

160597

T.C  
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ARAÇSAL VE UZLAŞMACI SİYASET BAĞLAMINDA JOHN  
RAWLS ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DEMET SONGURTEKİN

ANABİLİM DALI : SİYASET BİLİMİ  
PROGRAMI : SİYASET BİLİMİ VE SOSYAL  
BİLİMLER

TEZ DANIŞMANI: Yrd. Doç. Dr. H. EMRE BAĞÇE

KOCAELİ, 2005

T.C  
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ARAÇSAL VE UZLAŞMACI SİYASET BAĞLAMINDA JOHN  
RAWLS ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DEMET SONGURTEKİN

ANABİLİM DALI : SİYASET BİLİMİ  
PROGRAMI : SİYASET BİLİMİ VE SOSYAL  
BİLİMLER

TEZ DANIŞMANI: Yrd. Doç. Dr. H. EMRE BAĞCE

KOCAELİ, 2005

T.C  
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

JOHN RAWLS ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tezi Hazırlayan: DEMET SONGURTEKİN  
Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Tarih ve No:05072005-2005/16




Yrd. Doç. Dr. H. Emre BAĞCE



Yrd. Doç. Dr. Güven BAKIREZER

Yrd. Doç. Dr. Yücel DEMİRER



KOCAELİ, 2005

## SUNUŞ

Çalışmanın ilk hareket noktası araçsal ve uzlaşmacı siyasetin olumlu ve olumsuz yanlarının, öngördükleri demokrasi modelleri çerçevesinde yapılacak bir karşılaştırma yoluyla ortaya konulmasıydı. Daha sonra çalışma ilerledikçe, araçsal siyasetin yapısal sorunları dikkat çekici bir boyut kazandı. Bunun üzerine değerli hocam H. Emre Bağce'nin de tavsiyesiyle çalışmayı, yine iki siyaset modelinin bir karşılaştırması üzerine oturtmak üzere, araçsal siyasetin yapısal sorunlarının çözümüne yönelik önemli bir girişim olan John Rawls'ın Denkleştirici Adalet Kuramı'nın bir değerlendirmesine yönlendirdim.

Araçsal siyaset modelinin barındırdığı sorunlar yapısal olduğu için, bu sorunların giderilmesi temel varsayımların tekrar ele alınmasını ya da tamamiyle bir paradigma değişikliğini gerektirir. Buna karşılık, araçsal siyasetin sorunlarını gidermeye yönelik girişimler, Rawls'ın girişimi de dahil, genel olarak temel varsayımlara dokunmamıştır. Bu noktada, "Araçsal ve Uzlaşmacı Siyaset Bağlamında John Rawls Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme" isimli çalışmamda amacım, araçsal siyaset modelinin tüm uyarılma ve yeniden düzenleme girişimlerine rağmen, özünde aynı siyaset modeli olduğunu ortaya koymaktır.

Rawls'ın adalet kuramı hala siyaset felsefesinde etkili olan bir kuram olduğu için, eleştiriler yoğun bir şekilde sürmektedir. Bu nedenle Denkleştirici Adalet Kuramı'nın ele alınmamış bir boyutunu bulmak bir hayli güçtür. Ancak Rawls'ın diğer değerlendirmeleriyle benzer konulara temas etmiş olmasına rağmen, Rawls'ı içinde yer aldığı araçsal siyasetin sorun ve varsayımları çerçevesinde değerlendiren çalışmam, bu nedenle konuya farklı bir açıdan yaklaşmaktadır. Bu noktada John Rawls'ın adalet kuramının araçsal siyaset içerisindeki rolünü aydınlatmayı amaçlayan çalışmanın, bekleneni vereceğini umuyorum. Tüm zorluklara rağmen, çalışmanın başından sonuna kadar, her aşamasında yardımlarını ve tavsiyelerini benden esirgemeyen değerli hocam Yrd. Doç. Dr. H. Emre Bağce'ye, jüri üyeleri Yrd. Doç. Dr. Yücel Demirer, Yrd. Doç. Dr. Güven Bakırezzer ve aileme minnettarım.

Bedfordshire, Mayıs 2005

Demet Songurtekin

## İÇİNDEKİLER

SUNUŞ .....	i
İÇİNDEKİLER .....	ii
GİRİŞ .....	6

### I. BÖLÜM: ARAÇSAL SİYASET .....

#### A. ARAÇSAL SİYASETİN DÜŞÜNSEL TEMELLERİ.....

1. Sofistler ve Pratik Eylem .....	10
2. Thomas Hobbes ve “Homo Lipus” .....	13
3. Jeremy Bentham: En Büyük Sayının En Büyük Mutluluğu .....	15
4. John Stuart Mill: Faydacı Ahlak .....	18
5. Adam Smith ve “Homo Ecomomicus” .....	20
6. Max Weber: Araçsal Rasyonalite.....	21
7. Harold Dwight Lasswell: Toplumsal Manipülasyon .....	24
8. David Easton: Teknokrasi .....	26
9. Rasyonel Tercih Kuramı: Deney Toplumu .....	28

#### B. ARAÇSAL SİYASETİN TEMEL KABUL VE YÖNTEMLERİ.....

### II. BÖLÜM:UZLAŞMACI SİYASET .....

#### A. UZLAŞMACI SİYASETİN DÜŞÜNSEL TEMELLERİ.....

1. Sokrates ve “Etik İnsan” .....	40
2. Protagoras: Uzlaşma.....	42
3. Aristoteles ve “Zoon-Politikon”.....	46
4. Jean Jack Rousseau: Toplum Sözleşmesi .....	50
5. Karl Polanyi: Kültürel Yapı .....	55
6. Hannah Arendt: Vita-Activa .....	59
7. Philip Pettit: Rıza ve İtiraz .....	63
8. Habermas: İletişimsel Rasyonellik.....	69

B. UZLAŞMACI SİYASETİN TEMEL KABUL VE YÖNTEMLERİ .....73

**III. BÖLÜM: ARAÇSAL VE UZLAŞMACI SİYASET BAĞLAMINDA JOHN RAWLS ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME.....79**

A. RAWLS'IN ADALET KURAMI .....79

1. Denkleştirici Adalet Kuramı .....80

2. Rawls'ın Öngördüğü Toplum Modeli ve Çıkarlar Dengesi.....82

3. Toplumsal Birlik ve İstikrar Düşüncesi .....86

B. RAWLS'A YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER.....88

1. Liberteryen Eleştiriler .....88

2. Komüniteryen Eleştiriler.....92

3. Rawls'a Yöneltilen Diğer Eleştiriler.....97

C. RAWLS ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME .....100

1. İstikrar Arayışı ve Örtüşen Oybirliği Önerisi.....100

2. İletişimin İşlevsizleştirilmesi Sorunu .....105

SONUÇ VE DEĞERLENDİRMELER .....111

YARARLANILAN KAYNAKLAR .....120

## ÖZET

Günümüz siyaset felsefesinde araçsal ve uzlaşmacı olmak üzere iki alternatif siyaset modelinin olduğu görülmektedir. Temel varsayımları birbirinden farklı olan bu siyaset modelleri farklı bir bakış açısı, insan ve toplum anlayışı sunmaktadırlar. Araçsal siyaset modelinin temel varsayımları kısaca özetlenecek olursa: Araçsal düşünürlere göre insan, özünde bencil ve çıkarıcıdır. Öte yandan insan ihtiyaçlarının sınırsız olmasına karşılık kaynaklar bu ihtiyaçları karşılamakta yetersizdir. Son olarak, araçsal rasyonellik doğrultusunda hareket eden birey her şeyi bir araç-amaç ilişkisi içerisinde değerlendirir. Tüm bu önkabullerin şekillendirdiği toplum modeli rekabetçi bir toplum, siyaset modeli de araçsal siyasettir.

Araçsal siyaset modeline alternatif bir paradigma sunan uzlaşmacı siyaset modelinin öngördüğü varsayımlar ise, şu şekilde özetlenebilir: İnsan ahlaki ve siyasal bir varlıktır. Siyasal olması dolayısıyla iletişimsel uzlaşmaya meyilli olan insan, ahlaki olması dolayısıyla da kendi üzerinde özdenetim kurmaya yetilidir. İkincisi, insan ihtiyaçları düşünüldüğü gibi sınırsız değil, aslında zorunlu ihtiyaçlardan ibarettir. Üçüncüsü, iletişimsel rasyonellik doğrultusunda hareket eden insan, eylemlerinin yöneldiği amaçları iletişim ve uzlaşma yoluyla belirler. Bu varsayımların desteklediği toplum modeli uzlaşmacı bir toplum, siyaset modeli ise uzlaşmacı siyasettir.

Araçsal siyaset öngörmüş olduğu varsayımlar nedeniyle istikrarsızlık, iletişimin işlevsizleştirilmesi, toplumsal manipülasyon ve bireyin araçsallaştırılması gibi bir dizi sorun barındırmaktadır. Bu sorunların çözümü ya temel varsayımların tekrar sorgulanmasını ya da uzlaşmacı siyaset gibi farklı bir paradigmayı gerektirir. Ancak çözüm önerileri, temel varsayımlara dokunmadığı için yüzeysel kalmış, aynı sorun ve eğilimleri devam ettirmekten öteye gidememiştir. Bu yöndeki girişimlerden birisi de John Rawls'ın adalet kuramıdır. Rawls, adalet düşüncesini kapsayıcı doktrinlerden ve bu doktrinlerin temel varsayımlarından bağımsızmış gibi ele aldığı için, Denkleştirici Adalet Kuramı'nın dayanmış olduğu araçsal siyaset modelinin özüne dokunmamıştır. Ahlaki değerlerden ikisi olan eşitlik ve adaleti araçsal

siyasetle uzlařtırma yoluna giden Rawls, neticede diđer giriřimlerin dūřtūđü tuzaktan kurtulamamıř ve araçsal siyasetin sorun ve eđilimlerini devam ettirmiřtir.





## ABSTRACT

Two alternative politics models are striking in today's philosophy of politics as instrumental and conventionalist. These two politics models whose basic assumptions are different from each other provide different view, different man and society interpretation. Basic assumptions of instrumental politics can be summarized as: Initially, according to the instrumental thinkers, man is selfish and self-interested basically. On the other hand, human needs are unlimited, while the resources are limited. Finally, the man who act under the instrumental rationality, evaluate everything related with the goal-instrument relation. The society model is competitive society while politics model is instrumental under these assumptions.

The assumptions of the conventionalist politics that provide an alternative paradigm can be summarized as: Man is an ethical and political existing. The man who has a tendency to communicative convention cause of being political, at the same time is capable for self-control cause of being ethical. As the second, needs are not unlimited, on the contrary they are formed by the basic needs. Finally, man under communicative rationality, determinate the goals that guide his actions through the communicative convention. The society model is cooperative society, and politics model is conventionalist politics that supported by these assumptions.

Instrumental politics has some problems like instability, subordination of the communication, social manipulation and instrumental position of individual. The suggestions against these problems, are shallow and maintain the problems and tendencies cause of not to review the basic assumptions. The Theory of Justice as Fairness is one of the effort in this way. Rawls did not consider the base of the instrumental politics that his theory of justice had endured, because he interpreted the idea of justice as independent from comprehensive doctrines. Rawls preferred to adopt the two ideas of ethical values such as justice and equality, so that he could not avoid the trap that the other efforts had already fallen in, and maintain the problems and tendencies of instrumental politics.

## GİRİŞ

Düşünürlerin siyaset felsefesi içerisindeki sorunlara yönelik çözüm arayışları, öngördükleri toplum modelleri farklı olan iki siyaset modelinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. İki siyaset modeli arasındaki ayrım ilk kez Sofistlerle, Aristoteles, Sokrates ve Protagoras gibi uzlaşmacı filozoflar arasındaki görüş ayrılığından doğmuştur. Bu nedenle her iki yaklaşımın köklerini Eski Yunan'a kadar götürmek mümkündür. O dönemde Sofistlerle uzlaşmacı düşünürler arasındaki görüş ayrılığı daha çok insan doğasına ve onun eylemlerine ilişkindir. Sofistlerin bencil insan doğası ve pratik eylem düşünceleriyle özünü şekillendirmiş olduğu araçsal siyaset modeli, Hobbes, Bentham, Mill, Smith ve Weber tarafından geliştirilmiştir. 20. yüzyıldaki temsilcileri Lasswell, Easton ve Rasyonel Tercih Teorisyenleri olan bu yaklaşımın en son temsilcilerinden biri de Rawls'tır.

Sofistlerin birey ve onun arzuları üzerine yerleştirdikleri görüşlerine karşılık, o dönemdeki uzlaşmacı filozofların insanın ahlaki özüne ve uzlaşmaya yaptıkları vurgu, bugün uzlaşmacı siyaset olarak adlandırılan başka bir siyaset modelini ortaya çıkarmıştır. İnsan modelini büyük oranda Sokrates ve Aristoteles'in biçimlendirdiği uzlaşmacı siyaset yaklaşımının diğer temsilcileri ise, Protagoras, Rousseau, Polanyi, Arendt ve Habermas'tır.

Her iki siyaset yaklaşımının dayandığı toplum modeli öngörmüş oldukları varsayımlar tarafından şekillenmiştir. Ortak bir yaşamı mümkün kılması bağlamında dayanışmacı toplum modeli, uzlaşmacı siyasete bir üstünlük sağlarken, rekabetçi toplum modeli araçsal siyasette ciddi bir takım sorunlara neden olmuştur. Rekabetçi toplum yapısının gündeme getirdiği en önemli sorun çıkar çatışmasından kaynaklanan istikrarsızlıktır. Bununla birlikte araçsal siyaset, temelde öngördüğü varsayımlardan kaynaklandığı için yapısal olan başka sorunlar da barındırmaktadır. Bu sorunlardan en dikkat çekici olanları, iletişimin işlevsizleştirilmesi, ahlaki değerlerin dışlanması, toplumsal manipülasyon ve bireyin araçsallaştırılmasıdır.

Araçsal siyaset yaklaşımı içerisinde istikrar ve ahlaki değerler sorununa yönelik çözüm arayışları olurken, diğer sorunlar çözülmeden günümüze kadar gelmiştir. İstikrar sorununa yönelik girişimler, Hobbes'la başlayan bir eğilimi

doğurmuştur. İstikrarın sağlanmasını ön planda tutan düşünürler, istikrar dışındaki değerleri ya ihmal etmişler ya da istikrar için araçsallaştırmışlardır. Çıkar çatışması kadar olmasa da çözüm arayışlarına yol açan bir diğer sorun da, ahlaki değerlerin dışlanmış olmasıdır. Bu soruna yönelik arayışlar ise ya ahlaki değerlere araçsal bir anlam yüklemiş ya da ahlaki değerleri araçsal siyasetle uzlaştırmaya yönelmiştir. Mill ve Kant'la başlamış olan bu girişimlerin bir diğeri de Rawls'ın adalet kuramıdır. Ahlaki değerler sorununu Kant ve Mill'in ardından tekrar ele alan Rawls, bu değerlerden ikisi olan adalet ve eşitliği 20. yüzyıl siyaset felsefesi tartışmalarının merkezine yerleştirmekte başarılı olmuştur.

Araçsal siyasetin yapısal sorunlarına yönelik 20. yüzyılın en ciddi girişimi olan Rawls'ın Denkleştirici Adalet Kuramı, aynı zamanda en çok eleştirilere hedef olan kuramlardan birisidir. Eleştiriler yalnız karşıt cephelerden gelmemiş, bizzat Rawls'ın da yer aldığı gelenek içerisinde yöneltilmiştir. Eleştirilerin çok farklı yönlerden gelmiş ve hala gelmekte olmasının çalışmamızı zorlaştırmasına karşılık, Rawls'ın adalet kuramı ele alınmaya değer bir konudur. Bu bağlamda çalışmanın amacı Rawls'ın Denkleştirici Adalet Kuramı'nı, içinde bulunduğu araçsal siyaset geleneğinin yapısal sorunları ve eğilimleri bağlamında irdelemektir. Bu amaç doğrultusunda "Rawls'ın adalet kuramının araçsal siyaset içerisindeki rolü nedir?" ve "Rawls'ın girişimi, araçsal siyasetin yapısal sorunlarına yönelik gerçek bir çözüm müdür?" soruları, iki siyaset modeli çerçevesinde yanıtlanmaya çalışılacaktır. İstikrar sorunu araçsal siyasetin yapısal bir sorunu olduğu için, tüm bu sorunların gerçek bir çözümü, ciddi anlamda araçsal siyaset modelinin temel varsayımlarının tekrar gözden geçirilmesini gerektirir. Aksi takdirde bu tür çabalar, araçsal siyaset modelinin açığını kapatmaya yönelik bir yama olarak görülme tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Rawls'ı bir bütün olarak araçsal siyaset geleneği içerisinde, onun yapısal sorunları ve eğilimleri doğrultusunda ele alan çalışmamız, izlediği yöntem bakımından diğerlerinden ayrılır. Çalışma, liberal geleneğin biçimlendirdiği araçsal siyaset modeliyle uzlaşmacı siyaset modeli üzerine yapılacak genel bir inceleme üzerine oturtularak, çalışmanın üçüncü bölümü için genel bir çerçeve çizilmiş olacaktır. Bu bakımdan çalışmanın birinci ve ikinci bölümünde, her iki geleneğin öncelikle düşünsel temelleri ortaya konulacak, ardından söz konusu

yaklaşımların yöntemleri ve öngördükleri toplum modelinde karşılaşılan sorunlar, yine her bir siyaset modelinin ele alındığı bölüm içerisinde çözümlenecektir. Rawls'ın değerlendirilmesine ayrılmış olan çalışmanın üçüncü bölümünde ise, öncelikle Rawls'ın adalet kuramı ortaya konulacak, ikinci kısımda Rawls'a yöneltilmiş eleştiriler genel olarak özetlenecek, son kısımda Rawls'ın Denkleştirici Adalet Kuramı, araçsal siyasetin sorun ve eğilimleri bağlamında değerlendirilerek, sonuç ve değerlendirmeler kısmıyla çalışma sonlandırılacaktır. Bu doğrultudaki çalışma birincil ve ikincil yazılı kaynaklardan ve ansiklopedilerden yararlanılarak yürütülecektir.



## I. BÖLÜM: ARAÇSAL SİYASET

Çalışmanın bu bölümü, araçsal siyaset yaklaşımının liberalizm temelinde yapılmış bir incelemesine ayrılmıştır. Araçsal siyaset yaklaşımı temel varsayımlarını liberalizmden almış olduğu için, çalışmanın bu kısmı aynı zamanda liberalizmin mütevazı bir incelemesi olarak da görülebilir. Araçsal siyaset yaklaşımı kısaca, belli hedeflere ulaşmak amacıyla siyasal yöntem ve kurumların bir araç olarak değerlendirildiği, bireyin çıkar ve ihtiyaçlarının tatmininin merkeze alındığı bir yönelim olarak tanımlanabilir.

Araçsal siyaset yaklaşımı, nüvesi Eski Yunan'da, Sofistlerin düşüncelerinde belirmiş olan ve bugünkü biçimini büyük oranda 18. ve 19. yüzyıl liberalizmi içerisinde alarak 20. yüzyıl siyasal yaşamında büyük kabul görmüş ve hala görmekte olan bir yaklaşımdır. Konunun bu denli geniş bir döneme yayılmış olması nedeniyle, genel olarak araçsal siyaset yaklaşımının temel varsayımlarını ele almak konunun bütünlüğünün korunması bakımından yararlı olacaktır.

Çalışmanın bu bölümünde araçsal siyasetin genel özellikleri ve karşılaştığı sorunlar irdelenerek çalışmanın üçüncü bölümünde ele alınacak olan Rawls'ın adalet kuramının değerlendirmesine bir temel oluşturulacaktır. Birinci bölüm, araçsal siyaset yaklaşımını biçimlendiren temel varsayımların, bu varsayımların nasıl bir siyaset ve toplum modelini biçimlendirdiğinin ve söz konusu siyaset modelinin karşılaştığı sorunların ele alınmasıyla sınırlandırılmıştır. Bu amaçla öncelikle araçsal siyaset yaklaşımının temel varsayımları ve bu varsayımların düşünsel arka planı, "araçsal siyasetin düşünsel temelleri" genel başlığı altında ele alınacak, ikinci kısımda bu varsayım ve kabuller "araçsal siyasetin temel kabul ve yöntemleri" adı altında değerlendirilecektir.

### A. ARAÇSAL SİYASETİN DÜŞÜNSEL TEMELLERİ

Araçsal siyaset yaklaşımının genel hatlarıyla ortaya konulacağı bu kısımda, hareket noktası insan doğası varsayımı olacaktır. Bu yaklaşımın ön gördüğü insan ve eylem modeli ilk kez, "İnsanın doğası ve temel kaygısı nedir?" sorusuna Sofistlerin

verdiği yanıtta ortaya çıkmıştır. Sofistlere göre insanlar doğası gereği arzu ve tutkularının peşinden giden ve bu arzuların tatminine yönelik olarak eylemde bulunan varlıklardır. İlk kez arzu ve tutkuların tatminini bir öncelik olarak belirleyen sofistlerin bu yönelimi Hobbes aracılığıyla liberalizmin teorisyenlerine aktarılmıştır. Bu noktada Hobbes yalnız bir köprü görevi görmemiş, bencil ve çıkarıcı insanların farklı çıkarılara sahip olmasının toplumda bir savaşa yol açacağını ve bunun da ister istemez bir düzen sorununu gündeme getireceğini dile getirmekle bugüne kadar liberalizmin içinde gizli olan bir yönelimi biçimlendirmiştir.

Klasik iktisatçılarla birlikte Hobbes'tan devralınan insan doğası ve çıkar çatışması fikri, kıt kaynaklar-sınırsız ihtiyaçlar düşüncesiyle birlikte rekabet düşüncesini daha da belirginleştirmiştir. Son olarak Weber'in araçsal rasyonalite doğrultusunda ortaya koyduğu eylem modeliyle birlikte araçsal siyaset yaklaşımı genel olarak 20. yüzyılda tartışıldığı haliyle şekillenmiştir.

Çalışmanın bu kısmında araçsal siyaset yaklaşımının temel varsayımları, Sofistler, Thomas Hobbes, Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Adam Smith, Max Weber, Harold D. Lasswell, David Easton ve Rasyonel Tercih Kuramı Teorisyenlerinin düşünceleri çerçevesinde ortaya konulacaktır. Ardından araçsal siyasetin temel kabul ve yöntemleri başlığı altında araçsal siyasetin varsayımları ve çelişkileri analiz edilerek, karşılaştığı sorunlar ortaya konulmaya çalışılacaktır.

## **1. Sofistler ve Pratik Eylem**

Eski Yunan felsefesinin ilk dönemindeki filozoflar gerçek gerçekliğe ulaşmak için çabalamışlardır. Bu nedenle, "Evrenin ana maddesi nedir?" sorusundan hareketle doğa felsefesine yönelmişlerdir. Ancak halk zamanla doğa filozoflarının bir türlü uzlaşmaya varamamış olmasından ve aynı konu üzerinde birbirinden farklı görüşlerin ileri sürülmüş olmasından dolayı doğa filozoflarına karşı güvensizlik duymaya başlamıştır. Öte yandan doğa filozoflarının düşüncelerinin sıradan halkın yaşamı üzerinde hiçbir değişiklik yaratmaması ve özellikle de politikada etkin bir rol alma fırsatının giderek artması nedeniyle, halk günlük yaşamda yol gösterici olacak pratik bilgiye ihtiyaç duymaya başlamıştır. Bu nedenlerden dolayı ilk kez Sofistler gerçeğe

ulaşmak çabasından vazgeçerek pratik yaşamda yararlı olacak bilgiler edinmeyi amaçlamışlardır. Böylelikle halkın pratik bilgiye duyduğu gereksinimi karşılamak üzere “sofist” adı verilen gezgin öğretmenler ortaya çıkmıştır.

Her ne kadar Sofistler bir felsefi okul olarak görülmeseler de genel olarak paylaştıkları birtakım düşünceler vardır. Öncelikle Sofistlerin öğrettikleri bilgi günlük yaşamda faydalı olanın, yani ”pratik” olanın bilgisidir. Öte yandan sofistlerde genel olarak mutlak bilgiye duyulan ortak bir güvensizlik vardır. Toplumda ortak kabul görmüş hak, adalet, doğruluk ve ahlak gibi insan yapısı şeylerin olmadığını ileri süren Sofistlerle birlikte şüphecilik giderek yayılmaya başlamıştır. İnsan yapımı şeyle doğadan olan şey arasında bir ayırım yapan Sofistlere göre, doğadan gelen insan yapımından üstündür. Doğa yasası dedikleri “physis” ve pratik bilgi dışında her türlü bilginin geçersiz olduğunu ileri süren Sofistlere göre hak, adalet, doğruluk ve ahlak gibi insan yapısı şeylere uymak zorunda olmayan insan için tek bağlayıcı olan ”doğa yasası”dır. Sofistlerin insan yapımı pozitif yasalara üstün tuttıkları doğa yasası, karşı konulamayacak ve uyulması kaçınılmaz olan bir takım zorlamalardır.

Sofistlerin insan doğası görüşleri hem bilgi hem de siyaset anlayışlarının merkezindedir. Bu bakımdan Sofistlerin siyasetle ilgili düşüncelerine geçmeden önce, insan doğasını nasıl tanımladıklarına değinmek yerinde olacaktır. İnsanı, doğası gereği bencil olarak algılayan Antiphon’a göre, insan fırsat verilen her yerde kendi çıkarlarını kollayacaktır. İnsanı yönlendiren doğasının değişmez gerçekleridir: Hırs, tutku ve çıkarlar, yani eros toplumun ontolojik temelini oluşturur.<sup>1</sup> Bu yüzden “Bir kimsenin komşularından daha fazla kazanmak için çalışmak istemesi doğasında vardır.”<sup>2</sup> diyen Kallikles’e göre, “[D]üşünce doğrudur, ve doğa onun her istediğini elde etmesini ister.”<sup>3</sup> Hedonizmin en uç örneğini sergileyen Kallikles, Platon’un *Gorgias* adli diyalogunda şöyle demektedir:

Açık söylüyorum, gerçekten yaşamak isteyen kimse, istediklerini bastırmamalı, bırakmalı onları alabildiğine gelişsinler, gelişip olgunlaşınca da, korkusuzca, ustaca kendini

<sup>1</sup> İlkay Sunar, *Düşün ve Toplum*, Ankara: Birey ve Toplum, 1986, s. 54.

<sup>2</sup> Platon, *Küçük Diyaloglar: Gorgias*, çev. Melih Cevdet Anday, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1960, s. 68-69, 452 d.

<sup>3</sup> William Keith Chambers Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 106.

bu isteklere vermeli, bütün özlemlerini gerçekleştirmeli. Benim, tabiata göre doğru, güzel dediğim bu.<sup>4</sup>

Yasanın zorlamasını yapay, doğanın zorlamasını ise doğal olarak kabul eden sofistlerin doğa gereği doğru dedikleri yaşam tarzı, insanın, hırsları, tutkuları ve istekleri doğrultusunda hareket etmesi ve başkalarına egemen olarak yaşamasıdır. Bir zorunluluk olarak doğa yasası insan davranışlarının ve aklının tek yönlendiricisidir. Dolayısıyla geleneksel yasaların insan doğasına aykırı olduğunu düşünen Antiphon'a göre "[E]n doğal davranış insanın yasalara uyar gibi görünmesi, fakat gücünü ve çıkarlarını kollamasıdır."<sup>5</sup> Her türlü etkinliği çıkar ve arzuların tatminine dayandıran sofistler için siyasal etkinlik de çıkarların ve tutkuların aracı olmaktan başka bir şey değildir. İlkay Sunar'ın da belirtmiş olduğu gibi, Sofistler için siyasal eylem temelde pratik ve araçsaldır.<sup>6</sup>

Siyasal toplumun yani devletin temelini, birlikte yaşamının nimetlerinden eşit olarak yararlanmak için yapılmış bir sözleşmede değil, acımasızca yapılan bir kavgada bulan Kallikles için yönetmek, güçlünün güçsüze, varsılın yoksula egemen olması demektir: "Başkalarından daha çok kazanmaya çalışmak, yasalara göre, en iyinin en kötüden, en güçlünün en güçsüzden daha varlıklı olması doğrudur. Tabiat bunu birçok örneklerle gösteriyor; hayvanlar arasında olduğu gibi insanlar arasında da, bütün devletlerde ve bütün ırklarda, düşkünleri yönetenler, onlardan çok daha varlıklı olanlar, üstünlerdir, çünkü doğrusu budur."<sup>7</sup>

Siyaseti iktidar uğruna yapılan kavga olarak gören Thraysmakhos, Kallikles ve Gorgias, hak, adalet, doğruluk ve ahlak gibi insan yapısı şeylerin olmadığı konusunda birleşirler. Thraysmakhos'un "Doğru güçlünün işine gelendir." şeklinde özetlemiş olduğu yaklaşım, etiği ve ahlakı dışlayan bir yaklaşımdır. Bu noktada Kallikles'e göre bir araç olarak "[A]hlak, insanlar arasında iktidar ve üstünlük uğrunda yapılan bitmez tükenmez kavgada güçsüzlerin güçlülere karşı ileri

<sup>4</sup> Platon, *Küçük Diyaloglar: Gorgias*, s. 136-137, 491 c-d-e.

<sup>5</sup> Sheldon Wolin, *Politics and Vision*, Boston: Little and Brown, 1960, s. 30-31, Akt. İlkay Sunar, *Düşün ve Toplum*, Ankara: Birey ve Toplum, 1986, s. 54.

<sup>6</sup> Sunar, a.g.e, s. 55.

<sup>7</sup> Platon, *Küçük Diyaloglar: Gorgias*, s. 124, 483 b-c-d, 484 b.



sürdükleri bir hileden başka bir şey değildir.”<sup>8</sup> Güçsüz olana düşen ise güçlünün yaptıklarını onaylamak, güçlüyü takip etmektir.<sup>9</sup> Çıkarıcı insan ve araçsal eylem düşüncesiyle Sofistler, Hobbes, Bentham ve Smith gibi bir çok düşünür kaynaklık etmişlerdir.

## 2. Thomas Hobbes ve “Homo Lipus”

Hobbes, bir yandan her zaman ve her yerde uygulanacak evrensel ilkelere ulaşma çabasıyla, bir yandan da siyasete, geleceğe egemen olmak ve onu denetlemek gibi bir misyon yüklemekle, modern çağdaki materyalist ve pozitivist akımların ilk habercisi olmuştur. Hobbes’un siyasete yüklemiş olduğu bilimsel misyon, Fransis Bacon ve Agust Comte’un pozitivist bilgi felsefesiyle desteklenerek, Rasyonel Tercih Kuramı’nın “bilimsel siyaset” görüşlerine temel oluşturmuştur. Bu bakımdan Hobbes’la birlikte, siyasetin en iyiye ulaşma çabası değil, geleceğe egemen olmanın bilgisi olarak kabul edilmesinin önü açılmış olur.

Hobbes fayda temelli insan davranışı görüşleriyle de Bentham ve Mill üzerinden gelişecek olan faydacılık akımını etkileyecektir. Gerek pozitivism ve materyalizme, gerekse faydacılık ve klasik iktisat kuramlarına olan etkileri nedeniyle Hobbes, araçsal siyaset geleneğinin ayırıcı özelliklerinin bir çoğunun ilk temsilcisidir.

Hobbes olmuş bitmiş ve benzer bir şekilde tekrar etmekte olan olgular yoluyla, başka bir zaman ve başka bir mekanda uygulanabilecek bilimsel bir yöntem elde etmeyi amaçlar. Ona göre, algı ve bellek, olmuş bitmiş ve geri döndürülemez bir olgunun bilgisi olduğu halde; bilim, sonuçların ve olgunun bir başka olguya bağımlılığının bilgisidir: bilim sayesinde, halen yapabileceğimiz şeylerden, istediğimizde nasıl olup da başka bir şey veya başka bir zamanda benzer bir şey yapabileceğimizi biliriz; çünkü bir şeyin nasıl, hangi nedenlerle ve ne şekilde meydana geldiğini bilirsek, benzer nedenleri denetleyebildiğimiz vakit, o nedenlerden benzer sonuçlar çıkmasını da sağlayabiliriz.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Ernst Von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur, İstanbul: İm Yayınları, 2000, s. 117-118.

<sup>9</sup> Güthrie, *A History of Greek Philosophy*, s. 99.

<sup>10</sup> Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: YKY, 13. Basım, 2001, s. 45.

Hobbes, bilim anlayışına paralel olarak, insanın hangi ilkeler doğrultusunda hareket ettiğini ortaya koymaya çalışır. Çünkü ona göre, insanın hangi ilkeler doğrultusunda hareket ettiği bilirse, bu ilkeler üzerine temellendirilecek "istikrarlı" bir topluma ulaşmanın koşulları da formüle edilebilir. Gerçekliğin kendisini hareket olarak tasarlayan Hobbes, nedensel bir zincir oluşturarak cisimlerin hareketinden insanın hareketine, oradan da toplum ya da devlet denilen yapay cismin işleyişine tündengelim yoluyla ulaşır. Böylelikle Hobbes, insan davranışlarının temelindeki ilkelerden yola çıkıp, bu ilkelerin özel durumlarda nasıl işlediğini göstermekle siyaset teorisini psikolojik bir çözümleme üzerine kurar. Yani insan doğası siyaseti şekillendiren temel güçtür. Bu nedenle Hobbes'un insan doğasından ne anladığı, onun siyaset anlayışının ortaya konmasında özel bir önem kazanmaktadır.

Hobbes'a göre insan davranışının temelinde iki ilkel duygu tipi bulunur: İstek ve nefret. Birincisi, hayati sürece yararlı olana doğru bir çaba; ikincisi ise, hayati sürece zararlı olandan geri durmadır. Böylece itici olandan nefret edilirken, çekici olan nesne genel olarak sevilir. İrade ise "son istek"den başka bir şey değildir. Ona göre insanların iradi eylemlerinin amacı kendisine bir fayda sağlamaktır. Dolayısıyla Hobbes'un, "[D]üşünme yeteneği, düşüncelerimizin *işaretlenmesi ve ifade edilmesi* için üzerinde anlaşılmalı genel adların *hesaplanmasından*, yani toplanması ve çıkarılmasından, başka bir şey değildir." dediği akıl insan doğasının emrindedir.<sup>11</sup> Bu açıdan insan davranışının temelde faydacı olduğunu söylemekle Hobbes, faydacı toplum kuramının da öncüsü olmuştur. Toplumun bireye sağladığı fayda ise can ve mal güvenliğidir.

İnsan yaşamını doğa hali ve toplum aşaması olmak üzere iki bölüme ayıran Hobbes'un kuramında her iki aşamada da insan doğası aynıdır: Bencil, çıkarıcı ve rekabetçi. Hobbes'un siyaset kuramına temel olarak aldığı varsayımlardan birincisi, insanların yetenek olarak doğuştan eşit olmalarıdır. İnsanlar eşit oldukları için arzularına erişmede de eşit olacaklardır. Bu durumda kendini korumak, biyolojik varlığının devamını sağlamak ve bireysel arzu ve tutkularını tatmin etmek gibi, aynı şeyleri isteyen insanlar birbirlerine düşman olacaklardır. Burada ikinci varsayımını

---

<sup>11</sup> Hobbes, a.g.e, s. 41.

ortaya koyan Hobbes'a göre, insanların amaçlarına erişmede eşit olmaları, onların arasında bir güvensizlik ortamını doğuracaktır. Herkesin tedirgin olduğu bu güvensizlik ortamından ise kaçınılmaz olarak savaş doğacaktır. Savaş ortamında şiddetli bir ölüm korkusu ve tehlikesi vardır. Yoksul, kötü ve vahşi olan insan yaşamı kısa sürer. Dolayısıyla *insan insanın kurdudur* sonucuna varan Hobbes, insan doğasında üç temel kavga nedeni bulunduğunu ileri sürer: Rekabet, güvensizlik, şan ve şeref. Birincisi insanları kazanç için; ikincisi, güvenlik için; üçüncüsü ise, şöhret için mücadele etmeye iter.<sup>12</sup>

İnsanın bencil ve çıkarıcı doğası ile kıt kaynaklar ve sınırsız ihtiyaçlar varsayımının birleşmesi toplumda bir çıkar çatışmasını doğuracaktır. Çünkü insanlar bencil oldukları için bu kaynakları paylaşmaya ve fırsatını bulduğu her yerde bu kaynaklardan daha fazla pay koparmaya çalışacaktır. Herkesin herkese düşman olduğu bir ortamda toplumun devamlılığı da tehlikeye girecektir. Adaletin ve ahlakın olmadığı herkese karşı savaştığı böyle bir ortamda uygarlığa dair hiçbir şey olamaz. Hobbes'a göre, "İnsanları barışa iten nedenlerse, ölüm korkusu, rahat bir hayat arzusu ve çalışarak böyle bir hayat için gerekenleri elde etme umududur."<sup>13</sup> Bu durumda Hobbes'un çıkar ve fayda üzerine temellendirdiği siyasal toplum, insanın, doğası gereği değişmez arzu ve tutkularına erişebilmesi için bir araçtır. İnsan doğası ve kaynaklarla ilgili bu varsayımları gerek doğal durumda ve gerekse siyasal toplum aşamasında değişmediği için Hobbes, toplumu düzen içinde tutmanın yollarını arayacaktır. Bu yüzden Hobbes'a göre, siyasal toplum aşamasına geçildikten sonra insanların hırs ve tutkularını baskı altına alacak ve toplumsal düzeni sağlayacak mutlak bir güce ihtiyaç vardır. Bu mutlak güç "Leviathan"ın kendisidir.

### 3. Jeremy Bentham: En Büyük Sayının En Büyük Mutluluğu

İnsan davranışlarının temelindeki motivasyonun haz olduğu düşüncesi Eski Yunan'da yaygın olan bir düşüncedir. Örneğin Kallikles'e göre, gerçekten yaşamak isteyen kimse, istediklerini bastırmamalı, bırakmalı onları alabildiğine gelişsinler, gelişip olgunlaşınca da, korkusuzca, ustaca kendini bu isteklere vermeli, bütün

---

<sup>12</sup> Hobbes, a.g.e, s. 94.

<sup>13</sup> Hobbes, a.g.e, s. 96.

özlemlerini gerçekleştirmelidir.<sup>14</sup> Bentham'ın hedonizme yakın bir fayda anlayışıyla Sofistlere; siyasal toplumu fayda ilkesine dayandırmasıyla da Hobbes'a uzandığı söylenebilir. Ancak gerek Sofistlerin ve gerekse Hobbes'un fayda konusunu ele almalarına karşın, fayda ilkesini bir toplumsal kuram içerisinde geliştiren Bentham'dır.

Bentham, her ne kadar iyilik yapmaya ehliyetli olsalar da, insanların her zaman yardımsever olduklarına ve kâr gayesi gütmediklerine inanmaz. Aksine insanlar çoğunlukla bencildirler. Her davranışlarında çıkarlarına yönelik bir avantaj elde etmeyi amaçlarlar.<sup>15</sup> Bireyin çıkarı ise onun acısını azaltan ya da hazzını arttıran şeydir. Bentham Hobbes'u andırırçasına insan davranışlarının iki duygu tarafından belirlendiğini ileri sürer. Buna göre doğa, insani zevk ve acının yönetimi altına koymuştur. Ne yapıp yapamayacağımızı yalnızca onlar belirler. Bir yandan doğru ve yanlışın ölçüsü, diğer yandan da neden ve sonuç zinciri onun egemenliği altında bulunur.<sup>16</sup> Böylelikle gerek Hobbes'ta ve gerekse Bentham'da insan davranışları gayri iradi olarak iki temel güdü tarafından belirlenirler. İrade ise, Hobbes'un deyimiyile, son karardan başka bir şey değildir.

Genel olarak bütün faydacı düşünürler toplumu "bireysel fayda" düşüncesi üzerine kurarlar. Toplumsal faydaya vurgu yapanların ise kastettikleri ya bireysel fayda ile toplumsal faydanın aynı şeyler olduğu, ikisi arasında bir çatışmanın olmadığı düşüncesidir ya da toplumsal faydayla aslında kastettikleri çoğunluğun faydasıdır. Bentham'ın kuramı tamimiyle bireysel fayda üzerine kuruludur. Ona göre, "İnsan davranışlarının temel motivasyonu fayda sağlamaktır. Fayda ise, nesnenin yarar, avantaj, haz, iyilik ya da mutluluk sağlayan veya acı, kötülük ya da mutsuzluğu önleyen bir özelliğidir. Eğer söz konusu olan bir parti ise, o zaman toplumun mutluluğu, eğer tek bir birey ise o zaman bireyin mutluluğu."<sup>17</sup> Bentham topluluğun bireylerden oluşmuş yapay bir vücut olarak gördüğü için topluluğun mutluluğu ya da çıkarlarını, onu oluşturan bireylerin bir kısmının çıkarlarının toplamı olarak kabul eder.

<sup>14</sup> Platon, *Küçük Diyaloglar: Gorgias*, s. 136-137, 491 c-d-e.

<sup>15</sup> John Plamenatz, *The English Utilitarians*, Oxford: Basil Blackwell, 1958, s. 76.

<sup>16</sup> Jeremy Bentham, *Principles of Morals and Legislation*, New York: Hafner, 1948, s. 1.

<sup>17</sup> Bentham, *Principles of Morals and Legislation*, s. 2.

Eğer toplum diye bir şey yoksa ve toplum tek tek bireylerden oluşmuş yapay bir oluşum ise, o halde insanları bir arada tutan şey nedir? Faydacı düşünürlerin bu soruya verdikleri yanıt toplumun bireye sağladığı faydadır. Bu bağlamda Hobbes'a göre, kamunun mutluluğunun kendi başına arzu edilmesi için hiç bir neden yoktur. Ancak her insan bencil olduğu için, acı deneyimleri sonucunda görecektirler ki, diğerleriyle paylaştığı bir tek ortak çıkar vardır: Onların hepsini baskı altında tutacak bir tek egemen gücün varlığı. Bentham'a göre, hemen hemen bütün insanlar bencildir, ve acı deneyimleri göstermiştir ki, diğerleriyle paylaştığı tek ortak çıkar vardır o da, en büyük sayının en büyük mutluluğunu sağlamayı amaçlayan bir yönetimin varlığı.<sup>18</sup>

Bentham'ın toplumu fayda temelli olduğu için bireyle toplumu bir arada tutan şey karşılıklı menfaatleridir. Bu menfaat çerçevesinde topluluk, her üyesinin haklarını korumalı, her birey de topluluk yasalarına boyun eğmelidir. Çünkü bir kez toplum oluşturulunca, o toplumu düzenli tutmak ve korumak gerektiğinden ötürü yönetim de kendiliğinden ortaya çıkar. Burada toplumun devamlılığını sağlayacak egemen güç olarak Leviathan'ı öneren Hobbes ile hemen hemen aynı meşruiyet temelinden hareket eden Bentham'a göre, emir ve kararlarına bütün üyelerin uymak zorunda buldukları, bir üst yetke kurulmadıkça, yer yüzündeki çeşitli hakları tanımlayacak ve uğradıkları bütün zararları ödetecek her hangi bir yargıç bulunmadıkça, insanlar hala bir doğa durumunda yaşıyor olurlar.

Bentham, insanın doğası ve davranışlarıyla ilgili görüşlerini açıkladıktan sonra toplumun nasıl oluştuğu sorusuna yönelir. Toplumu birbirine karşıt iki anlamda kullanır. Birincisi "doğal toplum"dur ki, bu aşama siyasal toplumdaki önceki aşamadır. Toplumun oluşumuyla ilgili ileri sürülmüş olan doğa durumu varsayımının ciddiye alınmayacak kadar yabancılık olduğunu düşünen Bentham'a göre insanlığı bir arada tutan, zayıf ve yetkinlikten uzak buldukları duygusudur. Bu duygu birliğin zorunluluğunu kanıtlar. Dolayısıyla toplumun harcı olduğu kadar sağlam ve doğal temelidir de. Toplumun ikinci ve olumlu anlamı ise "siyasal toplumdur". Ona göre Her sözleşmede olduğu gibi, siyasal örgütlenmenin temelini oluşturduğu ileri sürülen

---

<sup>18</sup> Plamenatz, a.g.e, s. 82-110.

toplumsal sözleşmede de tarafların verdikleri sözleri tutmaları, yükümlülük veya görev nedeniyle değil, bireyin haz ve elem arasında yaptığı rasyonel tercih ve hesap nedeniyle mümkündür. Dolayısıyla, siyasal örgütlenmenin tek ve gerçek temeli fayda ilkesidir.<sup>19</sup>

Kuramını genel olarak Hobbes'un varsayımları üzerine oturtan Bentham, sözleşme konusunda Hobbes'tan ayrılır. Ona göre, hükümetin temeli sözleşme değil insan ihtiyaçlarıdır ve insan ihtiyaçlarının tatmini hükümetin varlığını haklı kılan tek husustur. Bu noktada siyasal faaliyetleri ihtiyaçların karşılanması için bir araç olarak gören Bentham'a göre siyasal toplumda hükümet, yasaları ve cezaları özgürlüğü mümkün olan en az düzeyde sınırlandıracak ve acıyı en düşük düzeyde tutacak şekilde düzenlemeli ve her bireyin bireysel çıkarları peşinde koşmalarını güvence altına almalıdır.<sup>20</sup>

#### 4. John Stuart Mill: Faydacı Ahlak

Faydacı yaklaşımda Bentham'dan sonra gelen en önemli isim kuşkusuz Mill'dir. Diğer faydacı düşünürlerle hemfikir olduğu nokta toplumun insan ihtiyaçları üzerine kurulmuş olmasıdır. Mill'e göre insan doğası ilkel arzuları tatmin etmek üzere programlanmıştır. Aksi takdirde hayat mutluluk kaynaklarından pek mahrum, pek zavallı bir şey olurdu. Bir şeyden elde edilen haz ya da ıstırapın yokluğu anlamına gelen mutluluk, amaç olarak arzuya değer biricik şeydir. Diğer şeylerin hiçbirisi, o amaca erişmeye bir araç olmadığı sürece arzu edilmeye değer değildir.<sup>21</sup> Dolayısıyla en büyük mutluluk ilkesine göre, bütün diğer şeylerin kendisine nispetle ve onun hatırı için arzû edilir olduğu son gaye, mümkün olduğu kadar ıstıraptan uzak, fakat nicelik ve nitelik bakımından zevkçe mümkün olduğu kadar zengin bir hayattır.<sup>22</sup>

Diğer faydacılar gibi Mill de bireyler arası rekabetin toplumsal bir çatışmaya yol açacağını farkındadır. Hobbes ve Bentham bireyler arası çıkar çatışmasını

<sup>19</sup> Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi, Yakın Çağ, Seçilmiş Yazılar*, Cilt III, Ankara: Teori, 1986, s. 39-40.

<sup>20</sup> Plamenatz, a.g.e, s. 72.

<sup>21</sup> John Stuart Mill, *Faydacılık*, çev. Nazmi Coşkunlar, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 3. Basım, 1986, s. 54-59.

<sup>22</sup> Mill, a.g.e, s. 18-19.

önleyebilmek için, bireyleri baskı altında tutacak ve herkesin emirlerine itaat ettiği bir iktidarı gerekli görmüşlerdir. Mill ise, çıkarları uzlaştırmak yoluna gitmiş ve ahlaki yaptırımların insanlar arasındaki çıkar çatışmasını önleyeceğini ummuştur. Ona göre bireylerin hayatlarının doğal akışı içerisinde Onların çatışmasını imkansız kılacak tam bir duygudaşlık henüz görülmemiştir. Ancak toplumsal duyguları gelişmiş bir insan, kendi mutluluğunun peşinden koşarken diğer insanları kendi rakibi olarak görmez ve kendisi başarı kazanmak için onların başarısızlığını görmek istemez. İnsanlar toplumsal bir varlık oldukları için duyguları ve amaçları hemcinsleriyle aynı düzeyde olmalıdır. Eğer kanaat ve kültür farkı onların bütün duygularıyla birleşmesini imkansız kılıyorsa hiç olmazsa kendi amacı ile başkalarının amacının aykırı olmadığını düşünmeye başlamalıdır. Aksine toplumsal bir varlık olarak diğerleriyle işbirliği yapar.<sup>23</sup>

Mill faydacı ahlakın yaptırımlarını dıştan ve içten gelen yaptırımlar olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre, gerek hemcinsimizi, gerekse evrenin sahibini memnun etmek umudu ve memnun etmemek korkusu dıştan gelen yaptırımlardır. İçten gelen yaptırımlar ise insanın kendi ruhundadır. Ödev duygusuna sarkıntılık edildiği zaman, az veya çok şiddetle duyulan bir acıdır ki, ahlakça yükselmiş bir insanın ciddi hallerde, ahlak ödevini bozmasını, bu duygu imkansız bir şey gibi gösterir, tüylerini ürpertircesine ondan kaçındırır.<sup>24</sup> Ancak Mill ahlaka verdiği önemi erdeme vermez. Ona göre erdem tabii ve esas olarak amacın bir parçası olmaya elverişli olmadığı için, kendi başına arzu edilir değildir. Faydacı için erdem en yüksek amaca erişmekte bir araçtır.

Fayda ya da en büyük mutluluk ilkesini ahlakın temeli olarak kabul eden Mill, insan davranışlarını bireye verdiği mutluluk ölçüsünde iyi ve doğru olarak kabul eder. Dolayısıyla insan mutluluğunu en üst düzeye çıkaran eylem en doğru eylemdir. En büyük sayının en büyük mutluluğunu sağlayan yasal faaliyetler de iktidar için en uygun ve en doğru amaçtır. Bu bakımdan Bentham'da olduğu gibi siyaset, en büyük sayının mutluluğunun sağlanması için bir araçtır.

---

<sup>23</sup> Mill, a.g.e, s. 51-52.

<sup>24</sup> Mill, a.g.e, s. 42-43.

Mill'e göre, toplumsal durumun bütün gereklerini tam olarak karşılayabilecek tek hükümet biçimi, bütün halkın katıldığı hükümettir. Her alandaki katılma toplumun genel gelişme düzeyinin elverdiği ölçüde geniş olmalıdır. Ancak küçük bir kentten daha büyük bir toplumda kamu işlerine herkes katılamayacağı için, toplumun refahını azamileştirmeye en uygun hükümet "temsili hükümet" olacaktır.<sup>25</sup> Bu görüşleriyle Mill, araçsal siyasete en uygun yönetim şeklinin temsili demokrasi olacağını da ilk kez ortaya atmış olur.

### 5. Adam Smith ve "Homo Economicus"

Adam Smith'in öngördüğü sistem, insanların emeklerini satarak karşılığında arzu ve isteklerini tatmin ettikleri, mübadele, iş bölümü, serbest piyasa ve mülkiyet temelli bir sistemdir. Doğal kaynaklar kıttır ve insanlar toplumun temeli olan bu dört araç vasıtasıyla en büyük mutluluğu üretirler. Diğer düşünürlerden farklı olarak siyasal bir toplum değil, ekonomik bir toplum modeli geliştirmiş olmasına rağmen Smith, "ekonomik insan" modelinin özellikle de Lasswell, Easton ve Rasyonel Tercih kuramında derin etkiler yaratması nedeniyle, araçsal siyaset geleneği içerisinde ele alınması gereken bir düşündürdür.

Kökleri Sofistlere kadar giden araçsal bir bakış açısını liberalizm olarak kuramsallaştıran Smith, liberalizmin temel varsayımlarını bir bütün olarak ortaya koyar. Smith'in ortaya koymuş olduğu liberalizmin üç temel prensibi şu şekilde özetlenebilir: Öncelikle, zenginliği üretenler ve dağıtanlar tamimiyle bencildirler. İkincisi, "İnsan özünde değiş tokuş, mübadele ve ticaret yapan, hesaplı davranan ve yararını kollayan bir varlıktır. Arzu, istek ve çıkarları peşinde koşan insan doğaldır ve dışarıdan hiçbir güdülemeye gerek yoktur."<sup>26</sup> Son olarak, ekonomik insanın ihtiyaçları sınırsız; fakat kaynaklar kıttır.

Rekabetçi bir toplum modeli öngörmüş olmasına rağmen Smith, bireysel çıkarların bir çatışma doğurmayacağına, hatta her insanın kendi bireysel çıkarlarını kollaması halinde kendiliğinden bir düzenin ortaya çıkacağına inanır. Ona göre bu

---

<sup>25</sup> Tunçay, a.g.e, s. 98-99

<sup>26</sup> Sunar, a.g.e, s. 78.



süreç hükümet sayesinde değil, her toplumda bireylerin yetenek ve becerilerini, ihtiyaç ve arzularını tatmin etmek için daha etkin bir şekilde kullanmasını öğrenmesiyle, doğal olarak ulaşılan bir sonuçtur. Bu bağlamda Adam Smith'in cabası, hükümetin zorunlu bir kötülük olduğu düşüncesinin bir uzantısı olarak, hükümete ve hükümetin müdahalelerine gerek bırakmayacak bir toplum tasarımıdır. Böylesine kendiliğinden işleyen ve hiçbir müdahaleye gerek bırakmayan, kontrolsüz bir toplum için gereken şey de, toplumun çıkar çatışmasına değil, çıkarların doğal bir uyumuna dayanıyor olmasıdır. Ona göre, bireyler kârlarını maksimize etmeye çalışırken, aslında farkında olmadan toplumun yıllık gelirini de ellerinden geldiği kadar arttırmaya çalışırlar. Gerçekte ne kamu yararını arttırmaya çalışır, ne de bunu ne kadar arttırdığı konusunda bir fikri vardır. Bireyler kendi kazançlarını gözetirken, başka bir çok durumda olduğu gibi görünmez bir el tarafından hiçbir şekilde niyetlenmemiş olduğu bir hedefin gerçekleşmesi için çalışmış olur. Kendi çıkarı peşinde koşarak, çoğu zaman toplumun çıkarını, bunu gerçekten gözettiği zamandan daha fazla arttırmış olur.<sup>27</sup>

Smith'in kendiliğinden düzen düşüncesi, Hobbes'un düzen ve istikrar sağlayıcı egemen güç düşüncesinden sonra, araçsal siyaset geleneği içerisine sızmış olan ikinci bir eğilimdir. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında da görüleceği gibi Smith, Max Weber'den John Rawls'a kadar araçsal siyaset geleneği içerisindeki bir çok düşünürü, ekonomik insan ve kendiliğinden düzen düşünceleriyle etkilemiştir.

## 6. Max Weber: Araçsal Rasyonelite

Smith'in araçsal siyaset modelinin üç temel varsayımını biçimlendirmiş olmasına karşın, Weber'e kadar ekonomik insanın rasyonelliği henüz kuramsallaştırılmamıştır. Araçsal rasyonellik düşüncesiyle Weber, araçsal siyaset modeline adını vermiş olan üçüncü varsayımı ortaya koymuştur. Bu nedenle rasyonellik konusunun Weber'in kuramında olduğu gibi araçsal siyaset modeli içinde de önemli bir yeri vardır. Araçsal rasyonellik, siyasetin tanımından insan davranışlarının öngörülebilirliğine kadar bir çok düşüncenin hareket noktası olduğu için, Weber'i incelemeye araçsal rasyonellik düşüncesiyle başlamak yerinde olur.

<sup>27</sup> Adam Smith, *Ulusların Zenginliği*, çev. Ahmet Tanju Akad, Cilt II, İstanbul: Alan, 2002, s. 42.

Toplumsal yaşamı, insan davranışındaki düzenliliklere dayandıran Weber, insan davranışlarının doğadaki olaylar kadar öngörülebilir olduğunu iddia eder. Örneğin hava tahminleri gibi doğa olaylarının öngörülebilirliği, tanıdığımız bir kişinin davranışlarının hesaplanabilirliği kadar kesin değildir. İrrasyonellik, insan davranışlarının bir bileşeni değil, ancak delillerde karşılaşılan istisnai bir durumdur. Bu nedenle insan davranışlarının genellemeye uygun olmadığını söylemek saçmadır. Bununla beraber insan davranışlarının doğal olgularda olmayan öznel bir yanı da vardır. İnsan davranışındaki düzenliliklerin açıklanabilmesi için, eylemin kişi için taşıdığı anlamın yorumlanması gerekir.<sup>28</sup>

İnsan davranışlarındaki düzenliliklerden toplumsal yasalara ulaşmayı amaçlayan Weber'in iki temel varsayımı vardır. Birincisi insanların rasyonel olarak davrandıkları iddiası, ikincisiyse örgütsel determinizmdir. Weber'in rasyonalite kavramının oldukça karmaşık bir kavram olmasına karşın, hangi tür davranışların rasyonel, hangilerinin ise irrasyonel oldukları ayıklanabilir. Weber'e göre diğer tüm etkinlikler gibi toplumsal etkinlikler de dört şekilde belirlenir. Birincisi; amaç bakımından rasyonel olacak şekilde, dış dünyadaki nesnelere ya da başka insanların davranışlarına ilişkin beklentilerin, iyice düşünülüp taşınmış özel amaçlara ussal bir şekilde ulaşmak için koşul ya da araç olarak kullanılması yoluyla; ikincisi, değer bakımından ussal olacak biçimde, kendi başına, başka deyişle doğurduğu sonuçtan bağımsız olarak değer taşıyan belli bir davranışın ahlaki, dinsel ya da başka nitelikler taşıdığına inanılarak; üçüncüsü, somut tutku ve duyguların etkisinde duygusal olarak ve özellikle de heyecanla; son olarak, geleneksel anlamda, yani uzun süreler uygulanıp alışkanlık haline gelerek.<sup>29</sup>

Weber "Davranışın bütün akıl dışı, duygular tarafından belirlenmiş unsurları, kavramsal anlamda saf bir rasyonel eylem tipinden sapan unsurlar olarak [ele alınmalıdır]" diyerek, ahlaki olanı (değer yargılarını) rasyonel olanın (olgusal olanın)

<sup>28</sup> Anthony Giddens, *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2001, s. 47.

<sup>29</sup> Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, çev. Özer Ozankaya, Ankara: İmge, 1995, s. 44.

karşısına koyar.<sup>30</sup> Dolayısıyla ahlaki olan ya da değer yargılarına dayanan eylem irrasyoneldir. Weber'in siyaset anlayışında tıpkı duygular gibi ahlaka da yer yoktur; çünkü ahlaki açıdan olaylara bakan bir kişi için amaçlarla araçlar arasında bir sürtüşme olabilir. Kaldı ki kişinin ne zaman hangi ahlak ilkesine uyacağı da belli değildir.<sup>31</sup> Bu açıklamasıyla Weber, insanın ahlaki davranışlarını irrasyonel olarak nitelendirmesinin önemli bir nedenini de dile getirmiş olur. İnsanın ahlaki davranışları irrasyoneldir; çünkü ahlaki davranışlar, insan davranışlarının öngörülebilirliğiyle çelişir. Rasyonel ve irrasyonel eylemleri bu şekilde ayıkladıktan sonra Weber, rasyonel eylemleri de kendi içinde ikiye ayırır: Verili bir amaca erişmek için, uygun araçların iyi hesaplanmasına dayalı "amaçlı" (araçsal) rasyonellik ile bireyin kendisini önemli bir amaca adayarak, maliyeti hesaba katmadan eylemde bulunduğu "değer rasyonelitesi".

Rasyonellik ilkesi, Weber'in tarih felsefesinin en temel ögesidir. *Sosyoloji Yazıları*'na yazdığı önsözde Taha Parla'nın da belirtmiş olduğu gibi, Weber'de aydınlanma felsefesinin ilerleme mitinden öğeler vardır. Bu sürekli ilerleme fikrine paralel olarak Weber, bürokratik devlet düzenini, en rasyonel gelişme aşamasında çağdaş devlet olarak nitelendirir.<sup>32</sup> Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki, örgütsel determinizmin temelinde de rasyonelizm vardır; çünkü Weber bürokratik örgütü sıkı bir rasyonel disiplin temelinde örgütlenmiş bir aygıt olarak tanımlar. Weber'in kendi ifadesiyle disiplinin içeriği:

[A]lınan emrin tutarlı bir rasyonellik ve metodik bir uzmanlıkla tam olarak yerine getirilmesinden ibarettir. Burada her türlü kişisel eleştiri kayıtsız şartsız durdurulur, aktör gözünü kırpmadan ve kendini tümüyle vererek emri yerine getirmeye koyulur[...]Gerçekten de birey böylesine mekanikleştirilmiş bir örgütlenmenin dışına çıkamaz, çünkü rutin koşullandırma onu yerli yerine oturtur ve "sürüklenip gitmeye" mahkum eder.<sup>33</sup>

Rasyonel bir disiplinle örgütlenmiş bürokrat, "çarkın küçük dişlisi"nden ibarettir. Dolayısıyla birey özgür iradesiyle değil örgütsel determinizm ilkesinin etkisi altında hareket eder. Buraya kadar özetlenmiş olan iki temel varsayımın ışığında Weber

<sup>30</sup> Max Weber, *Economy and Society*, Cilt I, New York, 1968, s. 6, Akt. Giddens, a.g.e, s. 48.

<sup>31</sup> Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul: İletişim, 2000, s. 189.

<sup>32</sup> Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 138-139.

<sup>33</sup> Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 331-332.

siyaseti, gerek mesleki ve gerekse etkinlik anlamında tanımlarken araçsal rasyonellik ve değer rasyonelitesinden hareket eder. Ona göre siyasetçi, ya siyaset sayesinde ya da siyaset için yaşar. Birinci durumda bir araçsal rasyonellik söz konusuysen ikinci durumda değer rasyonelitesi vardır. Etkinlik olarak siyaset ise, bir iktidar mücadelesidir ve iktidar da rasyonel bir amacı gerçekleştirmek için kaçınılmaz olarak bir araçtır.<sup>34</sup>

Machiavelist bir yaklaşımla iktidara gelmenin ve iktidarı sürdürmenin bir takım araçlarının olduğunu ileri süren Weber'e göre iktidara gelme yolları, her türlü çıplak şiddetten kaba ya da ince çeşitli oy toplama tekniklerine kadar çok değişik olabilir. Bu teknikler örneğin para, sosyal nüfuz, söylev gücü, ima, ham hile ve parlamentolardaki kaba ya da maharetli engelleme teknikleri olabilir. Tekdüze ihtiyaçları en rasyonel ve en etkin şekilde karşılayan bürokratik organizasyon, onu denetleyenlerin elinde teknik yönden en üstün iktidar aracıdır. Weber *Economy and Society*'de şunu belirtir: Tarafsız ve rasyonel olarak işleyen bürokratik organizasyon, "iş ortamından sevgiyi, nefreti ve hesaba gelmeyen bütün kişisel, irrasyonel ve duygusal unsurları ayıklamayı ne kadar başarır...o kadar kusursuz bir biçimde gelişir."<sup>35</sup> Böylelikle gücün, ekonomik güç de dahil olmak üzere kendi başına bir değer ifade ettiğini düşünen Weber, sofistlerden beri süregelen güce dayalı siyaseti de yinelemiş olur.

## 7. Harold Dwight Lasswell: Toplumsal Manipülasyon

Araçsal siyaset yaklaşımının bir diğer temsilcisi ise Harold Lasswell'dir. Lasswell'in siyaset anlayışı da temelde araçsal olmakla birlikte, siyasetin anlamını bireysel çıkarların güvence altına alınması anlamına gelen faydacı siyasetten, değer dağıtım süreci anlamındaki dağıtımcı siyasete kaydırmıştır. Lasswell'in dağıtımcı siyaset anlayışının ilk örneğini bir anlamda Weber'in "Politics as a Vocation" adlı çalışmasında bulmak mümkündür. Weber burada siyaseti, devletler ve devleti oluşturan gruplar arasında iktidar dağılımına katılmak veya bu dağılımı etkilemek

<sup>34</sup> Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 183.

<sup>35</sup> Max Weber, *Economy and Society*, Cilt III, New York, 1968, s. 975-998, Akt. Giddens, a.g.e, s. 53.

çabası olarak tanımlamıştır.<sup>36</sup> Lasswell'in siyaset anlayışı, toplumdaki saygınlık, gelir, güvenlik gibi değerlerin iktidar tarafından bölüşülmesinden ibarettir. Siyaset bilimi ise, etki ve etkili olanın incelenmesidir.<sup>37</sup> Siyasete tamamiyle araçsal bir anlam yükleyen Lasswell, Weber'in araçsal siyaset düşüncesini daha da pekiştirmiştir.

Lasswell'e göre, saygı, gelir ve güvenlik mevcut değerler içinde en başta gelenleridir. Bu değerler toplumda eşitsiz olarak dağıtılmıştır. Bu değerlerin büyük bir kısmını elitler, geri kalan kısmını da yığınlar elde ederler. Bunlar arasında belki de en az eşitsiz bölüşüleni güveniktir. Söz konusu bu değerlerin dağıtımına indirgenmiş siyaseti toplumun manipüle edilmesinde kullanılacak bir yöntem olarak ileri süren Lasswell, araçsal siyaset düşüncesini en uç noktaya taşımıştır. Lasswell, gerek *Politics: Who Gets What, When, How?* adlı kitabında ve gerekse *Power And Society*'de iktidarı, siyasal aktörlerin elde etmek istedikleri değerlere ulaşmak için kullandıkları "zorunlu bir araç" olarak görür. Dolayısıyla Lasswell'e göre bir elitin kaderi, çevrenin, şiddet kullanımı yoluyla, ya da mülkiyet, semboller ve deneylerle manipüle edilerek derinden etkilenebilir.<sup>38</sup>

Lasswell'in öngördüğü toplumda, kaynaklardan daha çok pay almak isteyen siyasal gruplar arasında bir rekabet vardır. Bu nedenle Lasswell de tıpkı Hobbes gibi toplumu düzenli bir şekilde tutmanın yollarını arar. Toplumdaki düzensizliğe psiko-patolojik bir açıklama getiren Lasswell'e göre, toplumda huzursuzluğu yaratan şey insanların bilinç altıdır. Diktatörleri, tiranları, fanatikleri yaratan onların geçmişte yaşamış oldukları, aşağılık duygusu, babadan nefret etme, eşcinsellik, narsizm ve suçluluk gibi saplantılardır. Lasswell, "önleyici politika" adını verdiği yöntemle, bireylerin bu psikolojik gerginliklerinin kalıcı hale gelmeden, toplum bilimciler tarafından eğitilerek giderilmesi gerektiğini ileri sürer. Ona göre toplumbilimcinin öncelikli görevi, insanların kafalarını başka yönler yönlendirerek, gerilimleri ve uyumsuzlukları azaltmaktır.<sup>39</sup> Lasswell, toplumun manipüle edilmesi için, gerekli

<sup>36</sup> Max Weber, "Politics as a Vocation", Gerth Mills (der.), *From Max Weber*, Oxford: Oxford U.P., 1946, s. 78.

<sup>37</sup> Harold Lasswell, *Politics: Who Gets What, When, How?*, Cleveland: World, 1958, s. 295.

<sup>38</sup> Lasswell, *Politics: Who Gets What, When, How?*, s. 309.

<sup>39</sup> Harold Dwight Lasswell, "Psychopathology and Politics", *The Political Writings of Harold Lasswell*, Illinois: Free, 1951, s. 173.

bilgi ve yöntemleri sağlayacak siyaset ve toplum bilimcileri görevlendirmekle, Easton'ın "teknokratik yönetim" fikrini de öncelmiş olur.

## 8. David Easton: Teknokrasi

Davranışçı ekolün önde gelen temsilcilerinden biri olan Easton'ın siyaset kuramı, Hobbes'un, Smith ve Lasswell'in kuramlarının bir bileşimidir. Bu düşünürlerin Easton'ın siyaset düşüncesi üzerinde derin etkileri vardır. Bir yönüyle Easton, Smith'in tamamiyle ekonomik olan toplum kuramını siyasete uygulamıştır. Dolayısıyla Smith'in kıt kaynaklar ve sınırsız ihtiyaçlar varsayımını aynen koruyan Easton'a göre, siyasal sistemin ortaya çıkış nedeni -ya da insanların siyasete katılmalarının nedeni- kişi ve grupların tamamiyle toplum tarafından doyurulamayan istemlerinin olmasıdır. Bütün toplumlarda değer verilen şeylerin kıt olması olgusu siyasal hayata egemen olan gerçektir.<sup>40</sup>

Easton'da kamu siyaseti ve bunu etkilemek üzere girişilen eylemler siyasetin özünü oluşturur. Siyasal hayat, "[B]ir toplum için emredici siyasanın kabul ve uygulamasını açık bir şekilde etkileyen tüm faaliyetlerden ibarettir."<sup>41</sup> diyen Easton'un merkeze aldığı kavramlar politika, otorite ve toplumdur. Bu kavramlardan özellikle ilk ikisi tanımlanacak olursa: Easton politikayı, Lasswell'in siyaset tanımından hareketle, bir toplum, bir dernek veya herhangi bir grup için, değerlerin ne şekilde dağıtılacağını belirleyen karar ve aksiyonlar şeklinde tanımlamaktadır. Politika yoluyla, bir grupta bazı kimselerin bazı değerlerden faydalanması mümkün kılınmakta diğer bazılarına ise yasaklanmaktadır.

Easton'un kuramındaki otorite kavramıyla, Hobbes'un düşüncesindeki "Leviathan"ın işlevi aynıdır. Şöyle ki, Easton'a göre her toplumda erişilmek, sahip olunmak istenen, değerli şeyler mevcuttur. İster refah, ister prestij, isterse herhangi başka bir şey olsun, kişiler bu değerli şeyleri elde etmek için çalışırlar. Bu noktada siyaset, kimin hangi değerlerden ne kadar alacağını belirleyen bir süreçtir. Değerlerin otoriteye dayanılarak dağıtılması, aslında toplumdan daha dar bir çok grup ve

<sup>40</sup> David Easton, "Siyasal Sistemlerin Çözümlemesi Konusuna Bir Yaklaşım", çev. Feride Acar, Kemali Saybaşı (der.), *Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar*, Ankara: Doruk, 1999, s. 180.

derneklerde görülmektedir. Ancak siyaset bilimini ilgilendiren siyasal fenomen, küçük gruplar için değil, fakat bir toplumun tümü için “emredici” yoldan değer dağıtılması sürecidir.

İnsan ihtiyaçlarının çok olması buna karşılık arzulan şeylerin kıt olması nedeniyle, değer dağıtımında geleneklerin yeterli olmadığı yerde bir mekanizmanın kurulmuş olması şarttır. Kaynak kıtlığında değerleri paylaşmak isteyenler arasında çıkacak çatışma, eğer toplumun idamesi isteniyorsa, çatışan tarafları çözüme zorlayacak bir tedbiri gerektirir. Aksi halde bir toplumu karakterize eden, dağınık bir insan yığından farklılaştıran düzenli ilişkiler ortaya çıkmaz. Bu nedenle “siyasal otorite” emredici olanağa sahip, toplumdaki her birey için bağlayıcılığı olan bir güçtür. İşte böyle bir güç toplumdaki bölüşümden kaynaklanan çatışmayı yatıştıracaktır. Böylelikle Hobbes’un istikrar sorununa çözüm olarak önerdiği mutlak güç “Leviathan” düşüncesiyle ilk kez ortaya koyduğu, daha sonra Bentham ve Lasswell’in devam ettirdikleri aynı yöntemi Easton bir kez daha desteklemiş olur. İstikrar arayışıyla birlikte, Hobbes, Weber ve Lasswell üzerinden gelen bir başka düşünceyi daha Easton’un kuramında görmek mümkündür. Bu düşünce bilimsel siyaset düşüncesidir. Bu yaklaşıma göre siyaset, siyaset biliminden ayrılamaz; çünkü siyasette politikalara yön veren siyaset bilimi araştırmalarıdır.

Easton’a göre bilimsel araştırmaların işlevi, siyasal süreçten elde edilecek verilerle fenomenleri açıklamak ve siyasal sistemin işleyişi hakkında öngörülerde bulunmaktır. Yani Weber’in ifadesiyle geleceği öngörmektir. Siyasal araştırmaların veri olarak ilgilenecekleri şey ise insanın görünen boyutu, yani insan davranışlarıdır. Easton’a göre siyasal sistemin işleyişiyle ilgili her öngörü insan doğası hakkındaki tek bir düşünceye dayanır. Bu nedenle siyasal araştırmalar bir yönüyle psikolojik dayanaklıdır.<sup>42</sup> Örneğin bir olayın politik yönünü ekonomik veya diğer yönlerinden ayıran özellik, başkalarını kontrol etme güdüsüdür. Bu açıdan siyasal araştırmaların arkasındaki motive edici soru şudur: “[G]ücü kim, nasıl kullanır?”<sup>43</sup> Ona göre güç yaklaşımının faydası, diğerlerine nüfuz etmeye çalışan bir aktiviteyi teşhis etmesidir.

---

<sup>41</sup> David Easton, *The Political System*, New York: Alfred A. Knoff, 1953, s. 128.

<sup>42</sup> Easton, *The Political System*, s. 133-139.

Geleceğin öngörülmesi düşüncesi yukarıda belirtildiği gibi Hobbes'a kadar giden bir düşüncedir. Ancak bu yaklaşımın en önemli ayağı Comte'tur. Comte'un pozitivist yaklaşımı Weber, Lasswell ve Easton'in ardından, Rasyonel Tercih Kuramı'nın toplumsal deney araştırmalarında merkezi bir konumda olacaktır. Easton bu konudaki görüşlerini sekiz ana ilkede toplar. Bu ilkeler aynı zamanda davranışçılığın da temel ilkeleridir. Konumuz itibariyle bu ilkelerden özellikle üç tanesi önemlidir. Birinci ilke *düzenlilik ilkesi*'dir. Buna göre siyasal davranışlar keşfedilebilecek düzenlilikler gösterir. Dolayısıyla, bu düzenlilikleri belirleyen genellemeler geliştirmek ve siyasal davranışı açıklama ve öngörme hedefine yönelik teoriler kurmak mümkündür. İkinci ilke ise *doğrulanabilirlik ilkesi*'dir. Genellemelerin geçerliliği, prensip itibariyle test edilebilir ve siyasal davranışlara uygulanarak doğrulanabilir. Üçüncü ilke *temel bilim*'dir. Bilginin uygulanması da teorik anlama gibi bilimsel girişimin bir parçasıdır. Ancak anlama ve açıklama, uygulamadan önce gelir ve sosyal yaşantının acil ihtiyaçlarına çözüm getirmek için temel bilimin bulgularına dayanmak gerekir.<sup>44</sup>

Hobbes'tan Easton'a doğru akan süreçte, Lasswell'in toplumun bilimsel yollarla manipüle edilmesi olarak özetlediği bilimsel siyaseti Easton, insanların düzenli davranışlarından elde edilecek verilerle geleceği öngörmeyi ve siyasal politikaları yönlendirmeyi amaçlayan, teknokratların hakimiyetinde olan bir siyaset olarak tanımlar. Temelde pozitivist olan bilimsel siyaset düşüncesi Easton'dan sonra Rasyonel Tercih Kuramı'nın teorisyenleri tarafından devralınır.

## 9. Rasyonel Tercih Kuramı: Deney Toplumu

Rasyonel Tercih kuramı (RTK) George Homans ve daha sonra Peter Blau tarafından geliştirilmiş olan değişim teorisinin özel bir kategorisi ve aynı zamanda örgütsel teorisinin ve sosyolojideki gelişmelerin merkezindedir. RTK daha sonra 1980'li yılların sonu ve 1990'li yılların başında James S. Coleman'in çabalarıyla büyük ölçekte toplumsal eylemlerin bir açıklaması olarak ün kazanmıştır. Rasyonel tercih yaklaşımı, siyaset bilimciler tarafından "kamu tercihi", iktisatçılar tarafından

<sup>43</sup> Easton, *The Political System*, s. 115.

<sup>44</sup> Şirin Tekeli, *David Easton'un Siyaset Teorisi*, İstanbul: Güryay, 1976, s. 31-32.



“neoklasizm” olarak adlandırılırken, “rasyonel tercih kuramı” da psikologlar tarafından “beklenen fayda teorisi” ve sosyologlar tarafından da “rasyonel tercih kuramı” olarak adlandırılır.<sup>45</sup>

RTK’ni araçsal siyaset geleneğine bağlayan en önemli üç unsur, öngördükleri insan, eylem ve siyaset modelidir. Üç varsayımını da araçsal siyaset modelinden almış olan Rasyonel Tercih Kuramı, organizasyon teorileri, liberteryenizm (neo klasik iktisat okulu) ve anarşizm gibi minimal devleti savunan siyasi doktrinlerin merkezinde yer alır. En önemli ortak varsayımları kuşkusuz rasyonel birey üzerinedir. Eğer bireyler rasyonel olarak hareket ederse bu toplumun çıkarıdır. Bu nedenle, açıkça toplumun çıkarlarına aykırı düştüğü durumlar hariç, toplum bireyi engellememelidir.<sup>46</sup> Ancak daha öncesinde öngörülen insan modelini özetlemek yerinde olur. RTK’nin varsaydığı insan, bir yönüyle Hobbes’un “kurt insan”ı, Diğer bir yönüyle de Smith’in “ekonomik insan”ıdır. RTK teorisyenlerine göre bencil, hırslı ve çıkarıcı olan insan aynı zamanda ekonomik davranan, rasyonel, araçsal ve sabit tercihleri olan bir varlıktır.

İnsan modeli varsayımlarına paralel olarak RTK, insan davranışlarını da ekonomik anlamda değerlendirir. Rasyonel eylemlerin yönlendiricisi olarak etik ve değerlerle ilgilenmez. Adam Smith’in “görünmez el” varsayımını andırırçasına RTK teorisyenlerine göre, herkesin bireysel kârını maksimize etmesi, sistemin doğal bir denge durumuna kavuşmasını sağlar.<sup>47</sup> Dolayısıyla RTK klasik iktisat teorisinin insan doğasının bencil, açgözlü ve çıkarıcı olduğu, dolayısıyla çıkarlarını kollamak ve kârını maksimize etmek için rasyonel olarak davranacağı varsayımını devralmıştır. Klasik İktisat Teorisi’nin insan modeli olan homo economicus, RTK’nın çıkarlarını korumak ve kârını maksimize etmek için en uygun araçları rasyonel bir şekilde seçecek olan modern insanı konumundadır.

Rasyonel eylem modelini Weber’in araçsal rasyonelliğinden alan RTK’nın ilkel bir formunu Weber’de bulmak mümkündür. *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme*

<sup>45</sup> Mary Zey, *Rational Choice Theory and Organizational Theory: A Critique*, London: Sage, 1998, s.

1.

<sup>46</sup> Zey, a.g.e, s. 1.

<sup>47</sup> Zey, a.g.e, s. 1-11.

*Kuramı* adlı kitabında ekonomiyi, bir çok amaç arasından, amaca ulaşmada kullanılabilir araçların kıtlığı durumuna göre yönlendirilen bir seçim yapmak olarak tanımlayan Weber'in araçsal rasyonelitesi, Coleman'ın varsayımlarının da temelini oluşturur.<sup>48</sup> Coleman, bireyin amaçlarına yönelik olarak eylemde bulunduğunu ileri sürer. Ona göre, daha rasyonel bir birey düşüncesinin ekonomiye dayanması, yani bireyin kârını maksimize, ihtiyaç ve isteklerini tatmin edecek şekilde eylemde bulunacağı görüşüne dayandırılması gerekir.

RTK için insan davranışları araçsaldır. Rasyonel Tercih Kuramı'nı siyaset bilimine uygulayan teorisyenler birey, devlet ya da organizasyon gibi aktörlerin amaca yönelik tercihlerinden faydalanarak geleceği ve politik belirsizlikleri tahmin etmeye çalışırlar.<sup>49</sup> Bu nedenle daha çok oyun kuramı gibi, geleceğin doğru bir şekilde tahmin edilmesine elverişli olan modellerle ilgilenirler. Bu yöndeki çalışmaların dayanağı ise yine Hobbes ve Weber'e dayanan, insan davranışlarının öngörülebilirliği düşüncesidir.

İnsan davranışlarının öngörülebilirliğini sağlayan araçsal rasyonelliklerdir. Araçsal rasyonellikte birey, verili bir amaca ulaşmak için mevcut seçenekler arasından en elverişli olanı seçer. Bu bakımdan rasyonel bir bireyin sabit bir takım seçenekleri vardır. Harsanyi'ye göre bu varsayımın elle tutulur bir açıklama ve tahmin etme gücü vardır; çünkü, bu varsayımla insan davranışlarının temelindeki karmaşık nedenler açıklanabilir.<sup>50</sup> Geleceğin öngörülmesine en elverişli modellerden birisi de oyun kuramıdır.

Oyun kuramı, çatışan bireysel çıkarlar varsayımı üzerine kuruludur ve özellikle de sonucun, çeşitli çıkarları olan, iki ya da daha çok sayıdaki rasyonel bireyin davranışına bağlı olduğu durumlarda, bu sonucu tahmin etmek için kullanılır. İşbirlikçi ve İşbirlikçi Olmayan Oyun Kuramları olarak ikiye ayrılan Oyun Kuramı'nda her bireyin amacı faydasını maksimize etmektir. İşbirlikçi Oyun Kuramı

<sup>48</sup> Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, s. 101.

<sup>49</sup> David Lalman-Joe Openheimer-Piotr Swistak, "Formal Rational Choice Theory", Ada W. Finifter (der.), *Political Science: The State of the Discipline II*, Washington: The American Political Science Association, 1993, s. 79.

tarafların açıkça pazarlık yaptıkları, koalisyon oluşturdıkları ve bağlayıcı vaatlerde buldukları durumlarda uygulanır. İşbirlikçi Olmayan Oyun Kuramı ise, karşılıklı pazarlık ve koalisyon olanaklarının olmadığı, koalisyon yerine bireysel aktörlerin analize konu olduğu durumlar da söz konusudur. İşbiriksiz Oyun Kuramı'na en iyi örnek "Mahkumun Sessizliği Kuramı"dır. Mahkumun Sessizliği Kuramı'nda oyuncular, kendi hesaplarını maksimize edecek stratejileri seçerek maksimum kazanç elde ederler. Eğer mahkumlar sessiz kalmayı tercih ederlerse asgari ceza ile kurtulurlar. Bencil davranıp birbirlerini ele vermeleri halindeyse her iki mahkum da en yüksek cezaya çarptırılırlar.<sup>51</sup>

Birey, devlet ve organizasyon gibi toplumsal birimlerin yaptıkları rasyonel tercihler yoluyla geleceği öngörmeyi amaçlayan RTK'nın bir diğer amacı da, açık toplumsal deneyler yoluyla politika oluşturmaktır. Haworth'un geliştirmiş olduğu "deneyen toplum" modelini merkeze alırlar. Deneyen toplum kavramıyla anlatılmak istenen, açık toplumsal deneylerle pilot çalışmalardan politika belirleyicilerine doğru akan bir geri beslemenin, sosyal politikanın ihtiyacı olan bir bilgi tabanını oluşturacağı bir toplumdur. Burada söz konusu olan toplumsal deneylere dayalı, sosyal politika yöntemlerini kullanarak optimumu arayan bir rasyonel toplum modelidir.<sup>52</sup> Böylelikle, Hobbes'la başlayan bilimsel siyaset düşüncesi, RTK ile birlikte bilimsel bir toplum idealine dönüştürülmüş olur.

## B. ARAÇSAL SİYASETİN TEMEL KABUL VE YÖNTEMLERİ

Araçsal siyaset düşüncesi ters bir piramit olarak düşünülecek olursa, bu piramidin ağırlık noktasının "bencil ve çıkarıcı insan doğası" olduğu görülür. Ancak bu önkabul Diğer varsayımlarla birlikte bir sonuç doğurduğu için tek başına çok fazla bir şey ifade etmez. Bu acıdan araçsal siyaset yaklaşımını biçimlendiren temel varsayımları kısaca özetlemek gerekir.

---

<sup>50</sup> John Charles Harsanyi, "Advances in Understanding Rational Behavior", Jon Elster (der.), *Rational Choice*, Oxford: Basil Blackwell, 1986, s. 83.

<sup>51</sup> Harsanyi, a.g.e, s. 92.

<sup>52</sup> James Coleman, "Sosyolojik Çözümleme ve Sosyal Politika", Tom Bottomore-Robert Nisbet (der.), Mete Tunçay - Aydın Uğur (haz.), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ankara: Ayraç, 2002, s. 678.

Araçsal siyasetin öngördüğü insan modeli ilk olarak Eski Yunan'da şekillenmeye başlamıştır. Bakışlarını evrenin araştırılmasından insana yönelten Sofistler ilk kez bir "insan doğası" düşüncesi ortaya atmışlardır. Buna göre insan doğası gereği bencil ve çıkarıcıdır. Her türlü etkinliği çıkar ve arzuların tatminine indirgeyen Sofistler için, hırs, tutku ve çıkarlar toplumun ontolojik temelidir. Dolayısıyla insanın arzu ve tutkularını tatmin etmek doğrultusunda hareket etmesi doğaldır.

Sofistlerin ortaya koydukları insan modelini, Hobbes kuramında "kurt insan" olarak tanımlayacaktır. Her yönüyle ekonomik insanın ilkel ve vahşi bir formunu tasarlamış olan Hobbes'a göre, insan doğası gereği bencil ve çıkarıcıdır. Fırsat verilen her yerde kıt kaynaklardan daha fazla pay almaya çalışacak olan insanın temel motivasyonu fayda sağlamaktır. Her bir insanın kendi çıkarlarını kolladığı, hiç bir güvenliğin olmadığı bir ortamda insan insanın kurdudur. Hobbes'un savaş ortamında bir "vahşi" denilebilecek derecede radikalleştirdiği kurt insan modeli Smith'in kuramında, özünde mübadele ve ticaret yapan, çıkarıcı olmakla birlikte ne yaptığını bilen, yararını kollayan ve hesaplı davranan ekonomik insana dönüşür. Bu bağlamda ekonomik insan özünde, aynı ilkelerden hareket ettiği kurt insanın toplumsallaşmış biçiminden başka bir şey değildir.

İnsanı ekonomik davranan bir varlık olarak değerlendiren Smith, arzu, istek ve çıkarları peşinde koşan insanın doğal olduğunu ve dışarıdan hiçbir güdülemeye gerek olmadığını ileri sürer. Smith'in "ekonomik insan"ı Sofistlerle Hobbes'un varsayımlarına ek olarak aynı zamanda rasyonel olan bir varlıktır. Ekonomik insanın sabit bir takım tercihleri vardır ve seçeneklerle karşı karşıya kaldığı durumlarda bu seçeneklerden kârını maksimize edecek ya da onu amacına ulaştıracak olan seçeneği kabul edecektir. Smith'in ekonomik insan tanımlamasıyla ilk varsayımını büyük oranda şekillendirdiği araçsal siyaset, Weber'in araçsal eylem modeli ve 20. yüzyıl düşünürleriyle birlikte farklı açılımlara konu olacaktır.

Sofistlerden beri doğal olarak görülen daha çok kazanma hırsıyla birlikte arzu ve ihtiyaçlar, çıkarıcı ve bencil insanı kaynakların bölüşümüne itecektir. Ancak Hobbes'a göre kaynaklar insanların çok çeşitli olan ihtiyaçlarına yetmeyecek kadar azdır. Bu yüzden kıt kaynaklar ve sınırsız ihtiyaçlar varsayımı, çıkarıcı insan

varsayımıyla birlikte kaçınılmaz olarak bir rekabete yol açacaktır. Böylece ilk olarak Hobbes'un ortaya attığı ve daha sonra Smith'in kuramına temel olarak aldığı "sınırsız ihtiyaçlar-kıt kaynaklar" varsayımı araçsal siyasetin ikinci varsayımı olarak kabul görmüş olur.

Weber'in araçsal rasyonalitesiyle birlikte sınırsız ihtiyaçlarını tatmin etmek için koşturacak olan ekonomik insanın eylem modeli ortaya konulur. Buna göre rasyonel bir amaca ulaşmak için, dış dünyadaki nesnelere ya da başka insanların davranışlarına ilişkin beklentileri araç olarak değerlendiren insan davranışları rasyonel olacaktır. İnsanın her çeşit faaliyetlerinin, ihtiyaç ve arzularının tatmini için bir araç haline gelmesiyle birlikte, araçsal siyasete aynı zamanda ismini veren "araçsal rasyonellik" varsayımı ortaya konulmuş olur.

Araçsal siyasetin temel varsayımları bu şekilde özetlendikten sonra artık bu varsayımların açılımları ele alınabilir. Bundan sonra ele alınacak olan unsurlar varsayım değil yukarıda özetlenen varsayımların sonuç ve açılımlarıdır. Rekabetçi toplum modeli bu sonuçlardan yalnızca birisidir. İnsanların bencil ve çıkarıcı olduğu varsayımı ve kaynakların da sınırsız ihtiyaçları karşılayamayacak kadar az olduğunun kabul edilmesi, ister istemez toplumda bir çıkar çatışmasını gündeme getirecektir. Çıkar çatışmasına dayanan böyle bir toplumda insanları bir arada tutan tek şey, onların toplumsal ilişkilerden sağlayacakları faydadır. Bentham'a göre siyasal toplumun tek ve gerçek temeli fayda ilkesidir. Çünkü insan toplumda, tek başına ulaşamayacağı bir çok şeyi elde eder. Böylelikle insanın toplumla olan ilişkisi toplumun bireye sağlayacağı avantajlara indirgenmiş olur.

Rekabetçi toplum modeli konusunda hemfikir olan düşünürler, bu rekabetin sonuçları konusunda üçe bölünürler. Bir grup düşünür çatışmanın düzensizliğe yol açacağını kabul eder. Diğer bir grup ise, bu rekabetin düzensizlik yerine düzeni getireceğini ileri sürer. Buna karşılık üçüncü grup, düzensizlik düşüncesini bir saplantıdan kaynaklandığını ileri sürerek, bir anlamda bu sorunu göz ardı eder. Hobbes, Bentham ve Easton, bu rekabetin bir düzensizliğe yol açacağını, Dolayısıyla tüm insanların hırs ve tutkularını baskı altına alacak, kararlarının herkes için bağlayıcı olduğu ve en büyük sayının en büyük mutluluğunu sağlayacak bir

yönetimin kurulmaması halinde, toplumun devamlılığının tehlikeye gireceğini ileri sürerler.

Hobbes, Bentham ve Easton'un yaklaşımı genel olarak araçsal siyaset geleneği içindeki düşünürleri bir düzen ve istikrar arayışına iter. Fakat düşünürlerin istikrar sorununa buldukları yanıt aynı zamanda başka bir soruna yol açar. Söz konusu düşünürlere göre düzensizlik sorunu, insanların iletişim yoluyla bu düzensizliği çözmesi yerine, onları baskı altında tutacak bir otoritenin varlığıyla çözülebilir. Otorite düşüncesinin yol açtığı sorun ise, böyle bir düşüncesinin demokrasi ve bireyin siyasal katılımıyla bağdaştırılamayacağıdır.

Birinci yaklaşımı reddeden Smith'e göreyse rekabet ortamı, çıkar çatışmasına değil aksine çıkarların doğal bir uyumuna yol açar. Herkesin kendi çıkarları peşinde koştuğu bir toplumda bireyin engellenmemesi halinde, toplum kendiliğinden "görünmez bir el" tarafından bir düzen ve denge durumuna kavuşacaktır. Rasyonel insan ne yaptığını bilir. Dolayısıyla açıkça topluma aykırı düştüğü durumlar hariç birey hiçbir şekilde toplum tarafından engellenmemelidir. RTK teorisyenleri ise, insanın stratejik olarak hareket etmesi halinde tarafların kazanımlarının dengede tutulabileceğini ve dolayısıyla bir düzen oluşabileceğini varsayarlar.

Otorite taraftarı düşünürlere karşılık Smith'in ve RTK teorisyenlerinin iddialarıysa başka bir sorunu ışığa çıkartır. Smith'e göre, insanlar bencil ve rasyonel oldukları için, kendi çıkarlarını gerçekleştirmeye yönelik rasyonel olarak hareket etmeleri halinde hiçbir hükümet müdahalesine gerek bırakmaksızın kendiliğinden düzen varsayımını gerçekleştirecektir. Kendiliğinden düzen varsayımı bir yönüyle hükümetin düzenleyici faaliyetlerini diğer bir yönüyle de ortak kamusal eylemleri, dolayısıyla dayanışmayı dışlar. Kendiliğinden düzen düşüncesine dayanan bu eğilim, demokrasi için hayati olan iletişim ve uzlaşma ortamını anlamsızlaştırır. Benzer bir tutumu sergileyen RTK teorisyenleri de, tarafların iletişim koşulları olmaksızın stratejik kararlar yoluyla nasıl rasyonel olarak davranabileceği üzerinde durmaktadırlar. Örneğin Oyun Kuramı'nın bir parçası olan "Mahkumun Sessizliği Kuramı" iletişim imkanının olmadığı bir hapisane ortamında, tarafların nasıl herkes için en iyi sonuca ulaşabileceğine dayanır. İletişim ve uzlaşımın bir yöntem olarak

göz ardı edilmesi özellikle dikkat çekicidir. Siyasal ve toplumsal sorunların çözümünde vatandaşları sürecin dışında tutan bu yaklaşım, araçsal siyasetin öngördüğü temsili demokraside zaten var olan, yöneten-yönetilen ayrımını daha da derinleştirir ve siyasal katılımı önler.

Düzen sorununun çözümü konusunda Lasswell'in geliştirdiği çözüm ise üçüncü bir eğilimi gündeme getirir. Ona göre toplumda düzensizliği yaratan insanların geçmişte yaşamış oldukları bir takım saplantılardır. Toplumbilimcilere düşen ise bu saplantıların kalıcı hale gelmeden önce eğitim yoluyla giderilmesidir. Toplumbilimcinin öncelikli görevi, Lasswell'in "önleyici politika" adını verdiği yöntemle, insanların kafalarını başka yönlere yönlendirerek, gerilimleri ve uyumsuzlukları azaltmaktır. Lasswell'in toplumsal manipülasyon düşüncesi, araçsal siyasetin bir diğer olumsuz yanındır.

Toplumsal manipülasyon düşüncesi daha çok bilimsel siyaset yaklaşımının bir parçasıdır. Geleceğin kontrol edilmesi ve bilimsel yöntemlerle politika oluşturma anlamındaki bilimsel siyaset düşüncesi ilk olarak Hobbes tarafından geliştirilmiştir. Hobbes, benzer bir şekilde tekrar etmekte olan olgular yoluyla, başka bir zaman ve başka bir mekanda uygulanabilecek bilimsel bir yöntemin elde edilebileceğini ileri sürer. Ona göre bilim sayesinde, yapabileceğimiz şeylerden, nasıl başka bir yer veya başka bir zamanda benzer bir şey yapabileceğimizi biliriz; çünkü bir şeyin nasıl, hangi nedenlerle ve ne şekilde meydana geldiğini bilirsek, benzer nedenleri denetleyebildiğimiz vakit, o nedenlerden benzer sonuçlar çıkmasını da sağlayabiliriz. Hobbes bilimsel siyaseti, istikrarlı bir topluma ulaşmanın uzun vadeli diyebileceğimiz bir formülü olarak görmektedir. Siyasal toplumun en küçük unsuru insan olduğu için, eğer insanın hangi ilkeler doğrultusunda hareket ettiğini bilinirse, bu ilkeler üzerine temellendirilecek istikrarlı bir topluma ulaşmanın koşulları da formüle edilebilir. Bu nedenle Hobbes, insan davranışlarının temelindeki nedenleri bulabilmek için psikolojik çözümleme yöntemini siyasete uygular.

Benzer bir amaçla Weber de insan davranışlarının öngörülebileceğini düşünür. Ona göre insan davranışları öngörülebilir birtakım düzenliliklere dayandığı için genellemeye müsaittir. Hatta hava tahminlerinde olduğu gibi "doğa süreçleri"nin

öngörülebilirliği, tanıdığımız birinin eylemlerinin “hesaplanabilirliği” kadar kesin değildir. Bu sayede bir birey kendi eylemlerine başkalarının vereceği muhtemel tepkileri önceden hesaplayabilmektedir. Bu yaklaşımın temelindeki amaç insanın gelecekteki davranışlarını öngörebilmektir. Hobbes’un ve Weber’in bu pozitivist siyaset yaklaşımları 20. yüzyılın ikinci yarısında hayli popüler bir yöntem haline gelecektir.

Lasswell, Easton ve RTK teorisyenleri insan davranışlarının ardındaki psikolojik süreçleri, siyasal analizlere temel olarak almakla insani, geleceğin kontrol edilmesi ve istikrar sağlanması amacıyla araçsallaştırmaktadırlar. Carl Popper’in “Bilimsel Toplum” düşüncesinden, Easton’ın “Teknokratik Toplum”una ve oradan da Haworth’ın “Deneyen Toplum” modeline doğru akan süreçte, amaçlanan şey bilgi yoluyla toplumu kontrol etmektir. Bir tarafta deneysel araştırmaya konu olan insanların ve diğer tarafta deneyin yönlendiricisi olan “toplum mühendisleri”nin olduğu bu monolitik ilişki, tıpkı bir laboratuvar ortamını çağrıştırmaktadır. Geleceğin kontrolü için insan da dahil herşeyi araçsallaştıran bu yaklaşım, araçsal siyasetin getirdiği bir diğer olumsuzluktur.

Toplumun tek bir özne gibi değerlendirilmesi konusunda uzlaşmacı siyaset cephesinden iki itiraz yöneltilir. Öncelikle Habermas’a göre, tek yönlü monolitik bir ilişkinin söz konusu olduğu “deneyen toplum” kavramının, toplum sanki tek bir aktörmüşçesine, tekparçalı ya da tekil bir niteliğe sahipmiş gibi ele alınması, toplumsal gücü ortadan kaldıracak bir merkezi denetim olgusuna yol acar.<sup>53</sup> Bir diğer eleştiri ise Arendt’den gelir. Ona göre, toplumun tek bir özne gibi algılanışı farklılıkların görmezlikten gelinmesine yol açar. Habermas ve Arendt’in iddialarının, araçsal siyaset geleneği içerisindeki düzen arayışları, insanın araçsallaştırılması, iletişim ve uzlaşım ortamının gereksiz görülerek katılımın göz ardı edilmesiyle birleştirilmesi dikkatleri bir soruya çeker: Acaba liberal söylemlerin ana konusu olan “birey” yok mu oluyor? Bu soruyu yanıtlamak çalışmanın mütevazı sınırlarını aşacağı için, açık uçlu bir soru olarak bırakmak yerinde olur.

---

<sup>53</sup> Coleman, a.g.m, s. 689.



Geleceğin yönlendirilmesini ve toplumun kontrol edilmesini amaçlayan bu yaklaşımın bir diğer açılımı da toplumda ahlaki değerlere yer bırakmamasıdır. Geleceğin öngörülmesinin temel dayanağı, insan davranışlarının “kestirilebilirliği”dir. Bu noktada insan davranışlarının öngörülebilmesine en elverişli insan modeli olarak ekonomik insanın alınmış olması bir tesadüf değildir. Çünkü ekonomik insan, davranışları genellemeye en çok müsait olan insan modelidir. Rasyonel bir varlık olarak ekonomik insan, ihtiyaç ve arzularını en iyi şekilde tatmin edecek olan seçenekleri bir sıraya koyabilir. Bu seçenekler içerisinde uygulanacak olan seçenek en üst sıradaki olacaktır. Bu bakımdan ekonomik insanın verili koşullar altında nasıl davranacağını kestirmek mümkündür.

Araçsal rasyonellik yaklaşımında Weber, davranışın bütün akıl dışı duygular tarafından belirlenmiş unsurlarını, saf bir rasyonel eylem tipinden sapan unsurlar olarak ele almakla, ahlaki olanı rasyonel olanın karşısına koyar. Dolayısıyla ahlaki olan ya da değer yargılarına dayanan eylemi irrasyonel olarak değerlendirir. Çünkü ahlaki açıdan olaylara bakan bir kişi için amaçlarla araçlar arasında bir sürtüşme olabilir. Kaldı ki kişinin ne zaman hangi ahlak ilkesine uyacağını kestirmek çok da kolay değildir. Burada insan davranışlarının tahmin edilmesini engellemesi nedeniyle “ahlak”ın, araçsal siyaset geleneğinde anlamsız ya da irrasyonel olarak değerlendirilmesi ince fakat önemli bir ayrıntıdır. Ahlaki değerlere toplumda uygulama alanı bırakmayan bu yaklaşımda, toplumsal sorunların çözümünde tek seçenek olarak bilimsel yöntemler kalmaktadır. Ancak siyasal ve toplumsal sorunlara çözüm üretmek konusunda pozitivist yaklaşımın ne kadar yeterli olduğu tartışmaya açıktır.

Ahlaki değerlerle araçsal siyasetin öngördüğü varsayımların uzlaşmamasının nedeni yapısaldır. Bu sorun araçsal siyasetin ön kabullerinden kaynaklandığı için, ahlaki değerlere yer verilmesi söz konusu ön kabullerin tekrar gözden geçirilmesini gerektirir. Aksi takdirde ahlaki değerleri araçsal siyasetle uzlaştırma girişimleri uyumsuz bir yama olarak kalacak ve ahlakın siyasetin hizmetine verilmesinden başka bir işe yaramayacaktır. Buna verilebilecek en iyi örnek Mill’in yaklaşımıdır. Mill ahlaki değerleri çıkar çatışmasını hafifletecek ya da çatışmayı önleyecek bir araç olarak yer vermekle, ahlaki değerler sorununu faydacı bir açıdan değerlendirmiştir.

Onun için ahlaki değerler kendi başına anlamlı olmaktan daha çok, fayda sağladığı sürece anlamlıdır.

Toplum bireyin arzu ve ihtiyaçlarının tatmin edilmesi üzerine kurmuş olan bir siyasetin araçsal olmaktan başka bir anlamı olamaz. Buraya kadar özetlenmiş olduğu gibi araçsal siyaset yaklaşımında siyasal etkinliğe kendi başına bir değer atfedilmez. İktidarın işlevi de Bentham'ın belirttiğı gibi insanların kendi çıkarları peşinde koşmalarını güvence altına almaktan öteye geçmez.



## II. BÖLÜM: UZLAŞMACI SİYASET

Bu bölümde tarihin olağan akışı içerisinde varsayımlarının sonuçlarını yaşadığımız araçsal siyaset yaklaşımına alternatif olarak ortaya çıkmış olan uzlaşmacı siyaset yaklaşımı ele alınacaktır. Uzlaşmacı siyaset, insanın temelde ahlaki ve siyasal bir varlık olduğu ön kabulüne dayanan, toplumu oluşturan bireyler arasındaki iletişim ve etkileşim yoluyla siyasal politikaların belirlendiği, uzlaşım temelli bir yaklaşımdır.

Bir çok yönden araçsal siyasetten farklı argümanlara dayanan bu yaklaşımın da Eski Yunan'a kadar geri götürülebilecek bir geçmişi vardır. Özellikle Protagoras, Sokrates ve Aristoteles'in ilk varsayımlarını şekillendirdiği uzlaşmacı siyaset, Rousseau, Polanyi ve Arendt'le birlikte diğer varsayımları geliştirilmiş, özellikle de Pettit'in çalışmalarıyla kurumsal bir boyuta taşınmıştır. Ancak uzlaşmacı siyaset yaklaşımı gelişme sürecini hala sürdürmekte olan bir yaklaşım olarak, Habermas'ın iletişimsel eylem kuramıyla birlikte daha geniş bir tabana oturtulmuştur.

Araçsal siyaset yaklaşımı ele alınırken izlenen yönetime paralel olarak, uzlaşmacı siyaset yaklaşımı da temel varsayımları ve kavramları bağlamında ele alınacaktır. İkinci bölümün birinci kısmı, uzlaşmacı siyasetin bugünkü biçimine ulaşmadan önce, düşünce tarihi içerisindeki oluşum sürecinin takibine ayrılacaktır. Bu kısımda uzlaşmacı siyasetin oluşumunun arkasındaki düşünürler özgün katkılarıyla birlikte özetlenmeye çalışılacaktır. İkinci kısımda, ana hatları ortaya çıkmış olan uzlaşmacı siyaset yaklaşımının temel kabul ve yöntemleri, ele alınmış olan düşünürler bağlamında çözümlenecektir. Bu kısımda uzlaşmacı siyasetin temel varsayımları ve öngördüğü toplum modeli, olumlu ve olumsuz sonuçlarıyla birlikte değerlendirilecektir.

### A. UZLAŞMACI SİYASETİN DÜŞÜNSEL TEMELLERİ

Sokrates, Protagoras ve Aristoteles'in, bencil insan ve onun çıkar temelli eylemlerini düşüncelerine temel olarak alan Sofistlere karşı duruşları, insanların dikkatlerini farklı bir insan ve farklı bir eylem modeline çekmiştir. Kişisel çıkarların

gözetilmesinin ve maddi yaşamdaki başarının en büyük iyilik olduğu düşüncesinin henüz yayılmaya başladığı bir dönemde Sokrates'in, her karşılaştığı insanı inatla sorgulayıp, etik bir yaşama davet etmesi, bugün bizim "uzlaşmacı siyaset" olarak adlandırabileceğimiz yaklaşımın en temel varsayımını şekillendirmiştir: İnsan ahlaki bir varlıktır.

İlk kez Aristoteles'in ortaya koyduğu ve Habermas'in geliştirerek bir rasyonel eylem kuramına dönüştürdüğü iletişimsel eylem ise, uzlaşmacı siyaset yaklaşımının bir diğer varsayımıdır. Nihayet Rousseau'nun kapitalist ideolojinin en temel varsayımlarından birisi olan "kıt kaynaklar-sınırsız ihtiyaçlar" iddiasını yanlışlaşarak elde ettiği "sınırlı ihtiyaçlar-bol kaynaklar" varsayımıyla birlikte uzlaşmacı siyaset geleneğinin ön kabul niteliğindeki üç temel varsayımı tamamlanmış olur. Bu üç temel varsayımın yardımıyla, araçsal siyasetten çok farklı bir siyaset modelinin ikincil nitelikteki diğer varsayımları çıkarılabilir.

Rousseau, insan ve eylemin doğası, toplumun yapısı gibi temel sorulardan, uzlaşmacı siyasetin kurumsal boyutuna bir geçişe işaret eder. Hem temel nitelikteki varsayımlarıyla hem de özgürlük, eşitlik ve karar alma yöntemleri gibi kurumları ele alması bağlamında Rousseau her iki tarafta da vardır. Rousseau'nun ardından Polanyi, Arendt, Habermas ve özellikle de Pettit uzlaşmacı siyasetin kurumsal yapısını tamamlar. Bu kısımda düşünce tarihi içerisinde eklenerek bugünkü içeriğine kavuşan uzlaşmacı siyasetin düşünsel arka planı irdelenecektir. Sokrates, Protagoras ve Aristoteles ile başlayan birinci kısım, Rousseau, Polanyi ve Arendt'le devam edecek, Pettit ve Habermas'in incelenmesiyle tamamlanacaktır. İkinci kısımda ise, uzlaşmacı siyasetin temel kabul ve yöntemleri yine ele alınmış olan düşünürler bağlamında değerlendirilecektir.

### **1. Sokrates ve "Etik İnsan"**

İnsanın özünde bencil ve çıkarıcı olduğu, kişisel çıkarların gözetilmesinin ve maddi yaşamdaki başarının en büyük iyilik olduğu düşüncesinin Sofistler tarafından hararetle savunulduğu bir dönemde Sokrates'in insanların önüne geçerek onları sorgulamasının bir tek amacı vardı: İnsanların ahlaki özlerini "doğurtma" adını

verdiği yöntemle ortaya çıkarmak. Sofistlerin bilginin ve ahlaki değerlerin göreceliği düşüncesiyle o dönemde yarattıkları kargaşaya karşılık Sokrates, insanların farklı görüntülerinin altında hep o aynı özün bulunduğunu, ahlaki fikirlerin tüm insanların özünde var olduğunu, Menon diyalogundaki köle örneğinde de görüldüğü gibi, insan zihninin hakikatle dolu olduğunu savunur. Ona göre eğitim insana dışarıdan hiçbir şey katmaz, sadece var olanı, tohum halinde olanı uyandırır. Bu nedenle Sokrates kendini “manevi doğurtucu” olarak adlandırır.<sup>1</sup>

Sokrates’e göre insan doğasının iki boyutu vardır. İnsanda ahlaki bir özün bulunmasıyla birlikte, fiziksel güzelliklere ve maddi hazlara olan doğal bir eğilim de vardır. Platon’un, logos’un eros’a karşı yürüttüğü mücadeleyi konu alan *Devlet*’ini baştan sona kadar saran dikotomi, Sokrates’in insan doğasında ortaya koyduğu, logos’a karşılık gelen ahlaki boyut ile eros’a karşılık gelen tutku ve ihtiraslar arasındaki ikilemden esinlenmiştir. Ancak, Sokrates’e göre “Bedenlerini işletip de kafalarını isletemeyenler, bu davranışa uygun bir düzen içinde yaşarlar; kumanda edecek olana aldırış etmez; kumanda edilenle uğraşır, yalnız onu düşünürler.”<sup>2</sup> Oysa tensesel doyumların verdiği haz gerçek mutluluk değildir. İnsanı gerçek ve kalıcı mutluluğa götürecektir asıl şey *episteme*, yani logos’un eros’u egemenliği altına almasının bilgisi, erdem bilisidir. Filozof’a göre elbette ki insan yaşamında fiziksel güzelliklere ve maddi hazlara yer vardır. Ancak Sokratesci bilge, tüm bunlara duyarlı olmakla birlikte, nefesine hakim olarak kendini maddenin çekiciliğine kaptırmaz. Tersine, insan doğasında bulunan fiziksel güzelliklere ve maddesel hazlara olan eğilimleri, aklın egemenliği altına sokar ve bunları aklın hizmetine koşar.<sup>3</sup>

Sokrates’e göre insanların birbirine girmesi, kardeşin kardeşe düşman olması, ölçüsüz davranması ve hatta savaşların ortaya çıkması hep insanların erdem bilgisini bilmemesinden kaynaklanır. Çünkü ona göre, mutluluğun toplumsal bir anlamı vardır ve bireysel mutluluk toplumsal mutluluktan ayrı düşünülemez. Birey ancak düzenli, uyumlu, adaletli, iyi ve mutlu bir polis’te mutlu olabilir. Bu nedenle iyi bir yurttaş

<sup>1</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. Vehbi Eralp, İstanbul: Devlet Basımevi, 1938, s. 38-42.

<sup>2</sup> Platon, *Küçük Diyaloglar: Kleitophon*, çev. Sabahattin Eyyüboğlu, İstanbul: Remzi, 1960, s. 420-422.

<sup>3</sup> Platon, *The Symposium*, *The Symposium*, çev. Walter Hamilton, New York: Penguin, 1951, 210a-212b, 176, 214, 220, Akt. Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan’da Siyaset Felsefesi*, Ankara: Teori, 1989, s. 106.

her şeyden önce kendisi de bir parçası olduğu butunun (polis'in) mutluluğuna özen göstermeli, diğerlerini gözeterek şekilde hareket etmelidir. Düşünceleriyle tutarlı olarak Sokrates'in yapmaya çalıştığı da “[...] herkesin kendini düşünmekten, kendi çıkarlarının ardında koşmaktan önce erdemi, bilgeliği araması gerektiğini, devletin sırtından yararlanmaya bakmazdan önce devlete bakması gerektiğini” benimsetmeye çalışmaktı.<sup>4</sup>

İnsanın mutlu olmasını çıkarlarını kollamasına ve arzularını tatmin etmesine bağlayan Sofistlerin aksine Sokrates, mutluluğu yalnızca bireye ve pratik eylemlere indirgememiş, erdemle ve toplumla uzlaştırarak birey-toplum bütünlüğünü korumuştur. Erdemin hem bireysel hem de siyasal yaşamın temeli olması bağlamında, bireyle devlet arasında amaç bakımından bir çatışma yoktur. Çünkü “en mükemmel toplum” hem mutluluğunu arayan bireylerin hem de bu ideali gerçekleştirmeyi amaçlayan erdemli yöneticilerin ortak idealiydi. Dolayısıyla Sokrates'e göre, kendisine doğru gidilmesi gereken asıl amaç, iyilik ve adalet üzerine kurulu ve en iyi, en adil, en hakim olanlar tarafından idare edilen “en mükemmel toplum”dur.<sup>5</sup>

Sokrates politikayı daha çok öz bakımından ele alır. Onun için önemli olan kimin ya da kimlerin iktidarda olduğu değil, daha çok politikanın ahlaki özüdür. İktidarda kim olursa olsun, gerçekte bilginin, erdemin, adaletin, doğruluğun hüküm sürmesidir. Bununla birlikte Sokrates'e göre yönetimin bilgili, erdemli kişilerin elinde bulunması gerekir; çünkü yönetim yurttaşların işidir ve tam anlamıyla yurttaş sıfatını hak edenler ise erdem bilgisine sahip kişilerdir. Dolayısıyla yöneticilerin kurayla da belirlenmemesi gerekir.

## 2. Protagoras: Uzlaşma

Protagoras, her ne kadar yaptığı iş itibariyle sofist olarak adlandırılmış olsa da, toplum sözleşmesi temelinde uzlaşmanın önemine ve ahlaki değerlerin

---

<sup>4</sup> Platon, *Küçük Diyaloglar: Sokrates'in Savunması*, çev. Teoman Aktürel, İstanbul: Remzi, 1960, s. 46, 36c.

<sup>5</sup> Jo Gottlop Schneider, *Memorabilia Socratis Recens*, Oxford, 1813, I, 2, 9: IV, 6, 12, Akt. Alfred Weber, a.g.e, s. 38-42.

bağlayıcılığına yaptığı vurguyla, sofistlerden ayrı olarak uzlaşmacı siyaset geleneği içerisinde değerlendirilmesi gereken bir düşünürdür. Sofistler arasındaki konumu tartışmalı olduğu için, Protagoras'ın uzlaşmacı siyaset geleneğine yaptığı katkıları sofistlerle yapılacak bir karşılaştırma çerçevesinde incelemek yerinde olacaktır. Ancak sofistlerle yapılacak bir karşılaştırmaya geçmeden önce, Protagoras hakkındaki görecelilik iddialarının açıklığa kavuşturulması gerekir.

Protagoras “İnsan her şeyin ölçüsüdür.” sözüyle düşünürler ve tarihçiler arasında hayli tartışmalı bir konumdadır. Bir kısım yazar buradaki insanı “birey” anlamında değerlendirirken, diğer bir kısım yazar da, insanı modern anlamda “insanlık” olarak anlamlandırır. Alfred Weber, Protagoras'ın buradaki insandan kastının birey olduğu konusunda Platon'a dayanarak bu sözü, şeylerin görünümü ve gerçekliği kişiden kişiye değişir, şeklinde yorumlar. Weber'e göre bu düşüncesiyle Protagoras “[...]yalnız eski itikatları ve metafiziği yıkmakla kalmıyor, fakat, daha tehlikelisi, içtimai nizamın esaslarını, devletin bizzat temellerini çürütüyor; zira, onun bakımından, ahlak yalnız ferdi olabilir ve, şahsın, ferdin, atomun her şey olduğu yerde, artık devlet, cemiyet, herhangi umumi bir şey bulunamaz.”<sup>6</sup>

Felsefe tarihçileri Weber'in iddiasının aksine, Protagoras'ın “insan”dan (man) kastının modern anlamdaki “insanlık” (mankind) olduğu konusunda genel olarak bir görüş birliği içindedirler.<sup>7</sup> Protagoras'ın bu sözüyle anlatmak istediğini daha açık bir şekilde ortaya koyabilmek için, bunu diğer düşünceleriyle birlikte değerlendirmek gerekir; çünkü Protagoras az çok tutarlı bir düşünür ise, bu sözüyle diğer düşünceleri arasında bir bütünlük olacaktır.

Protagoras'ın asgari de olsa belli bir uzlaşmayı gerektiren yasa kavramına ve ahlaki ilkelere vurgu yapması oldukça anlamlıdır ve bununla görecelilik düşüncesi arasında ciddi bir çelişki vardır. Dahası tamimiyle uzlaşmaya dayalı olan toplum sözleşmesi fikri bile başlı başına görecelilik iddialarını çürütecek kadar güçlü bir düşüncedir. Protagoras, göreceliği savunması halinde değil toplum sözleşmesinin, en basit yasaların bile ortak bir kabul görmesini bekleyecek kadar tutarsız olamazdı. En

---

<sup>6</sup> Alfred Weber, a.g.e, s. 37

az Weber kadar Protagoras da bu çelişkinin farkında olmalıydı. Dolayısıyla Protagoras'ın düşüncelerinde uzlaşmacı öğelerin ağırlığı da göz önünde bulundurulursa "İnsan her şeyin ölçüsüdür." sözüyle kastettiği her ne ise, bunun gerçeklerin göreceliği olmadığını düşünmek doğru olacaktır. Görecelikle ilgili tartışmalar bu şekilde sonuçlandıktan sonra Protagoras'la Sofistlerin karşılaştırılmasına geçilebilir.

Protagoras'la Sofistler arasındaki farkların ilki, Onun insan eylemlerine yasalarla ve ahlaki ilkelerle getirdiği sınırlamalar üzerinedir. Protagoras'a göre, yasalar ve gelenekler zorunludur ve tanrı yapısı değildir. İnsanlar kendilerini vahşi yaratıklardan korumak ve daha iyi bir yaşam düzeyine kavuşmak için topluluklar halinde birleşmek zorunda kalmışlardır. İnsanların bu ana kadar ne bir ahlaksal ölçütleri ne de yasaları olmuştu; ancak orman yasalarının egemen olması halinde toplumsal yaşamın olanaksız olacağı kısa sürede anlaşıldı. Böylece insanlar oldukça yavaş akan zahmetli bir süreç içinde, yalnız onlarla birlikte güçlü oldukları için, güçsüzlere saldırmama ve onları soymama sözü verdikleri, yasaların zorunlu olduklarının bilincine vardılar.<sup>8</sup> Protagoras'ın bu görüşlerine karşı çıkan Sofistler, nasıl istiyorsa öyle davranmanın güçlüğünün hakkı olduğunu savundular. Her türlü insan eylemini bireysel çıkarlara indirgeyen Sofistler, insan eylemlerinin pratik yarar elde etmek ya da belli bir amaca ulaşmak için gerekli araçları seçme gayesi tarafından yönlendirildiğini ileri sürdüler.

Toplum sözleşmesini yaşamın temeline ilişkin bir ilke olarak ileri süren Protagoras'a göre, kurumlar ve uzlaşma insanı diğer canlıların üzerine çıkartan unsurlardır. Sofistlerin bireyci toplum anlayışlarına karşılık Protagoras'ın, toplumsal yaşamı mümkün kılan karşılıklı saygı ve doğruluk gibi meziyetlere vurgu yapması dikkate değerdir. Protagoras'ın toplumu yalnız uzlaşmacı bir toplum değil, güçlüyle güçsüzü aynı yasal çatı altında ve ortak ideal doğrultusunda birleştirmesi bağlamında dayanışmacıdır da. Bu düşünceleriyle Protagoras uzlaşmacı siyaset geleneğine en özgün katkısını yapmıştır.

---

<sup>7</sup> Kathleen Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers*, Oxford: Basil Blackwell, 1953, s. 348-349 ve John Burnet, *Greek Philosophy: Thales To Plato*, London: Macmillan, 1981, s.93.

<sup>8</sup> William Keith Chambers Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan, 1988, s. 89-91.



Protagoras'ı Sofistlerden ayıran üçüncü bir farklılık, adalet, karşılıklı saygı ve doğruluk gibi ahlaki idealleri toplumdaki dışlamamasıdır. Ona göre adalet olmaksızın toplumun politik mükemmeliğe ulaşması imkansız iken, karşılıklı saygı ve doğruluk ilkesi olmaksızın da toplumsal yaşam olanaksız olur. Platon'un *Protagoras* adlı diyalogun başında aktardığı masala göre Zeus, Hermes'i insanlara edep (aidos) ve doğruluk (dike) dağıtma misyonuyla dünyaya gönderir. "karşılıklı saygı ve doğruluk" toplumsal yaşamın temel ilkeleridir. Teknik bilgidense bu ilkelere sahip olması insanı diğer yaratıklardan ayıran, güçlünün hayatta kaldığı orman yasasına karşı insan ırkının hayvanlara hakim olmasını sağlayan ilkelere dir. Oysa Sofistlere göre, bilgelik, adalet, iyilik, doğru ve yanlış, her ne kadar bazen, sanki daha fazla bir şeylermiş gibi, bunları eylemenin ussal olduğu savunulabilse bile, bir addan başka bir şey değillerdir.<sup>9</sup> Dahası bir araç olarak ahlâk, insanlar arasında iktidar ve üstünlük uğrunda yapılan bitmez tükenmez kavgada, güçsüzlerin güçlülere karşı ileri sürdükleri bir hileden başka bir şey değildir.

Protagoras'la Sofistler arasındaki dördüncü ve son fark ise, çıkar düşüncesi üzerinedir. Sofistler insanların doğaları gereği bencil ve çıkarıcı olduklarını, dolayısıyla bireysel çıkarlarını kollayacak şekilde hareket etmelerinin doğru olduğunu salık verirler. Böylelikle bireyleri kendi çıkarları ekseninde toplumla karşı karşıya getirmiş olurlar. Böyle bir çıkar çatışmasına karşılık, Protagoras bireysel çıkarlarla toplumsal çıkarları uzlaştırır. Ona göre, bireyler toplum içerisinde doğdukları andan itibaren, bireysel çıkarları toplumsal çıkarlar tarafından absorbe edilmiştir. Böylelikle toplum, grubun bir parçası olarak korunan bireyin yaşamını garanti eder ve kolaylaştırır.<sup>10</sup> Dolayısıyla bireyle toplum bir çatışma halinde değil uzlaşma içerisinde olacaklardır. Tıpkı Sokrates'de olduğu gibi Protagoras'da da çıkarlar, bireyle toplumu birbirine bağlayacak bir köprü işlevi görmektedir. Bu yaklaşımı da Protagoras'ın toplumsal uzlaşımın değerine ilişkin beslediği güçlü bir inanca işaret eder.

---

<sup>9</sup> Güthrie, a.g.e, s. 89-91.

<sup>10</sup> Anthony A. Long, *The Cambridge Companion To: Early Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge, 1999, s. 316- 322.

### 3. Aristoteles ve “Zoon Politikon”

Siyaset bilimine otarşi, teleolojik yaklaşım ve karşılaştırmalı siyaset gibi bir çok özgün katkısı olan Aristoteles'i incelemeye, *Politika*'nın başında yaptığı yönlendirme doğrultusunda toplumun temelleriyle başlamak uygundur. Böylelikle Aristoteles'in toplum düşüncesi ortaya konulduktan sonra toplumsal yaşamın bölümleri için gerekli alt yapı oluşturulmuş olur. Aristoteles teleoloji, ortak ahlâki değerler, ortak çıkarlar ve amaç birliğini toplumsal yaşamın temeli olarak ortaya koyar.

Aristoteles'in felsefesinde insanı toplumsal yaşama iten en önemli neden teleolojiktir. Teleolojik yaşam düşüncesinde yaşamın kendisi bir yetkinleşme sürecidir. Örneğin meşe palamudunun var olma nedeni yetkinleşerek son şeklini almak, yani bir meşe olmaktır. En son form en yetkin olandır ve o şeyin gerçek doğasıdır. İnsanın yaşam sürecinin yöneldiği en son form ise siyasal toplumdur. Doğadaki her şey gibi insan da yetkinleşerek kendi kendine yeter hale gelmeyi ve böylece gerçek doğasına erişmeyi amaçlar. Ancak siyasal toplum öncesinde insan ne kendi kendine yeten ve devlete hiçbir gereksinimi olmayan bir tanrı ne de siyasal birliğe katılma (konuşma) yeteneği olmayan bir hayvandır. Kendi kendine yeterli olmadığından dolayı insan yaşamak için benzerlerinin yardımına gereksinim duyar. Bu bakımdan insanın teleolojisi kadar “ortak yarar”ı da onu bir arada yaşamaya iten bir diğer etkidir; çünkü hepsinin yararı her birinin iyi yaşamına katkıda bulunur.”<sup>11</sup>

Aristoteles'in toplumun temeline ilişkin olarak ortaya koyduğu bir diğer ilke paylaşılan (ortak) ahlaki değerlerdir. İnsan bir “zoon politikon” olarak doğadan anlamlı konuşma yetisini almıştır. Konuşma eylemi doğası gereği birden fazla insanı gerektirir. Fakat Aristoteles, konuşmanın insani çoğulluktan daha fazlasına işaret ettiğini şu sözlerle ifade etmektedir: “[İ]nsan arının ya da topluluk içinde yaşayan başka herhangi bir hayvanın olmadığı anlamda bir siyasal hayvandır[...]doğa, [...]insanı siyasal bir hayvan yapmak amacıyla, bütün hayvanlar arasında yalnız ona dili, anlamlı konuşma yetisini vermiştir[...]insanla öteki hayvanlar arasındaki gerçek ayrılık, yalnız insanların iyi ile kötü'yü, doğru ile yanlış, haklı ile haksızı

<sup>11</sup> Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi, 5. Basım, 2000, s. 79.

sezebilmeleridir.”<sup>12</sup> Aristoteles için dil, insanların ahlaki yargılarını bildirmelerinin ve dolayısıyla uzlaşmanın bir aracıdır. Bir aile ya da bir şehir meydana getiren asıl şey, insanların bu konularda paylaştıkları “ortak görüşler”dir.

Aristoteles *Politika*’nın hemen başında, insanla siyasal toplum arasındaki amaç birliğini, insanı topluma bağlayan dördüncü neden olarak ileri sürer. Ona göre, insanlar eylemlerinde iyi saydıkları şeyi elde etmeye çalışırlar. İnsanlardan meydana gelmiş en büyük topluluk olarak devlet de en yüksek iyiyi amaç edinecektir. İnsanlar için en üstün iyilik mutluluktur ve insanın kendine özgü yetilerini geliştirebileceği tek ortam olarak devletin de amacı, insanlara iyi ve mutlu bir yaşamın koşullarını sağlayabilmektir. Fakat insanın, yaşamın anlamı ve amacı olan mutluluğa tek başına erişmesi olanaksızdır. Toplumla arasında amaç birliği bulunan insanı mutlu kılacak aklın eylemi, ancak bir topluluk içinde gerçekleştirilen eylemdir.

Aristoteles’in mutluluk anlayışı Sokratik bir mutluluktur. Erdemli bir yaşamın sonucunda elde edilir ve siyasal bütünden ayrılamaz. Kişi eğer areteye sahip olarak, yeterli ya da ehliyetli ise, bu aretinin bir sonucu olarak elde edeceği şey mutluluk olacaktır. Bu anlamda “arete” (erdem) mutluluğun önkoşuludur. İnsandaki erdemler doğadan gelmez; ancak insan doğası itibariyle erdemleri kazanacak ve onları alışkanlıkla yetkinleştirecek bir biçimde ayarlanmıştır. Dolayısıyla insan kendinde bulunan ve doğru oluşturarak forma (eidos) dönüştürebileceği, erdem “dynamis”iyle birlikte, gizil olarak iyidir ve aynı zamanda gizil olarak kötüdür. Çünkü gizil olan her şey karışına dönüşmeye meyillidir. Ancak insan, aklın süzgecinden geçirerek seçim yapma ve hangi yoldan gideceğini saptama yetisine sahiptir. Yani insan “iradi” bir varlıktır.<sup>13</sup>

Aristoteles toplumu bu şekilde kurduktan sonra onu iki ayrı yaşama alanına ayırır: Aile ya da hane anlamına gelen *oikos*’un sınırları insanın özel yaşamına, siyasal topluluk anlamına gelen *polis*’in sınırları ise kamusal yaşamına karşılık gelir. İnsanlar yemek, içmek, barınmak ve üremek gibi doğal ihtiyaç ve arzuların karşılanması amacıyla *oikos*’da örgütlenmişlerdir. Ancak Aristoteles’e göre *oikos*’un

<sup>12</sup> Aristoteles, a.g.e, s. 9-10.

<sup>13</sup> Güthrie, a.g.e, s. 188-192.

sınırları içerisinde insan yalnızca hayvan türünden bir insan cinsidir. İnsan ancak polis düzeyinde örgütlendiği zaman bu hayvansal yönünü aşar, gerçek anlamda bir insan olur. Bu alanda yaşamın zorunluluklarını karşılamaya çalışan insan eylemleri pratik temellidir. Her ne kadar oikos ekonomik faaliyetlerin merkezi olsa da ekonomik faaliyetlerin de bir sınırı vardır. Bu sınırı çizen öncelikle kullanım amacıyla yapılan üretimdir. Bu nedenle Aristoteles para kazanmak amacıyla yapılan ekonomik faaliyetleri kötüler. Öte yandan Aristoteles'e göre insan iradi bir varlıktır ve hangi alanda olursa olsun, hangi yoldan gideceğine aklın süzgecinden geçirerek karar verebilir.

İnsan ancak siyasal alanda ahlaki ve manevi bir varlık, gerçek bir insan olur. İnsanın özgürlük alanına geçebilmesi için öncelikle hayatın zorunluluklarını hanede yenmesi gerekir. Bu noktada Aristoteles hayatın zorunluluklarını karşılayacak olan bir sınıfın köleliğini, vatandaşların özgürlüğü adına meşrulaştırır. Aristoteles'in kendi ifadesiyle "...her aracımız, Daidalos'un yaptığı heykeller ya da ozanın "kendiliklerinden tanrıların toplantısına girerler" dediği Hephaistos'un tekerlekli sehpaları gibi, biz söyleyince ya da gerektiğini kendisi görerek işlerini yerine getirebilseydi- diyelim dokuma tezgahının mekiği kendiliğinden gidip gelse, lirin mızrabı kendiliğinden çalsaydı, o zaman ne yapımcıların işçiye gereksinmesi olurdu, ne de efendilerin köleye."<sup>14</sup>

Sofistlerin her türlü insan eylemlerini çıkar ve faydaya indirgeyen yaklaşımlarına karşılık Aristoteles için, siyasal yaşam erdem temellidir ve siyasal eylemi pratik etkinliğe indirgemek insanı hayvansal düzeye mahkum etmek demektir. Pratik eylemle ile siyasal eylem arasındaki en önemli fark onların varoluş amacı üzerinedir. Pratik eylem yalnızca yaşamı sağlamak içindir, oysa devletin amacı, yalnızca yaşamayı olanaklı kılmak değil, yaşanmaya değer "iyi" bir yaşamı kurmaktır. Aristoteles'e göre "iyi yaşam" demek, mutlu ve soylu yaşamaktır. Öyleyse, devlet denen siyasal toplum, yalnızca bir arada yaşamak için değil, soylu [erdemli] eylemlerde bulunabilmek içindir.<sup>15</sup> Oikos ile polis arasındaki fark yalnızca yaşam ile iyi yaşam arasındaki fark değildir. İnsanın özel yaşamdaki eylemleri pratik

---

<sup>14</sup> Aristoteles, a.g.e, s. 14.

<sup>15</sup> Aristoteles, a.g.e, s. 85.

temelleyken siyasal eylemler dil ve erdemle temellendirilmiştir. Siyasetin bu iki unsuru arasında birbirini tamamlayan bir ilişki vardır.

Aristoteles'in insana konuşan bir hayvan olarak vurgu yapması uzlaşmacı siyaset geleneği açısından oldukça önemli bir adımdır. Çünkü dil, hangi konuda olursa olsun, uzlaşmanın bir işaretidir. Her ne kadar Aristoteles'ten daha önce Protagoras toplum sözleşmesi teorisiyle uzlaşma fikrine öncülük etmişse de, bu fikri kurumsal düzeye taşıyan Aristoteles olmuştur. Aristoteles'e göre, anayasanın üç ilkesinden birisi "[...]sorunları topluca görüşüp düşünmedir, yani devlet düzeyinde önem taşıyan her şeyin tartışılmasıdır."<sup>16</sup>

Eşit ve özgür yurttaşların kamusal yaşamda bir karar alma yöntemi olarak uzlaşma, Aristoteles'in siyaset felsefesindeki en demokratik öğedir. Bununla birlikte uzlaşma ilkesi, siyasetin diğer unsuru olarak erdemle birleştirildiği zaman, bu öğenin bir yöntemden daha fazlasını ifade ettiği görülecektir. Erdem ilkesi mantıksal olarak uzlaşmayı önceler; çünkü erdem insanların üzerinde uzlaşacağı ilkelerin dayanağıdır. Aristoteles'e göre ancak erdemli insan siyasal toplumun temeli olan adalet ve hakkı, iyi ve kötüyü ayırdedebilir. Erdem ve etik, tıpkı Sokrates'te olduğu gibi siyasete içkindir. İnsan konuşma yetisine sahip, iradi ve ahlaki bir varlık olarak eylemlerini sınırlandıracak ilkeleri kendisi ortaya koyar. Erdemle konuşma arasındaki bu ilişki siyasal eylemin çıkış noktasıdır.

Aristoteles devleti, mümkün hayatların en iyisine varmak için bir arada yaşayan kişilerden meydana gelmiş bir toplum olarak tasarlar. Dolayısıyla devlet en yüksek ahlaksal gelişmenin mümkün olduğu bütün koşulların yalnızca orada sağlanmış olması anlamında, "kendi kendine yeten" bir topluluktur. Bu durumda devlet araçsal siyaset geleneğinin varsaymış olduğu gibi yalnızca bir araç değil aynı zamanda bir amaçtır da. Çünkü vatandaşların, aynı zamanda polis de ereği olan, doğasının yetkinliğine ulaşması ancak polis kendine sağlayacağı olanaklarla mümkündür.<sup>17</sup> Dil ve erdem ile temellendirilmiş olan siyasal alanda bireysel çıkarlara yer olmadığı gibi çatışan çıkarlar da yoktur. Tek bir çıkar vardır: O da tüm polisin iyiliği ve

<sup>16</sup> Aristoteles, a.g.e, s. 132-133.

<sup>17</sup> Aristoteles, a.g.e, s. 200-202.

mutluluğudur. Amaç ise koşullar çerçevesinde yaşanabilecek en mükemmel yaşamı kurmaktır.

#### 4. Jean Jack Rousseau : Toplum Sözleşmesi

Rousseau için her ne kadar insanın ilk topluluk aşaması en ideal aşama olsa da bu toplum kesinlikle modern toplum değildir. Rousseau modern toplumun eleştirisinden yola çıkarak alternatif bir toplum düşüncesine ulaşır. Bu nedenle modern topluma yönelttiği eleştiriler doğrultusunda sırasıyla Rousseau'nun insan, toplum ve siyaset anlayışını incelemek gerekmektedir. İnsanın altın çağı olarak nitelendirdiği ilk topluluk aşaması üzerinde duran Rousseau, modern topluma yönelttiği eleştirilerle ideal toplumundaki insan modelini çizer. Rousseau'nun burada yaptığı, vahşi insanı tutup toplumun içine koymak değildir. Elbette vahşi insan evrim geçirmiştir. Ama ne oldu, ne gerçekleşti de insan özünden bu kadar uzaklaştı? Rousseau bu soruya aradığı cevaplarla kırılma noktası olarak nitelendirdiği ilk topluluk aşamasında mümkün olan başka bir toplum tasarımına ulaşır.

Rousseau modern insanı geriye bozulmamış boyutu kalacak şekilde diğer bozulmuş yanlarından soyarak vahşi insana ulaşır. Rousseau'nun modern ile vahşi insanın davranışları arasında yaptığı karşılaştırma basit bir davranış analizi değildir. Düşünürün esas olarak insan davranışlarının gerisindeki zihniyeti, insanın evrene bakış açısını analiz ettiği gözden kaçırılmamalıdır.

İlk topluluk aşaması aynı zamanda insan zihniyetinin değişmeye başladığı noktadır. Uygar insan ihtiyaçlarının sınırsız derecede çeşitli olduğuna inandırıldığı için, bu ihtiyaçları karşılamak üzere sınırsız bir mülk edinme sürecine girer. Bu süreç içerisinde, modern toplumun merkeze aldığı bencil ve çıkarıcı insan, doğal kaynaklar üzerindeki eşitliğin kendi lehine bozulmasında çıkarıcı olduğunu düşünür. Dolayısıyla bireysel çıkarları ekseninde hareket eden modern insan, tıpkı siyaset gibi içinde yaşadığı dünyayı da araçsallaştıracaktır. Sınırsız ihtiyaçların karşılanması, hatta lüks ve refaha kavuşmak için sermayenin birikmesi gerekir. Miras, sömürü, gasp ve savaşlar ise bunun araçlarından başka bir şey değildir. Rousseau'ya göre, insanlar arasındaki eşitsizliği ilk başlatan sınırsız mülkiyetin kabulü iken, mülkiyet ve mirası

meşrulaştıran pozitif hukuk, bu eşitsizliği kalıcı hale getiren kurumlar yaratmıştır. Önceden zenginlik sadece, toprak ve evcil hayvanlardan oluşurken, miras yoluyla intikal eden zenginlikler herkesi kapsamaya başlayınca, artık diğerleri pahasına genişlemeye başlamıştır. Ona göre, genel olarak mülkiyet emeğe dayanırken büyük mülkiyette artık gasp da vardır.<sup>18</sup>

Rousseau toplumu, doğa durumunda olmayan daha kompleks ihtiyaçların bir sonucu olarak görür. Ancak bu ihtiyaçların sınırsız olduğu anlamına gelmez. Bilakis Rousseau toplumu ihtiyaçların sınırlı olduğu düşüncesi üzerine kurar. Eğer insanlar ihtiyaçlarının sınırlı olduğunu ve kaynakların da herkesin zorunlu ihtiyaçlarına yetecek kadar bol olduğuna inanırsa, o zaman kaynaklardan daha fazla pay kapmak için rekabet etmesine gerek kalmayacaktır. Sınırsız ihtiyaçlar varsayımıyla birlikte, insanın doğasının bencil ve çıkarıcı olduğunu ileri süren modern, rekabetçi toplum doğal olarak sınırsız mülkiyet fikrini meşrulaştırır. Düşünür'e göre, sınırsız mülkiyet ve onu besleyen sınırsız ihtiyaçlar düşüncesi yapay bir düşüncedir. Uygur insan ihtiyaçlarının sınırsız olduğuna inandırılmıştır. Oysa asıl olan insan ihtiyaçlarının sınırlı olduğu ve onu tamamlayan sınırlı mülkiyet fikridir. Mülkiyet anlayışına getirdiği sınırlamalardan da anlaşılacağı üzere Rousseau'nun asıl karşı olduğu "özel mülkiyet" değil "sınırsız mülkiyet" fikridir.<sup>19</sup>

Rousseau her çeşit mülkiyeti zorunlu ihtiyaçlarla birlikte, doğal hak, ilk oturma hakkı ve emekle çizer. Rousseau'ya göre "[H]er insanın, kendisine gerekli olan her şey üstünde doğal olarak hakkı vardır. Ama, insanı bir şeyin sahibi yapan işlem, onu geriye kalan her şeyin sahipliği dışında bırakır; payını aldığı için onun sınırları içinde kalmak zorundadır."<sup>20</sup> Rousseau, doğal kaynaklardan yalnızca insanın zorunlu ihtiyaçları için gerekli olan kısmı üzerinde insanlara hak tanımakla kısmen de olsa doğanın araçsallaştırılmasına karşı çıkmış olur.

Rousseau'nun mülkiyet fikrine getirdiği bir diğer sınırlama da ilk oturma hakkıdır. Genel olarak bir toprak parçası üzerinde ilk oturma hakkı tanımak için şu

<sup>18</sup> Jean Jack Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Şitsizliğin Kaynağı*, çev. Nuri İleri, İstanbul: Say, 6. Baskı, 2001, s. 138-139.

<sup>19</sup> Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Şitsizliğin Kaynağı*, s. 123.

koşulların olması gerekir: Öncelikle, bu toprakta o zamana kadar kimsenin oturmamış olması; ikincisi bir kimsenin yalnız geçimine yetecek kadar yer tutmuş olması; son olarak da, bu toprağın boş bir törenle değil, çalışma ve ekip biçmeyle elde tutulmuş olması gerekir. Kısacası insan ihtiyaç duyduğu toprağı, onu işleyebildiği sürece elinde tutabilir. Bu bağlamda Rousseau'ya göre "...insanın kendi yapmadığı şeyleri kendine mal etmek için ona kendi emeğinden fazla bir şey katabileceği düşünülemez. Ekiciye işlediği toprağın üzerinde hak tanımakla, hiç değilse hasat vaktine kadar zaman üzerinde de hak tanımış olan biricik çalışma şekli budur. Bu emek devamlı olarak elde bulundurulan bir mal meydana getirerek, kolaylıkla mülkiyet haline dönüşür."<sup>21</sup>

Rousseau mülkiyeti zorunlu ihtiyaçlar, doğal hak, ilk oturma hakkı ve emekle sınırlanmış olmakla, en önemli varsayımı sınırsız ihtiyaçlar ve kıt kaynaklar olan rekabetçi toplum modelinden farklı bir toplum modelinin kapısını aralamış olur. Ortak çıkarlara yaptığı vurgu dayanışmacı toplum savının en iyi göstergesidir. Rousseau'ya göre "Bütün çıkarların anlaştığı bazı noktalar olmasaydı hiçbir toplum var olmazdı. İşte, toplum bu ortak çıkarlar açısından yönetilmelidir."<sup>22</sup>

İnsanları "tür" çatısı altında birleştiren merhamet duygusu, dayanışmacı toplum düşüncesini destekleyen bir diğer unsurdur. Rousseau merhamet duygusunun her ne kadar doğa durumundaki kadar güçlü olmasa da toplumsal insanda da var olduğuna inanır. Çünkü bu duygu doğal bir duygudur ve insanın kendisine karşı duyduğu sevgiyi yumuşatarak, bütün türün, karşılıklı olarak kendini muhafazasına yardım eder. Rousseau burada hem insanın bencil ve çıkarıcı olduğu düşüncesine karşı çıkmakta hem de bireyleri, insan türü çatısı altında birleştirmektedir. Ona göre "Bir araya gelmiş bir çok insanın, kendilerine bir bütün gözüyle baktıkları surece, yalnız bir tek istemleri vardır. Bu istem de bütünün gözetilmesi ve herkesin rahatlığıyla ilgilidir. Bu durumda devletin bütün kaynakları güçlü ve yalın; kuralları da açık ve durudur; birbirine girmiş, birbirine karşıt çıkarlar yoktur orada."<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Jean Jack Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İstanbul: Adam, 8. Baskı, 2001, s. 31-32.

<sup>21</sup> Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 135.

<sup>22</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 35.



Sınırsız birikim sürecinin sonuçları içerisinde Rousseau'nun değinmiş olduğu en can alıcı olanı şudur: Kapitalist toplum, doğal kaynaklar üzerindeki hakkı diğer insanlar tarafından gasp edilmiş olan insanın önüne iki seçenek sunar. Birincisi açlık içinde ölmesi, ikincisi ise yaşamak için hakkını gasp edenlerin kölesi olmasıdır. Rousseau'ya göre, doğa durumunun koşulları altında da eşitsizlik vardır. Kimisi daha güçlü, kimisi daha hızlı, kimisi daha zekidir. Ancak bu insanı insana köle yapmayan doğal bir farktır. Makasın uçlarını asıl uzaklaştıran, bu doğal eşitsizliğin değiş tokuş sisteminden doğan eşitsizlikle hiç durmadan beslenip büyümesidir. Çünkü değiş tokuş sisteminde, insanın doğal kaynaklar üzerindeki payını diğerleri aleyhine genişletmekte fayda gören ekonomik insanın bakış açısı vardır.

Eşitsizliği besleyen kurumlariyla modern toplumun sonucunun ya açlık ya da tutsaklık olduğunu belirten Rousseau'ya göre, eşitlik olmadan özgürlük de olamaz. Öncelikle doğal kaynaklar üzerinde herkesin eşit hakkı, daha sonra herkesin özgürlüğü. Bu düşüncesiyle Rousseau, Aristoteles'in dayanışmacı gelenek içerisinde bıraktığı vatandaş-köle ayrımından kaynaklanan bir eksikliği de gidermiş olur. Eşit ve özgür insanlardan oluşan toplumda siyasal faaliyetler de bizzat yurttaşların kendisi tarafından yürütülecektir. Her yönüyle Rousseau'nun siyasal düşüncelerinin beslendiği temel ilke "doğrudan yönetim" ilkesidir.

Rousseau'nun toplumu ortak çıkarlar üzerine kurulmuş, eşit ve özgür bireylerin oybirliğiyle kabul ettiği toplum sözleşmesiyle kurulan, dayanışmacı bir toplumdur. Bireyler toplum sözleşmesinde bir araya gelerek bütün haklarıyla birlikte kendini baştan başa topluluğa bağlar. Her birey bütün varlığını ve bütün gücünü toplum sözleşmesiyle genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünü ayrılmaz bir parçası kabul eder.

Rousseau da Aristoteles gibi siyasal gücü yasama, yürütme ve yargı olarak üç kısma ayırır. Yasama-yürütme ilişkisine geçmeden önce genel irade ve egemen güç kavramlarını açıklamak gerekir. Egemen güç, toplum sözleşmesine katılmış olan tek tek bireylerden oluşmuş olan halktır. Rousseau'ya göre, egemenlik işlemi üstün astla değil, bütünü kendi üyelerinden her biriyle yaptığı bir sözleşmedir. Genel irade ise

---

<sup>23</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 118.

özel iradelerin toplamından başka bir şey değildir. Özel çıkarları gözönünde tutan özel iradelerin tek tek birleşmesinden genel irade doğar ve genel irade yalnızca ortak çıkarları gözetir. Fakat genel irade ortak yarar üzerine temellendiği için, oyların sayısından çok bireyleri birleştiren ortak yarar önemlidir. Dolayısıyla ortak çıkarlar üzerinde asgari düzeyde bir uzlaşmayı gerektiren her iki kavram da bireylerin tek tek katılımını gerektirmesi açısından totaliter değildir.

Rousseau genel irade ile özel iradeyi birbirinden ayırmakla bireyi egemen varlığa karşı korumuş olmaktadır. Rousseau'ya göre, tüzel kişiyi oluşturmakla birlikte, yaşamı ve özgürlüğü ondan ayrı ve bağımsız olan özel iradenin göz önünde bulundurulması gerekir. "Özel bir istem genel istemi temsil edemediği gibi, genel istem de, konusu özel olduğu zaman özünü değiştirir ve genel istem olarak da ne bir insan üzerinde karar verebilir, ne de bir olay üstünde."<sup>24</sup> Bu noktada öncelikli olarak yapılması gereken, bireyin vatandaş oluşuna karşılık gelen ödevlerle, birey oluşuna karşılık gelen hakların birbirinden ayırt edilmesidir. İkinci olarak ödevlerle haklar arasında bir denge kurulması gerekir. Ancak ne var ki Rousseau, bireyin toplum yasalarını çiğnemesi konusunda bu dengeyi görevlerden yana bozmuş gibi gözükmektedir. Ona göre, kişinin güvenliği ve yaşamı, devletin koşullu bir armağanıdır. Başkalarının zararına kendi yaşamını korumak isteyen, gerektiğinde yaşamını onlar için gözden çıkarmalıdır. Ayrıca yurttaş, yasanın "Atıl!" dediği tehlike üstüne yargı yürütemez artık ve hükümdar da: "Devlet için çıkar yol senin ölmendir", dediği zaman, yurttaş ölmek zorundadır.<sup>25</sup>

Rousseau, yargıyı da devletin güçlerinden biri olarak ortaya koymasına karşılık daha çok yasama ve yürütme ile bunlar arasındaki ilişki üzerinde durmaktadır. Bu iki kuvvet arasındaki ilişki de Rousseau'nun siyasal görüşleri hakkında yeterince bilgi vermektedir. Ona göre, "[E]gemen varlığın elinde yasama gücünden başka bir yetki olmadığı için ancak yasalarla iş görür. Yasalarsa, genel istemin gerçek işlemleri olduklarından, egemen varlık ancak halk bir araya geldiği zaman iş görebilir."<sup>26</sup> Egemen gücün bir işlemi olarak yasama bölünmez ve devredilmezdir.

<sup>24</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 39-43.

<sup>25</sup> Rousseau, , *Toplum Sözleşmesi*, s. 45-46.

Egemen gücün temsil edilmesine şiddetle karşı çıkan Rousseau, doğrudan yönetim ilkesini savunur. Yasaları yapmak egemen gücün yani halkın görevidir ve yasama temsil olunamaz. Bununla birlikte, yürütme gücünde halk temsil edilebilir, edilmelidir de. Yasama ile yürütme arasındaki ilişkiye gelince Rousseau yasamanın yürütmeye üstünlüğünü savunur. Ona göre yürütme sadece bir görevlendirmedir. Hükümetle halk arasında yapılacak bir tercihte ise her zaman hükümeti halka feda edecek bir düzenin olması gerektiğini savunur. Bu bağlamda yürütme gücünü ellerinde tutanlar halkın efendileri değil, görevlileridir; halk istediği zaman onları iş başına getirir, istediği zaman da işten uzaklaştırır.<sup>27</sup>

## 5. Karl Polanyi: Kültürel Yapı

Polanyi ekonomik insanın bireysel çıkarlarına dayanan liberal toplumu, üyelerine asgari bir yaşam güvencesi sunan geleneksel kültürel yapıda yol açtığı yıkım nedeniyle eleştirmektedir. Piyasaların kontrolünde olan liberal toplum insanların organik ilişkilerini sözleşme ilişkisiyle ikame eder. İlke olarak yalnızca piyasalar tarafından kontrol edilip düzenlenebilmesi de, insanların kendilerine en fazla parasal çıkar sağlayacak biçimde davranacakları varsayımını gerektirir. Bu nedenle liberal iktisat insanın ortak çıkarlar yerine bireysel ve ekonomik çıkarları temelinde hareket ettiğini varsaymaktadır. Hatırlanacağı üzere Smith, homo-economicus ve onun çıkarlarının toplumun sürekliliğiyle çatışmadığını iddia etmekteydi. Buna göre tıpkı kasabın bireysel çıkarı yemeğimizin önümüze gelmesini sağlaması gibi, her bireyin kendi çıkarlarını kollaması diğerlerinin de yararınadır. Görünmez el toplumdaki çıkar dengesini sağlayacaktır.

Adam Smith insanın ekonomik eğilimlerini eski insanlara kadar dayandırır. Fakat Polanyi, Adam Smith'in eski insanların ekonomik psikolojileri üzerine varsayımlarının, Rousseau'nun vahşi insanın siyasal güdüleriyle ilgili varsayımı kadar yanlış olduğunu dile getirir. Toplumun ekonomik insan modeli ve onun kişisel çıkarlarına dayandırılmasına karşı çıkan Polanyi'ye göre, "insanın değeri, ailenin, devletin ve "büyük insan toplumunun" bir üyesi olarak ahlaki bir varlık oluşundan

---

<sup>26</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 103.

<sup>27</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 115.

ileri gelir”<sup>28</sup> Polanyi'nin insani ahlaki açıdan değerlendirmesinin yanında “büyük insan toplumu” ifadesinin de dayanışmacı siyaset geleneği içerisinde kökleri vardır. Bu vurgusu Sokrates, Aristo, Rousseau ve diğerlerinde olduğu gibi bir tek şeye işaret eder: O da insanın kişisel çıkarlarının dahi temelde toplumsal, sosyal bir karakter arzettiğidir. İnsanı sosyo-kültürel çevresiyle bir bütün olarak kavrayan Polanyi, Smith'in eski insanların takas ve değişim eğilimleri hakkındaki varsayımlarının tamamen safsata olduğunu ve asıl gerçeğin insanın “sosyal” bir varlık olarak değişmezliği olduğunu ileri sürer.

Polanyi'ye göre, insanın ekonomik ilişkileri kural olarak insanın sosyal ve kültürel ilişkilerinin içine yerleşmiştir. Bu bakımdan insanın maddi zenginlik edinmekteki amacı bireysel çıkarlarını korumak değil, toplumun kültürel örgüsü içerisindeki sosyal haklarını ve toplumsal konumunu korumaktır. Maddi zenginlik de bu amaca ulaşmakta bir araç olduğu için arzulanır. Sonuçta ekonomik alanda dahi ekonomi dışı amaçlara yönelmiş olan insan, “büyük insan toplumunun” ahlaki bir üyesi olarak sosyal ve toplumsal çıkarları temelinde hareket eder. Bu açıdan çıkarların yalnızca parasal anlamda yapılacak çok dar bir tanımı, insanların sosyal korunma gibi sosyal haklarını gözardı eder.<sup>29</sup> Liberal sistemde ekonomi, toplumsal ilişkilerin içine yerleşecek yerde, sosyal ilişkiler ekonomik sistemin içine yerleşmiştir. Bu nedenle sosyal düzenin, piyasanın kontrolündeki bir ekonomiye bağlı kılınması sonuçta tüm sosyal yapıyı etkileyen sonuçlar doğuracaktır.

Liberal ekonomi insanın eylemlerinde ekonomik rasyonaliteye uyacağını, farklı davranışların ise ancak müdahaleler sonucunda ortaya çıkabileceğini varsayar. İnsanın doğal güdülerıyla başbaşa bırakılması halinde piyasalar kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Oysa Polanyi'ye göre piyasalar doğal olmayan yollarla, hükümetlerin bilinçli bir şekilde bazen de şiddet kullanarak yaptığı müdahalelerle oluşmuştur. Dolayısıyla piyasaların oluşumu doğal değildir, doğal olan emekle-insanın, toprakla-doğanın bütünlüğüdür.

---

<sup>28</sup> Karl Polanyi, *Büyük Dönüşüm*, çev. Ayşe Buğra, İstanbul: İletişim, 2000, s. 169-170.

<sup>29</sup> Polanyi, a.g.e, s. 88-90.

Geleneksel olarak toprakla emek birbirinden ayrılmaz; emek yaşamın bir parçasıdır; toprak da doğanın. Bu anlamda yaşam ve doğa tutarlı bir bütün oluştururlar. İnsan yapısı dünyayı oluşturan kültürel değerler ve kurumlar (komşuluk, zanaat ve inanç örgütleri, kabile, mabet vs.) insanın toprakla etkileşimi sonucunda şekillenmişlerdir. Dolayısıyla bunlar birbiriyle bağlantılıdır.<sup>30</sup>

Liberal iktisatçılar sınırsız bir meta arzıyla, tüm sorunların çözülebileceğine inandıklarını dile getiren Polanyi, sınırsız ihtiyaçların karşılanmasının sınırsız bir meta arzını ve bunun da üretim unsurlarının satın alınabilirliklerinin ve sürekliliğinin sağlanmasını gerektirdiğini iddia eder. Oysa Polanyi'ye göre bu üç unsur üretilmemiştir. Örneğin emeği diğer yaşam faaliyetlerinden ayırıp piyasaya sokmak, tüm organik varoluş biçimlerini yok etmek ve onların yerine parçalara ayrılmış bireyci bir düzen koymak anlamına geliyordu. Emeğin akışının böylesi bir yön değiştirmesi ancak iki aşamada gerçekleştirilebilirdi: Birinci aşama, sözleşme özgürlüğüyle insanın organik ilişkiler açısından koparılmasıydı. İkincisi ise, kişinin piyasa koşullarını kabule zorlanması için açlıkla yüz yüze getirilmesiydi.

Polanyi'ye göre, insanlar arasındaki etkileşimin doğal bir sonucunda oluşan akrabalık, komşuluk, meslek ve inanç gibi organik ilişkilerin yerini sözleşme ilişkisinin alması gerekiyordu. Çünkü organik ilişkiler insandan belli bir bağlılık bekliyordu ve insan her istediğinde bu ilişkiyi bir imza karşılığında geçersiz kılamıyordu. Tam da bu nedenle liberallere göre insan özgür değildi ve özgürleştirilmesi gerekiyordu. Bunun en iyi örneği sömürge alanlarındaki yerlilerin, varlıklarını garanti altına alan geleneksel kurumların yok edilmesi yoluyla emeklerini satmak zorunda bırakılmasıydı. Çünkü Güney Afrika yerliklerinin (kafir) "kraal" toprak sistemi içinde sefalet düşme olasılığı yoktu, yardım isteyen herkese sorgusuz sualsiz yardım edilirdi.<sup>31</sup>

Liberal sistemde açlık, organik ilişkileri sözleşmeyle koparılmış insanların önüne, piyasa koşullarına sıkı sıkıya bağlanabilmesi için bırakılan seçenektir. Bu

---

<sup>30</sup> Polanyi, a.g.e, s. 249-265.

<sup>31</sup> Polanyi, a.g.e, s. 231-233, Benzer bir örnekler için bkz. Speenhamland Yasası s. 125-129 ve 17. y.y. toprak çevrilmeleri s. 75-80.

noktada Polanyi'ye göre açlık, liberal iktisadın istem dışı oluşmuş bir sonucu değil, emeği organik ilişkiler içine yerleşmiş olan insandan koparmak amacıyla bilinçli olarak sunduğu bir seçenektir. Liberal iktisadın organik ilişkilerini kopardığı insan ya aç kalacaktır ya da emeğini satarak piyasa koşullarına bağlanacaktır. Aksi halde Townsend'in de demiş olduğu gibi “ [A]şağı sınıfları fırtınalı okyanuslar veya savaş alanlarında kendilerini bekleyen faciaları göğüslemeye razı eden şey çaresizlik ve yoksulluktan başka nedir ki?”<sup>32</sup>

Polanyi'nin verdiği örneklerden de anlaşılacağı üzere öngördüğü toplum modeli dayanışmacı toplumdur. Ona göre, insan ancak bu yapıyı koruyan ve anlamlı hale getiren kültürel ilişkiler sayesinde insanca bir yaşam sürebilir. Kültürel dokuyu oluşturan kuralları insanların kendisi bırakırken, liberal toplumun dayandığı kurallar Townsend, Malthus ve diğer liberallerin yapmış olduğu gibi doğa yasalarından çıkartılmıştır. Örneğin Townsend'in Keçiler ve Köpekler Kuramı'ndan çıkararak liberal iktisada uyguladığı sonuç şuydu: Açlık en vahşi hayvanları bile ehlileştirir, en sapıklara bile ahlaklı ve uygar olmayı, itaat ve boyun eğmeyi öğretir. Yoksulları çalışmaya itebilecek tek şey açlıktır; ama Townsend'e göre dönemin yönetiminin kapitalizmin yıkımını hafifletmeye yönelik uygulamaları, insanlara hiç aç kalmama güvencesi veriyordu. Bu nedenle insanların çalışmaya itilebilmesi için onların aç bırakılması gerekiyordu.

Polanyi açlık sorununu ekonomik değil kültürel bir sorun olarak değerlendirir. Halkın iki sınıfı, ya da değişik ırklardan gelen insanlar arasındaki kültürel temaslarda, bu temas daha zayıf olan üzerinde yıkıcı bir etki yapar. Dolayısıyla alçalmanın nedeni çoğu kez varsayıldığı gibi ekonomik değil, mağdur tarafın kültürel çevresindeki çözülmüştür.<sup>33</sup> Polanyi'ye göre piyasa koşullarına bağlanarak geleneksel dayanışmacı yapıya zarar veren emeğin, toprağın ve paranın kontrolünün piyasa dışına alınması gerekir. Böylece bu kurumlar bilinçli olarak koparıldıkları ve kopuşlarının sosyal bir yozlaşmaya yol açtığı bütünle yeniden birleşmesini, sosyal yapının eski organik yapısına yeniden kavuşmasını sağlayacaktır.

---

<sup>32</sup> Polanyi, a.g.e, s. 175.

## 6. Hannah Arendt: Vita-Activa

Arendt uzlaşmacı siyaset geleneği içerisindeki diğer düşünürlerden farklı olarak insan doğası sorunuyla pek ilgilenmez. İnsan doğası sorununun, gerek bireysel psikolojik anlamda gerekse genel felsefi anlamda yanıtlanamaz görüldüğünü, ve eğer bir insan doğası veya özü varsa, bunu ancak bir tanrının bilebileceğini ileri sürer. Bu bağlamda kuramını daha çok çeşitli yaşam alanlarına karşılık gelen insan aktiviteleri üzerine oturtan Arendt'in varsaydığı insanda, Aristoteles ve Rousseau'daki gibi, toplumu meydana getiren doğal ya da siyasal bir eğilim yoktur. Arendt'in nasıl bir insan tablosu çizdiğine yakından bakmak yerinde olur.

Arendt insanı, emek, iş ve eylem gibi yaşamsal faaliyetlerle hayatın anlamını yaratan, liberal iktisatçılardan ve Marks'tan farklı olarak "çok-yönlü" bir varlık olarak ele alır. Bu etkinliklerin her biri insanın farklı bir boyutuna işaret eder. Emek, hayatın zorunluluklarının baskısı altındaki insanın biyolojik sürekliliğine karşılık gelirken, iş yaşamının geçiciliğine karşı bir tepki olarak kalıcı bir dünya yaratma isteğine karşılık gelir ve doğal çevrenin tümünden farklı olarak yapay bir şeyler dünyası oluşturur. Bu iki faaliyetten farklı olarak yalnızca eylem nesnelere aracılığı olmaksızın, doğrudan insanlar arasında geçen, insanın çoğulluk durumuna, yeryüzünde insanın değil insanların yaşadığı gerçeğine karşılık gelen yegane etkinliktir.

Arendt her ne kadar Vita-Activa olarak adlandırdığı üç aktivite arasında Eski Yunan'ın bırakmış olduğu hiyerarşiyi korusa da, bu aktiviteleri birbirinden kopuk bir şekilde değerlendirmez. İnsanın boyutları nasıl birbirini tamamlıyorsa bu aktiviteler de aynı şekilde birbirini tamamlar. Örneğin eylem belleğin koşulunu, tarihin anlamını üretmesi açısından en anlamlı aktivite iken, emek olmaksızın, yani hayatın zorunlulukları alt edilmeksizin eylem alanına geçmek de mümkün değildir. Bu açıdan emek, eylemin bir anlamda ön koşulu gibidir. Aynı şekilde iş ve eylem birlikte, insan cinsini diğer varlıklardan ayıran farkı yaratırlar. Arendt böylelikle bir taraftan aktiviteler arasındaki ayrımı korurken, diğer taraftan da bunları bir bütün oluşturacak şekilde birleştirir.

---

<sup>33</sup> Hindistan örneği için bkz. Polanyi, a.g.e, s. 223-230.

Her üç aktivite arasındaki ayrımı korumanın en iyi yolu, her birinin gerçekleştirildiği alanları birbirlerinden ayırmaktır. Eski Yunan'da ortak dünyanın hane ve polis olarak iki yaşam alanına ayrılmış olması bu gereksinimden doğmuştur. Arendt burada ortak dünya, kamusal alan ve özel alan kavramları arasındaki ilişkiyi, ortak dünya ile masa arasında yapmış olduğu bir analogiyle açıklar. Arendt'e göre "Bu dünyada bir arada yaşamak özünde şu anlama gelir; şeylerden oluşma bir dünya, çevresinde oturmakta olanlar tarafından ortak sahiplenilmekte olan bir masa gibidir, ara-da\* olan her şey gibi bu dünya da insanları hem birbirine bağlar hem de ayırır."<sup>34</sup> Ortak dünya kamusal alanda insanları birbirine bağlarken, özel alanın sınırları içerisindeyse bireyi toplumun istilasından ve tecavüzünden korur.

Eylem ve konuşma ile temellendirilmiş kamusal alanın iki anlamı vardır. Öncelikle kamusal olan herkes tarafından görülüp işitilen yani açık ve aleni olandır. İkinci anlamda ise özel olarak bize ait olandan ayrı, hepimiz için ortak olan bir dünyayı ifade eder. Eylem ve konuşma, gerçeklikleri insani çoğulluğa, yani görmeye ve işitmeye muktedir, dolayısıyla varlıklarına tanıklık edebilecek olan başkalarının varlığına bağlıdır. Yalnızca özgür ve eşitlerin girebildiği kamusal alan, eylemin ve konuşmanın anlamlı hale getirdiği bir yaşam tarzını ifade eder.

Konuşma doğası gereği uzlaşma yönelmiş bir aktivitedir; çünkü şiddetin olduğu yerde konuşmaya ihtiyaç duyulmaz. Bu bağlamda konuşma ve eylem temelli siyaset uzlaşımçı bir siyaset olacaktır. Kamusal alanın ortak dünya temelli olması da uzlaşma işaret eden bir diğer unsurdur. Bununla birlikte Arendt'e göre, kamusal alan yalnız ortak dünyaya ilişkin faaliyetlerin yürütüldüğü bir alan değil, birbirinden farklı olan bireylerin farklılıklarını ve üstünlüklerini ortaya koyabilecekleri bir sahnedir. Bu sahnede insanları yönlendiren en temel amaç, yalnız kendileri için değil masanın etrafındaki herkes için yaşamdan öte "iyi bir yaşam"ı kurmaktır.

Özel alanın da tıpkı kamusal alan gibi iki işlevi vardır. Bir taraftan zorunlu ihtiyaçların karşılandığı bir alan iken diğer taraftan da kamusalın aleniyetine karşı

---

\* "in-between" çevirenin notu.



insana saklanabileceği, mahremiyetini yaşayabileceği bir alan sunar. Arendt'e göre bu yönüyle özel alan kamusal alanın karanlık, gizli yüzü gibidir. Eski Yunan'da bu dünyada sığınacak bir yeri olmayan birisinin, tıpkı bir köle gibi dünya işlerine karışmasına da izin verilmezdi. Kişinin özel bir mülke sahip olması, kendi yaşam zorluklarına hükmediyor olması ve bu nedenle potansiyel olarak özgür, kendi yaşamını aşarak herkese ortak olan dünyaya girebilmesi demektir. Ancak insan yalnızca özel yaşamın sınırları içinde gerçekleştirdiği emekle var olamazdı. Aksine bu alanda insan ancak, insan türünden bir hayvan cinsi olarak var olabilirdi. Arendt'e göre, Eski Yunan'ın özel alana ve onun gizliliğine bu derece aşağılamayı reva görmesi de bu yüzdendi.<sup>35</sup>

Özel mülkiyet ortak dünyadan kişiye düşen pay demektir. Bu pay onu diğerlerinin ve kamusal alanın istilasına karşı korumaktaydı. Fakat öte yandan insanın siyaset sahnesine çıkabilmesi için de yaşamın zorunluluklarını aşması gerekmektedir. Burada aşılabilirlik anlamında ihtiyaçlar sınırlıdır. Bu nedenle Arendt'e göre, bu zorunlu ihtiyaçları karşılamak için ortak dünyadan insana verilmiş olan pay da sınırlı bir anlamdaydı. Dolayısıyla Eski Yunan'da kamu için önemli olan, özel işadamlarının girişimci ruhları değil, yurttaşların evlerini ve bahçelerini kuşatan çitlerdi.<sup>36</sup> Modern toplumda olduğu gibi sınırsız servet birikimi olarak değil, herkesin sığınacak bir yerinin olması ve bunun da sınırlı olması anlamında özel mülkiyet kutsanmıştı.

Antik Yunan'da hane ile polis arasında yapılmış olan ayrımı, ilk kez St. Agustinus'un hane reisi ile bir krallığın başı arasında kurmuş olduğu analogi ile bulanıklaştırdığını belirten Arendt'e göre, bu alanlar birbiriyle karşılaştırılmayacak denli farklıydı. Toplumun, yani "hane"nin ya da ekonomik etkinliklerin kamu alanına çıkışlarıyla, önceleri ev idaresiyle ailenin özel alanına dahil olan bütün meseleler "kolektif" bir mesele durumuna gelmiştir. Arendt'in ifadesiyle "Toplum, yaşamak uğruna karşılıklı bağımlılığın kamusal önem ve anlam kazandığı ve sadece yalın beka ile ilgili etkinliklerin kamu yaşamında boy göstermesine imkan tanındığı

---

<sup>34</sup> Hannah Arendt, *İnsalık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 2. Basım, 2000, s. 95-96.

<sup>35</sup> Arendt, a.g.e, s. 111-112.

<sup>36</sup> Arendt, a.g.e, s. 121-122.

bir biçimdir.”<sup>37</sup> Oysa bir yaşamı yaşamaktan, yalnızca yaşam süresini uzatmaktan ibaret hiçbir etkinliğin siyaset alanına bulaşmasına izin verilmezdi.

Antikite’de mükemmelliyet kelimesi daima kişinin diğerlerinden farkını ortaya koyarak üstünlüğünü gösterebileceği kamusal alanı işaret etmiştir. Bu bakımdan bu kavram tanım gereği başkalarının varlığını gerektirir. İnsanlar bu alanda eşsiz işler başarmanın rekabeti içindeydiler. Dolayısıyla kamusal alan bir anlamda bireyselliğe ayrılmıştı. Ancak toplumsal alanın yükselişiyle birlikte önceleri kamusal alanın sınırları içerisinde olan eylem ve konuşma haneye sürülürken onun yerine emek ikame edildi ve insanlar artık yaşamak için gerekli olan o tek faaliyetin etrafında odaklanmaya başladılar. Daha da ötesi toplumun tek bir özne gibi algılanışının farklılıkların görmezlikten gelinmesine yol açtığını iddia eden Arendt, kendi mutlulukları peşinde koşan insanları tek bir çıkar etrafında birleştirecek olan “görünmez el” varsayımının da toplumu tek bir özne gibi değerlendirdiğini ileri sürer. Ona göre insanlık tek bir özne gibi algılanamaz. Her birey hem insan olmak babında aynıdır hem de hiçkimsenin aynı olamayacağı anlamda bireydir.

Başlıca teknik aracı istatistik olan ekonominin doğuşu toplumun yükselişine rastlar; çünkü ekonominin bilimsel bir karakter kazanabilmesi, ancak insanların toplumsal varlıklar haline gelmeleriyle ve kurallara uymayanların sosyal ya da anormal olarak görülmelemlerini olanaklı kılacak bir anonimlik düzeyinde belli davranış kalıpları göstermeye başlamalarıyla mümkün olabilirdi. Bu açıdan ekonominin en temel varsayımı “insanlar eylemez, davranırlar“ olmuştur. Hem kişiye ait özel alan (mahremiyet) hem de kamusal alan (ortak dünya) toplum tarafından yutulmuş ve böylelikle geriye farklılıklar değil bilimsel bir ideal olarak istatistiksel tekbiçimliliğin ilan edilmesi kalmıştır.

İnsanın görünen boyutu olan davranışı temel alan liberal iktisatçılara göre, insan davranışlarını yönlendiren güdü haz ve mutluluktur. İnsanların ortak olarak sahip oldukları şey dünya değil, hesaplamanın aynılığında, acı ve haz tarafından etkilenmenin aynılığında, kendini dışa vuran kendi doğalarının aynılığıdır.

---

<sup>37</sup> Arendt, a.g.e, s. 88.

Bentham'a göre "haz-acı = mutluluk", insanın kovalayacağı formüldü. Oysa Arendt'e göre, bu sistemde acı ya da hazzın ya da korku ile arzunun fiilen sağlayacağı şey mutluluk değil, yaşamın sürekliliğinin teminidir. Böylece türün ya da bireyin çıkarları, yaşamın en yüksek iyi olması pek doğal bir şeymiş gibi, türün ya da bireyin yaşamıyla eşitlenir. Buna karşılık Antik Yunan'da benimsenen düşünce şuydu: "[D]oğanın onlara vereceği zevklerle yetinenler hayvanlar gibi yaşar ve ölürler."<sup>38</sup>

Arendt'e göre siyasetin, hiçbir durumda hiçbir toplum türünü korumanın yalnızca bir aracı olması mümkün değildir. Arendt, hem dünyayı hem de siyaseti araçsallaştıran, araç-amaç ilişkisi çerçevesinde her insani güdüyü yarar ilkesine indirgeyen rekabetçi modern topluma karşılık, kamusal alanın hem ortak dünya faaliyetlerine hem de farklılıklara ayrıldığı, insanın davranan bir hayvan değil eyleyen, emeğiyle geçinen ve yaptığı işle ardında kalıcı izler bırakan çok yönlü bir varlık olarak algılandığı, dayanışmacı bir toplum modeli tasarlar.

## 7. Philip Pettit: Rıza ve İtiraz

Uzlaşmacı siyaset geleneği içerisinde buraya kadar ele alınmış olan düşünürler, evrensel bir insan modeli, toplumun doğası ve eylemin yapısı gibi temel konular üzerinde tartışırken, Pettit tartışmaları kurumsal bir boyuta taşır. Böylece uzlaşmacı siyaseti kurumsal açıdan irdeleyen Pettit, insanı da devletle olan ilişkisi bağlamında, bir vatandaş olarak değerlendirir. Bireyin siyasal toplum içerisindeki haklarının ve bir bütün olarak demokrasinin nasıl ilerletilebileceği, Pettit'in cevap aradığı sorulardır. Bu açıdan daha çok karar alma süreci ve özgürlük kurumu üzerinde durmaktadır. Her ne kadar Rousseau da bu konuları ele almış olsa da yaptığı özgün katkılarla Pettit burada ele alınmaya değerdir.

Pettit'e göre devlet, özgürlük ve eşitlik gibi iyileri ilerletmek gibi bir görevi olan, insanların çatışan çıkarlarını barıştırmanın en iyi yolunu arayan bir uzlaşma kurumudur. Ancak Pettit, devletin ilerletmekle yükümlü olduğu bu iyileri belli bir "iyi" kalıbı üzerine oturtur. Bu bakımdan bu iyilerin neler olduğuna geçmeden

---

<sup>38</sup> Arendt, a.g.e, s. 52-53.

evvel, Pettit'in "iyi"den neyi kastettiğini ve "iyi"ye ne gibi nitelikler atfettiğini incelemek gerekir.

Pettit'e göre, iyi sosyal bir iyi ve ortak bir iyi olma özelliği taşıdığı takdirde cemaatçi bir ideal olacaktır. Sosyal bir iyi etkileşimi gerektirir. Dolayısıyla bir iyi, gerçekleşmesi aynı zamanda amaçlı faaliyetler gösteren çok sayıda insanın mevcudiyetini varsaydığı takdirde sosyal olacaktır. Öte yandan bir iyi, grubun diğer üyeleri için arttırılmadıkça grubun herhangi bir üyesi için de arttırılmadığı takdirde ortak olacaktır.<sup>39</sup> Çünkü kişinin anlamlı çıkar ve düşünceleri onu diğerlerinden muaf tutanlar değil, başkalarıyla paylaşılanlar olacaktır. Böylelikle Pettit siyaseti, ortak ve sosyal çıkarlar bağlamında dayanışmacı bir ideal üzerine kurar.

İyi kavramına karşılık gelen ve tıpkı Rawls gibi Pettit'in de bilinçli olarak kullanmaktan kaçındığı kavram aslında "çıkâr" kavramıdır. İyi kavramı kendinde bir kavramdır ve aslı ya da araçsal olduğunu belirtmek için bu türden eklemelere ihtiyaç duyar. Ancak Pettit'in bu konudaki hassasiyetinin göz önünde bulundurulması koşuluyla, çalışmanın terminolojisine de uygun olarak "iyi" yerine daha çok çıkâr kavramı kullanılacaktır.

Pettit'in üzerinde durduğu en önemli ortak çıkârlardan birisi "tahakkümsüzlük olarak özgürlük" düşüncesidir. Ancak daha öncesinde Pettit'in tahakkümden ne kastettiğine değinmek gerekirse, ona göre tahakküm bir kişinin sürekli olarak bir müdahale ve baskı tehdidi altında olması halidir. Bir tahakküm ilişkisinden söz edebilmek için şu koşulların olması gerekir: Bir kişi müdahale kapasitesine sahipse, bunu keyfi temelde ve başkalarının yapması gereken seçimler üzerinde yapıyorsa, bu ilişki bir tahakküm ilişkisine dönüşür. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük durumunda kişi eylemlerinde keyfi müdahaleden muafır.

Pettit'in "tahakkümsüzlük olarak özgürlük" düşüncesi, Berlin'in negatif ve pozitif olarak yaptığı ayırmada negatif özgürlük fikrine daha yakındır. Negatif özgürlük müdahalenin olmama halidir. Bu durum bireye müdahaleden uzak, zorlamasız ve engellemesiz bir seçim olanağı sunar. Pozitif özgürlük ise bundan daha

fazlasını, faillerin kendi benliği üzerinde benlik hakimiyeti kurmada etkin rol almalarını gerektirir. Berlin'in negatif özgürlük yaklaşımı ile Pettit'in müdahalesizlik olarak özgürlük fikri arasındaki benzerlik müdahalesiz bir seçim imkanı üzerinedir. Negatif olarak özgür olan kişi müdahaleden uzak yaşar, fakat bu müdahalenin olmadığı anlamına gelmez. Tahakkümsüzlük olarak özgürlükte muafiyet müdahalenin olmaması değil müdahale etme kapasitesinin olmaması halidir. Çünkü Pettit'e göre her ne kadar eylemlerimize müdahale edilmese de birilerinin müdahale etme kapasitesine sahip olması, bizim müdahale tehdidi altında yaşamamız demektir. Bu durumda kişi gerçek anlamda özgür olamaz.

Tahakkümsüzlük olarak özgürlük düşüncesiyle negatif özgürlük arasındaki ikinci bir fark, negatif özgürlüğün doğal özgürlükle bağlantılı olmasıdır. Dolayısıyla negatif özgürlük toplumdan kopuk olarak yaşanabilir. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük fikri ise, sivil bir özgürlüktür. Sosyal bir ideal olan bu düşüncenin gerçekleşebilmesi için de çok sayıda karşılıklı etkileşime giren faillerin varlığını gerektirir. Bu açıdan tahakkümsüzlük olarak özgürlük şehirdeki özgürlüğü temsil ederken, negatif özgürlük nosyonu kırsaldaki özgürlüğü temsil etmeye daha yakındır. Pettit'e göre, tahakkümsüzlük olarak özgürlük yalnızca araçsal değil aynı zamanda asli bir iyidir de. Asli bir iyi kişinin başka ne isterse istesin, onu istemek için araçsal nedeni olduğu bir şeydir.<sup>40</sup> Bu bağlamda bir kişi olmak kolayca ihmal edilemeyecek bir ses, başkalarıyla ortaklık içinde ortaya çıkan meseleleri belli bir otorite içerisinde dillendiren bir ses olmaktır. Tahakküm beraberinde strateji ve bağımlı bir statüye duyulan ihtiyacı getirdiği için, böyle bir muamele görme ihtimalini azaltır.

Tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün sonucunda kişi engellemelerden ve yasaklamalardan etkilenmeyen bir seçim fırsatı yakalar. İkinci bir faydası da, kişinin bireyin eylemlerine keyfi olarak müdahale kapasitesini azalmayı gözetirken, strateji ihtiyacını en aza indiren bir özgür hayat tablosu çizer. Üçüncü yararı da negatif özgürlük, kişinin başkalarının istekleri karşısında savunmasız olduğu ve o kişiden daha aşağı bir sosyal statüde bulunduğunu kabul etmek zorunda kaldığı bir durumda en üst düzeyde olabilirken tahakkümsüzlük olarak özgürlük, kişinin kendisini bu

---

<sup>39</sup> Philip Pettit, *Cumhuriyetçilik*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 1998, s. 165-171.

<sup>40</sup> Pettit, a.g.e, s. 128-129.

şekilde savunmasız görmeme ve diğerleriyle bağdaşır bir sosyal statüye sahip olduğunu görme ihtimaliyle uyum içindedir. Onlar başkalarının gözlerinin içine bakabilirler, boyunlarını bükmek ve yerlere eğilmek zorunda değillerdir.

Pettit'e göre bir ideal olarak tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün yaratılmasının, denk güçler stratejisi ve anayasal önlemler stratejisi olmak üzere iki yolu vardır. Denk güçler stratejisi, tahakküm uygulayan ile tahakküme maruz kalanın kaynaklarının eşitlenmesi düşüncesine dayanır. Böylelikle tahakküme maruz kalan kişi tahakkümcüden gelebilecek müdahalelere karşı koyabilir. Burada tahakküm ve keyfi müdahale azaltılabilir ama tamimiyle ortadan kaldırılamaz. Anayasal önlemler stratejisiyse, duruma ilişkin anayasal bir otoriteyi gündeme getirerek tahakkümü ortadan kaldırma amacı güder. Otorite, karşı tarafı keyfi müdahale ve böyle bir müdahaleyi cezalandırma gücünden yoksun bırakacaktır. Anayasal otoritenin ilgili taraflar üzerinde tahakküm kurmaması içinse, anayasal otoritenin rıza-itiraz zemini üzerine oturtulması gerekir.

Tahakkümsüzlük olarak özgürlük nosyonu sosyal ve ortak bir iyidir. Sosyal bir iyidir; çünkü tahakkümsüzlük olarak özgürlük insani çoğunluğu dikkate alarak, insanların tahakküm uygulama kapasitelerinin denetim altına alınması sayesinde meydana gelen sosyal bir iyidir. Öte yandan kısmen de olsa ortak bir iyidir; çünkü başkalarının keyfi müdahale tehdidi altında olması halinde siz de olursunuz; onlar tahakküme maruz kaldıklarında siz de kalırsınız. Bu bağlamda Pettit'e göre bir yurttaşın özgür olduğu koşullarla bir şehrin ya da devletin özgür olma koşulları bir ve aynıdır. Dolayısıyla cumhuriyetçiler hem bireyler için özgürlüğün nasıl yaratılacağı ve hem de özgür politik toplumun nasıl kurulacağı üzerinde dururlar.<sup>41</sup>

Pettit'in yaklaşımında özgürlük müdahalesizliğin hemen arkasından gelen atomistik bir iyi değildir. Floransalılar'ın özgürlüğü kadar Floransa'nın da özgürlüğü söz konusudur. Buradaki tahakkümsüzlük, erişilen en iyi durumun ilerletilmesi konusunda az ya da çok eşitlikçi uygulamayı gerektiren bir durumdur. Fakat Pettit'in eşitlik anlayışı maddi anlamda bir eşitlik değil, kurumsal anlamda bir eşitliktir.

---

<sup>41</sup> Pettit, a.g.e, s. 61-62.

Çünkü Pettit'e göre maddi eşitliği sağlamak için yapılacak müdahaleler, özürlüğü daha çok kısıtlanmasına pekala yol açabilir.

Siyasetin temelindeki ortak çıkarları ve bunlardan birisi olan tahakkümsüzlük olarak özgürlük nosyonunu bu şekilde ortaya koyan Pettit, devlete bu iyileri iletme misyonu verir. Genel olarak yasalar da dahil devletin tüm eylemleri müdahaleci bir karakter taşır. Yalnız devlet müdahalesi, ilgili çıkarlar ve fikirler tarafından paylaşıldığı taktirde, keyfi temelli bir müdahale olmayacaktır. Tabi Pettit'e göre bu yalnızca insanların devletin eylemlerine rıza göstermelerinin yeterli olacağı anlamına gelmez. Tek başına rıza keyfi müdahaleleri önlemeye yetmez. Rıza göstermekten daha önemlisi bireyin, çıkarların ve fikirlerin paylaşıldığı varsayımına karşı çıkmasının ve devlet faaliyetlerinin biçimini değiştirmenin her zaman mümkün olmasıdır.<sup>42</sup> İletişim ve etkileşime dayalı siyaset düşüncesini itirazla desteklemekle Pettit, Rousseau'yu bir adım daha ileriye götürmüş olur.

Yasalara ve siyasal iktidarın tüm diğer eylemlerine ortak ve sosyal çıkarların rehberlik etmesi gerektiğini belirten Pettit'e göre, çıkarların ne zaman paylaşıldığı ve muhtemelen ne zaman paylaşılmadığını anlamının bir tek yolu vardır: O da bireylerin kendileri ve ait oldukları grupları hakkında konuşabilecekleri "açık tartışmalara" başvurmadır. İletişim ve etkileşime dayanan siyaset modelinde devlet, ne kadar toplumun her köşesinden gelecek itirazlara duyarlı olursa o kadar demokratik olacaktır. Böyle bir siyaset modeli iletişim, etkileşim, rıza ve itirazla temellendirilmiş bir demokrasiyi öngörmektedir.<sup>43</sup>

Pettit'e göre vatandaşlara itiraz zemini sağlayacak şekilde hareket etmenin, pazarlık ve müzakere olmak üzere iki yolu vardır. Pazarlık temelli karar alma yönteminde, insanlar önceden belirlenmiş çıkarlar ve fikirlerle masaya otururlar. Taraflar en az tavizi vererek anlaşmayı kotarma peşindedirler. Müzakere temelli karar alma yöntemindeyse, insanlar belli anlamlı değerlendirmeleri ortak olarak kabul ederler ve bu değerlendirmeyi destekleyen kararlar doğrultusunda oybirliğiyle

---

<sup>42</sup> Pettit, a.g.e, s. 93-94.

<sup>43</sup> Pettit, a.g.e, s. 85-86.

sonuca doğru ilerlerler. Pazarlıkta tercih verili iken, müzakere de tercihler oluşturulur.

Pazarlıkçı itirazın bir diğer sorunu da, bu hakkın karşı tarafı etkili bir biçimde tehdit etmeye yetecek kadar pazarlık gücü olan gruplar için mevcut olmasıdır. Bu noktada müzakereci itirazın cazip yanı, bu hakkın kamusal karar alma prosedürüne karşı makul bir görüş ileri sürebilen herkese açık olmasıdır. Yurttaşların konuya ilişkin bir yargıya varmalarını sağlayacak uygun prosedürler vardır; kararlar şeffaf olmalı, denetlenmeli ve bilgi edinme özgürlüğü koşullarında alınmalıdır.

Pettit her ne kadar genelde insan doğası konusunda iyimser olsa da insanın yozlaşabileceği konusunda tedbirli davranır.<sup>44</sup> Bu nedenle Pettit devleti yozlaşmaya karşı koruyacak yöntemler üzerinde durmaktadır. Ona göre bu konuda önerilebilecek iki kontrol mekanizması vardır. Bunlar yaptırımlar ve ayıklamalardır. Failleri ve seçenekleri veri alan yaptırımlar, seçeneklerin bu failler için görece arzu edilirliliğini değiştirerek, dürtüler yoluyla seçimi etkilemeye çalışır. Olumsuz yaptırımlar uygun seçim yapmayan faili cezalandırırken, olumlu yaptırımlar uygun seçimi için faili ödüllendirir. Ayıklama mekanizması ise, bir dizi fail ya da seçenek üzerinde iş görür. Dürtüler yerine fırsatları etkilemek üzere tasarlanırlar. Ayıklama mekanizmaları bireylere daha önce olmadık bir biçimde davranma fırsatı vererek, daha önce sözü geçmeyen kişileri ya da bireylerin önündeki alternatifler listesine yeni bir seçenek ekleyerek zaten sözü edilen bir kişiyi o duruma ilişkin yetkinleştirebilir.

Pettit'in itiraz yollarının varlığında dahi keyfi müdahale ihtimalini sınırlandıracak çareler üzerinde düşünmesi, insanın yozlaşabileceğine dair tedbirli yaklaşımının bir işaretidir. Ona göre keyfilik ihtimali iki şekilde sınırlandırılabilir. Birincisi, eyleme kesimsel müdahaleyi zorlaştıracak önkoşullar getirmektir. Örneğin, yönetimin belli parlamenter prosedürleri izlemesi ya da icraatında belli yasal koşulları yerine getirmesini şart koşturmak gibi. Bu sınırlamalar uygunsuz eylemleri süzgeçten geçirmeyi ya da ayıklamayı amaçlar. Etkili olduğunda failin müdahalede bulunamaması anlamına gelir. İkinci sınırlandırma türü ayıklama yerine cezayı koyar. Bunun anlamı, belli tip müdahaleleri gerçekleştiren kişinin hesap vermeye



çağrılabilmesi ve cezalandırılabilmesidir. Bu tür sınırlamalar uygunsuz müdahale eylemlerini ortaya koymaktan çok yaptırım uygulamayı amaçlar. Etkili olduklarında, failin bir muafiyet garantisine müdahalede bulunamayacağı anlamına gelirler. Böylelikle Pettit kamusal karar alma süreci konusunda kurduğu yapıyla, Weber'in tüm insani duygulardan arınmış ve pozitivist bir yönetime dayanan bürokratik karar alma sürecine karşılık, insani ve demokratik bir alternatif geliştirmiş olur.

## 8. Habermas: İletişimsel Rasyonellik

Araçsal siyaseti savunan düşünürlere göre rasyonellik, günlük yaşamda sorun çözmede etkililikten ibarettir. Fakat John Dryzek'in "Discursive Design" adlı makalesinde dile getirmiş olduğu gibi, eğer araçsal deneme ve hatalar bir çok alanda sosyal sorunların çözümü konusunda başarısız oluyorsa, o zaman araçsal rasyonelliğin yerine nereye dönmeli? Bu noktada rasyonelliğin bilişsel bir versiyonunu temel alan Habermas, sosyal sorunlarda araçsal sorun çözme yöntemine karşılık alternatif bir eylem modeli ve rasyonellik anlayışı geliştirir.

Habermas'a göre, rasyonelliğin bilişsel versiyonu bilginin iki ayrı kullanımına işaret eder. Bu kullanımlardan birisi araçsal rasyonellik iken bir diğeri de "iletişimsel rasyonellik"tir. Rasyonellik bireysel eylemleri yönlendiren ilkelere işaret ettiği için, öncelikle Habermas'ın eylem kategorilerini ve iletişimsel rasyonellik için gerekli olan temel kavramları açıklamak gerekmektedir.

Habermas sosyal bilimlerde örtük olarak kullanılan eylem çeşitlerini, birbirinden iyi ayırt edilebilen dört kategoride toplamaktadır. Bu kategoriler teleolojik eylem, normatif eylem, dramaturjik ve iletişimsel eylemdir. Habermas'a göre, teleolojik eylem kavramı Aristoteles'ten bu yana felsefi eylem kuramının merkezinde yer alır. Aktör verili durumda başarı vaat eden araçları seçerek belli bir amacı gerçekleştirir ya da istenilen bir durumun ortaya çıkmasını sağlar. Eylem seçenekleri arasında, bir amacın gerçekleştirilmesine yönelik, düzenleyici ilkelerle yönlendirilen "karar verme" merkezi bir öneme sahiptir. Eylemde bulunanın başarı hesabına, aynı şekilde amaca yönelik hareket eden en azından ikinci bir aktörün karar beklentisi de

---

<sup>44</sup> Pettit, a.g.e, s. 274-277.

girebiliyorsa, teleolojik eylem, stratejik eylem modeline genişletilmiş olur. Bu eylem modelinde aktörün, araçları ve amaçları faydayı en üst düzeye çıkarmak amacıyla seçtiği ve hesapladığı varsayılır. Ekonomi, sosyoloji, sosyal psikoloji ve Oyun Kuramı'nın temelinde bu eylem modeli vardır.

Bir diğer eylem kategorisi olan normlara göre düzenlenmiş eylem ise, bir sosyal grubun, eylemleri ortak değerlere göre yönlendirilen üyelerine ilişkindir. Normlar, bir sosyal grupta var olan bir anlaşmayı dile getirir. Merkezi kavram olan norma uymak, genelleştirilmiş bir davranış beklentisinin yerine getirilmesi anlamına gelir. Bu bakımdan grubun tüm üyeleri birbirlerinin her defasında belirli bir davranışta bulunmasını beklerler. Roller kuramının temelinde normatif eylem modeli bulunur.

Üçüncü bir eylem kuramı ise, dramaturjik eylem kuramıdır. Bu kuram, birbirlerinin izleyicilerini oluşturan, birbirlerinin gözü önünde kendilerini ortaya koyan kişilere ilişkindir. Aktör kendi öznelliğini az ya da çok amaçlı bir biçimde açığa vurarak izleyicilerinde, kendisine ilişkin bir izlenim yaratır. Merkezi kavram olan kendini temsil etme, aktörün kendi yaşantısına dair aktarımlarını izleyicilere yönelik olarak biçimlendirmesine işaret eder. Bu eylem modeli şimdiye kadar, kurumsal açıdan genelleştirici bir yaklaşım biçimi olarak ortaya konulmamıştır.

İletişimsel eylem kuramı ise dördüncü ve son eylem kuramıdır. İletişimsel eylem kuramı dil ve eylem ile temellendirilmiş bir etkileşime ilişkindir. Burada aktörler, eylemlerini görüş birliği içinde yönlendirmek için bir anlaşma arayışı içerisindedirler. Merkezi kavram olan "yorumlama", ilk planda görüş birliğine yakın durumların tartışılmasına ilişkindir. Bu eylem modelinde, tarafların bir dünyayla ilişki kurarak karşılıklı kabul edilebilir ya da tartışılabilir geçerlilik iddialarında bulunduğu anlaşma süreci içinde dili bir araç olarak öngerektirir.<sup>45</sup>

İletişimsel eylemde bulunan özneler, her zaman bir "yaşama evreni"nin ufkunda anlaşılır. Habermas, iletişimsel eylem modelinde merkezi bir konumda olan yaşama evreni kavramını ve dünya anlamasının merkezsizleşmesi düşüncesini, Piaget'nin Bilişsel Gelişme Kuramı'ndan alır. Bilişsel gelişme, büyümekte olan çocuğun dışsal

gerçeklikle ve nesnel dünyadaki olaylarla etkin bir tartışma içerisine girerek edindiği düşünce ve eylem yapısıyla ilişkilidir. Büyüme süreci içerisinde çocuk, hem nesnelere hem de kendi kendisiyle kurduğu pratik ilişki yoluyla dış evren ile kendi iç evreni arasında bir ayırım yapar. Piaget dış evreni, çocuğun nesnelere kurduğu etkileşime karşılık düşecek biçimde “nesneler dünyası” ve çocuğun tıpkı kendisi gibi diğer öznelerle kurduğu ilişkiye karşılık düşen “işikiler dünyası” olarak ikiye ayırır. Dış doğa ile araçsal eylem yoluyla kurulan ilişki “entelektüel normlar sistemi”nin edinilmesini sağlarken, diğer öznelerle kurulan etkileşim “ahlaksal normlar sistemi”nin oluşmasını sağlar. Bilişsel gelişme kısaca ben merkezci bir dünya kavrayışının benmerkezsizleşmesi anlamına gelmektedir.

Habermas’a göre özne evren kavramı, yalnızca kendi içsel evrenimizi değil, başkalarının özne evrenlerini de dış evrenden ayırma olanağı verir. Ego ve alter karşılıklı olarak, olgu ve normların birbirlerini özne evrenlerinin perspektifinden nasıl görüldüğü üzerine düşünebilirler. Bu bakımdan, tarafların özne evrenleri nesnel, normatif ve özne şeylerin sıkça yansıdığı birer ayna işlevi görebilirdi. Burada biçimsel dünya tasarımlarının, ortak kabul görmüş düşüncelerin, karşılıklı olarak birbirlerinde yansıyan öznellikler içerisinde yok olmasını önlemek gibi bir işlevi vardır; bu tasarımlar hep birlikte üçüncü ya da tarafsız bir kişinin perspektifinden bakmayı mümkün kılar.

Habermas nesnel, özne ve normatif dünyanın biçimsel referans sistemleri değiştiği ölçüde düşünmeli bir evren düşüncesi oluşturulabileceğini ve durum tanımlamalarının ortaklaşa görüşülmesi anlamındaki ortak yorumlama sürecinden geçilerek bu evrene ulaşılabilirliğini ileri sürer. Bu noktada her anlaşma edimi ortak yorumlama sürecinin bir parçası olarak kavranabilir. Burada üç dünya tasarımı, içinde durum bağlamlarının, katılanların her defasında neye olgu neye geçerli norm ya da özne bir yaşantı gözüyle bakacağı konusunda anlaşmaya varabileceği biçimde düzenlenebilen, ortak olarak varsayılan koordinatlar sistemi işlevi görür. Bu noktada Habermas yaşama evreni kavramını, anlaşma sürecinin bağlanağı olarak önerir.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabalcı, 2001, s. 110.

<sup>46</sup> Habermas, a.g.e, s. 95.

Yaşama evreni artalandaki az ya da çok dağınık, her zaman sorunsuz olan inanışlardan oluşur. Yaşama evreni daha önceki kuşakların yaptığı yorumlama çalışmasını depolar ve her güncel anlaşma sürecinde ortaya çıkan görüş ayrılığı riskine karşı, koruyucu karşı ağırlıktır. Çünkü iletişimsel eylemde bulunanlar bu anlaşmaya yalnızca, eleştirilebilir geçerlilik iddiaları karşısında evet ya da hayır biçiminde aldıkları tavırlarla ulaşırlar. Bu iki ağırlık arasındaki orantı dünya imgelerinin merkezsizleştirilmesiyle birlikte değişir. İletişimsel rasyonellik kavramı merkezsizleşmiş dünya anlamasını, eleştirilebilir geçerlilik iddialarının tartışimsal olarak çözülmesiyle ilişkilendirir.

Habermas iletişimsel eylem modelinde, iletişim taraflarının dünyayla üç ilişkisinde gizli olan rasyonellik potansiyelini ortak anlaşma hedefi için harekete geçirdiklerini varsayar. Bu bağlamda anlaşmaya yönelmiş her aktör, ileri sürdüğü önermesinde örtük olarak üç geçerlilik iddiasında bulunmalıdır; yapılan eylemin doğru olduğu iddiası; konuşma eyleminin geçerli bir normatif bağlamla ilişkili olarak doğru olduğu iddiası; açık konuşucu yöneliminde ne sözceleniyorsa onun kastedildiği iddiası.<sup>47</sup> Burada dil anlaşmaya yarayan bir iletişim ortamıdır; aktörler ise, eylemlerini koordine etmek için birbirleriyle anlaşarak, her defasında belirli hedefleri izlerler. Dolayısıyla Habermas'a göre telos her rasyonellik türüne içkindir.

İletişimsel rasyonellik kavramını dile dayalı anlaşma ile temellendiren Habermas anlaşma ile, katılımcıların ulaştığı, rasyonel olarak güdülenmiş eleştirilebilir geçerlilik iddialarına göre ölçülebilen bir anlaşmayı kasteder. Bu açıdan iletişime katılan bir aktörün ileri sürdüğü önerme ancak, aktörün iletişime katılan en az bir başka kişiyle, dünyadaki bir şey hakkında anlaşmak olan edimsözsözsel hedefe ulaşması için gerekli koşulları yerine getirdiğinde rasyonel denilebilir. Rasyonelliğin taşıdığı teles araçsal rasyonellikte araçsal kullanım iken, iletişimsel rasyonellikte iletişimsel anlaşmaya karşılık gelir.<sup>48</sup> Araçsal rasyonellekle iletişimsel rasyonellik arasındaki farkı Dryzek şu sözlerle özetler: "İletişimsel rasyonelliğin doğal evi sosyal etkileşimin yaşam dünyasıdır. Aksine araçsal rasyonellik, tüm yapıların, eylemlerin

---

<sup>47</sup> Habermas, a.g.e, s. 127.

<sup>48</sup> Habermas, a.g.e, s. 34-35.

ve pratiklerin araçsal bir işlevinin olduğu sosyal sistem düşüncesinde açıkça gösterilmiştir.”<sup>49</sup>

Habermas, bütünüyle özgür ve eşit insan failer arasındaki mutlak anlamda zorlamasız ve sınırsız tartışma durumuna gönderme yapmak amacıyla “ideal konuşma durumu” varsayımını geliştirir. İdeal konuşma durumu bir özgürlük ve rasyonellik kriteridir. Aktörlerin ideal konuşma durumunda üzerinde anlaştıkları inançlar “doğru inançlar”, üzerinde anlaştıkları tercihler “doğru tercihler”, üzerinde anlaştıkları çıkarlar “gerçek çıkarlar” olacaktır. Eğer gerçek durumları, ideal konuşma durumunun koşullarını yerine getiren bir durumsa aktörler “özgür”dür.

## B. UZLAŞMACI SİYASETİN TEMEL KABUL VE YÖNTEMLERİ

İnsan doğasının farklı özelliklerine işaret etmekle birlikte genel olarak uzlaşmacı düşünürlerin insanın iki temel özelliği üzerinde hemfikir oldukları görülmektedir. Bu özelliklerden birincisi insanın ahlaki özüne, bir diğeri de insanın konuşma yetisine karşılık gelir. Bu bakımdan uzlaşmacı siyasetin temel aldığı insan modeli, ilk kez Sokrates’in ileri sürmüştüğü “ahlaki insan” varsayımıyla, Aristoteles’in “zoon-politikon” varsayımının bir sentezidir. Uzlaşmacı siyasetin öngördüğü insan modeline ne gibi özellikler yüklediğine, Sokrates ve Aristoteles’in varsayımları temel alınarak kısaca göz atmak yerinde olur.

Sokrates’in felsefesinde ahlaki öz, insan doğasının iki boyutu olan logos ve eros arasındaki çatışmanın merkezindedir. Eros insanın arzu ve tutkularına karşılık gelirken, logos söz, konuşma ve akli temsil eder. Eros düşüncesiyle insanın maddi hazlara doğal bir eğiliminin olduğunu kabul eden Sokrates, bilgece yaşamın, akli temsil eden logos’u eros’a egemen kılan yaşam olduğunu dile getirmekle de ahlaki insan, ikisi arasındaki bir denge konumuna oturtur. Ahlaki insan, bir anlamda doğasının zorlayıcı bir boyutu olan eğilimlerini aklın egemenliği altına alma iradesi göstererek, kişiliği üzerinde *özdenetim* kuran insandır. Böylelikle Sokrates insan doğasına yaptığı güçlü vurguyu irade ile dengeler. Sokrates’in doğa ile kastettiği,

---

<sup>49</sup> John Dryzek, “Discursive Design: Critical Theory and Political Institutions”, *American Journal of Political Science*, Sayı 31, 1987, s. 671.

doğal olan yani doğuşta bizimle birlikte gelendir. İnsanın ahlaki özünü bulmak için ayrıca bir çaba göstermesi gerekmiyor; çünkü ahlaki öz onunla birlikte gelmiştir. Tek yapması gereken o özü akli iradesiyle ortaya koymaktır. Bu nedenle Sokrates'in doğurtma yöntemiyle ulaşmaya çalıştığı yalnız bilgi değil aynı zamanda insanın ahlaki özüdür.

Sokrates'in eros ve logos ikilemine karşılık düşecek biçimde Aristoteles de insanın potansiyel olarak hem iyi hem de kötü olduğunu ileri sürer. Ancak doğuştan bir ozon-politikon olan insan, iyi ile kötü, doğru ile yanlış, haklı ile haksız arasında ayırım yapabilecek bir ahlaki muhakeme yetisine sahiptir. Dolayısıyla insan akıl ve iradesiyle hangi yoldan gideceğine kendisi karar verebilir. Dil ise insanın ahlaki değer yargılarını diğerleriyle paylaşmasının bir aracıdır. Dil sayesinde ki, insanların değer yargıları üzerinde bir görüş birliğine varmaları ve siyasal birlikler halinde örgütlenmeleri mümkün olmuştur. Bu açıdan Aristoteles, Sokrates'den farklı olarak insan doğasının uzlaşmacı yönüne işaret eder.

Sokrates ve Aristoteles'in ardından Rousseau'nun irade konusuna yaptığı vurgu, insanın iradi yönünü daha da pekiştirmiştir. Uzlaşmacı düşünürler bir taraftan insan doğasına temel bir değer atfederken, diğer taraftan da akıl ve iradeyi dengeleyici bir unsur olarak ortaya koymuşlardır. Böylelikle insan doğasının insan üzerindeki belirleyiciliğini yumuşatarak, insana bir hareket serbestisi tanımışlardır. Uzlaşmacı siyaset yaklaşımının öngördüğü insan modeli, çalışmanın bundan sonraki kısmında, Sokrates ve Aristoteles'in insan doğası varsayımlarının bir sentezi olduğuna işaret etmek üzere "etiko-politikon" olarak adlandırılacaktır. Buna göre etiko-politikon, ahlaki muhakeme yetisine sahip olan ve bu konudaki düşüncelerini iletişim yoluyla diğerlerine aktaran, akıl yoluyla güdü ve eğilimleri üzerinde özdenetim kurabilen bir insandır.

Uzlaşmacı düşünürlerin insan ihtiyaç ve çıkarlarına yaptıkları vurgu, klasik iktisatçıların yapmış olduğu kadar güçlü olmamakla birlikte, onlar da insanın bir takım ihtiyaç ve çıkarlarının olduğunu kabul etmektedirler. Fakat insan ihtiyaç ve çıkarlarının nasıl tanımlandığı, iki siyaset geleneği arasındaki bir diğer farklılıktır. Rousseau ve Arendt, insan ihtiyaçlarının düşünüldüğü gibi sinirsiz olmadığını,

beslenme, barınma ve üreme gibi zorunlu bir takım ihtiyaçlarla sınırlı olduğunu ileri sürmektedirler. Öte yandan doğal kaynaklar en azından insanların bu zorunlu ihtiyaçlarını karşılayacak yeterliliktedir. Bu açıdan bakan uzlaşmacı düşünürlere göre, ihtiyaçların karşılanması etiko-politikon için öncelikli bir amaç değildir. Etiko-politikonun toplumsal yaşamda yöneldiği amaç daha ziyade, diğerleriyle paylaştığı ortak çıkarlar ve ideallerdir.

Ortak ideallerin neler olduğu düşünürlere göre değişmekle birlikte, uzlaşmacı düşünürlere için ortak ideal düşüncesinin genel olarak neyi ifade ettiğini özetlemek mümkündür. Ortak ideal, toplumun, her bir bireyini kapsayacak şekilde daha iyi bir yaşam standardı düzeyine yükseltilmesi olarak özetlenebilir. Ortak ideallerin en belirgin özelliği ortak ve kapsayıcı olmalarıdır. Aynı şekilde insanların ortak olarak paylaştıkları şeyin dünya olduğu konusundaki sava paralel olarak, paylaşılan çıkarlar da yine ortak çıkarlardır. Bu bağlamda uzlaşmacı düşünürlere göre, yalnız kendini değil diğerlerini de gözetecek şekilde hareket eden etiko-politikonun mutluluğu, içinde yaşadığı toplumun mutluluğundan ayrılmaz; çünkü mutlu ve özgür olmayan bir toplumda bireyin de mutlu olamayacağına inanılır. Dolayısıyla ihtiyaçları sınırlı olan ve ortak çıkarlara sahip bireyler arasında bir çatışma olmayacaktır. Uzlaşmacı düşünürlere ortak çıkarları bireyleri birleştirici bir unsur olarak öngörürken, ortak idealleri de bireyle devleti uzlaştıran bir güç olarak ortaya koymaktadırlar.

Buraya kadar ilk iki varsayımının özetlenmiş olduğu uzlaşmacı siyaset yaklaşımının üçüncü varsayımı, iletişimsel eylem modelidir. İletişimsel eylem modelini biçimlendiren büyük oranda Habermas'ın iletişimsel rasyonellik kuramı olsa da, Aristoteles'den Habermas'a kadar geçen süreçte uzlaşmacı siyaset geleneği içerisinde iletişim ve etkileşime özel bir önem atfedildiği görülmektedir. Aristoteles'e göre insanların, iyi ve kötü hakkındaki düşüncelerini aktarmalarında bir araç olan dil sayesinde, birtakım ortak düşünceler üzerinde anlaşmaları, aile, şehir ve devlet gibi uzlaşım temelli birimler içerisinde örgütlenmeleri mümkün olmuştur. Öte yandan, kamusal yaşamı eylem ve konuşma ile temellendiren Arendt ise iletişimin, görmeye ve işitmeye muktedir başkalarının varlığını gerektirmesi anlamında insani çoğulluğa karşılık geldiğini varsaymaktadır. Böylelikle Habermas, Aristoteles ve Arendt'in sağlamış olduğu zemin üzerine iletişimsel eylem kuramını oturtmuştur.

İletişimin, uzlaşmaya yönelmiş bir eylem modeli için tamamiyle rasyonel bir temel olduğunu iddia eden Habermas'a göre, dil ve eylem ile temellendirilmiş iletişimsel eylemde kişiler, görüş birliği içerisinde eylemlerini koordine etme arayışındadırlar. Bir iletişimin tarafları her seferinde anlaşarak hangi yöne gideceklerine karar verirler. Dolayısıyla dil aktörlerin anlaşarak belirlemiş oldukları hedefe yöneldikleri bir uzlaşma ortamıdır. Bu noktada dilin bir rasyonellik iddiası olduğunu ileri süren Habermas'a göre bir eylem, konuşmaya katılan tarafların bir şey üzerinde anlaşmak anlamına gelen edimsözel hedefi gerçekleştirmek için gerekli koşulları yerine getirmesi halinde, söz konusu eylemin rasyonel olduğu söylenebilir. İletişimsel eylem modeliyle birlikte, uzlaşmacı siyaset modelinin üç temel varsayımı tamamlanmış olur. Böylelikle bu varsayımlar doğrultusunda nasıl bir toplum modelinin ortaya çıkacağı üzerine çıkarımlarda bulunulabilir.

Uzlaşmacı siyasetin öngördüğü toplum modeli dayanışmacı bir toplumdur. Bu çıkarımın dayandığı nedenler şu şekilde sıralanabilir: Öncelikle, ortak ideal ve çıkarlar insanları ortak davranışlara yönlendirici bir etkiye sahiptir. İkincisi çıkarların sınırsız olmadığı, kaynakların da sınırlı ihtiyaçları karşılayabilecek yeterlilikte olduğu savı, insanlar arasında bir rekabet olasılığından daha ziyade bir dayanışma olgusunu gündeme getirir. Son olarak iletişim ve uzlaşmaya yapılan vurgu, bireyin karşı karşıya kaldığı güçlükleri bireysel bir açıdan değil, insani çoğulluğu göz önünde bulundurarak anlamlandırmasının yolunu acar. Dolayısıyla toplumun içinde bulunduğu güçlükler bireyleri, amaçları doğrultusunda değil "ortak bir gelecek" düşüncesi çerçevesinde ve iletişimsel bir zeminde çözüm aramaya sevk edecektir. Tüm bu unsurlar bir arada düşünülecek olursa, uzlaşmacı siyasetin dayandığı toplum modelinin dayanışmacı bir toplum modeli olduğu görülür.

Dayanışmacı toplum modelinin olumlu sonuçları olduğu gibi olumsuz sonuçları da söz konusudur. Toplumun rekabet yerine dayanışma üzerine kurulmuş olması dolayısıyla, uzlaşmacı düşünürlerin Aristoteles dışında genel olarak bir istikrar ve düzen kaygısı içinde olmadıkları görülmektedir. Bununla birlikte ortak ideal ve çıkarlara aşırı vurgu bireyin ve siyasal iktidarın konumu hakkında bir takım soruları gündeme getirmektedir. Bu noktada uzlaşmacı düşünürlerin karşılaşılabilecekleri



birinci sorun, ortak amaçların bu denli ön planda olmasının insanların bireysel varlıklarını ve bireysel amaçlarını geri plana itme olasılığıdır. Eğer bireyin yaşamında sadece ortak idealler ve ortak çıkarların olduğu kabul edilirse, bu durumda birey toplum karşısında güçsüz bir konuma oturtulmuş olur.

Uzlaşmacı düşünürlerin bireysel çıkar düşüncesini tamamiyle dışlamadıkları, bununla birlikte farklı bir zemine oturttukları görülmektedir. ıkar düşüncesinin tamamiyle ekonomik çıkarlara indirgenmesine karşı çıkan Polanyi'ye göre, insanların ekonomik çıkarlarının dahi temelinde toplumsal statü ya da saygınlık gibi sosyal ve kültürel bir takım çıkarlar vardır. Bu nedenle ekonomik çıkarlar sonul değil, söz konusu sosyal çıkarlara ulaşmada sadece birer araçtır. Dolayısıyla insanların bireysel çıkarları topluma rağmen gerçekleştirilebilecek çıkarlar değil, ancak toplumsal yaşam içerisinde anlamlı hale gelen çıkarlardır. Uzlaşmacı siyaset modeli, bireyin kendi çıkarları için diğerlerini karşısına almasından daha ziyade onlarla dayanışma içerisinde amaçlarını gerçekleştireceği karşılıklı bir iletişim ve etkileşim ortamına ihtiyaç duyar.

Ortak ideallerin siyasal yaşamda, ortak ıkarlarınsa toplumsal yaşamda baskın olduğu bir toplum modelinde, bireysel davranışlara nasıl bir yer bulunacağı, birey-toplum ya da vatandaş-devlet dengesinin nasıl sağlanacağı uzlaşmacı siyaset yaklaşımının bir diğer sorunlu boyutudur. Örneğin ortak idealler kimler tarafından ve nasıl belirlenecektir? Söz konusu ideallerin yerine getirilmesinde hak ve görev dağılımını nasıl yapılacaktır? Özellikle Rousseau'da görevlerle haklar ya da devletle birey arasındaki dengenin devlet lehine bozulmuş olduğu görülmektedir. Bu durumda bireye siyasal yaşam içinde çok da aktif bir rol verilmemiş olduğu ileri sürülebilir. Tüm bu sorular temelde bireyin siyasal yaşamda nasıl bir rolünün olduğuyla ilgilidir. Bu soruna uzlaşmacı düşünürlerin verdiği yanıtı, siyasal yaşamda birey ve bireysel eylemlerin yeri olmak üzere iki noktada toplamak mümkündür.

Uzlaşmacı siyaset geleneği, ortaklıklara yapılan güçlü vurguyla birlikte farklılıkların da yüceltildiği bir gelenek olarak göze çarpmaktadır. Arendt'e göre, Eski Yunan'da polis, bireylerin yalnızca ortak amaçlara hizmet ettikleri bir alan değil aynı zamanda bireysel özelliklerini ve farklılıklarını sergiledikleri bir alandır. Bu

nedenle siyasal alana geçerek özgürleşmeyi ve diğerlerinden farklılığını ortaya koymayı amaçlayan bireyler için hayatın zorunluluklarını kazanmak, siyasal alanda kendini gerçekleştirmenin bir aracıdır.

Uzlaşmacı siyasette siyasal alan, dil ve eylem ile temellendirilmiş bir anlam dünyasıdır. Bu alanda yönetenlerle ve yönetilenler arasında kesin bir çizgi yoktur; çünkü yöneticilerin konumu siyasal yaşamda çok da belirleyici değildir. Örneğin Rousseau'ya göre iktidarın yaptığı iş bir hizmettir. Yasama işi ise tamamiyle vatandaşlara aittir. Bu konuda Rousseau'ya yöneltilecek bir başka itiraz da, kararların oy çokluğuyla alındığı durumlarda çoğunluğun azınlık üzerinde baskı kurabileceğidir. Bu sakıncanın siyasetin yalnızca rıza temelli olarak görülmesinden kaynaklandığını belirten Pettit'e göre, siyaset aynı zamanda "itiraz" temelli olmalıdır. Ona göre, bir grup desteğine dahi gerek duymaksızın bireyler rıza ve itirazlarını açık tartışmalar yoluyla siyasal iktidara aktarabilirler. Böylelikle iktidarın tek yönlü kararlarından doğabilecek olumsuzlukların giderilebileceğini dile getiren Pettit, Rousseau'yu bir adım daha ileri götürmüş olur.

En yoğun itirazların ortak idealler ve ortak çıkarlar üzerine yapıldığı uzlaşmacı siyaset yaklaşımına yöneltilebilecek bir diğer itiraz da, siyasetin uzlaşma üzerine kurulmuş olması nedeniyle uzlaşmazlık ihtimalinin göz ardı edildiği ve uzlaşmazlıkların nasıl çözümleneceği sorusunun açık bırakılmış olduğudur. Uzlaşmacı düşünürlerin bireylerin uzlaşma hedefine yönelmiş bir şekilde iletişim sürecine gireceğini varsaydıkları doğrudur; ancak bu uzlaşmazlığın göz ardı edildiği anlamına gelmediği gibi uzlaşma olasılığını da artırır. Şöyle ki, uzlaşmacı siyasetin yürütüldüğü iletişim ortamında bireylerin tek amacı yön tayini değildir. İletişim süreci aynı zamanda bir sorun çözme sürecidir. Eğer tüm diğer sorunlar bireylerin iletişim yoluyla uzlaşmasını gerektiriyorsa, uzlaşmazlığın kendisi de bir sorun olarak yine aynı yöntemi gerektirecektir. Uzlaşmacı siyaset yaklaşımında iki türlü iletişimin olduğu görülmektedir. İletişimin yatay boyutunda bireyler arası iletişim ortamı doğarken, dikey iletişimde vatandaşlarla siyasal iktidar arasında bir iletişim ortamı gelişir. Böylelikle ister yön tayini isterse sorunların çözümü olsun, tüm bireysel ve siyasal kararlar iki yönlü iletişimin doğurduğu iletişim ortamında alınır.

### III. BÖLÜM: ARAÇSAL VE UZLAŞMACI SİYASET BAĞLAMINDA JOHN RAWLS ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME

Buraya kadar varsayımlarını liberalizmden almış olan araçsal siyaset ile uzlaşmacı siyaset modeli temel varsayımları çerçevesinde ele alınarak çalışmanın üçüncü bölümüne bir zemin sağlanmıştır. Bu temel üzerinde çalışmanın bu bölümünde, araçsal siyaset yaklaşımı içerisindeki istikrar ve ahlaki değerler sorununu çözmeye yönelik girişimlerden birisi olan, Rawls'ın Denkleştirici Adalet Kuramı irdelenecektir.

Bu amaçla üçüncü bölümün birinci kısmında Rawls'ın girişimi, Denkleştirici Adalet Kuramı, Rawls'ın öngördüğü toplum modeli ve istikrar düşüncesi olmak üzere üç başlık altında ortaya konulmaya çalışılacaktır. Böylelikle eleştirilere geçmeden önce Rawls'ın kuramı hakkında genel bir düşünce oluşturulmuş olacaktır. Üçüncü bölümün ikinci kısmında ise, Rawls'ın Denkleştirici Adalet Kuramı'na yöneltilen eleştiriler üç başlık altında özetlenecektir. Bu kısımda amaçlanan eleştirilerin ve bu eleştirilere verilmiş olan yanıtların ayrıntılı bir dökümünü vermek değildir. Daha ziyade eleştirilere genel bir çerçeve çizerek, üçüncü kısımda ele alınacak olan Rawls'ın değerlendirmesinin bu eleştiriler içerisinde yerini tayin etmektir. Bu amaçla üçüncü kısımda Rawls'ın adalet kuramının araçsal siyasetin sorunları bağlamında eleştirel bir değerlendirmesi yapılacaktır.

#### A. RAWLS'IN ADALET KURAMI

Üçüncü bölümün bu kısmında Rawls'ın denkleştirici adalet kuramı, başta *A Theory of Justice* olmak üzere, *Collected Papers*, *Political Liberalism* ve *Justice as Fairness* adlı eserleri çerçevesinde ele alınacaktır. Denkleştirici adalet kuramı Çalışmamız açısından önemli olan kısımlar ağırlıklı olmak üzere üç alt başlığa genel olarak yayılmıştır.

Birinci alt başlıkta adalet prensiplerinin seçilme süreci ve adalet ilkeleri genel olarak özetlenecektir. Çalışmamız açısından önemli olan Rawls'ın öngördüğü toplum

modeli ve çıkarlar dengesi ile toplumsal birlik ve istikrar sorunu daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

### 1. Denkleştirici Adalet Kuramı

Rawls, “Adalet, düşünce sistemlerinin gerçeği olarak toplumsal kurumların en temel değeridir.” diyerek başladığı *A Theory of Justice*’e, adaletin toplumun temeli olduğunu ve adil olmayan kurumların ya reforme edileceğini ya da yıkılacağını belirterek devam eder. Ona göre bir adaletsizliğe ancak daha büyük bir adaletsizlikten sakınmak için izin verilebilir. İnsan faaliyetlerinin ilk değerleri olması dolayısıyla doğruluk ve adalet ödün verilemezdir.

Adaletin yalnızca dağıtımçı bir rolünün olmadığını, aynı zamanda kendi başına bir değer de ifade ettiğini belirten Rawls’ın hareket noktası, toplumun temel yapıları olan ekonomik, siyasal ve toplumsal kurumları yönlendirecek bir adalet düşüncesinin temel ilkelerinin ne olduğu ve bu ilkelerin en tarafsız şekilde nasıl tespit edilebileceğidir. Bu soruyu temel alan Rawls, birinci aşamada adalet ilkelerinin saptandığı, ikinci aşamada bir anayasa seçmek ve siyasal yöntemler üzerinde karar vermek üzere partilerin anayasal bir sözleşmede bir araya geldikleri, üçüncü aşamada adaletin belirlenen ilkeleri doğrultusunda anayasanın oluşturulduğu ve dördüncü aşamada görüşmecilerin yasa koyucu oldukları dört aşamalı bir süreç tasarlar. Adalet ilkelerinin tespit edileceği birinci aşamada Rawls bazı varsayımların kabul edilmesini ister. Bu varsayımlardan ilkinde göre, çoğunlukla bencil olan insanlar aynı zamanda rasyoneldirler. Neyi istediklerini bilirler ve amaçları doğrultusundaki seçenekler arasında bir tercih yapabilirler. İkincisi, insanların bazı hedefleri vardır ve bu hedefler birincil malların sahipliğiyle kolaylaşır. Son olarak ihtiyaçların tatmin edilmesi, kısmen diğerleriyle toplumsal bir etkileşimde bulunmayı gerektirir. Daha sonra Rawls, kalıcı olacak adalet ilkelerini görüşmek üzere bir grup görüşmecinin bir araya geldiğinin düşünülmesini ister.

Görüşmeye kendi iradeleriyle giren görüşmeciler, görüşme sonunda elde edilecek adalet ilkeleriyle bağlı olacaklardır. Durum kendi aleyhine dönmüş olsa bile her bir görüşmeci bu ilkelere uymak zorundadır. Rasyonel bir yaşama planına sahip

olan görüşmeciler, yalnızca kendi çıkarlarına karşı duyarlıdırlar ve kendi bireysel amaçlarına ulaşma kaygısı taşırlar. Bununla birlikte diğerlerinin çıkarlarına karşı bir hayli ilgisizdirler. Onları ne engeller ne de bu konuda desteklerler. Görüşmecilerin içinde bulunduğu bu durum “ilk konum”<sup>\*</sup> olarak adlandırılır. Rawls, toplumun temel yapılarını yönlendirecek iki ilkenin ortaya konulduğu ilk konum tanımlamasının, sürecin betimlenmesinde bir aygıt olduğunu, tarihsel bir başlangıç noktası olmadığını ısrarla belirtir.<sup>1</sup>

Görüşmecilerin bencil ve çıkarıcı olduğu görüşme sürecinin tarafsızlığının sağlanması amacıyla Rawls “bilisizlik peçesi”<sup>\*</sup> kavramını önerir. Buna göre görüşmeciler sosyoloji, psikoloji, ekonomi gibi genel konularda geniş bir bilgiye sahipken, kendilerinin ve başkalarının kimlikleri ve toplumsal konumları hakkında en ufak bir bilgiye sahip değillerdir. Böylelikle, kendilerini başkalarından ayırtma yetisine sahip olmayan görüşmecilerin, bireysel çıkarlarını ve toplumsal konumlarını başkalarınınkisi pahasına kayırma olanakları yoktur. Dolayısıyla görüşmecilerin herkesin yararına olan ilkeleri benimsemekten başka çıkarları yoktur.

Görüşmecilerin tarafsızlığı bilisizlik peçesi ile güvence altına alındıktan sonra, görüşmeciler her türlü adalet ilkesini benimsemekte özgür bırakılırlar. Ancak diğer adalet kuramları neticede toplumun belli bir kesimini kayırdıkları için, söz konusu adalet kuramlarının ilkelerini benimsemeleri halinde toplumdaki en ayrıcalıksız konuma düşme riskiyle karşı karşıyadırlar. Öte yandan görüşmecilerin, tespit ettikleri ilkelere bağlı kalmak zorunda oldukları görüşme sürecinin tekrarlanması olasılığı da yoktur. Dolayısıyla görüşmecilerin, herkese en geniş özgürlüğü tanıyacak ve eşitsizlikleri toplumdaki en az ayrıcalıklının yararına olacak şekilde düzenleyen ilkeleri kabul etmekten başka seçenekleri yoktur.

Bilisizlik peçesinin sınırlaması altında olan görüşmeciler şu iki ilkeye ulaşacaklardır: Birincisi, her bir birey eşit hak ve özgürlük güvencesi altında olmalıdır. İkincisi toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler iki koşul doğrultusunda dağıtılırlar: Öncelikle, fırsat eşitliği koşullarında tüm pozisyon ve görevler herkese

---

<sup>\*</sup> “Original position”.

<sup>1</sup> John Rawls, *Collected Papers*, London: Harvard, 4. Basım, 2001, s. 399-401.

açık olmalıdır; ikincisi, eşitsizliklere toplumdaki en az ayrıcalıklının lehine olduğu surece izin verilmelidir.<sup>2</sup>

Rawls ısrarla denkleştirici adalet düşüncesinin siyasal bir adalet düşüncesi olduğunu belirtir; ancak bununla birlikte, adaletin öncelikli konusunun toplumsal birlik içerisinde yararların, temel hak ve görevlerin dağıtımını olduğunu ileri sürdüğü<sup>3</sup> göz önünde bulundurulursa, adaletin öncelikli rolünün ekonomik olduğu düşünülebilir.

## 2. Rawls'ın Öngördüğü Toplum Modeli ve Çıkarlar Dengesi

Rawls adalet kuramında genel olarak evrensel bir insan doğası tanımlamaktan kaçınır. Ona göre ahlaki kişilik evrensel bir özellik değildir ve bir gelenekten diğerine değişir. Ancak çalışmanın bu kısmında bizim için önemli olan Rawls'ın toplum anlayışını insan eylemleri konusundaki öngörülerini doğrultusunda ortaya koyabilmektir. Rawls zaten insanın hangi ilkeler doğrultusunda ve nasıl hareket edeceğinin açık bir planını vermiş olduğu için, insanla ilgili düşünceleri daha sonra ele alınmak üzere şimdilik bir tarafa bırakılabilir.

Rawls'ın iyi düzenlenmiş toplumuna geçmeden önce, insanlar için önermiş olduğu eylem planını açıklamak yerinde olur. Rawls'a göre, iyi-düzenlenmiş bir toplumda her bir bireyin kendi çıkarları ve amaçları vardır. Eylemlerini normal olarak bu doğrultudaki menfaatler üzerine kurarlar. Öte yandan rasyonel olan bu bireyler, kendi çıkarlarını az ya da çok doğru olarak bilirler ve karşılaştıkları seçenekler arasında tercih yapabilirler.<sup>4</sup> İnsan davranışlarının yöneldiği "iyi" düşüncesi onların yaşama planları tarafından belirlendiği için, bir kişinin "iyi"sinin rasyonel olduğunun söylenebilmesi için, o kişinin yaşama planının da rasyonel olması gerekir. Rawls'a göre kişinin rasyonel tercih kuramı doğrultusunda, müzakereci rasyonellik ilkesine uygun olarak seçtiği plan en rasyonel plan, bu planın belirlediği iyiler, çıkar ve amaçlar da en rasyonelleri olacaktır. Bu açıdan Rawls'ın rasyonellik

---

\* "Veil of ignorance".

<sup>2</sup> Rawls, *Collected Papers*, s. 388-392.

<sup>3</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, New York: Oxford U.P, 1972, s. 10.

<sup>4</sup> Rawls, *Collected Papers*, s. 52-53.

kuramıyla ilgili olarak, yaşama planı, rasyonel tercih ve müzakereci rasyonellik gibi bir kaç kavramın açıklanması gerekmektedir.

Yaşama planı, kişinin amaçları ve davranışlarıyla, hayatta ne yapmak istediğiyle, kendini nasıl tanımladığıyla ilgili bir plandır. Yaşama planı temelde rasyonel tercihe dayalı bir palandır. Rasyonel tercihin iki ilkesi vardır. Birincisi ertelemedir. Buna göre, eğer gelecekte bir kaç şey yapmak istiyorsak, fakat hangisini şimdiden planlayacağımızdan emin değilsek, diğer her şey sabitken alternatifler açık tutulur. Rasyonel bir plan tüm bir yaşamı ayrıntılarıyla düzenleyen bir plan değil, alt-planların hiyerarşisinden oluşan bir plandır. İkincisi, birincisiyle ilişkili olarak, bir planın yapısı yalnızca özel bilgi ihtiyacını yansıtmaz, aynı zamanda daha çok genel olandan daha az genel olana doğru, benzer bir yolla yürütülen bir istekler hiyerarşisini yansıtır. Bir planın genel özellikleri, en uzun süreli ve en genel olan amacın gerçekleştirilmesini sağlar.<sup>5</sup>

Sidgwick'in müzakereci rasyonellik düşüncesini planların seçimine uygulayan Rawls'a göre, kişinin rasyonel yaşama planı müzakereci rasyonelliğin seçeceği plan olacaktır. Buna göre rasyonel bir plan, dikkatli bir düşüncenin sonucunda, ilgili tüm gerçeklerin ışığı altında ortaya konulan ve kişinin en temel isteklerini en iyi şekilde karşılayacak olan davranış tarzını tayin eden plandır. Burada iki şey varsayılır: Birincisi, hiçbir düşünme ya da hesaplama hatası yoktur ve gerçekler doğru bir şekilde değerlendirilmiştir. İkincisi, hiçbir yanlış anlamamanın etkisinde olmayan birey gerçekten de ne istediğini bilir. Kısaca özetlenecek olursa bir kişi için en iyi plan, o kişinin ilgili hiçbir olayı hesaplamanın dışında bırakmadığı ve tam bir bilgiye sahip olarak kabul ettiği plandır. Bu plan o kişi için en rasyonel plandır ve onun gerçek iyisini belirler. Kişi eğer mutsuz bir planı seçerse, bu durumda kişi ya yetersiz bir bilgiye sahiptir ya da gerçekte ne istediğini bilmiyordur.<sup>6</sup> Öte yandan Rawls'a göre, ebetteki birincil malların sahipliği bir planın başarılı olabilmesinde önemlidir; ancak daima yemek içmek gibi çok daha acil birtakım isteklerimiz olacaktır. Bu acil ihtiyaçların karşılanması da söz konusu rasyonel planın çerçevesi içinde yer alacaktır.

<sup>5</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, s. 410.

<sup>6</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, s. 416.

Rawls'ın rasyonel yaşama planı iki koşula dayanır. Bir yaşama planı, (a) kişinin içinde bulunduğu duruma rasyonel tercih kuramının uygulanmasıyla elde edilen planlardan birisi ise, (b) söz konusu plan tam bir müzakereci rasyonellikle seçilmiş ise rasyoneldir. Kişinin çıkarları ve amaçları yalnızca, o kişi için rasyonel olan bir plan tarafından saptanmışsa, bu çıkarlar ve amaçlar rasyonel olacaktır. Sonuç olarak Rawls'a göre, eğer bu kişi rasyonel planını başarılı bir şekilde uygularsa, bunun sonucunda mutlu olacağı söylenebilir.<sup>7</sup>

Rawls'ın insan eylemleri için öngördüğü rasyonellik anlayışı ortaya konulduktan sonra, nasıl bir toplum modeli tasarladığına geçilebilir. Rawls genel olarak her bireyin takip ettiği çıkarları ve amaçları olduğunu, eylemlerini doğal olarak bu doğrultudaki menfaatler üzerine kurduğunu varsayar. Öte yandan bu insanlar rasyoneldir ve kendi çıkarlarını az ya da çok doğru olarak kestirebilir, karşılaştıkları seçenekler arasında tercih yapabilirler. İnsanları neyin bir arada tuttuğunu, neyin toplumsal yaşamı mümkün kıldığı konusunda iki farklı görüş ortaya atan Rawls, *A Theory of Justice*'de şöyle yazar:

“İnsanlar hangi prensiplerin toplumun temeli olması gerektiği konusunda hemfikir olmayabilirler. Ama buna rağmen, her bireyin bir adalet anlayışı vardır. Dolayısıyla insanların bireysel çıkarları onları diğerlerine karşı uyanık yapsa da, paylaşılan bir adalet duygusu onların birlikte yaşamalarını mümkün kılar.”<sup>8</sup>

Rawls toplumun temeline ilişkin diğer varsayımını da *Collected Papers*'da dile getirmektedir. Burada iyi-düzenlenmiş bir topluma ilişkin varsayımlarını sıralarken, sonuncu varsayım olarak şunu belirtir: “[...]son olarak, bu kişiler kabaca benzer ihtiyaç ve çıkarlara sahiptirler. Böylelikle aralarında verimli bir işbirliği mümkün hale gelir.”<sup>9</sup> Bir taraftan ortak bir adalet düşüncesinin, diğer taraftan da benzer ihtiyaç ve çıkarların insanları bir arada yaşamaya iten unsurlar olduğunu belirten Rawls'a göre, bir toplum, karşılıklı menfaate dayalı dayanışmacı bir baht işidir. Çıkar çatışması tarafından olduğu kadar, çıkarların özdeşliği tarafından da

<sup>7</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, s. 408-409.

<sup>8</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, s. 5.

<sup>9</sup> Rawls, *Collected Papers*, s. 53.



belirlenmiştir. Özdeş çıkarlar vardır; çünkü toplumsal birlik, yalnız olmaları halinde kendi çabalarımızla elde edemeyeceğimiz, herkes için daha iyi bir yaşamı mümkün kılar. Öte yandan da bir çıkar çatışması söz konusudur. İnsanlar ortaklaşa üretilen yararların paylaşımına ilgisiz değillerdir; çünkü kendi amaçlarını takip edebilmek için her biri daha küçük bir payın yerine daha geniş bir payı tercih ederler.<sup>10</sup>

Rawls'a göre adalet ilkesi tarafından iyi düzenlenmiş bir toplum üç anlama gelmektedir. Öncelikle, iyi düzenlenmiş toplum, tüm vatandaşlarının aynı adalet ilkesini kabul ettikleri bir toplumdur. İkincisi, iyi düzenlenmiş bir toplumda, toplumun temel yapısının-ekonomik, siyasal ve sosyal kurumların- bu ilkeleri yerine getireceğine inanılır. Üçüncüsü, vatandaşların normal olarak etkili bir adalet duyguları vardır. Dolayısıyla içinde buldukları koşullar gerektirdiğinde söz konusu adalet ilkelerini kendi kendilerine uygulayabilirler. İyi düzenlenmiş toplumda paylaşılan bir adalet düşüncesinin çeşitli düzenlemeler yoluyla gerçekleştirilmesi ortak siyasal amaçtır.<sup>11</sup>

Rawls'ın bir taraftan çıkar çatışması, diğer taraftan da çıkar özdeşliği üzerine kurduğu iyi düzenlenmiş toplumunda birey, nasıl bir çıkar dengesi üzerinde hareket eder? Bu soruya cevap olarak Rawls, Rasyonel ile Makul arasındaki ilişkinin söz konusu dengeyi sağlayacağını ileri sürer. Makul, toplumdaki rasyonel tercihte bulunan tüm bireylerin kabul ettiği birliğin tarafsız koşullarının merkezindedir. Birliğin tarafsız koşulları kısaca, karşılıklılık ya da ortaklıktır. Buna göre, birliğe katılan, onun yöntem ve kurallarını benimseyen herkesin, yeterli bir karşılaştırma ile tayin edilen bir yolla yarar elde etmesi gerekir. Yani üretilen yararların hak ve görev dengesi içerisinde bölüşülmesi ve bir kuşaktan diğerine aktarılması gerekir.<sup>12</sup> Birliğe katılan bireylerin, birliğin tarafsız koşulları kadar kendi öz iyileri de vardır. Özgün konumda Rasyonel, kişinin ahlaki gücünü uygulamak, gerçekleştireceği arzuları ve iyi düşüncesini ilerletmesi anlamında kullanılır. Ancak Rasyonel, Makul tarafından sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla Rawls'a göre "Makul, Rasyonel'i önceden varsayar ve onu ikincil bir konuma koyar."<sup>13</sup> Böylelikle birey Rasyonel'in desteğiyle kendi öz

<sup>10</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, s. 4.

<sup>11</sup> Rawls, *Collected Papers*, s. 465-468.

<sup>12</sup> Rawls, *Collected Papers*, s. 395-397.

<sup>13</sup> Rawls, *Collected Papers*, s. 316-317.

çıkarlarını kollayacak, Makul'ün baskısıyla da birliğin ortak ilkelerine saygı gösterecek şekilde hareket eder.

### 3. Toplumsal Birlik ve İstikrar Düşüncesi

Ortak bir adalet düşüncesi üzerinde anlaşmanın toplumdaki tek çözülmesi gereken sorun olmadığını dile getiren Rawls'a göre, toplumun çözmesi gereken verimlilik ve istikrar gibi sorunlar da vardır. Özellikle de Kantçı yapısalcılık konusunda yöneltilen eleştirilerin ardından Rawls vurguyu, özgürlük ve eşitlik gibi ideallerden toplumsal birlik ve istikrar konusuna kaydırmıştır. *A Theory of Justice* 'in 1973 baskısında özgür ve eşit bireylerden oluşmuş liberal bir toplumdan bahsederken, çalışmalarını tekrar gözden geçirdikten sonra toplumu, özgür ve eşit bireylerin uyumlu anlarının bir birleşimi olan "birleşmiş bir vücut" olarak tanımlar. Rawls'ın, Hobbes'çu bir temelde olduğunu belirttiği istikrar ve birlik düşüncesi, bu soruna önerdiği çözüm, bu çözümün isleyiş süreci ve nasıl bir temele oturtulduğu daha yakından incelenmeyi gerektirir.

Rawls'a göre istikrar sorununu gündeme getiren şey, toplumdaki kapsayıcı doktrinler arasındaki derin ayrılıklardır. Söz konusu bu ayrılıklar, kısa bir surede geçecek tarihsel bir koşul değil, modern demokrasilerin sürekli bir özelliğidir. Bu durumun toplumsal kurumların sürekliliğine zarar vermemesi için, toplumda denge ve istikrar sağlayacak bir unsurun varlığı gerekir. Rawls'a göre, böyle bir istikrarın sağlanmasında, bireysel çıkarlara ve grup çıkarlarına dayalı bir haklılaştırma temeli tek başına yeterli değildir. Böyle bir temel, tesadüflerin geçici bir süreyle bir araya gelmesine bağımlı olurdu.<sup>14</sup> Böyle bir toplumsal birlik ve istikrar sorununa tarafsız bir zemin olarak Rawls "örtüşen oydaşma"<sup>\*</sup> düşüncesini önerir. Örtüşen oydaşma, taraftarlarının önemli bir kısmının desteğine ulaşmış ve bunu bir kuşaktan diğerine sürdüren, karşıt siyasal doktrinlerin desteklediği aynı siyasal adalet fikrine dayanan bir düşüncedir.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Rawls, *Collected Papers*, s. 421.

\* "Overlapping consensus".

<sup>15</sup> John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, USA: Harvard, 3. Basım, 2003, s. 184-186.

Örtüşen oydaşmanın kapsayıcı doktrinlere sahip olan bireyler tarafından nasıl kabullenileceği sorusuna yönelik olarak Rawls, insanların kapsayıcı doktrinlerinin tamamiyle kapsayıcı olmadığını ve bunun da bağımsız bir desteğin gelişebileceği bir alan sağlayacağını iddia eder. Bu bağımsız destek, insanları liberal düzenlemelerle uyumlu hareket etmeye yönlendirir. Zamanla, siyasal birliğin başarıları devam ettikçe, vatandaşlar artan bir şekilde birbirlerine güvenmeye başlarlar. Bu alan örtüşen oybirliğinin ortaya çıkacağı yerdir.<sup>16</sup>

Örtüşen oydaşmanın dayanağı makul bir ahlaki psikolojidir. Bu psikoloji sayesinde ki, insanlar makul olmaya ve adil bir toplumsal birlikle ilgilenmeye yetilirdirler. Rawls, temelinde makul bir ahlaki psikolojinin olduğu örtüşen oydaşmanın gerçekleşme sürecini beş basamakta özetler. Öncelikle insanlarda bir iyi düşüncesi olduğu kadar, adalet ve tarafsızlık düşüncesinin gerektirdiği gibi davranacak bir kapasite de vardır. İkincisi bu insanlar kurumların ve toplumsal uygulamaların adil olduklarına inanırlarsa, söz konusu düzenlemelere katılmaya hazır ve gönüllüdürler. Üçüncüsü, diğer insanların adil düzenlemelerdeki görevlerini yerine getirmeye yönelik çabalarıyla birlikte, insanlarda onlara karşı bir güven duygusu gelişir. Dördüncüsü, dayanışmacı düzenlemelerin başarıları uzunca bir süre devam edince, bu güven duygusu daha da gelişir ve tamamlanır. Son olarak temel kurumlar, insanların temel çıkarlarını güvence altına alınca iradi olarak tanınırlar. Böylelikle örtüşen oydaşma başarılı olur.<sup>17</sup>

Kendi desteğini örtüşen oydaşma yoluyla yaratmış olan siyasal bir adalet düşüncesi, toplumsal bir dünya biçimi ortaya koyar. Rawls'a göre, arka planda, birlikler, gruplar ve bireyler yaşamlarını devam ettirirken, bu yapının içinde bireysel çıkarlarla grup çıkarlarının birbirine yaklaşmasıyla işleyen bir oybirliği sağlanabilir. Fakat istikrarın güvence altına alınması için, söz konusu bu yapının siyasal bir düşünce (denkleştirici adalet) tarafından desteklenmesi ve sabitlenmesi gerekir. Buraya kadar ele alınmış olan bilgilerin ışığı altında Rawls'ın istikrar düşüncesini iki unsur temelinde ortaya koymak mümkündür. Bu unsurlar makul bir insan psikolojisi ve insanın içinde yaşadığı hayat şartlarıdır.

---

<sup>16</sup> Rawls, *Collected Papers*, s. 445-446.

Rawls'ın makul psikoloji iddiasına göre insanda doğal bir adalet düşüncesi vardır. Bu nedenle insan psikolojisinde denkleştirici adalet düşüncesinin gelişeceği zemin mevcuttur. Öte yandan adil kurumların altında doğup büyümüş olan insanlarda söz konusu kurumları istikrarlı tutmaya yeterli bir bağlılık duygusunun da oluşmasıyla istikrarın dayanağı daha da güçlenmiş olur. Böylelikle Rawls'a göre, adil kurumlar altında yaşamının biçimlendirmiş olduğu insan karakteri ve insanın adalet duygusu, adaletsiz olana doğru olabilecek normal bir eğilimi önlemeye yetecek kadar güçlüdür. Adil kurumlar altında vatandaşların iradi olarak adalet ilkelerine uygun bir şekilde davranmalarıyla istikrar sağlanmış olur.<sup>18</sup> Bununla birlikte Rawls'a göre, eğer denkleştirici adalet, makul olmakla birlikte, çatışan kapsayıcı doktrinleri olan vatandaşların makul bir desteğini almak için düzenlenmemişse, söz konusu adalet düşüncesi liberal olmayacaktır.

## B. RAWLS'A YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Denkleştirici Adalet Kuramı'na yöneltilen eleştirilerin yoğunluğu nedeniyle, bu eleştirilerin ve eleştirilere verilen yanıtların ayrıntılı olarak ele alınması, çalışmanın sınırlarını aşar. Bu kısımda amaçlanan daha çok, eleştirilere genel bir çerçeve çizmektir. Bu amaçla Rawls'a yöneltilen eleştiriler liberteryen, komüniteryen ve diğer eleştiriler olmak üzere üç başlık altında özetlenmeye çalışılacaktır. Liberteryen eleştiriler başlığı altında Robert Nozick, Philippe Van Parijs ve Cohen incelenirken, komüniteryen eleştiriler başlığı altında özellikle de Charles Taylor, Alasdair McIntyre ve Micheal Sandel'in eleştirileri ortaya konulacak, üçüncü alt başlıkta ise, Jürgen Habermas, Philip Pettit ve Chandran Kukathas'ın eleştirileri ele alınacaktır.

### 1. Liberteryen Eleştiriler

Nozick de dahil liberteryen düşünürler daha çok Rawls'ın adalet kuramının dağıtımcı boyutu üzerinde durmaktadırlar. Özellikle de "farklılık ilkesi"nin adaletsiz ve yetersiz olduğunu ileri süren liberteryenlere göre Rawls'ın adalet düşüncesi

---

<sup>17</sup> Rawls, *Collected Papers*, s. 444-445.

<sup>18</sup> Rawls, *Collected Papers*, s. 486-487.

liberalizmle bağdaşmaz. Olaya daha farklı bir açıdan yaklaşan Hayek'e göreyse, piyasa mekanizması bireysel eylemlerin bir bileşimidir ve bu sürecin çıktılarını ne önceden öngörülmüştür ne de kasten yapılmıştır. Bireylerin kontrolü dışında olan böyle bir süreçten adalet beklemek pek de makul değildir.<sup>19</sup> Liberteryen eleştirilerin bir anlamda küçük bir özetini vermiş olması bağlamında Nozick'in eleştirilerinin, Cohen'in çaba ile ilgili eleştirisiyle ve Parijs'in sörfçü eleştirisinin burada ele alınması gerekir.

Minimal devletin haklılaştırılabilir en geniş devlet modeli olduğunu, bundan daha geniş bir devlet modelinin insan haklarını ihlal edeceğini ileri süren Nozick'e göre, herhangi bir adalet idealinin amacı toplumu düzenlemek ise, böyle bir ideal insanların yaşamına sürekli bir müdahale olmaksızın gerçekleştirilemez. Bu nedenle Rawls'ın teorisi kaçınılmaz olarak bir devlet müdahalesini gerektirecektir.<sup>20</sup>

Nozick'e göre devlet müdahalesinin kaçınılmazlığından başka Rawls'ın bir diğer hatası da, sahipliğin tarihsel arka planını göz ardı etmesidir. İnsanların sahip olduğu şeylerin bir geçmişi vardır. Oysa Rawls malların dünyaya sahipsiz olarak geldiğini ve bölüştürülmeye hazır olduklarını varsayar. Kimin ne alacağına karar vermek amacıyla ilk konumda bir araya gelen insanlar bilisizlik peçesinin ardında, insanların sahiplik hakları konusunda hiçbir şey bilmeksizin şeylere "cennetten kudret helvası" (manna from heaven) dağıtırmışçasına muamele edeceklerdir.<sup>21</sup>

Nozick'in Rawls'a yönelttiği eleştiriler içerisinde buraya alınabilecek bir diğer eleştiri ise, Denkleştirici Adalet Kuramı'nın öngördüğü dağıtım düzeniyle ilgilidir. Nozick'e göre, eğer bir kişi çalışmadığı saatlerde eğlence ya da diğer aktiviteler yerine, daha fazla mal ve hizmet için, zorunlu ihtiyaçları için gerekli olandan fazlasını kazanmak için daha fazla çalışmayı seçiyorsa; buna karşılık bir diğeri de fazladan mal ve hizmet için daha fazla çalışmak yerine, boş vakitlerde eğlenmeyi seçiyorsa, nasıl bir vergi sistemi böyle bir gaspı haklılaştırabilir? Emek üzerindeki kazanç vergisinin bir tür zorunlu emek (forced labour) olduğunu dile getiren

---

<sup>19</sup> Friedrich Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Cilt II, Chicago: Chicago U.P., 1976, s. 64-65.

<sup>20</sup> Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, USA: Harper Torchbooks, 1974, s. 149.

Nozick'e göre, birinin n saat çalışmasının karşılığını almak, o kişiyi n saat kadar bir başkası için çalışmaya zorlamak demektir. Fakat "[...]bazılarımızın diğerlerine feda edilmesi kabul edilemez."<sup>22</sup>

Nozick'e göre Rawls'ın adalet kuramıyla kendi kuramı arasındaki temel farklılık, Rawls'ın adaletin tarihsellik ilkesini dikkate almamış olmasıdır. Rawls'ın düşüncesi daha çok maksimum mutluluk, eşit refah ve eşit saygınlık gibi arzulanan bir son-durum (end-state) düşüncesidir. Buna karşılık tarihselliğe dayanan adalet düşüncesi, insanların geçmişteki eylemlerinin ve geçmiş koşulların, şeylerin sahipliğinde ve onların hak edilmesinde farklılık yaratacağını kabul eder. Bir adaletsizlik bir dağıtımdan diğerine yapısal olarak geçerek işleyebilir ve böylelikle gerçek tarihsel koşullara karşıt olarak insanların sahiplik haklarına ve hak edişlerine zarar verebilir. Bu nedenle ona göre, "[b]ir dağıtım, ancak meşru yollarla yapılmış bir başka adil dağıtımdan doğarsa adildir."<sup>23</sup>

Nozick, Sahiplik Hakkı Kuramı'nı (Entitlement Theory) üç temel ilke üzerine dayandırmaktadır. Sahipsiz olan şeylerin edinimiyle ilgili olan birinci ilke, malların ilk edinimi ilkesidir. İkinci ilke aktarım ilkesidir ve sahip olunan varlıkların bir kişiden diğerine aktarılmasına dayanır. Bu başlık altında genel olarak hediye örneğinde olduğu gibi, şeylerin gönüllü değiş tokuşu vardır. Buna göre birisinin, eğer bir şeyi malların ilk edinimi ilkesine göre ya da aktarım ilkesine uygun olarak edinmişse ona sahip olma hakkı vardır. Birinci ve ikinci ilkelerin uygulaması dışında hiç kimse bir şeye sahip olmaya yetkili değildir. Sahiplik Hakkı Kuramı'nın üçüncü bir ilkesi daha vardır ki, bu ilke düzeltme ilkesi olarak adlandırılır. Düzeltme ilkesinde kişiye geçmişte yapılmış haksızlıklar, önceki olaylarla ilgili tarihsel bilgiler ve bu adaletsizlikten kaynaklanan olayların gerçek seyrine ilişkin bilgiler kullanılarak gerçek bir mülkiyet tanımı sağlanır. Böylelikle geçmişte yapılmış bir haksızlığın devam etmesinin önüne geçilmiş olur.

Libertaryenlerin Rawls'ın adalet kuramıyla ilgili olarak üzerinde durdukları bir başka konu da çaba konusudur. Parijs'le Cohen'in eleştirileri de bu konu üzerinedir.

---

<sup>21</sup> Nozick, a.g.e, s. 119.

<sup>22</sup> Nozick, a.g.e, s. 33.

Cohen, Rawls'ın pahalı zevklerle çaba konusundaki düşünceleri arasında tutarsızlık bulunduğunu ileri sürmektedir. Pahalı zevkler eleştirisi şu şekilde özetlenebilir: Mütevazı zevklere sahip, süte dayalı bir beslenmeyle tatmin olan mütevazı bir insana karşılık, pahalı zevkleri olan, pahalı şaraplar ve egzotik yemekler olmadan yaşayamayan iki insan tipi düşünülecek olursa, refah devletini destekleyen egaliteryenlerin, pahalı zevkleri olana mütevazı zevkleri olan kişiden daha yüksek bir gelir vermesi gerekir. Aksi takdirde mütevazı zevkleri olan tatmin olurken pahalı zevkleri olan kişi kendisini tatmin etmeyen koşullara zorlanmış olacaktır.

Pahalı zevkler itirazına yanıt veren Rawls'a göre, ahlaki varlıklar olarak vatandaşlar yarı yarıya da olsa, zevklerine ve amaçlarına yön verme ve onları terbiye etmeye yetilidirler. Kişilerin zevklerinden dolayı sorumlu tutulmasının mantıklı olmadığı ileri sürülebilir; ancak böyle bir sav vatandaşların tercihlerinin onların kontrolünün dışında olduğunu söylemek olurdu. Dolayısıyla arzuların pasif bir taşıyıcısı olmayan vatandaşlar, amaçlarından ve tercihlerinden dolayı sorumludurlar. Buna karşılık Cohen'e göre Rawls çaba konusunda çok daha farklı bir tavır takınır. Rawls çaba konusundaki görüşlerini şu şekilde belirtir: "İnsanın göstermek istediği çaba doğal yetiler, nitelikler ve o anda kişiye açık olan alternatifler tarafından etkilenir. Bu durumda bu niteliklerden daha iyisine sahip olan daha avantajlı bir konumda olacaktır. Dolayısıyla insanların sahip oldukları yetilerin ödüllendirilmesi uygulanamazdır."<sup>24</sup> Cohen'e göre, her iki durumda da yarı yarıya sorumluluk söz konusuysa pahalı zevkler, bireye tamamiyle cezaya mal olurken, yine aynı derecede sorumlu olmasına karşılık kişinin gösterdiği çaba hiçbir şekilde ödüle layık görülmez.<sup>25</sup>

Çaba konusunda bir diğer itiraz da Parijs'den gelir. Rawls'ın her türlü eşitsizliğin keyfi olduğu yönündeki iddiasına göndermede bulunan Parijs, "Gerçekten de her türlü eşitsizlik keyfi midir?" sorusundan hareket eder. Eğer öyleyse insanın hangi sınıftan geldiği ya da doğal yetilerinden farklı olarak, iradi bir boyutu olan çabadaki eşitsizlik nasıl değerlendirilecektir? Özellikle de Rawls'ın farklılık ilkesi üzerinde

---

<sup>23</sup> Nozick, *a.g.e.*, s. 151.

<sup>24</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, s. 312.

<sup>25</sup> Gerald Allan Cohen, "On the Currency of Egalitarian Justice", *Ethics*, Sayı 99, July 1989, s. 912-916

duran Parijs'e göre, bu ilke maximin kriteriyle\* birlikte yalnızca biraz gevşek değil, aynı zamanda temelden kusurludur. Çünkü farklılık ilkesinin sağlamış olduğu gerçek özgürlüğün yorumunun içinde, liberal olarak savunulamaz bir temel ortaya çıkmaya başlar.<sup>26</sup> Bu noktada Parijs'in iddiası şudur: Herkese eşit muamele etmeyi, kimsenin iyi yaşam düşüncesi arasında ayrımcılık yapmamayı taahhüt eden savunulabilir bir liberal adalet kuramı, gerçek koşullar altında "[...]koşulsuz temel bir geliri haklılaştırır: Kişinin mesleki konumunu, evlilik durumunu, iş performansını ya da çalışmaya hazır olup olmadığını göz ardı eden koşulsuz bir temel geliri."<sup>27</sup> Böyle bir adalet anlayışının adaletsizlik olacağını ileri süren Parijs, koşulsuz temel gelirin sakıncasını iki insan tipi üzerinde açıklar.

Parijs, Çılgın ve Tembel olmak üzere iki insan tipi tasarlar. Çılgın, daha yüksek bir gelir kazanmaya isteklidir ve bu amaçla daha çok çalışır. Tembel ise daha yüksek bir gelire daha az ilgi duyar ve mümkünse bunu kolay yoldan almak ister. Rawls'ın tavsiyesine uyulacak olursa Çılgın zavallı bir konumda olacaktır; çünkü geliri hak ettiğinin hayli altındadır. Öte yandan Tembel tam bir mutluluk içindedir. Bu durumda Rawls'ın ilkesi meşru olmayan bir şekilde Çılgın'a, Tembel'in yararına ayrımcılık yapmış olur. Parijs'e göre doğal olarak Çılgın şu soruyu sorabilir: "Eğer sen ve ben aynı yeteneklere sahipsek, neden bu dünyada temel bir gelire ihtiyacımız olsun?"<sup>28</sup> Parijs'in bu itirazı karşısında Rawls geri adım atarak, bazı eşitsizliklere izin verilebileceğini kabul eder.

## 2. Komüniteryen Eleştiriler

Topluma bireyin üzerinde bir önem ve öncelik veren komüniteryenler, Rawls'ın sorunları evrenselmiş gibi kabul ederek evrensel çözümler ürettiği konusunda genel olarak hemfikirdirler. Komüniteryenlere göre, sorunlar siyasal birliklerin içinde doğar ve toplumlara özgüdür. Bu sorunlar siyasal sorunlar oldukları için felsefik değil siyasal bir cevabı gerektirirler. Komüniteryenlerin hemfikir oldukları bir diğer husus da, Rawls'ın *A Theory of Justice*'de ortaya koymuş olduğu soruya ikna edici

---

\* En fazla ayrıcalığın toplumdaki en az ayrıcalıklıya verilmesi.

<sup>26</sup> Philippe Van Parijs, "Why Surfers Should Be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income", *Philosophy and Public Affairs*, Sayı 20, 1991, s. 105.

<sup>27</sup> Parijs, a.g.m, s. 102-103.



bir cevap verememiş olduğudur. Buna göre, özgün konumun sonucunda elde edilecek ilkelere insanların neden ilgi göstermesi gerektiği açık değildir. Gerçek yaşamda pratikler kuramı yönlendirir. Oysa Rawls şart koştuğu eşitlik ve özgürlük gibi soyut önkabullerden, hangi uygulamaların meşru olduğuna dair sonuç çıkartır. Gerçek toplumsal koşullar altında böyle soyut ilkelerin dikkate alınması için hiçbir neden yoktur. Komüniteryen cepheden Rawls'a yöneltile eleştiriler içerisinde özellikle de Charles Taylor, Micheal Sandel ve Alastair McIntyre'in eleştirilerine değinmek yerinde olur.

Liberteryenlerin ortak bir eleştirisini dile getiren Taylor'a göre, bireysel amaçlara öncelik veren liberal kuramlar, birey haklarını toplumun isteklerinin üzerine yerleştirirler. Bireyi genel olarak kendi kendine yeten, rasyonel ve atomize bir varlık olarak kabul eden bu kuramlar, insanın toplumsallaşma yetisini yeteri derecede açıklayamazlar. Çünkü liberal kuramlar yanlış bir insan varsayımı üzerine temellendirilmişlerdir. Dolayısıyla bu kuramların öngördükleri kurumların da bireyler üzerinde atomize edici bir etkisi vardır.<sup>29</sup> Bu konuda Taylor ile aynı fikirleri paylaşan Sandel'in eleştirileri, komüniteryen eleştiriler içerisinde Rawls'a yöneltilmiş en kapsayıcı eleştirilerdir.

Sandel *Liberalism and its Limit of Justice* adlı yapıtında eleştirilerini yalnızca Rawls'a değil aynı zamanda bir bütün olarak liberalizme de yöneltir. Ona göre Rawls gibi liberaller adaleti toplumun ilk değeri olarak kabul etmekle, insanı özel çıkarlarından ve toplum içerisindeki konumundan bağımsız, sorgulamanın gerisinde durma kabiliyetine sahip olarak değerlendiren ve gözden geçiren bir varlık olduğunu varsaymış olurlar. Fakat gerçek yaşamda insan, kişiliğini şekillendiren çıkarlardan ve bağılılıklardan kendisini soyutlayamaz. Rawls insanların adaletin adil ilkelerini tanımlayabilecek kadar yalıtılmış olduğunu varsayar. Gerçek niteliklerinden soyutlanmış olarak ele alınan ahlaki bir özne düşüncesi, "aşırı derecede bir bağlama yerleştirilmiş" özne düşüncesine karşıt olarak, "aşırı derecede soyutlanmış" bir öznenen daha fazla bir şey değildir.<sup>30</sup> Özgün Konum içerisindeki insan düşüncesinin

---

<sup>28</sup> Parijs, a.g.m, s. 107.

<sup>29</sup> Charles Taylor, "Atomism", *Philosophical Papers*, Cilt II, Cambridge: Cambridge U.P, s. 187-210.

<sup>30</sup> Micheal Sandel, *Liberalism and its Limit of Justice*, Cambridge: Cambridge U.P, 1982, p. 21

aşırı derecede resmi ve soyut olduğunu dile getiren Sandel'e göre böyle bir özne, rasyonel tercihte bulunmaya yetili değildir.

Sandel'in üzerinde durduğu bir diğer nokta ise ilk konumdur. Bu konuda iki eleştiride bulunan Sandel'e göre öncelikle Rawls ilk konumda, partiler her neyi seçerlerse seçsinler, doğru ilkeler olarak kabul edileceğini belirtir. Ancak partiler, ta ki “[...]içinde buldukları durum, onların sadece kesin ilkeleri seçme isteklerini garanti edecek şekilde düzenleninceye kadar” kesin ilkeleri tam anlamıyla seçmiş olmazlar.<sup>31</sup> Bu nedenle Sandel'e göre partilerin eylemlerinde çok az bir irade vardır; çünkü onların diğer ilkeleri seçme olasılığının önü kapatılmıştır. İkincisi, partiler bilisizlik peşesinin altında farksızlaştırıldıkları için, özgün konumda birbirinden farklı parti yoktur. Dolayısıyla mantıksal olarak ilk konumda bir tek kişinin olduğu düşünülebilir. Ulaşılan anlaşma da tam anlamıyla bir anlaşma olmayacaktır; çünkü anlaşma için gerekli olan “diğerleri” yoktur.

Rawls'ın bireyi toplumsal bağlamından soyutladığını düşünen Sandel, Rawls'ın toplum tanımlamasının da yanlış olduğunu iddia eder. Ona göre, Rawls toplumu bağımsız bireylerin kurduğu birliğin bir sonucu olarak kabul eder. Oysa toplumun bu şekilde oluşmuş olduğunu varsaymanın hiçbir anlamı yoktur; çünkü birlikleri oluşturmaya yetili olan bireylerin gerçek varlıkları ya da anlaşmanın ilkeleri üzerinde uzlaşmaları toplumun varlığını öngerektirir. Bu bakımdan Sandel'e göre, bireyler toplumsal bağlamın dışında bağımsız bir varlıkları olmadığı gibi, toplumdan önce de gelmezler.

Taylor ve Sandel'den farklı olarak, tercih temelli eylem modeli üzerinde duran McIntyre doğrudan Rawls'ı eleştirmez. Eleştirilerini genel olarak liberalizme yöneltir. Liberal toplumda insan eylemlerinin tercih açıklamalı olduğu belirten McIntyre'a göre, bireyler hem kendilerini hem de birbirlerini, tercihlerin düzenlenmiş bir listesine sahip olarak algırlar. Her bir birey gelecekteki muhtemel eylemlerini tasarlarken kendilerine şu soruyu sormak zorundadırlar: Benim isteklerim nelerdir ve nasıl düzenlenirler? Bu sorulara verilecek yanıtlarla bireyler,

---

<sup>31</sup> Sandel, a.g.e, s. 127.

pratik yargılarının “Ben filanca nedenlerle onun olmasını istiyorum.” şeklinde ifade edilmiş olan ilk varsayımını sağlarlar.<sup>32</sup>

McIntyre’a göre liberal toplumda istekler her zaman eylemi yönlendiren güdüler olarak dikkati çekmiştir. Tercihleri doğrultusunda düşünen insanlar, bu tercihleri tatmin etmeye yönelik eylemde bulunmak için kendi kendilerine verimli bir neden sağlamış olurlar. McIntyre’ın pratik rasyonellik olarak adlandırdığı bu rasyonellik türünde birey öncelikle, tercihlerini kamusal alandaki sunuluşlarına göre sıraya koyar. Daha sonra, kanıtların sessizliği içerisinde tercihler karar ve eylemlere dönüştürülür. En sonunda da, tercihler düzenlenişlerine göre maksimum düzeyde tatmin edilir.<sup>33</sup> Bu noktada McIntyre’ın ileri sürdüğü soru, adaletin bireysel eylemlerdeki ve liberal düzendeki işlevinin ne olduğudur.

Liberal kültür içerisinde bireylerin adil olmadan önce tamamiyle rasyonel olabileceklerini belirten McIntyre’a göre, adalet ilkelerini haklılaştırmada rasyonelliğe başvurma ihtiyacı rasyonelliği önceler. Bazen de adaletin ilkelerine itaat kişinin tercihlerini etkin bir şekilde tatmin etmesini sağlayacağı için, verimlilik ve rasyonellik adalet ilkelerine itaati dikte ettirebilir. Öte yandan her bir bireyin kendine ait tercihlerinin olduğu böyle bir durumda, birey ve grup çıkarlarının çatışması da sıkça karşılaşılan bir durumdur. Liberal bir kültürde adalet düşüncesine duyulan ihtiyaç, karar sürecinde ne tür tercihlerin diğerleri üzerinde bir önceliği olduğu konusunda düzenleyici kararlara duyulan ihtiyaçtan ne daha çok ne de daha az bir şeydir. McIntyre’a göre, liberal ve bireyci düzende adaletin nasıl bir işlev üstlendiği sorusuna verilecek bir yanıt, liberal bireyci düzendeki eylem ve tartışmaların dört ayrı düzeyine dikkat etmeyi gerektirir.

Birinci düzeyde tartışmalar insanın “iyi”sine ilişkindir. Düşüncelerini ve davranışlarını kendi terimleriyle ifade eden farklı bireyler ve gruplar, neyin yapılması ve neyin yapılmaması gerektiğini tartışırlar. Bu durumda anlaşmazlıkları çözenin en rasyonel yolu, çatışan varsayımlar dizisinden hangisinin doğru olduğuna karar vermeyi amaçlayan felsefik soruşturmadır. Fakat liberal bir düzende her birey görüş

<sup>32</sup> Alasdair McIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, London: Gerald Duckworth, 1988, s. 338.

<sup>33</sup> McIntyre, a.g.e, s. 342.

acısını ortaya koyabilirken, hiçbir kapsayıcı teori onaylanmış olarak kabul görmez. Dolayısıyla bu düzeyde tartışmalar zorunlu olarak verimsizdir. İrasyonel olan ikna yolları rasyonel argümanların yerini alır. Görüş açıları duygu ve davranışların açıklamaları olarak yorumlanır.<sup>34</sup>

Tartışmaların ikinci düzeyinde rakip ahlaki ve siyasal görüş açıları, liberal düzende bireyler tarafından tercihlerin açıklaması olarak yorumlanır. Liberalizmin kültürü, düşüncelerin açıklamasını kendi siyasal ve ahlaki teorisine dönüştürür. Birinci aşamada tartışmalardan bir sonuç çıkmazken ikinci aşamada, katılımcıların görüş açıları, liberalizmin kurumsallaşmasının daima içerdiği tercih açıklamalarının sayılıp ölçülmesine -oyların sayımı, müşteri tercihlerinin karşılanması, kamuoyu yoklaması- dahil edilir.

Üçüncü düzey, ikinci düzeyde işleyen yöntemler ve kurallar hakkında tam bir destek sağlar. Liberal bireyciliğin felsefi teorisyenleri, adaletin ilkelerinin tam bir formülasyonu üzerinde anlaşmasalar da, bu ilkelerin neyi başarmak için düzenlenmesi gerektiği konusunda büyük oranda hemfikirdirler. Böylece bireylerin birbirlerine karşı davranışlarındaki adaletsizlik haklılaştırma gerektirir. Burada ilk bakışta adalet egaliteryendir. Adaletin egaliteryen olduğu bu yolda iyiler herkesin değerleridir: açıklama özgürlüğü, tercihlerin yürütülmesi ve bu yürütmenin etkin yapılması için gerekli olan araçların paylaşımı.

Tartışmanın sonuçları değil kendisi çeşitli yollarla, resmi yasal sistemin yöntem ve kurallarının olduğu dördüncü düzeye destek sağlar. Bu sistemin işlevi, tartışma kararının alındığı bir düzeni, insanın iyisine ilişkin her hangi bir kapsayıcı teorisinin yardımına başvurmaksızın hayata geçirmektir. Böylece liberalizm, pratik yargılama kavramıyla yakından ilişkilendirilen, ayırıcı bir adil düzen düşüncesi sağlar. Ancak McIntyre'a göre böyle bir pratik yargılamayı gösteren ilkeler ve adalet kuramıyla onun uygulaması, insanın iyisine ilişkin rakip teorilere saygı duymak bağlamında tarafsız değillerdir. Bu ilkeler nerede geçerli ise orada, liberal yöntemleri ve tartışmanın liberal şartlarını isteyerek ya da istemeyerek kabul edenler üzerinde, özel bir adalet düşüncesini, pratik yargılamayı ve iyi yaşam düşüncesini empoze ederler.

---

<sup>34</sup> McIntyre, a.g.e, s. 342-343.

Liberalizmin diğerlerine üstün gelmiş olan iyisi, liberal toplumsal ve siyasal düzenin devam ettirilmesinden ne daha çok ne de daha az bir şeydir. Böylelikle McIntyre'a göre liberalizm, "[...]başlangıçta iyiye ilişkin herhangi bir üstün kuramın iddialarını reddederken, gerçekte sadece böyle bir kuramı yerleştirmeye başlar."<sup>35</sup>

### 3. Rawls'a Yöneltilen Diğer Eleştiriler

Liberteryen ve komüniteryen cephelerden gelen eleştirilerin dışında da Rawls'a yöneltilmiş yoğun eleştiriler vardır. Bununla birlikte bazıları bir tekrar olmaktan öteye geçememiştir. Dolayısıyla böyle bir tekrardan sakınmak için, diğer eleştirilerden farklı olanların ele alınması yerinde olur. Bu amaçla Jürgen Habermas, Chandran Kukathas ve Philip Pettit'in ayrıksı eleştirileri burada özetlenmeye çalışılacaktır.

Habermas'ın itirazlarından özellikle de birisinin burada belirtilmesi gerekmektedir. Habermas'a göre denkleştirici adaletin iki basamaklı bir karakteri vardır. Birinci adımda partiler adalet ilkelerini seçerler. İkinci adımda ise vatandaşlar bu ilkeleri siyasal yaşamın gerçek koşulları altında uygularlar. Siyasal düşüncenin iki basamaklı karakteri modern insanların liberal haklarını, demokratik süreci ikincil bir konuma düşürecek şekilde öncelikli bir konuma yerleştirir. Böylelikle Habermas'a göre Rawls'ın vatandaşları kendilerini yasalara ve ilkelere konu edilmiş olarak bulurlar. Ancak söz konusu kurallar ve ilkeler çoktan onların kontrolünün dışında kurumsallaştırılmış olur.<sup>36</sup>

Rawls'ın Habermas'ın iddiasına verdiği birinci yanıtın iki boyutu vardır. Öncelikle, Rawls'a göre denkleştirici adaletin dört basamaklı sıra düzeni ne gerçek bir siyasal süreci ne de tamamiyle teorik bir süreci tanımlar. Daha çok denkleştirici adaleti kabul eden vatandaşların onun ilkelerini uygularken kullanacakları bir çerçeve sunar. Söz konusu basamakların amacı, ne tür yasaların ve bilgilerin siyasal adalet yargılarımızı yönlendirdiklerini göstermektir. Bu basamaklar işlemeye başladıktan sonra uzun-dönem siyasal bir reformu amaçlar. Bu anlamda adil bir

<sup>35</sup> McIntyre, a.g.e, s. 345.

<sup>36</sup> John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia, 1996, s. 397.

yapılanma tam anlamıyla gerçekleştirilemez. Habermas'ın ifadesiyle bu devam eden bir projedir. İkincisi, vatandaşlar siyasal dairelerde ya da sivil toplum içerisinde bu çerçeveyi kullandıkları zaman kendilerini yöneten kurumlar, vatandaşların kontrolünün ötesinde teoride kurumsallaştıran felsefecilerin işi olmaz. Devralmış olduğumuz ve altında büyüdüğümüz bu kurumlar geçmiş kuşakların işidir. Bizler belli bir yaşa geldiğimizde onları sahipleniriz.

İki unsurun yanlış anlamaya yol açmış olduğunu belirten Rawls'a göre birinci unsur, ilk konum gibi soyut bir düşüncenin betimleyici bir aygıt olarak kullanılmış olmasıdır. Yanlış anlamaya yol açan bir diğer unsur ise, denkleştirici adalet düşüncesinin vatandaşların adalet anlayışlarını bir kez ve sonsuza dek sabitlediğinin zannedilmesidir. Ona göre, böyle bir yaklaşım hayati bir noktayı gözden geçirir; insanlar sivil toplum içerisinde ve adaletin siyasal düşüncesi de, tüm diğer düşünceler gibi, onların yargıları tarafından gözden geçirilirler. Rawls'a göre, burada sonsuzluk ifadesinin kullanılmış olması şunu ifade etmenin bir yoludur: Rasyonel partilerin ilkeleri seçtiği düşünülecek olursa, bu aynı zamanda onların yaptıkları seçimin bir sürekliliğe işaret ettiğini varsaymalarını sağlar. Bizim adalet düşüncemiz bu yolda sabitlenmiştir: Onları kendi rasyonel çıkarlarımıza uygun olarak değiştiremeyiz.<sup>37</sup>

Kukathas ve Pettit'in de eleştirdikleri nokta ilk konum olmakla birlikte, konuya daha farklı bir açıdan yaklaşmaktadırlar. Onlara göre, eğer Rawls'ın iki ilkeli adalet anlayışı iddia ettiği gibi gerçekleştirilmesi mümkün tek adalet düşüncesiye, o zaman sözleşme unsurunun Denkleştirici Adalet Kuramı'nda neden bu denli geniş bir yer tuttuğu açık değildir. Dolayısıyla acaba -çoğunlukla zannedildiği gibi- sözleşme Rawls'ın kuramında çok da önemli bir rol oynamayan bir aygıt mıdır?<sup>38</sup>

Kukathas'la Pettit'e göre sözleşme unsuru Rawls'ın kuramında öteki türlü bir bilmece olacak bir dizi sorunu çözümler. Sözleşme durumu her şeyden önce adil bir yöntemi garanti etmek üzere düzenlenmiştir. Burada neyin seçileceği ya da geriye çok az bir seçeneğin kalmış olması önemli değildir. Mesele, yöntem olarak adaleti

---

<sup>37</sup> Rawls, *Political Liberalism*, s. 397-399.

sağlamak üzere düzenlenmiş uygun bir karar durumu yoluyla hangi seçeneğin sözleşmeciler üzerinde zorlayıcı olacağıdır. Bu durumu açıklamak için iki nokta üzerinde durmak gerekir. Birincisi yansıtıcı denge bir diğeri de adaletin toplumsal ajanlar tarafından ilerletilmesi düşüncesini reddeden on kabuldür.

Pettit ve Kukathas'a göre, bilim felsefesinde yaygın olduğu üzere sözleşme, hipotez üretme ile hipotezin sınanmasını birbirinden ayırmanın en iyi yoludur. Rawls'ın kuramında sözleşme durumu, hipotez üretmek için düzenlenirken, yansıtıcı denge ise böyle bir hipotezi sınamak, yani önerilen ilkelerin bizim kriterlerimize uygun olup olmadığını söylemek üzere kullanılmıştır. Yansıtıcı denge bir taraftan özgün konumda elde edilecek ilkeler arasında, diğer taraftan da konuyla ilgili belirtilmiş kriterlerimiz arasında ileri geri hareket serbestisi sağlar. Eğer ilkeler yeniden bir sorgulamayı gerektiriyorsa, bunu söz konusu ilkeleri değiştirerek değil, basitçe bizi bu ilkelerin seçilmesine yönlendiren koşulları değiştirerek yaparız. Özgün konum belirtilen kriterlere uygun olan ilkeleri verinceye kadar ilkelerle kriterler arasında gidip geliriz. Bu noktada Pettit'le Kukathas'a göre, seçilecek ilkeler ve bu ilkelerin uyumlu olmaları gereken kriterler bellidir. Rawls'ın burada yaptığı, söz konusu ilkelerin seçilmesi için koşulları -özgün konum- değiştirmektir.

Sözleşme unsurunun kullanılmasını anlamlı hale getiren bir diğer nokta ise, adalet gibi niteliklerin toplumsal ajanlar tarafından ilerletilmesi seçeneğinin saf dışı bırakılmasıdır. Adaletin niteliklerinin toplumsal ajanlar ve düzenlemeler tarafından onure edilmek yerine, neden söz konusu bu kurumlar tarafından ilerletilemeyeceğine dair Rawls'ın bir açıklaması yoktur. Bu yaklaşım, en azından prensipte, öz güven ya da adalet gibi değerlerin ilerletilmesi için, toplumsal ajanların bu değerlere aykırı bir şekilde davranmalarına yol verir. Bu durumda yargı böyle bir kabahati işleyen kişiye, bu yöndeki suçları azaltmak amacıyla örnek bir ceza verebilir. Böylelikle bu değerlere riayet edilmesi sağlanabilir. Buna karşılık Rawls böyle bir seçenek üzerinde hiç durmaz. Ona göre diğer herkes adil ise, kişinin adaletin ilerletilmesinde yapabileceği en iyi şey kendisinin de adil olmasıdır. Rawls'ın sözleşme aygıtını kullanmasının nedeninin, hükümetin adaleti ilerletme yönündeki uygulamalarına

---

<sup>38</sup> Chandran Kukathas- Philip Pettit, *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics*, Oxford: Blackwell, 1995, s. 62.

olasılık bırakmamak olduğunu belirten Pettit ve Kukathas'a göre "Öyle görünüyor ki, Rawls yanlışlıkla adaletin sözleşmecî bir yolla oluşturulmasının, adaletin toplumsal ajanlar tarafından ilerletilebileceği düşüncesini geçersiz kılacağını varsaymaktadır."<sup>39</sup>

### C. RAWLS ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME

Rawls'ın, Denkleştirici Adalet Kuramı'nın kapsayıcı doktrinlerden bağımsız, müstakil ve kendi dayanağını kendisi yaratan bir düşünce olduğu yönündeki telkinine uyulması halinde, yapılan eleştiriler havanda su dövmekten ileri gidemez. İkinci kısımda ele alınmış olan eleştirilerden pek az bir kısmı Rawls'ın adalet kuramını devamı olduğu gelenek içerisinde değerlendirmektedir. Ancak bu, yapılan eleştirilerin göz ardı edilmesi gerektiği anlamına da gelmez. Özellikle de liberteryen cepheden gelen itirazlar, üzerinde pek durulmamış bir noktaya dikkatleri çeker. Liberteryenlerin Denkleştirici Adalet Kuramı'nın dağıtım, bölüşüm, sahiplik hakkı gibi ekonomik boyutu üzerinde durmaları, Rawls'ın adalet düşüncesinin tamamıyla de siyasal olmadığı bir göstergesidir. Liberteryen eleştirilere nazaran komüniteryen eleştirilerin daha kapsayıcı olduğu görülmektedir. Özellikle de Rawls'ın girişimini liberalizmin sürekliliği bağlamında değerlendiren McIntyre'nin eleştirisi konuya farklı bir boyut getirmektedir.

Rawls'ın adalet düşüncesi, rekabetçi ya da diğer bir ifadeyle liberal toplumdaki hareket etmiş olması ve araçsal siyasetin yapısal sorunlarını ve eğilimlerini devam ettirmiş olması nedeniyle, araçsal siyaset yaklaşımı içinde değerlendirilecektir. Bu amaçla Denkleştirici Adalet Kuramı, araçsal siyaset yaklaşımı içerisindeki istikrar arayışı eğilimiyle iletişimin işlevsizleştirilmesi sorunu bağlamında irdelenecek, Rawls'ın istikrar ve iletişim konusundaki yaklaşımını aydınlatacağı düşünülen ilgili sorular da dikkate alınacaktır.

#### 1. İstikrar Arayışı ve Örtüşen Oйдаşma Önerisi

Rawls'ın araçsal siyaset geleneği içerisindeki yerinin tayin edilebilmesi için, öngördüğü insan ve toplum modeline yakından bakmak gerekmektedir. Bu amaçla

<sup>39</sup> Chandran Kukathas- Philip Pettit, a.g.e, s. 73.



istikrarsızlığın gerçek nedeninin ne olduğu, Rawls'ın nasıl bir insan ve toplum anlayışına sahip olduğu ve son olarak öncelikli kaygısının ne olduğu soruları yanıtlanmaya çalışılacaktır. Bu soruların açıklığa kavuşturulması ilk konunun yorumlanmasını zorunlu kılar. Rawls, ilk konunun ne tam anlamıyla teorik ne de gerçek bir süreç olduğunu belirtmekle bu kavramı hayli belirsiz ve dokunulmaz bir konuma yerleştirmektedir. Ancak bu kavram, Rawls'ın adalet kuramında oynadığı merkezi rol nedeniyle göz ardı edilemeyecek bir konumdur.

Örtüşen oйдаşma, istikrar sorununu ilk konuma bağlayan düşüncedir. Çünkü, ilk konum sonucunda belirlenecek olan adalet ilkeleri üzerindeki oybirliği yoluyla istikrar sağlanacaktır. Görüşmenin sonucunda ortaya çıkacak ilkeler üzerinde uzlaşmanın sağlanabilmesi için, bu ilkelerin tamamıyla tarafsız ve adil koşullar altında alınması gerekir. Aksi takdirde insanların aynı adalet görüşü üzerinde uzlaştırılması ve buna bağlı olarak da istikrarın sağlanması güçleşir. Bu nedenle istikrarın görünürdeki nedeniyle, özgün konumdaki görünmeyen nedeni arasında bir tutarlılığın olması gerekir.

Rawls görüşmecilerin tarafsızlığının sağlanması amacıyla, onların kimliklerini ve sosyal konumlarını gizleyecek olan “bilisizlik peçesi” kavramını önerir. Buna göre bilisizlik peçesinin ardında olan görüşmeciler sosyoloji, psikoloji, ekonomi gibi genel konularda bilgi sahibi iken, toplumsal konumları, kişisel özellikleri ve kimlikleri hakkında tamamıyla bilgisizdirler. Bu noktada eğer Rawls gerçekten de yalnızca kapsayıcı doktrinler arasındaki görüş ayrılığının uzlaşmayı ve dolayısıyla istikrarı imkansız kıldığına inanıyorsa, neden bilisizlik peçesi yalnızca görüşmecilerin hangi dünya görüşüne sahip olduklarını gizlemez? Görüşmeciler kapsayıcı doktrinlerden habersiz oldukları gibi bireysel kimlik ve çıkarlarından da habersizdirler. Bu durumda doktrinler arasındaki farklılıkların istikrarsızlığın öncelikli değilse bile tek nedeni olmadığını düşünmek doğru olur. Burada istikrarsızlığın, Rawls'ın dile getirmedığı, diğer nedeni ise öngördüğü insan kişiliği ve toplum yapısından kaynaklanan çıkar çatışmasıdır. Bu amaçla Rawls'ın bu iki konu üzerindeki görüşlerini açıklamakta yarar vardır.

Everensel bir insan doğasını reddeden Rawls, genel olmasa dahi özel bir insanı kuramına temel olarak alır. Rawls'ın insanı, zamanın Amerikan toplumunda geçerli olan bir insan tipidir. Özgün konumun dışında Rawls, insanın bireysel çıkarları olduğunu, rasyonel bir yaşama planı doğrultusunda hareket ettiğini ve eylemlerini doğal olarak bu yöndeki menfaatler üzerine kurduğunu kabul eder.<sup>40</sup> Özgün konumda ise görüşmecilerin bencil, çıkarıcı, rasyonel ve birbirlerinin çıkarlarına tamamiyle ilgisiz olduklarını belirtir. Rawls, özgün konumdaki insan tiplemesinin gerçek insanın radikalleştirilmiş bir biçimi olduğunu belirtmemektedir. Buna rağmen, daha az yaratıcı bir yorumla, Rawls'ın gerçek yaşamda öngördüğü insanın, özgün konum dışında geçerli olan insan olduğu kabul edilecektir.

İnsanların bencil, çıkarıcı, rasyonel olmaları ve bireysel menfaatleri yönünde hareket etmeleri, ne adil bir düzeni ne de istikrarı güvence altına alacak bir uzlaşmayı mümkün kılar. Rawls da bunun çok iyi farkında olduğu için bilisizlik peçesiyle insanın özellikle de bu yönünü bilinmez kılar. Modeller bırakılıp gerçeğe dönülecek olursa, ilk konumda bir araya gelen az sayıdaki görüşmecinin tarafsızlığı ve uzlaşması bilisizlik peçesi gibi ek varsayımlar olmaksızın sağlanamazken, Amerikan toplumu gibi büyük bir toplumda bu nasıl sağlanacaktır? Rawls gerçek toplumda bu dengeyi Rasyonel ile Makul'un sağlayacağını düşünmektedir. Ancak ilk konumda olup da gerçek toplumda bulunmayan tek sınırlamanın bilisizlik peçesi olduğu düşünülürse, Rasyonel'le Makul'ün neden ilk konumda yeterli olmadığı sorulabilir. Çıkar çatışması konusunu biraz daha aydınlatmak amacıyla Rawls'ın toplumun temellerine ilişkin görüşleri ele alınabilir.

Toplumsal yaşamı mümkün kılan unsurlar konusunda Rawls'ın iki farklı görüşü vardır. Bir taraftan ortak olarak paylaşılan adalet düşüncesi, diğer taraftan da benzer ihtiyaç ve çıkarlar insanların bir arada yaşamalarını mümkün kılar. Rawls'a göre, insanlar toplumun temeli olacak ilkeler konusunda uzlaşmasalar da, her bireyin bir adalet anlayışı vardır. Dolayısıyla bireysel çıkarları her ne kadar insanları birbirlerine karşı uyanık yapsa da, paylaştıkları bir adalet duygusu onların birlikte yaşamalarını mümkün kılar.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Rawls, *Collected Papers*, s. 52-53.

<sup>41</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, s. 5.

Ortak bir adalet düşüncesinden farklı olarak Rawls, iyi düzenlenmiş bir toplumda insanların benzer ihtiyaç ve çıkarlara sahip olmasının, aralarında verimli bir iş birliğini mümkün kıldığını belirtir. Burada, insanlar arası dayanışmaya daha açık bir şekilde işaret eden “ortak çıkarlar ve ihtiyaçlar” ifadesini kullanmaktan kaçınan Rawls, bunun yerine daha az açık olan “benzer ihtiyaçlar ve çıkarlar” ifadesini tercih eder. Eğer Rawls, benzer ihtiyaç ve çıkarlar ifadesini Hobbes ile aynı anlamda kullanıyorsa, bu başka bir tesadüfe işaret eder. Hobbes’un bu konudaki düşüncesi tekrar hatırlanacak olursa: İnsanlar yetenek olarak doğuştan eşittirler. İnsanlar eşit oldukları için arzularına erişmede de eşit olacaklardır. Bu durumda kendini korumak, biyolojik varlığının devamını sağlamak ve bireysel arzu ve tutkularını tatmin etmek gibi, aynı şeyleri isteyen insanlar birbirlerine düşman olacaklardır.<sup>42</sup> Varsayımlar birbirine benzemeye başladıkça, Rawls’ın ortak bir adalet düşüncesi üzerinde uzlaşmış toplumu “birleşmiş bir vücut” olarak tanımlayan ifadesi daha çok şey ifade etmeye başlar. Dolayısıyla aynı noktaya varan Rawls’ın da tıpkı Hobbes gibi, çıkar çatışmasının doğurduğu düzensizlikten hareketle istikrar arayışına yönelmiş olduğu ileri sürülebilir.

Rawls’a göre toplumsal dayanışma biraz da menfaatlerin uyuşması gibi bir baht işine bağlıdır. Çünkü toplum bir taraftan çıkar çatışması, diğer taraftan da çıkarların özdeşliğiyle biçimlenmiştir. Özdeş çıkarlar vardır; çünkü toplumda bireylerin tek başlarına elde edemeyecekleri daha iyi bir yaşam mümkündür. Öte yandan çıkar çatışması vardır; çünkü insanlar ortaklaşa ürettikleri şeylere o kadar da ilgisiz değillerdir. Kendi amaçları vardır ve bu amaçları gerçekleştirmek için üretimin meyvelerinden daha büyük bir payı kapmak isteyecektir.<sup>43</sup> Tıpkı Hobbes’un, fırsatını bulduğu anda kaynaklardan daha büyük bir pay kapmak isteyecek olan kurt insanı gibi. Bir taraftan “çıkar özdeşliği” diğer taraftan “benzer ihtiyaç ve çıkarlar” ifadesini kullanan Rawls, iyi düzenlenmiş toplumun üç özelliğini sıralarken, bu toplumun ortak ihtiyaç ve çıkarlara dayalı, dayanışmacı bir toplum olduğunu belirtmez? Dolayısıyla Rawls’ın çıkar çatışmasının varlığını kabul ettiği açık iken, özdeş çıkarlar ya da benzer ihtiyaç ve çıkarlardan ne kastettiği

---

<sup>42</sup> Hobbes, a.g.e, s. 94.

<sup>43</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, s. 4.

tartışmalıdır. Bu durumda toplumun temeli olarak geriye tartışmasız olan bir tek ortak adalet düşüncesi kalıyor. Rawls'a göre ortak bir adalet düşüncesi tüm insanların paylaştıkları tek ortak amaçtır.<sup>44</sup> Dolayısıyla hem toplumun temeli olması hem de istikrarı sağlayacak olan örtüşen oydaşmanın dayanağı olması bağlamında ortak adalet düşüncesi merkezi bir konumdadır. Böylelikle Rawls'ın istikrar konusundaki yaklaşımı irdelenirken, bir taraftan da Rawls için adaletin ne anlama geldiği ortaya konulmuş olacaktır.

Toplumda istikrarın sağlanması için Rawls, örtüşen oydaşma düşüncesini önerir. Örtüşen oydaşmanın dayanağı ise adalettir. Rawls'a göre "Siyaset felsefesinin amaçları, hitap ettiği topluma bağlıdır. Kurumsal bir demokraside onun en önemli amaçlarından birisi, yalnızca toplumsal ve siyasal kurumların tanınmasında ortak bir zemin sağlamayan, aynı zamanda bir kuşaktan diğerine istikrarı sağlamaya da yardım edecek bir siyasal adalet düşüncesi ortaya koymaktır."<sup>45</sup> Bu noktada Rawls'ın kuramında, adalet düşüncesinin istikrar için mi var olduğu yoksa, adaletin kendi başına bir değer mi olduğu tartışmalı bir hale gelir. Burada bir adım daha ileriye gidilerek, toplumun ve istikrarın dayanağı olan ortak adalet düşüncesinin istikrarın sürekliliği konusunda ne kadar güvenilir olduğu sorulabilir. Rawls'ın kuşaklar arası istikrar düşüncesi bu konuda açıklayıcı olabilir.

Rawls'a göre ortak bir adalet düşüncesinin sağlayacağı istikrar düşüncesi, bireylerin birbirlerine ve siyasal kurumların başarısına olan güven duygusunun gelişmesiyle pekişerek kalıcı hale gelir.<sup>46</sup> Rawls yalnızca güven duygusunun değil, aynı zamanda makul insan psikolojisiyle birlikte insanın içinde bulunduğu normal hayat şartlarının da istikrarı sağlayacağını iddia eder. İnsanın makul psikolojisi onda doğal olarak bulunan adalet duygusudur. Öte yandan adil kurumlar altında doğup büyümüş olan insanlarda, bu kurumları istikrarlı tutmaya ve istikrar bozucu eğilimleri önlemeye yeterli bir bağlılık (allegiance) duygusu ortaya çıkar. Rawls'ın burada bahsettiği durum bir içselleştirme kavramıdır. Ancak içselleştirme kavramının eleştirilebilirliği bir yana, istikrarı güvence altına alabileceği de tartışmalıdır. Rawls

<sup>44</sup> Rawls, *Collected Papers*, s. 466.

<sup>45</sup> Rawls, *Collected Papers*, s. 421.

<sup>46</sup> Rawls, *Collected Papers*, s. 444-445.

eğer insanların çıkarıcı, rasyonel olduğunu ve bu yöndeki menfaatler doğrultusunda eylediklerini kabul ediyorsa, bu insanların çıkarlarına dokunduğu anda kurumları sorgulamaya başlayacaklarını da göz önünde bulundurmalıdır. Bu açıdan bir tek kapsayıcı doktrine bağlanmayacak kadar rasyonel olan insanların, tek bir adalet düşüncesi tarafından yönetilen kurumlara bağlanmalarını beklemek de makul değildir. Öte yandan, istikrarı destekleyen unsurları ortak bir adalet düşüncesi, siyasal kurumlara duyulan güven, makul insan psikolojisi ve bağlılık olarak sıralayan Rawls, kuramının belki de tek dayanağı olan adaleti yalnızca insandaki adalet duygusuna terk etmiştir. Burada görölen o ki, Rawls'ın istikrar kaygısı, adil bir düzen kaygısının önüne geçmiş ve adaleti istikrar için araçsallaştırmıştır.

Rawls'ın *A Theory of Justice*'de çözmeyi umduğu sorunlar araçsal siyasetin yapısal sorunlarıdır ve bu sorunların çözümlenmesi insan ve rasyonellik varsayımları başta olmak üzere, bir çok temel varsayımın tekrar gözden geçirilmesini gerektirir. Fakat adalet düşüncesinin ahlak ve ekonomi alanına genişletilmesi, ortak bir adalet düşüncesine dayanan istikrarın sağlanmasını yokuşa sürmek olurdu. Bu nedenle Rawls, Denkleştirici Adalet Kuramı'nı, olabildiğince bu alanlardan yalıtılmış, her bünyeye uyumlu bir kapsül şeklinde tasarlar. Böylelikle adalet düşüncesi, insanların kapsayıcı doktrinlerinin dışındaki alanda bağımsız bir düşünce olarak barınabilecektir. Kapsül işlevine sahip bir düşünce, ahlak ve ekonomi gibi alanlara sarkmış bir adalet düşüncesinden çok daha kolay bir şekilde kapsayıcı doktrinlerle uzlaştırılabilir. Aksi takdirde bireylerin bir bütün olarak kapsayıcı doktrinlerini gözden geçirmesi gerekecekti. Bu noktada, Rawls'ın neden adalet düşüncesini siyasal bir alanla sınırlandırmakta ısrar ettiği belki biraz daha anlaşılabilir.

## 2. İletişimin İşlevsizleştirilmesi Sorunu

Araçsal siyaset geleneği içerisinde göze çarpan bir diğer sorun da, iletişimin işlevsizleştirilmesidir. İlk kez Adam Smith'in "görünmez el" nosyonuyla birlikte gündeme gelen iletişime başvurmaksızın sorunların çözümü, araçsal siyaset geleneği içerisinde günümüze kadar çözümlenmeden gelecek olan bir sorunu açığa çıkarmıştır. Rawls'ın iletişimin işlevsizleştirilmesi sorunuyla olan ilişkisinin açıklığa kavuşturulması amacıyla, iletişimsiz bir uzlaşmanın mümkün olup olmadığı ve

Rawls'ın örtüşen oybirliği düşüncesiyle rasyonel eylem modelinin iletişimle ilişkisinin ne olduğu sorularının yanıtlanması gerekir.

Araçsal siyaset modelinin iletişim ve etkileşim konusundaki yaklaşımını ikiye ayırmak mümkündür. Birinci yaklaşım iletişimi tamamiyle işlevsizleştirirken, ikinci yaklaşım iletişime yer vermekle birlikte, buradaki iletişim süreksizdir. Birinci yaklaşımda amaçlanan iletişimsiz bir uzlaşmanın sağlanmasıdır. Rasyonel tercih modeline dayanan rasyonelliğin bir sonucu olan bu yaklaşımda, ulaşılan uzlaşma örtük bir uzlaşmadır. Taraflar uzlaşmaya konu olan şey üzerinde hemfikir olduklarını belirtmezler. Bunun yerine bir itiraz ve muhalefetin olmaması halinde uzlaşmanın sağlanmış olduğu, tarafların tatmin edici bir sonuç aldıkları kabul edilir. Bu yaklaşımda insanın rasyonel olduğu, kendi çıkarlarını kollamak için ne yapması gerektiğini bildiği varsayılır. Dolayısıyla rasyonel bireyin dışarıdan hiçbir güdülemeye ve desteğe ihtiyacı yoktur. Herkesin aynı şekilde rasyonel davranması halinde toplumsal bir uzlaşma sağlanmış olur. Bu yaklaşımın Smith'in dışındaki diğer temsilcisi ise, Rasyonel Tercih Kuramı içerisinde değerlendirilen Oyun Kuramı'dır.

Oyun kuramı işbiriksiz (stratejik) ve işbirlikçi olarak ikiye ayrılır. Aynı zamanda Stratejik Eylem Kuramı olarak da adlandırılan İşbiriksiz Oyun Kuramı'nda taraflar açıkça niyet ve isteklerini belirtmeksizin, karşı tarafın muhtemel hareketlerini göz önünde bulundurarak sonuç almayı amaçlar. Stratejik eylem modelinde taraflar iletişime gerek kalmaksızın herkes için tatmin edici bir sonuç üzerinde uzlaşabilirler. Soğuk Savaş döneminde Amerika'yla Sovyet Rusya arasındaki nükleer güç tehdidinin yarattığı denge bunun en iyi örneğidir. Burada taraflar birbirlerinin aynı nükleer güce sahip olduklarını bildikleri için, böyle bir güç kullanımı halinde aynı şekilde karşılık verileceğinin de çok iyi farkındaydılar. Her iki tarafın da böyle bir gücü kullanmaktan çekinmesiyle bir denge noktası oluşmuş ve nükleer savaşın önüne geçilmiştir. Oyun Kuramı'nın bir bölümü olan Mahkumun Sessizliği Kuramı'nda ise, diğer durumlardan farklı olarak iletişim imkanı yoktur. Burada mahkumların önünde belli seçenekler vardır. Aynı zamanda rasyonel olan mahkumlar, her koşulda kazançlarını en üst düzeyde tutan şıkkı seçerlerse, her iki taraf için de tatmin edici bir

sonuç alınmış olur. Rasyonel tercih modeliyle müzakereci rasyonellik, Rawls'ı birinci yaklaşımla ilişkilendirmektedir.

Rawls'ın öngördüğü uzlaşmacı rasyonellikte kişinin, rasyonel yaşama planını müzakereci bir yolla, yani durumla ilgili tüm bilgilerin ışığı altında belirleyeceği beklenir. Bu anlamda rasyonel olan kişi, rasyonel yaşama planı çerçevesinde amaçlarını en başarılı şekilde gerçekleştirecek ve ihtiyaçlarını en etkin biçimde karşılayacak olan seçeneği tercih edecektir. Rasyonel bir yaşama planı doğrultusunda hareket edeceği varsayılan kişi, ne tercihlerini oluştururken ne de bunları eyleme dönüştürürken, hiçbir iletişim ve işbirliğine ihtiyaç duymayacaktır. Müzakereci rasyonellik modeli birey odaklı olduğu için, diğerlerinin etkin bir biçimde eylem sürecine katılmasını gerektiren iletişimi dışlar. Burada müzakerenin anlamı kişinin gerekli tüm koşulları göz önünde bulundurarak değerlendirme yapmasıdır.

İletişimin işlevsizleştirilmesi sorunuyla ilgili bir diğer yaklaşım da süreksiz iletişim yaklaşımıdır. Bu yaklaşımın en iyi örneği sözleşme kuramlarıdır. Rousseau dışındaki sözleşmeciler düşünürler, genel olarak sözleşmenin oluşum ve yenilenme aşamaları dışında iletişime ayrıca bir işlev yüklemeyizler. Örneğin Hobbes, savaş ortamından çıkmak, can ve mal güvenliğini sağlamak isteyen bireylerin bir otoriteyi kabul ettikleri sözleşmede bir araya geldiklerini varsayar. Hobbes'a göre egemen gücün varlığı uyruklardan farklı bir şey olmadığı için, nasıl ki birey kendisine haksızlık yapamazsa, egemen güç de uyruklarına haksızlık yapamaz. Dolayısıyla uyruklar egemen gücü haksızlık yapmakla suçlayamazlar, aksi taktirde kendilerini suçlamış olurlar.<sup>47</sup> Ta ki, egemen güç varlık nedeni olan güvenliğin sağlanması koşulunu yerine getiremeyinceye kadar. Böyle bir durumda sözleşmeye uyma yükümlülüğü olmayan uyruklar, sözleşmeyi yenileyebilir. Burada iletişim ve etkileşim yalnızca sözleşme oluşturma ve yenileme aşamalarında gereklidir. Bunun dışında sürekliliği olan bir iletişimsel süreç tasarlanmaz.

Denkleştirici adalet ilkelerinin belirlenmesi aşamasında Rawls, sınırlı sayıdaki görüşmeciler arasında iletişimi öngörmektedir. Diğer taraftan, “[T]üm diğer düşünceler gibi, adaletin siyasal bir düşüncesi de, yargılarımız tarafından kontrole

tabi tutulurlar.”<sup>48</sup> ifadesiyle de sözleşmenin yenilebileceğine işaret etmektedir. Bu durumda Rawls’ın sözleşme aşamalarında iletişime yer verdiği kabul edilebilir. Bununla birlikte iletişimin asıl önemli olduğu uzlaşma sürecinde Rawls’ın iletişimi bir yöntem olarak kabul edip etmediğine yakından bakmak gerekir.

Uzlaşma sürecine karşılık gelecek biçimde “örtüşen oйдаşma” düşüncesini öneren Rawls, bu düşünceyi vatandaşların ortak bir adalet düşüncesine verdikleri destek bağlamında değerlendirmektedir. Buna göre örtüşen oйдаşma düşüncesi, taraftarlarının önemli bir desteğine ulaşmış ve bunu bir kuşaktan diğerine sürdüren, karşıt siyasal doktrinlerin desteklediği aynı siyasal adalet düşüncesine dayanan bir düşüncedir.<sup>49</sup> Rawls’a göre, örtüşen oйдаşmanın bulacağı destek, kapsayıcı doktrinlerin dışında kalan alanda ortaya çıkacaktır. Bu alanda gelişecek bağımsız bir destek, kişileri liberal uygulamalarla uyumlu hareket etmeye yönlendirir.

Rawls, temelinde makul bir ahlaki psikolojinin olduğu örtüşen oйдаşmanın gerçekleşme sürecini beş basamakta özetler. Öncelikle insanlarda bir iyi düşüncesi olduğu kadar, adalet ve tarafsızlık düşüncesinin gerektirdiği gibi davranacak bir kapasite de vardır. İkincisi bu insanlar kurumların ve toplumsal uygulamaların adil olduklarına inanırlarsa, söz konusu düzenlemelere katılmaya hazır ve gönüllüdürler. Üçüncüsü, diğer insanların adil düzenlemelerdeki görevlerini yerine getirmeye yönelik çabalarıyla birlikte, insanlarda onlara karşı bir güven duygusu gelişir. Dördüncüsü, dayanışmacı düzenlemelerin başarıları uzunca bir süre devam edince, bu güven duygusu daha da gelişir ve tamamlanır. Son olarak temel kurumlar, insanların temel çıkarlarını güvence altına alınca iradi olarak tanınırlar. Böylelikle örtüşen oйдаşma başarılı olur.<sup>50</sup> Burada da görüldüğü gibi, örtüşen oйдаşma düşüncesi iletişime açık olan bir uzlaşma değil, içselleştirme yoluyla kendini gerçekleştiren bir nevi örtük uzlaşmadır.

Rawls’ın denkleştirici adalet ilkelerine, kapsayıcı doktrinlerin dışındaki alanda ve insan psikolojisinde destek bulmaya çalışması çok daha ciddi bir soruna neden

---

<sup>47</sup> Hobbes, a.g.e, s. 133.

<sup>48</sup> Rawls, *Political Liberalism*, s. 399.

<sup>49</sup> Rawls, *Justice as Fairness*, s. 184-186.

<sup>50</sup> Rawls, *Collected Papers*, s. 444-445.



olmuştur. Rawls'ın denkleştirici adalet ilkelerinin ihtiyaç duyduğu desteği, kapsayıcı doktrinlerin dışına yerleştirmesi, daha önce de belirtildiği gibi, ilkelerin kabul edilmesini kolaylaştırmak içindir. Kapsayıcı doktrin içine yerleştirilmiş bir adalet düşüncesi bir bütün olarak doktrinın yeniden sorgulanmasını gerektireceği için, denkleştirici adaletin bulacağı desteğin kapsayıcı doktrinlerin etki alanı dışına yerleştirilmesi daha mantıklıdır. Burada asıl soruna neden olan Rawls'ın insan psikolojisine başvurmuş olmasıdır.

Denkleştirici adalet düşüncesinin gerektirdiği destek (örtüşen oydaşma) konusunda Rawls'ın insan psikolojisine başvurması tesadüfi değildir. Rawls'ın makul insan psikolojisiyle kastettiği adalet duygusu doğal olduğu için her insanda ortaktır. Ancak Rawls'ın düşünce yerine duyguyu tercih etmesi dikkat çekicidir. Duygu istem dışı iken, düşünce iradidir. Adalet duygusunun her insanda ortak olması ve bunun da istem dışı bir niteliğe sahip olması düşünülecek olursa, denkleştirici adalet ilkelerine insanların vereceği tepki her ne ise, bu tepki tek yönlü ve tek sesli olacaktır. Adalet duygusuna sahip kişinin adaletsizlik yapma ihtimali olmayacağı gibi, önüne tek seçenek olarak sunulmuş denkleştirici adalet düşüncesine "hayır" deme olasılığı da bulunmayacaktır. Bu noktada denkleştirici adalet düşüncesinin tek seçenek olarak sunulması kesin bir desteği garanti etmek amacıylaadır.

Örtüşen oydaşma düşüncesinin bir çeşit içselleştirmeye dayanması ve gerek duyduğu desteğin makul insan psikolojisiyle temellendirilmesi, vatandaşlar arasında bir anlamda aksi söz konusu olmayan bir uzlaşmayı sağlayacaktır. Rawls uzlaşmazlık ihtimalini elemekle, çok sesliliği, dolayısıyla tartışma ve ikna gibi iletişimsel yöntemleri de saf dışı bırakmış olur. Rawls, basitçe Rousseau'nun yapmış olduğu gibi sözleşmeye onay vermeyenleri sözleşme dışında da tutmaz. Bunun yerine vatandaşlara onaylamama imkanı tanımaz.

Gerçek yaşamda insanın adalet duygusu ile adalet düşüncesi birbirinden ayrılmaz. İkisi bir bütün oluşturur ve ancak böylelikle eyleme dönüşür. Rawls'ın bizzat kendisinin de denkleştirici adalet düşüncesini insandaki doğal adalet duygusuna dayandırması bunun bir kanıtıdır. Bu durumda, Rawls denkleştirici adalet düşüncesinin insanların adalet duygusunda yer bulacağını varsayarken, denkleştirici

adalet düşüncesinden önce de insanların bir adalet düşüncesine sahip olabileceklerini neden kabul etmez? Bunun birinci nedeni, Rawls'ın aşırı derecede istikrar kaygısına odaklanması nedeniyle, yalnızca uzlaşma sağlanacağı ihtimalini dikkate almış olmasıdır. İkincisi, denkleştirici adalet düşüncesinin destek bulmasını kolaylaştırmaktır.

Sözleşmenin oluşturulma ve yenilenme aşamalarında iletişime yer veren Rawls'ın iletişim anlayışı süreksizdir. Rawls, bilhassa uzlaşma sürecinde hayati olan iletişim yöntemlerine başvurmaması nedeniyle sözleşme dışında iletişimi işlevsizleştirmiştir. Böylelikle araçsal siyaset içerisinde süre gelmekte olan iletişimin işlevsizleştirilmesi sorunu, çözülmeden kalmıştır.



## SONUÇ VE DEĞERLENDİRMELER

Çalışmanın ilk iki bölümünde araçsal siyaset ile uzlaşmacı siyaset yaklaşımı, temel varsayımları bağlamında ortaya konulmuş, üçüncü bölümünde ise, araçsal siyaset yaklaşımının 20. yüzyıldaki en önemli temsilcilerinden biri olan Rawls'ın Denkleştirici Adalet Kuramı, söz konusu iki siyaset yaklaşımı çerçevesinde ele alınmıştır.

Temel varsayımlarını liberalizmden almış olan araçsal siyaset yaklaşımının öngördüğü toplum ve siyaset modeli üç temel varsayım tarafından şekillenmiştir. Aynı zamanda araçsal siyasetin yapısal sorunlarının da kaynağı olan bu varsayımlar kısaca özetlenecek olursa: Birinci varsayıma göre, insan bencil ve çıkarıcı olan ekonomik bir varlıktır. İkincisi, kaynaklar kıt buna karşılık insan ihtiyaçları sınırsızdır. Son olarak rasyonel bir varlık olan ekonomik insan, amaçları doğrultusunda kendisini en iyi şekilde sonuca ulaştıracak seçenekleri sıraya koyup, bu seçeneklerden en yüksek tatmini sağlayacak olanı seçmek üzere programlanmıştır. Ahlaki değer yargılarının dışlanmış olduğu araçsal rasyonellikte, bireysel çıkarları peşinde koşan ekonomik insan için her şeyin araçsal bir anlamı vardır.

Araçsal siyaset modeli, öngörmüş olduğu varsayımlardan kaynaklanan, istikrarsızlık, iletişimin işlevsizleştirilmesi, toplumsal manipülasyon ve araçsallaştırma gibi bir dizi sorun barındırmaktadır. Araçsal düşünürleri çözüm arayışına iten öncelikli sorunun istikrarsızlık olduğu görülmektedir. İstikrar sorunu temelde ilk iki varsayımdan kaynaklanmaktadır. Bencil ve çıkarıcı olan insanlar, sınırsız ihtiyaçlarını karşılamak üzere sınırlı kaynaklardan daha fazla pay kapma mücadelesine gireceklerdir. Bu durumda çıkar çatışması kaçınılmaz olacaktır. Çıkar çatışması konusunda araçsal düşünürlerin aldığı tutum üçe ayrılmaktadır. Hobbes'la birlikte bir grup düşünür insanların hırs ve tutkularını baskı altında tutacak bir otoriteyi çözüm olarak görürken, Lasswell manipülasyon yoluyla bir saplantıdan ibaret olan bu düzensizlik düşüncesinin insanların kafalarından silinebileceğini savunur. Buna karşılık Smith, kaynaklar üzerindeki rekabetin bir çatışmaya değil aksine bir düzene yol açacağını iddia eder. Smith'in kendiliğinden düzen

düşüncesine göre, insanların kendi haline bırakılması halinde toplum görünmez bir el yardımıyla kendiliğinden düzene kavuşacaktır.

Araçsal siyasetin istikrar arayışlarıyla ilintili olan bir diğer sorunu ise, iletişimin işlevsizleştirilmesidir. Çıkar çatışmasına yönelik çözüm önerileri bireyler arası bir iletişime yer vermediği gibi, araçsal siyasetin dayandığı rasyonellik modeli de iletişimi desteklememektedir. Araçsal anlamda rasyonel olan bireyin, amacına ulaşmada hangi seçenekleri uygulayacağını bildiği varsayılır. Böylelikle araçsal rasyonellik kendi çıkarlarına odaklanmış bireyi, bir taraftan diğerlerinin çıkarlarına duyarsızlaştırmakta, diğer taraftan da bireysel tercihlerin belirlenmesinde diğerlerinin yardımına olanak bırakmamaktadır. Bu durumda sorun ve uzlaşmazlıkların çözümünde iletişime anlamlı bir rol vermeyen araçsal düşünürlerin, yönetim sürecinde hangi yöntemleri öngördüğü önem kazanmaktadır. Lasswell'in manipülasyon önerisiyle birlikte Hobbes, Weber, ve Easton'ın üzerinde durduğu bilimsel siyaset, araçsal siyasetin gerek duyduğu araç ve yöntemleri sağlayacak tek kaynak olarak gözükmektedir.

Bilimsel siyaset düşüncesinin öncüsü olan Hobbes'a göre, insan davranışlarının altında yatan psikolojik nedenler ortaya konulabilirse, insanın gelecekteki davranışlarını da kontrol etmek mümkün hale gelir. Aynı şekilde Weber de insan davranışlarının bir takım düzenliliklerden oluştuğunu ve en yakından tanıdığımız bir kişinin davranışlarının, hava durumu tahminlerinden daha doğru bir şekilde kestirilebileceğini düşünür. Bu noktada, yönetilenlerin dışında birer örgütlenme olarak bürokrasi ve teknokrasi, söz konusu bilimsel yöntemler doğrultusunda en önemli politika uygulayıcıları olur. Tüm bu sonuçlar bir arada düşünülecek olursa, bireylerin katılımına ve yönlendirmesine olanak tanımayan araçsal siyaset yaklaşımının birey de dahil her şeyi araçsallaştırdığı görülür. Siyasal iktidarların hala yüzyıllar öncesindeki sorunlarla yüz yüze olması, siyasal ve toplumsal sorunlara pozitivist açıdan yaklaşmanın ne denli etkisiz olduğunun bir kanıtıdır. Bu sorunların çözümü ya araçsal siyasetin temel varsayımlarını tekrar gözden geçirmeyi ya da tamamiyle araçsal siyasetin paradigması dışında bir çözüm arayışını gerektirir.

Araçsal siyaset yaklaşımına alternatif bir paradigma sağlayan uzlaşmacı siyaset modeli, temel varsayımlarında bu yaklaşımdan tamamiyle ayrılır. Uzlaşmacı siyaset yaklaşımının öngördüğü insan, ahlaki ve siyasal bir varlık olan, siyasal olması dolayısıyla da iletişim ve uzlaşmaya meyilli olan “etiko-politikon”dur. Öte yandan insan ihtiyaçları sınırsız değil, zorunlu ihtiyaçlardan ibarettir. Son olarak iletişimsel anlamda rasyonel olan bireyler, bir iletişim ve uzlaşım zemininde belirlenen edimsözsözsel hedeflere yönelik olarak hareket ederler. İletişim ve uzlaşma gibi unsurlara temel varsayımlarında yer vermiş olan uzlaşmacı siyasetin öngördüğü toplum modeli dayanışmacı bir toplum olurken, siyaset modeli de uzlaşmacı siyaset olacaktır.

Dayanışmacı toplum modelini temel almış olan, uzlaşmacı düşünürlerin Aristoteles dışında genel olarak bir istikrar ve düzen kaygısı içinde olmadıkları görülmektedir. Bununla birlikte uzlaşmacı siyaset yaklaşımında ortak ideal ve çıkarlara güçlü bir vurgu vardır. Bu noktada uzlaşmacı siyasetin, ortak çıkarlarla ortak amaçların bu denli ön planda tutması nedeniyle, insanların bireysel varlıklarını ve bireysel amaçlarını geri plana itme tehlikesiyle karşı karşıya olduğu düşünülebilir. Ancak uzlaşmacı düşünürlerin bireysel çıkar ve amaçları tamamiyle dışlamadıkları, bununla birlikte farklı bir zemine oturttukları görülmektedir. Çıkar düşüncesinin tamamiyle ekonomik çıkarlara indirgenmesine karşı çıkan Polanyi, insanların bireysel ya da ekonomik çıkarlarını sosyal ve kültürel bir temele oturtur. Dolayısıyla insanların bireysel çıkarları topluma rağmen gerçekleştirilebilecek çıkarlar değil, ancak toplumsal yaşam içerisinde anlamlı hale gelen çıkarlardır.

Ortak ideallerin siyasal yaşamda, ortak çıkarlarınsa toplumsal yaşamda baskın olduğu bir toplum modelinde, bireysel davranışlara nasıl bir yer bulunacağı, birey-toplum ya da vatandaş-devlet dengesinin nasıl sağlanacağı uzlaşmacı siyaset yaklaşımının bir diğer sorunlu boyutudur. Özellikle Rousseau’da bireyle devlet arasındaki dengenin devlet lehine bozulmuş olduğu görülmektedir. Bu durumda bireye siyasal yaşam içinde çok da aktif bir rol verilmemiş olduğu ileri sürülebilir. Bu iddialara karşılık uzlaşmacı siyaset, ortaklıklara yapılan güçlü vurguyla birlikte farklılıkların da yüceltildiği bir gelenek olarak göze çarpmaktadır. Özellikle Arendt siyasal alanı, yalnızca ortak amaçlara hizmet edilmeyen, aynı zamanda bireysel

özelliklerin ve farklılıkların sergiledikleri bir alan olarak tanımlar. Bu alanda iktidarın yöneltebileceği bir tehdit karşısında bireyin sahip güvence, herkese tanınmış olan itiraz hakkıdır.

İletişimsel süreç, bireyin siyasal yaşamdaki konumunu güçlendiren bir diğer unsurdur. Uzlaşmacı siyaset modelinde, bireyler arası iletişime karşılık olarak yatay iletişim ve bireyle iktidar arasındaki iletişime karşılık olarak da dikey bir iletişimin varlığı söz konusudur. Açık tartışmalara dayalı bir karar alma süreci, dikey iletişimin bir örneğidir. Böylelikle uzlaşmacı siyaset, her iki iletişim yoluyla bireyin kendi varlığını ve kimliğini bir güç olarak hem diğerlerinin hem de iktidarın karşısında koyabilmesine imkan tanır. Benzerlikleri ve farklılıkları kabul etmiş olan uzlaşmacı siyaset katılım, etkileşim, iletişim ve itiraz temelinde uzlaşmaya yönelmiş kapsayıcı bir süreçtir. Böyle bir süreçte toplumun ve geleceğin manipülasyonu söz konusu olmayacağı gibi, bireyin ve doğanın araçsallaştırılması tehlikesi de olmayacaktır.

Yukarıda temel varsayımları özetlenmiş olan araçsal ve uzlaşmacı siyaset gibi birbirine alternatif iki siyaset modeli arasında Rawls'ın yerini tayin etmek artık çok daha kolaydır. Rawls'ın kendisine temel aldığı toplum ve siyaset modeli, büyük oranda liberalizmin şekillendirmiş olduğu rekabetçi toplum ve araçsal siyasettir. Araçsal düşünürlerle aynı noktadan hareket etmiş olması ve aynı sorun ve eğilimleri günümüz siyaset felsefesine taşımış olması nedeniyle Rawls, araçsal siyaset yaklaşımı içerisinde değerlendirilmelidir.

Rawls adalet düşüncesine bazı varsayımların kabul edilmesini önererek başlar. Adalet ilkelerinin tespit edileceği aşamada Rawls'ın önerdiği ilk varsayıma göre, insanlar çoğunlukla bencil ve aynı zamanda rasyoneldirler. Neyi istediklerini bilirler ve kendilerini bu isteklere ulaştıracak seçenekler arasında bir tercih yapabilirler. İkincisi, insanların bazı hedefleri vardır ve bu hedefler özgürlük, fırsat eşitliği, gelir, refah ve kendine saygı gibi birincil malların sahipliğiyle kolaylaşır. Son olarak ihtiyaçların tatmin edilmesi, kısmen diğerleriyle toplumsal bir etkileşimde bulunmayı gerektirir. Bu noktada Rawls, kalıcı olacak adalet ilkelerini görüşmek üzere bir grup görüşmecinin bir araya geldiği “özgün konum” düşüncesini önerir. Özgün konumda bir araya gelen görüşmeciler “bilisizlik peçesi”nin sınırlaması altındadırlar.

Böylelikle görüşmeciler kendi kimlikleri ve sosyal konumları hakkında hiçbir şey bilmezken, ekonomi, siyaset, sosyoloji gibi genel konularda geniş bir bilgiye sahiptirler.

Bilisizlik peçesiyle tarafsızlığı sağlanmış olan görüşmecilerin üzerinde anlaşacakları adalet ilkeleri şunlar olacaktır: Birincisi, her bir birey eşit hak ve özgürlük güvencesi altında olmalıdır. İkincisi toplumsal ve ekonomik değerler iki koşul doğrultusunda dağıtılmalıdır: Birinci koşula göre, fırsat eşitliği koşullarında tüm pozisyon ve görevler herkese açıktır; ikincisi, eşitsizliklere toplumdaki en az ayrıcalıklının lehine olduğu surece izin verilir. İlk konumun sonunda görüşmecilerin de uymakla yükümlü olduğu bu ilkeler, “örtüşen oydaşma”nın sağlanmasıyla ekonomik, siyasal ve toplumsal kurumların temeli olacaktır.

Örtüşen oydaşma, taraftarlarının önemli bir kısmının desteğine ulaşmış ve bunu bir kuşaktan diğerine sürdüren, karşıt siyasal doktrinlerin desteklediği aynı siyasal adalet düşüncesine dayanan bir düşüncedir. İnsanların kapsayıcı doktrinlerinin tamamiyle kapsayıcı olmadığını belirten Rawls, bu alanda bağımsız bir desteğin gelişebileceğini iddia eder. Bu bağımsız destek, insanları liberal düzenlemelerle uyumlu hareket etmeye yönlendirir. Zamanla, siyasal birliğin başarıları devam ettikçe, vatandaşlar artan bir şekilde birbirlerine ve siyasal kurumlara güvenmeye başlarlar. Bu alan örtüşen oybirliğinin ortaya çıkacağı yerdir. Denkleştirici adalet ilkeleri örtüşen oydaşmanın sağlanması yoluyla kendi desteğini de yaratmış olur.

Rawls'ın, özgürlük, fırsat eşitliği, gelir, refah ve kendine saygı gibi tüm toplumsal birincil malların, en az ayrıcalıklının yararına olmadığı sürece eşit dağıtımını olarak özetlediği denkleştirici adalet düşüncesi, başta liberteryenler olmak üzere çeşitli cephelerden eleştiri almıştır. Geliştirdiği alternatif adalet düşüncesiyle ön plana çıkmış olan Nozick, Rawls'ın mülkiyetin tarihsel boyutunu göz ardı ettiğini ve geçmişteki haksızlıkları da önlemediğini ileri sürmektedir. Ona göre insanların sahip oldukları şeylerin bir geçmişi vardır ve bu boyutu dikkate almayan görüşmeciler, şeylere cennetten kudret helvası dağıtırmışçasına muamele edeceklerdir. Nozick'e göre, değerlerin yeniden dağıtımına dayanan denkleştirici adalet düşüncesi devlet müdahalesini kaçınılmaz kılar. İnsanların belli bir miktar gelirine el koymanın, onları

o kadar süre çalışmaya zorlamak olacağını belirten Nozick'e göre, hiç kimse bir diğeri için feda edilemez.

Nozick dışında liberteryen cepheden yöneltmiş eleştirilerden burada özetlenmesi gereken diğeri ikisi de, Parijs ve Cohen'in çaba ile ilgili eleştirileridir. Her türlü eşitsizliğin haksız olduğu düşüncesinin eşitsizliği genelleştirdiğini belirten Parijs, Rawls'ın ödüllendirilmeyi hak eden ve insanın iradesi dahilinde olan çabadaki eşitsizliği göz ardı ettiğini savunur. Parijs'e göre bu durum Rawls'ın ortadan kaldırmayı istediği eşitsizlikten daha büyük bir haksızlık doğuracaktır. Cohen'e göre, Rawls insanların hem çaba hem de amaçlarını ve tercihlerini belirleme konusunda yarı yarıya etkin olduklarını belirtir. Rawls'ın yarı yarıya sorumluluğun söz konusu olduğu iki duruma eşit muamele etmediğini düşünen Cohen, pahalı zevklerin, yarı yarıya sorumlu olan bireye tamamiyle cezaya mal olurken, yine aynı derecede sorumlu olmasına karşılık kişinin gösterdiği çabanın hiçbir şekilde ödüle layık görülmediğini ileri sürer.

Denkleştirici Adalet Kuramı'nın dağıtımçı boyutuyla, çaba konusunda yoğunlaşan liberteryen eleştirilerden farklı olarak, komüniteryenler daha çok Rawls'ın birey ve toplum konusundaki görüşleri üzerinde durmaktadırlar. Topluma bireyin üzerinde bir önem ve öncelik veren komüniteryenler, Rawls'ın sorunları evrenselmiş gibi kabul ederek evrensel çözümler ürettiği konusunda genel olarak hemfikirdirler. Onlara göre, sorunlar siyasal birliklerin içinde doğar ve toplumlara özgüdür. Bu sorunlara yönelik cevap arayışları da felsefenin değil siyasetin alanı içerisinde yürütülmelidir. Rawls'ın *A Theory of Justice*'de ortaya koymuş olduğu soruya ikna edici bir cevap verememiş olduğunu belirten komüniteryenler, özgün konunun sonucunda elde edilecek ilkelere insanların neden ilgi göstermesi gerektiğinin açık olmadığını savunurlar. Onlara göre gerçekte pratikler kuramı yönlendirirken Rawls, şart koştuğu eşitlik ve özgürlük gibi soyut önkabullerden, hangi uygulamaların meşru olduğuna dair sonuç çıkartır. Gerçek toplumsal koşullar altında böyle soyut ilkelerin dikkate alınması için hiçbir neden yoktur. Komüniteryen cepheden Rawls'a yöneltilen eleştiriler içerisinde özellikle McIntyre'nin eleştirileri konuya farklı bir boyut getirmektedir.



Liberal toplumda insan eylemlerinin tercih açıklamalı olduğu belirten McIntyre'a göre, istekler her zaman eylemi yönlendiren güdüler olarak dikkati çekmiştir. McIntyre'ın pratik rasyonellik olarak adlandırdığı bu rasyonellik türünde birey, tercihlerini düzenlenişlerine göre maksimum düzeyde tatmin etmeye yönelmiştir. McIntyre'e göre, bazen adalet ilkelerine itaat kişinin tercihlerini etkin bir şekilde tatmin etmesini sağlayacağı için, verimlilik ve rasyonellik adalet ilkelerine itaati dikte ettirebilir. Temelde liberal bir kültürde adalet düşüncesine duyulan ihtiyaç, karar sürecinde ne tür tercihlerin diğerleri üzerinde bir önceliği olduğu konusunda düzenleyici kararlara duyulan ihtiyaçtan başka bir şey değildir. Dolayısıyla McIntyre'a göre adalet ilkeleri, iyiye ilişkin herhangi bir üstün kuramın iddialarını reddeden liberalizmin, gerçekte böyle bir kuramı yerleştirmeye çalıştığı süreç içerisinde bir araçtan daha fazlasını ifade etmez. Bu düşünceleriyle McIntyre, Denkleştirici Adalet Kuramı'nın araçsal siyaset yaklaşımı içerisindeki rolünü genel olarak aydınlatmıştır. Ancak adaletin araçsal siyaset içerisindeki işlevi, eğer araçsal siyasetin yapısal sorunları ve bu sorunlara yönelik süregelenekte olan girişimler bağlamında düşünülecek olursa, daha net bir konuma yerleştirilebilir.

Rawls, yer almış olduğu gelenek içerisinde değerlendirilirken, bu geleneğin sorunlarından ve eğilimlerinden bağımsız olarak da düşünülmemelidir. Ancak o zaman Rawls'ın adalet düşüncesinin araçsal siyaset içerisinde nasıl bir rolü üstlendiği netleştirilebilir. Bu sorunlar içerisinde Hobbes gibi bir çok düşünürün dikkatini çekmiş olan çıkar çatışmasından doğan istikrarsızlık, Rawls'ın konumunu aydınlatacak unsurlardan birincisidir. İstikrarsızlık sorununa yönelik cevap arayışı, toplumu "birleşmiş bir vücut" olarak tanımlayan Rawls'ı, iki noktada Hobbes'a yaklaştırmıştır. Öncelikle, kendinde bir değer olan adaletin nasıl gerçekleştirilebileceğinden hareket eden Rawls, sonunda bu amacın hayli uzağına düşmüş ve adaleti araçsallaştırmıştır.

Rawls, *A Theory of Justice*'e, adaletin kendinde bir değer olduğunu belirterek başlarken, daha sonra adalete kurumsal bir demokraside siyasal ve toplumsal kurumlara ortak bir zemin hazırlamak ve bir kuşaktan diğerine istikrarın sağlanmasına yardım etmek gibi işlevler yüklemiştir. Böylelikle, Hobbes'un sözleşmeyi istikrarın sağlanması için önermiş olması gibi, Rawls da adaleti istikrar

için öngörmüştür. Rawls'ı Hobbes'a yaklaştıran ikinci nokta ise, istikrar kaygısını ön plana almış olmasıdır. İstikrarın sağlanmasını ortak adalet düşüncesi, güven, insan psikolojisi ve adil kurumlara bağlılık gibi unsurlarla güçlendiren Rawls, kuramının tek dayanağı olan adaleti, sadece insanın doğal olan adalet duygusuna terk etmiştir. Denilebilir ki, Hobbes'un istikrar ve düzen kaygısının birey hak ve özgürlüklerinin önüne geçmiş olması gibi, Rawls'ın istikrar kaygısı da adil bir düzen kaygısının önüne geçmiştir.

Denkleştirici adaletin rolünü aydınlatacak bir diğer unsur da, araçsal siyaset içerisinde süregelmekte olan iletişimin işlevsizleştirilmesi sorunudur. Rawls siyasal süreçte iletişime etkin bir yer vermediği gibi, öngörmüş olduğu rasyonellik modeliyle de iletişimi bireysel eylemlerin dışına itmiştir. Rawls'ın temel aldığı müzakereci rasyonellikte birey, eylemlerini rasyonel bir yaşama planına göre yönlendirir. Rasyonel bir plan, dikkatli bir şekilde ve ilgili tüm gerçeklerin ışığı altında ortaya konulan, kişinin en temel isteklerini en iyi şekilde karşılayacak olan davranış tarzını tayin eden plan olmalıdır. Bu nedenle bir planın rasyonel olabilmesi için iki koşulu yerine getirmesi gerekir: Bir plan, kişinin içinde bulunduğu duruma rasyonel tercih kuramının uygulanmasıyla elde edilen planlardan birisi ise ya da söz konusu plan tam bir müzakereci rasyonellikle seçilmiş ise rasyoneldir. Müzakereci rasyonellik, hiçbir düşünme ya da hesaplama hatasının olmadığını ve gerçeklerin doğru bir şekilde değerlendirildiğini varsayar. Dolayısıyla, hiçbir yanlış anlamamanın etkisinde olmayan bireyin gerçekten de ne istediğini bildiği varsayılır. Eylemlerini rasyonel bir plan doğrultusunda belirleyen birey dışarıdan hiçbir destek ya da etkileşime ihtiyaç duymaz. Bu nedenle bireysel eylemlerde iletişimin yeri yoktur.

Sözleşmeyi önermiş olması dolayısıyla, yalnızca sözleşmenin oluşumu ve yenilenmesi aşamalarında iletişimi kabul etmiş olan Rawls'ın iletişim anlayışı süreksizdir. Bunun dışında, özellikle de uzlaşma sürecinde hayati olan iletişimsel yöntemler Rawls'ın adalet kuramında yer almamaktadır. Uzlaşma süreci yerine Rawls, insanın istem dışı boyutu olan psikolojiye, yani adalet duygusuna ve içselleştirmeye dayandırdığı örtüşen oydaşma düşüncesini önerir. Örtüşen oydaşma düşüncesiyle seçenekleri daraltmış olan Rawls, vatandaşlara "hayır" deme olanağı tanımamıştır. Bu nedenle örtüşen oydaşmayla ulaşılabilecek sonuç tek sesli bir sonuç

olacaktır. Bu sonuç, Rawls'ın da umduğu gibi, uzlaşmadır. Yalnızca uzlaşmanın sağlanacağını göz önünde bulunduran Rawls, uzlaşmazlık ihtimalini saf dışı bırakmış, böylelikle de iletişimi olanaksızlaştırmıştır. Bu bağlamda Rawls, araçsal siyasetin yapısal bir sorunu olan iletişimin işlevsizleştirilmesine çözüm bulmaksızın, onu devam ettirmiştir.

Çalışmanın giriş kısmında ortaya konulmuş olan “Rawls'ın girişimi, araçsal siyasetin yapısal sorunlarına yönelik gerçek bir çözüm müdür?” sorusu tekrar hatırlanacak olursa, Rawls bu sorunlara etkili bir çözüm önerisi getirememiş, araçsal siyaset içerisindeki sorun ve eğilimleri devam ettirmiştir. Bununla birlikte Rawls'a kadar adaletsizlik diye bir olgunun varlığının inkar edilmiş olduğu düşünülecek olursa, adaletsizliği bir sorun olarak ortaya koymuş olması nedeniyle Denkleştirici Adalet Kuramı gösterilen tüm ilgiyi hak etmiştir. Her türlü eşitsizliğin keyfi olduğunu belirten Rawls'ın ilerleyen yıllarda çok daha yoğun eleştirilerle karşı karşıya kalacağını şimdiden söylemek mümkündür.

## YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Ağaoğulları, Mehmet Ali, *Eski Yunanda Siyaset Felsefesi*, Ankara: Verso, 1989.
- Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul: MEB, 1979.
- Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 2. Basım, 2000.
- Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi, 5. Basım, 2000.
- Aron, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar, Ankara: Bilgi, 4. Basım, 2000.
- Aster, Ernst Von, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur, İstanbul: İm, 2000.
- Armstrong, Arthur Hilary, *An Introduction to Ancient Philosophy*, London: Methuen, 1949.
- Bentham, Jeremy, *The Principles of Morals And Legislation*, New York: Hafner, 1948.
- Bentham, Jeremy, *A Comment on The Commentaries and A Fragment on Government*, London: Athlone, 1977.
- Bottomore, Tom - Nisbet, Robert, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Mete Tunçay - Aydın Uğur (haz.), Ankara: Ayraç, 2002.
- Burnet, John, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, London: Macmillan, 1981.
- Burns, Edward McNall, *Çağdaş Siyasal Düşünceler 1850-1950*, çev. Aladdin Şenel, Ankara: Birey ve Toplum, 1984.
- Cassirer, Ernst, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, İstanbul: Remzi, 1984.
- Cohen, Gerald Allan, "On the Currency of Egalitarian Justice", *Ethics*, Sayı 99, July 1989, s. 906-944.
- Coleman, James, "Sosyolojik Çözümleme ve Sosyal Politika", Tom Bottomore-Robert Nisbet (der.), Mete Tunçay - Aydın Uğur (haz.), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ankara: Ayraç, 2002, s. 671-96.
- Coats, Alfred William, "Utilitarianism, Oxford İdealism and Cambridge Economics", Peter Groenewegen (der.), *Economics and Ethics*, London: T.J., 1996, s. 80-102.
- Daver, Bülent, *Çağdaş Siyasal Doktrinler*, Ankara: Ankara Üniversitesi S.B.F. Yayınları, 1968.

- De Romilly, Jacqueline, *The Great Sophists in Athens*, Oxford: Oxford U.P., 1992.
- De Crespigny, Anthony – Minogue, Kenneth R., *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, çev. Mete Tunçay, Ankara: Remzi, 1981.
- Duverger, Maurice, *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul: Varlık, 5. Basım, 1998.
- Dryzek, John S., “Discursive Design: Critical Theory and Political Institutions”, *American Journal of Political Science*, Sayı 31, 1987, s. 656-79.
- Easton, David, *The Political System*, New York: Alfred A. Knoff, 1953.
- Easton, David, *A Framework for Political Analysis*, USA: Prentice-Hall, 1965.
- David Easton, “Siyasal Sistemlerin Çözümlemesi Konusuna Bir Yaklaşım”, çev. Feride Acar, Kemali Saybaşılı (der.), *Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar*, Ankara: Doruk, 1999, s.173- 199.
- Freeman, Kathleen, *The Pre-Socratic Philosophers*, Oxford: Basil Blackwell, 1953.
- Geuss, Reymond, *Eleştirel Teori*, çev. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı, 2002.
- Giddens, Anthony, “Reason Without Revolution”, Richard J. Bernstein (der.), *Habermas and Modernity*, Cambridge: M.I.T, 1994, s. 95-121.
- Giddens, Anthony, *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2. Basım, 2001.
- Gomperz, Theodor, *Greek Thinkers*, London: John Murray, 1906.
- Gorowitz, Samuel, “John Rawls: Bir Adalet Kuramı”, Anthony De Crespigny-Kenneth R. Minogue (der.), çev. Mete Tunçay, *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, Ankara: Remzi, 1981, s. 267-281.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi, 2002.
- Groenewegen, Peter, *Economics and Ethics?*, London: T.J., 1996.
- Guthrie, William Keith Chambers, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan, 1988.
- Guthrie, William Keith Chambers, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge U.P., 1993.
- Habermas, Jürgen, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabalcı, 1998.

- Habermas, Jürgen, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Ayşe Buğra, İstanbul: Kabalıcı, 2001.
- Habermas, Jürgen, *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora- Mithat Sancar, İstanbul: İletişim, 5. Basım, 2003.
- Habermas, Jürgen, "Siyasal Katılım Kendi Başına Bir Değer mi?", *Toplum ve Bilim*, Sayı 27, Güz 1984, s. 37-74.
- Hacker, Andrew, *Political Theory: Philosophy, Ideology, Science*, New York: Macmillan, 1968.
- Harsanyi, John Charles, "Advances in Understanding Rational Behavior", Jon Elster (der.), *Rational Choice*, Oxford: Basil Blackwell, 1986, s. 83-107.
- Hayek, Friedrich, *Law, Legislation and Liberty*, Cilt II, Chicago: Chicago U.P., 1976.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapıkredi Yayınları, 13. Basım, 1998.
- Hoy, David Couzens - McCarthy, Thomas, *Critical Theory*, Reprinted, Oxford: Blackwell, 1995.
- James, William, *Pragmatizm*, çev. Muzaffer Aşkın, İstanbul: MEB, 1948.
- Kalaycıoğlu, Ersin, *Çağdaş Siyasal Bilim: Teori, Olgu ve Süreçler*, İstanbul: Osman Aykaç, 1984.
- Köker, Levent, "Yokolmanın Eşiğinde Bir Fikir: İlerleme", *Toplum ve Bilim*, Sayı 27, Güz 1984, s. 193-211.
- Köker, Levent, *İki Farklı Siyaset*, Ankara: Vadi, 1998.
- Kukathas, Chandran - Pettit, Philip, *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics*, Oxford: Polity, 1995.
- Kymlicka, Will, "Liberal Individualism and Liberal Neutrality", *Ethics*, Sayı 99, 1989, s. 883-905.
- Lalman, David – Joe Oppenheimer – Piotr Swistak, "Formal Rational Choice Theory", Ada W. Finifter (der.), *Political Science: The State of the Discipline II*, Washington: The American Political Science Association, 1993, s. 77-98.
- Laswell, Harold Dwight, *The Political Writings*, Illinois: Free, 1951.
- Lasswell, Harold Dwight, *Politics: Who Gets What, When, How?*, Cleveland: World, 1958.
- Lasswell, Harold Dwigh - Lerner, Daniel, *The Policy Sciences*, California: Stanford U.P, 1968.

- Long, Anthony A., *The Cambridge Companion To: Early Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Lukes, Steven, "İktidar ve Otorite", Tom Bottomore - Robert Nisbet (der.), Mete Tunçay – Aydın Uğur (haz.), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ankara: Ayraç, 2002, s. 627-669.
- Machiavelli, Nicolo, *Prens*, çev. Semra Kunt, İstanbul: Alkım, 3. Basım, 2001.
- McCarthy, Thomas, "Reflection on Rationalization in The Theory of Communicative Action", Richard Bernstein (der.), *Habermas and Modernity*, Cambridge: M.I.T, 1994, s. 176-191.
- McIntyre, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*, London: Gerald Duckwort, 1988.
- Mill, John Stuart, *Principles of Political Economy*, London: Longmans, 1881.
- Mill, John Stuart, *Faydacılık*, çev. Nazmi Coşkunlar, İstanbul: M.E.B., 3. Basım, 1986.
- Nisbet, Robert A., *Sociological Tradition*, New York:Basic, 1966.
- Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, USA: Basic Books, 1974.
- Nozick, Robert, *The Nature of Rationality*, New Jersey: Princeton U.P, 3. Basım, 1995.
- Özlem, Doğan, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, İstanbul: Ara, 1990.
- Parfit, Derek, "Prudence, Morality, and the Prisoner's Dilemma", Jon Elster (der.), *Rational Choice*, Oxford: Basil Blackwell, 1986, s. 35-59.
- Perijs, Philippe Van; "Why Surfers Should Be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income", *Philosophy and Public Affairs*, Sayı 20, 1991, s. 101-131.
- Pettit, Philip, *Cumhuriyetçilik*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 1998.
- Plamenatz, John, *The English Utilitarians*, Oxford: Basil Blackwell, 1958.
- Platon, *Küçük Diyaloglar*, çev. Melih Cevdet Anday - Teoman Aktürel - Adnan Cemgil - Tacettin Ünlü - Sabahattin Eyyüboğlu, İstanbul: Remzi, 1960.
- Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyyüboğlu, İstanbul: Remzi, 1975.
- Platon, *Protagoras*, çev. Şazi Kösemihal, İstanbul: M.E.B yayınları, 1997.
- Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı, 2. Basım, 1998.

- Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2000.
- Polanyi, *Büyük Dönüşüm*, Karl, çev. Ayşe Buğra, İstanbul: İletişim, 2000.
- Rawls, John, *A Theory Of Justice*, Oxford: Oxford U.P, 1973.
- Rawls, John, *Political Liberalism*, New York: Columbia U.P., 1996.
- Rawls, John, *Collected Papers*, Massachusetts: Harvard U.P, 4. Basım, 2001.
- Rawls, John, *Justice as Fairness: A Restatement*, Massachusetts: Harvard U.P., 3. Basım, 2003.
- Rousseau, Jean Jack, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İstanbul: Adam, 8. Basım, 2001.
- Rousseau, Jean Jack, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Nuri İleri, İstanbul: Say, 6. Basım, 2001.
- Sabine, George Holland, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, çev. Özer Ozankaya-Alp Öktem-Harun Rızatepe, Cilt I-II-III, Ankara: Türk Siyasal İlimler Derneği Yayınları, 1969.
- Sandel, Micheal, *Liberalism and its Limit of Justice*, Cambridge: Cambridge U.P, 1982.
- Saybaşı, Kemali, *Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar*, Ankara: Doruk, 1999.
- Schumpeter, Joseph, *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*, çev. Rasin Tınaz – Tunay Akoğlu, Cilt I-II, İstanbul: Varlık, 2. Basım, 1977.
- Scheffler, Samuel, “Responsibility, Reactive, Attitudes and Liberalism in Philosophy and Politics”, *Philosophy and Public Affairs*, Sayı 20, 1991, s. 299-323.
- Smith Adam, *Ulusların Zenginliği*, çev. Ahmet Tanju Akad, Cilt I-II, İstanbul: Alan, 2002.
- Sunar, İlkay, *Düşün ve Toplum*, Ankara: Birey ve Toplum, 1986.
- Taylor, Charles, “Atomism”, *Philosophical Papers*, Cilt II, Cambridge: Cambridge U.P, 1985, s. 187-210.
- Tekeli, Şirin, *David Easton'un Siyaset Teorisi*, İstanbul: Güryay, 1976.
- Tourine, Alan, *Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, çev. Olcay Kunai, İstanbul: Yapıkredi, 2002.
- Tourine, Alan, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: Yapıkredi, 4. Basım, 2002.



Tunçay, Mete, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi, Seçilmiş Yazılar*, Cilt II-III, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.

Vergin, Nur, *Siyasetin Sosyolojisi: Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar*, İstanbul: Bağlam, 2003.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. Vehbi Eralp, İstanbul: Devlet Basımevi, 1938.

Weber, Max "Politics as a Vocation", Gerth Mills (der.), *From Max Weber*, Oxford: Oxford U.P, 1946, s. 62-86.

Weber, Max, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, çev. Özer Ozankaya, Ankara: İmge, 1995.

Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul: İletişim, 2000

West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma, 1998.

Zey, Mary, *Rational Choice Theory and Organizational Theory: A Critique*, London: Sage, 1998.

## ÖZGEÇMİŞ

Demet Songurtekin,

1979 yılında Muş'un Bulanık İlçesi'nin Güllüova Köyü'nde doğdum. İlk öğrenimimi doğduğum köyde tamamladım ve aynı yıl Gebze'ye göç ettik. Orta öğrenimini Gebze Orta Okulu'nda, lise öğrenimini ise, Aslan Çimento Anadolu Teknik, Teknik ve Endüstri Meslek Lisesi'nin bilgisayar bölümünde tamamladım. 1997 yılında Kocaeli Üniversitesi'nin Kamu Yönetimi bölümünde üniversite eğitimine başladım. Mezun olduğum 2002 yılında yine Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün Siyaset Bilimi ve Sosyal Bilimler programında yüksek lisansa başladım.

