arasında meydana gelen eşitsizliklerin belirlediği hayatı kötü şans olarak değerlendirip bu hayatı yaşamak bir zorunluluk değildir. Bu durum toplumun temel yapısı ile ilgili olup fark ilkesi vasıtasıyla yeniden düzenlenebilir bir durumdur.

Rawls'da adaletin ikinci ilkesi doğal eşitsizlik tezine dayanır. Ona göre hiç kimse nerede doğacağını, dolayısıyla, hangi dine, ırka ve cinsiyete sahip olacağını hangi toplum içerisinde bulunacağını belirleyemez. Burada doğal bir piyango belirleyicilik rolünü üstlenir. Yani insanın sahip olduğu özellikler ahlaki açıdan keyfi bir şekilde dağıtılmıştır. Dolayısıyla doğal piyangonun olumlu özelliklerini kullanarak kişinin herhangi bir kazancı hak ettiğini söylemek yersizdir. Başka bir ifadeyle, yetenekli birinin gelir ve serveti daha fazla hak ettiği söylenemez. Bu bakımdan bu hak edilmemiş özelliklere dayanan bir liyakat sistemine göre dağıtımın yapılması adil olamaz. Bu bağlamda doğuştan gelen ve doğanın bağışladığı farklılıklar hak edilmemiş olduğundan bu farklılıkların yarattığı eşitsizlikler bir şekilde tazmin edilmelidir.

Sonuç olarak Rawls'a göre herkes insan olması bakımından iyi anlayışı ve adalet hissi olmak üzere iki ahlaki kapasiteye sahiptir. Bu nedenle tüm insanlar özgür ve eşit olarak kabul edilir. Ona göre bir bireyin, öz saygısının temeli ya da kişi olabilmesi, bu ahlaki yönlerini uygulayabilmesine ve geliştirebilmesine bağlıdır. Bu bakımdan, bir bireyin toplumun bir üyesi olarak katıldığı toplumsal iş birliği sistemi içerisinde hayatı boyunca eşit ve özgür bir birey olarak yaşamını sürdürebilmesi için, toplumun, kişilerin bu ahlaki yönlerini geliştirebileceği ve uygulayabileceği ortamı sağlayacak şekilde düzenlenmesi gerekir. Bu ise Rawls'un birincil iyiler dediği, hak ve özgürlüklerin, gelir ve refahın, imkan ve olanakların bir bölüşümünü gerektirir. Rawls'a göre bu devlet eliyle kurumlar vasıtasıyla yapılmalıdır.

Böylece Rawls, toplum içindeki dezavantajlılar ya da yoksullar ile diğer bireylerin sosyal ve ekonomik anlamda eşit konumları hak etmeleri gerektiğini, yoksulların koşullarının toplumsal yapıya dayalı olduğunu bu nedenle toplumun yoksulların durumlarından sorumlu ve yine toplumun kendisinin bir biçimde bu durumu değiştirebilme yeteneğine sahip olduğunu, bu değişimi yaparken ise dini değil seküler bir temellendirmeye sahip olması gerektiğini iddia ederken, bu kavramları bir arada düşünerek iş yapmaya çalışır.

Rawls, toplumda dezavantajlı durumdakilerin hayatlarını devam ettirebilmeleri için yardım aktarımının yapılması gerektiğini düşünür ve bunu gönüllülük bağlamında yapan toplum üzerinden alarak, eşit oranda adaleti sağlamaya çalışan devlete verir. Hala yakın geçmişin önemli düşünürlerinden biri olan Hayek'in fikirlerinde de dağıtıcı adaletin bir adalet ya da hukuk sorunu değil, hayırseverlik sorunu olarak ele alındığı görülünce¹ Rawls'un bu çabası aynı zamanda, uzunca bir süredir fikir yürütülen ve adalet ile hayırseverlik arasına sıkışmış olan dağıtıcı adalet meselesinin adalet başlığı altında yeniden tartışmaya açılmasına vesile olduğu ve bu tartışmada bize fikir verici olduğu söylenebilir.

¹ Sururi Aktaş, **Hayek'in Hukuk ve Adalet Teorisi**, Liberte Yayınları, 2001, Ankara, s. 257.

KAYNAKÇA

- Abadan, Yavuz: **Grotius ve Tabii Hukuk**, İstanbul, Kenan Basımevi ve Klişe Fabrikası, 1939.
- Akarsu, Bedia: "John Locke'un Devlet Felsefesi", **İstanbul Üniversitesi Arkivi Dergisi**, 1961, s. 72-85.
- Akın, İlhan F: **Devlet Doktrinleri**, İstanbul, Beta Basın Yayım Dağıtım A.Ş., 2013.
- Aktaş, Sururi: **Hayek'in Hukuk ve Adalet Teorisi**, Ankara, Liberte Yayınları, 2001.
- Aquinas, Thomas: **Summa Theolohica**, Çev. Fathers of the English Dominican Province. Benziger Bros edition, 1947.
- Aristoteles: **Nikomakhos'a Etik**, Çev. Furkan Akderin. İstanbul, Say Yayınları, 2014.
- Aristoteles: **Nikomakhos'a Etik**, Çeviren Saffet Babür, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2009.
- Bakırcı, Fahri: **John Lock'ta Mülkiyet Anlayışı**, Ankara, Babil Yayıncılık, 2004.
- Bentham, Jeremy: **An Introduction to the Principles of Morals and Legislation**, USA: Oxford University Press, 1996.
- Brighouse, Harry: **Adalet**, Çev. Raşit Çelik, Ankara, Epos Yayınları, 2014.
- Broadie, Alexandre: "Sympathy and The Impartial Spectator", **Cambridge Companion to Adam Smith** içinde, ed. Knud Haakonssen, Cambridge University Press, 2006.

- Campbell, Tom: **Justice**, New York, Palgrave Macmillan, 2010.
- Can, Nevzat: **Siyaset Felsefesi Problemlerine Giriş**, Ankara, Elis Yayınları, 2005.
- Cevizci, Ahmet: **Aydınlanma Felsefesi Tarihi**, Bursa, Asa Kitabevi, 2008.
- : **Etğe Giriş**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002.
- Demir, Aysel: **John B. Rawls Eleştirel Bir Yaklaşım**, Ankara, Siyasal Kitabevi, 2018.
- Feldman, Fred: **Etik Nedir?**, Çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2013.
- Fleischacker, Samuel: **Dağıtıcı Adaletin Kısa Tarihi**, Çev. Gökhan Eylem Murteza, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2013.
- Freeman, Samuel: **Rawls**, New York, Routledge, 2007.
- Graham, Gordon: **Eight Theories of Ethics**, New York, Routledge, 2004.
- Graham, Paul: **Rawls**, Oxford, Oneworld Publications, 2007.
- Güriz, Adnan: **Hukuk Felsefesi**, Ankara, Siyasal Kitabevi, 2011.
- Hayry, Matti: **Liberal Utilitarianism and Applied Ethics**, New York, Routledge, 1994.
- Heywood, Andrew: **Siyaset Teorisine Giriş**, Çev. Hızın Murat Köse, İstanbul, Küre Yayınları, 2004.
- Hobbes, Thomas: **Laviathan**, Çev. Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2016.

- Homeros: **İlyada**, Çev. Azra Erat, A. Kadir, İstanbul, Can Yayınları, 2008.
- Hudson, W. D: **Ethical Intuitionism**, New York, Macmillan Press, 1967.
- Hünler, Solmaz Zelyüt: **İki Adalet Arasında**, Ankara, Vadi Yayınları, 1997.
- Johnston, David: **The Brief History of Justice**, Malden, MA: WileyBlackwell, 2011.
- Kanat, Celal A: **Platon ve Aristoteles'te Devlet ve Toplum Felsefesi**, İstanbul, Doruk Yayımcılık, 2013.
- Kant, Immanuel: **Ethica: Etik Üzerine Dersler**, Çev. Oğuz Özgül, İstanbul, Pencere Yayınları, 2003.
- Kant, Immanuel: "The Metaphysics of Morals", **Practical Philosophy** içinde, Çev. Mary Gregor, Cambridge University Press, 1996.
- Kocaoğlu, Mehmet: **John Rawls: Adalet Teorisi ve Temel Kavramları**, Ankara, İmaj Yayınevi, 2014.
- Kukathas, C.; P. Pettit: **Rawls: A Theory of Justice and its Critics**, Stanford, California, Stanford University Press, 1990.
- Kymlicka, Will: **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Lazari-Radek, Katarzyna de;
- Peter Singer: **The Point of the Universe: Sidgwick and Contemporary Ethics**, Oxford University Press, 2014.
- Lessnoff, Michael: **Social Contract**, London, Macmillan Education LTD, 1986.

- Locke, John: **Hükümet Üzerine İkinci İnceleme**, Çev. Fahri Bakırcı, Ankara, Babil Yayıncılık, 2004.
- Lovett, Frank: **Rawls's A Theory of Justice: A Reader's Guide**, London, New York, Continuum, Kindle Edition, 2011.
- MacIntyre, Alasdair: **Erdem Peşinde**, Çev. Müttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Macleod, Colin M: "Applying Justice as Fairness to Institutions", **A Companion to Rawls** içinde, Malden, Blackwell, ed. Jon Mandle, David A. Reidy, 2014.
- Mandle, Jon: **Rawls's A Theory of Justice: An Introduction**, New York, Cambridge University Press, 2009.
- Mill, John S: **Faydacılık**, Çev. Nazmi Coşkunlar, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1986.
- Miller, David: **Political Philosophy: A Very Short Introduction**, New York, Oxford University Press, 2003.
- Murteza, Gökhan: **Adam Smith'te İktisat ve Ahlak Sorunları**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, **doktora tezi**, 2012.
- Nakano-Okuno, Marico: **Sidgwick and Contemporary Utilitarianism**, London, Palgrave Macmillan, 2011.
- Özkurt, Hülya: **Jeremy Bentham'ın Faydacı Ahlak ve Hukuk Teorisi**, İstanbul, On iki levha Yayıncılık, 2013.
- Özlem, Doğan: **Etik-Ahlak Felsefesi**, İstanbul, Notos Kitap Yayınevi, 2014.

- Pogge, Thomas: **John Rawls: His Life and Theory of Justice**, Çev. Michelle Kosch, New York, Oxford University Press, 2007.
- Raphael, David D: **Concepts of Justice**, New York, Oxford University Press, 2001.
- Rawls, John: **A Theory of Justice**, Massachusetts, Harvard University Press, 1971.
- : **Collected Papers**, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, ed. Samuel Freeman, 1999.
- : **Justice as Fairness: A Restatement**, Cambridge, MA, Harvard University, ed. Erin Kelly, 2001.
- : **Siyasal Liberalizm**, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Ronzoni, Miriam: "The four-stage sequence", **The Cambridge Rawls Lexicon** içinde, UK, Cambridge University Press, ed. Jon Mandle, David A. Reid, 2015.
- Ross, W. D: **Aristoteles**, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Rousseau, Jean-Jacques: **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma**, Çev. Rasih Nuri İleri, İstanbul, Say Yayınları, 1990.
- : **Toplum Sözleşmesi**, Çev. Vedat Günyol, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Sandel, Michael J: "Usuli Cumhuriyet ve Yükümsüz Ben", **Liberaller ve Cemaatçiler**, Çev. Eylem Özkaya, Ankara, Dost Yayınevi, 2006.

- : **Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?**, Çev. Mehmet Kocaoğlu, Ankara, BigBang Yayınları, 2015.
- Satıcı, Murat: "Kant'ın Cumhuriyetçilik İdesi", **Res Publica: Platon'dan Skinner'a Antik ve Modern Düşünce** içinde, ed. Armağan Öztürk, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Scheewind, J. B: **Essay on the History of Moral Philosophy**, New York, Oxford University Press, 2010.
- Schmidtz, David: **Adaletin Unsurları**, Çev. Hayrettin Özer, Ankara, Liberte Yayınları, 2010.
- Sidgwick, Henry: **The Methods of Ethics**, Toronto, Palgrave Macmillan, seventh edition, 1962.
- Smith, Adam: **Milletlerin Zenginliği**, Çev. Haldun Derin, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.
- : **The Theory of Moral Sentiments**, ed. Knud Haakonssen, Cambridge University Press, 2002.
- Spencer, Herbert: **Social Statics**, John Chapman, London, 1851, (çevrimiçi)http://foll.s3.amazonaws.com/titles/273/0331_Bk.pdf, 26.06.2018, 18:36, s. 379-380.
- Talisse, Robert B: **On Rawls: A Liberal Theory of Justice and Justification**, New York, Belmont, CA, Wadsworth, 2001.
- Tennenbaum, Donald G.;
- David Schultz: **Siyasi Düşünce Tarihi-Filozoflar ve Fikirleri**, Çev. Fatih Demirci, Ankara, Adres Yayınları, 2015.

- Toku, Neşet: **John Locke ve Siyaset Felsefesi**, Ankara, Liberte Yayınları, 2003.
- Topakkaya, Arslan: "Aristoteles'te Adalet Kavramı", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Kış 2009, s. 628-633.
- Torun, Yıldırım: **Hugo Grotius'un Hukuk ve Siyaset Felsefesi**, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2005.
- Uslu, Cennet: **Doğal Hukuk ve Doğal Haklar**, Ankara, Liberte Yayınları, 2011.
- Uygur, Gülriz: "John Rawls", **Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Zizek'e** içinde, Ankara, Doğu Batı Yayınları, ed. Ahu Tunçel; Kurtul Gülenç, 2014.
- Ümütlü, Ayşe Yaşar: **Özgürlük, Adalet ve Sosyal Evrim**, İstanbul, Mana Yayınları, 2015.
- Vergara, Francisco: **Liberalizmin Felsefi Temelleri**, Çev. Bülent Arıbaş, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006.
- Yayla, Atilla: **Liberalizm**, Ankara, Liberte Yayınları, 2011.
- Yıldız, Ahmet: **Meta-etik Bir Teori Olarak Ahlaki Sezgiciliğin Savunulabilirliği**, Ankara, Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, 2012.
- Zarakolu, Cihan Deniz: **Thomas Hobbes'un Siyaset Felsefesi**, İstanbul, Belge Uluslararası Yayıncılık, 2013.