



Bingöl Üniversitesi
İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi
Bingol University
Journal of Economics and Administrative Sciences
Cilt/Volume: 5,

Sayı/Issue: Uluslararası İktisadi ve İdari Bilimler
Kongresi: Krizler, Belirsizlikler
ve Arayışlar Özel Sayısı
Yıl/Year: 2021, s. 117-146
DOI: 10.33399/biibfad.1029314
ISSN: 2651-3234/E-ISSN: 2651-3307
Bingöl/Türkiye



Makale Bilgisi /Article Info
Geliş/Received: 27.11.2021 Kabul/ Accepted: 27.12.2021

JOHN RAWLS'UN KAMUSAL AKIL KAVRAMI VE DEMOKRATİK MÜZAKERE TARTIŞMALARI

John Rawls' Concept Of Public Reason And Discussions For Democratic Negotiations

Orhan KESKİNTAŞ*

Öz

Çalışma, J. Rawls tarafından geliştirilen kamusal akıl kavramının kapsam ve sınırlarını; demokratik müzakere açısından önemini analiz etmeyi amaçlar. Çalışmada betimleyici, analiz ve karşılaştırma yöntemi kullanılmıştır. Derrida'nın kararverilemezlik kavramı ile Rawls'un kendi başına duran siyaset anlayışı arasında yakınlıklar incelenmiştir. Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Rawls'un geliştirdiği kamusal akıl kavramının kapsamı ve tanımı analiz edilmiştir. İkinci bölümde ise Rawls'un geliştirdiği kamusal aklın içeriği, prosedürel kısmı, ideali, anayasal demokratik düzene katkısı gibi nitelikleri, demokratik müzakere açısından değerlendirilmiştir. Burada, Rawls'un, özellikle Habermas ile yaptığı tartışma siyaset teoriye katkısı açısından analiz edilmiştir. Diğer bir temel kavram siyasalın "kendi başına duran" bir alan olarak nitelendirilmesidir. Bu, Rawls açısından "felsefeyi olduğu yerde" bırakmaktır. Çalışmanın son bölümünde, tartışma kendi siyasal kültürümüzle irtibatlı değerlendirmeye çalışılmıştır. Siyasal alanı, din, felsefe ve ahlak açısından yapısökümün temel bir tekniği ve kavramı olan kararverilemezlik alanı olarak düşünmenin, laiklik, milliyetçilik ve dinsel üzerine oluşturulmaya çalışılan siyasal kültürün gerilimlerini azaltacağı savunulmuştur. Ayrıca, Rawls'un geliştirdiği,

* Dr. Öğretim Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İ.İ.B.F. Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, o.keskintas@alparslan.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8210-2232>

örtüşen görüş birliği, ülkemiz açısından, siyasal alandaki kararverilemezlik durumunu aşmanın önemli bir imkanını taşıdığı savunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kamusal akıl, John Rawls, demokratik müzakere, örtüşen görüş birliği, kararverilemezlik, kendi başına duran siyaset

Jel Kodları: Y; Z

Abstract

The study aims to analyze the scope and limits of the concept of public reason developed by J. Rawls and its importance in terms of democratic negotiation. Descriptive, analysis and comparison methods were used in the study. The affinities between Derrida's concept of undecidability and Rawls's understanding of freestanding conception on its own are examined. The study consists of three parts. In the first part, the scope and definition of the concept of public reason developed by Rawls is analyzed. In the second part, the content of public reason developed by Rawls, its procedural part, its ideal, its contribution to the constitutional democratic order were evaluated in terms of democratic negotiation. Here, Rawls's discussion, especially with Habermas, is evaluated in terms of his contribution to political theory. Another fundamental concept is the characterization of the political as a field that "freestanding". For Rawls, this is to leave "philosophy where it is". In the last part of the study, the discussion was tried to be evaluated in connection with our own political culture. It has been argued that considering the political field as an area of undecidability, which is a basic technique and concept of deconstruction, in terms of religion, philosophy and morality, will reduce the tensions of the political culture that is tried to be formed on secularism, nationalism and religiosity. In addition, it has been argued that the overlapping consensus developed by Rawls is an important opportunity for our country to overcome the undecidability situation in the political arena.

Keywords: Public reason, John Rawls, democratic negotiation, overlapping, undecidability, freestanding political concept

Jel Codes: Y; Z

1. Giriş

Çalışma, Rawls'un kamusal akıl düşüncesini ve bunun demokratik müzakere açısından önemini tartışmayı amaçlamaktadır. Makalenin temel amacı, kamusal aklın, özellikle siyasal alanda felsefi ve dini

tartışmaları sınırlayan bir özelliğinden dolayı ülkemiz açısından değerini göstermektir. Makale üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Rawls'un kamusal akıl kavramı hakkında betimleyici bir sunum yapılmaktadır. Burada kamusal akıl kavramının bizim koşullarımızla irtibatlı betimleyici bir analizi olacaktır. İkinci bölümde kamusal akıl kavramı bağlamında demokratik müzakere tartışılacaktır. Bu bölümde, kamusal aklın içeriği, demokratik müzakere için yansızlığı ve kendisine yönelik eleştiriler karşılaştırma yöntemi ışığında tartışılacaktır. Son bölümde ise Derrida'nın kararverilemezlik kavramı bağlamında, kamusal akıl kavramının dünyadaki ve ülkemizde siyasal ve sosyal meselelerle irtibatlı bir eleştirisi, takdiri ve değerlendirmesi yapılacaktır.

Bütün yaşamında Rawls'un ilgilendiği temel sorun, insan hayatının ne ile değerli olduğu, insan için, bireysel ve kolektif olarak yaşama değer hayatın mümkün olup olmadığını soruşturmadır. Reel politikaya, bu katkıyı sağlayabilmek amacıyla yoğunlaşmıştır. Var olan koşullar çerçevesinde en iyi sosyal bir dünya oluşturmak amacıyla sorular sorar. Rawls, insanlık için dünyada değerli bir yaşam üretmenin mümkün olduğunu göstermek ister. Vardığı sonuçlar bir açıdan realistik ütopyadır (Pogge, 2007: 25-26).

Rawls'un yapmak istediğini anlamak için cevabı neden, nerede, neyle aradığını bilmek gerekir. Bu cevap son iki yüzyıldır devam eden politik felsefenin yetersizliğinden oluşan krizi aşmaya yöneliktir. Bu kriz, Batı'nın ontolojik, epistemolojik kökenlerine dayandığı gibi özelde liberal düşüncenin kendi krizidir. Rawls'un amacı, çoğulculuk, istikrar ve adalet aracılığıyla siyasal alanı yeniden biçimlendirmektir. Ona yeni sınırlar tayin etmektir. *Örtüşen görüş birliği, kamusal akıl, kendi başına ayakta duran siyasi adalet anlayışı, makuliyete dair düşünceleri*, bu sınırları yeniden tarif etmeyi amaçlar.

Liberal bir gelenekle irtibatı, kamusal aklın tarafsızlığını ve felsefi, dini ve ahlaki düşüncelere eşit uzaklığını temellendirmede ciddi bir sorunla karşılaşmasına neden olur. Rawls'un siyasal alanı metafizik dışı bir alan olarak tasavvur etmesi, ancak metafizik bir gerekçelendirme ile mümkündür. Bu da kendi başına duran (freestanding) siyasal alan düşüncesinin bir yana dayanmasını icbar

eder. Dolayısıyla, siyasal adalet anlayışının metafiziğe olan yansızlığı, metafizikle; dini, felsefi ahlaki iyi kavramına yönelik mesafesi ise ancak metaetik, metateori ile temellenebilir. Rawls, Dewey’i takip ederek, liberal demokrasiyi felsefi varsayımlar olmadan temellendirmeye çalışmıştır. R. Rorty’e göre (2011: 384) Dewey’in pragmatizmi, felsefi üretime ihtiyaç duymasına rağmen felsefi dayanağa ihtiyaç duymaz. Rawls’un siyasal alanın kurgulanmasına yönelik bu düşüncesi, kısmen, Wittgenstein’in (2001: 30) Tractatus’da söylediği gibi felsefenin temel işlevinin açıklama olmasıyla uzlaşabilir. Wittgenstein, felsefedeki amacının, şişenin içine hapsolmuş sineği/filozofu dışarıya çıkarmak olduğunu söyler. Ayrıca, Rawls (1985: 231/223) politik kavramını, metafizik gibi çözülmeyen sorular/sorunlar üzerine inşa etmek istemez. Tartışmalı konulardan kaçınmaya çalışır. Bundan dolayı felsefeyi de bir kenara bırakmak ister. Rawls, hoşgörü ilkesini felsefenin bizzat kendisine uygulayalım der. Kastettiği felsefenin politik meselelerde tarafsız kalmasıdır. Özellikle, Rawls (1985: 225/249), din savaşları ve Reformasyon dönemlerine atıf yapar. Bu atıf, hoşgörü ilkesi ile sonlanan din savaşlarından sonra felsefe ve aklın yeni bir taraf olarak olası bir çatışmada yer almaması gerektiğine işaret eder. B. Ackerman, (1980: 361) Rawls gibi tartışmalı alanları siyasal alanın dışına atmak istemiştir. Buna da “görelî özerklik” demektedir. O, liberalizmi kabul etmek için, son derece tartışmalı bir dizi büyük soru üzerinde bir pozisyon almamıza gerek olmadığını düşünür.

Hoşgörü ile birlikte tarafsızlık ilkesi de liberal siyaset teorisinin temel kavramlarından. Ackerman’a (1980: 359) göre felsefi konuşmanın görevi, tarafsızlığa/ neutrality giden yolu bulmak için akıl yürütmeyi sağlamaktır. Ackerman, tarafsızlık ilkesini liberal devlet teorisinin temeline yerleştirir. Ona göre, genelde siyasi iktidarların insanları tek bir ortak iyinin peşinde koşmaya, tabi kılmaya veya tek bir iyi anlayışına yöneltmeye çalıştığını söyler. Liberalizmin, “göreceli otonom” düşüncesi ile iyiler arasındaki temel anlaşmazlıkların ortadan kaldıracağını düşünür. Kamusal akıl kavramı, içeriği ve sınırı, son iki yüzyılda, etik, adalet, meşruiyet ve istikrarla ilgili tartışılan birçok konuyla irtibatlıdır:

i. Yunan düşüncesindeki “polis”e göre iyi kavramı ile Ortaçağ'da dinlerin öne sürdüğü selamete dayalı ebedi bir hayatı esas alan iyi kavramı arasında halen devam eden temel bir problem yer alır. Yunan felsefesi, siyasal içerikli, özgür bir akla dayanan, yurttaş temelli bir iyi kavramına sahiptir. İnsanın doğası ile siyasal düzen arasında bağlantı kurar. Dinlerin iyi kavramı ise normatif ve kurucudur. İyi'nin doğasında hakikat ikamet eder.

ii. Aydınlanmacı, pratik akla dayanan, Kantçı deontolojik iyi etiğini savunan liberal kanat, *iyinin doğasıyla doğru* arasında köprü kurmaya çalışır. “Ahlaki ilkenin doğru olmasının anlamı nedir?” sorusu, halen temel bir problemin kaynağıdır.

iii. Herhangi bir topluma dayanmadan iyi kavramı mümkün müdür? Liberal Kantçı, evrensel, rasyonel, özerk, soyut ve özgür birey yerine; yerel, özgür ve eşit vatandaş kavramı adalet teorisi için daha sağlam dayanaklar sunmaz mı?

iv. Ahlaki düzen ile siyasal düzen arasındaki ilişkinin doğası nedir? Adalet ile iyi arasındaki ara bağlantıyı, geçişi, devlet, topluluk, akıl, etik veya konsensüs mü sağlar?

v. Farklı iyi ve yaşam tasarılarına sahip olan bireylerden oluşan bir toplumda çoğulculuk ile istikrarı sağlamak olanaklı mıdır? Liberalizmin, “negatif ve tarafsızlık” ilkesinin tarafsızlığını gerekçelendirecek ne türden siyasal ve etik ilkeleri vardır?

vi. Felsefi, ahlaki, dini argümanlarla oluşturulan “insan doğası”ndan bağımsız siyasal alanda herhangi bir doğaya atıf yapmadan siyasete temel olabilecek “siyasal kişi” mümkün müdür? Ortaçağ'daki Tanrı doğası üzerindeki tartışmalar, Aydınlanma'da yerini, insan doğası üzerindeki tartışmalara bırakmıştır. Sorun “doğa” açısından çözülmemiştir.

Rawls (2007: 248) kamusal akıl, liberal temelde, siyasal adalet anlayışının bir parçası yapmak ister. Bu nedenle, Rawls'un temsil ettiği liberal geleneğin, ülkemizde doğru bir şekilde anlaşılması için, bazı “tanımlanma farklarına” dikkat etmek gerekir. T. Nagel'e (2003: 62) göre “liberalizm” farklı insanlar için farklı şeyleri ifade eder. Terim Avrupa'da sol tarafından, dizginlenmemiş bir piyasa ekonomisine

körü körüne inanan; eşitlik ve sosyal adalet politikalarına yer vermeyen sağ kınamak için kullanılır. Öte yandan Amerika'da bu terim, sağ tarafından, sosyal ve ekonomik eşitlik değerlerine bağlılık gösteren, bireysel özgürlük aleyhine sosyo-ekonomik politikaların sürdürülmesini savunan solu kınamak için kullanılır. Rawls'un ölümüne, Amerika değil, Avrupa basını daha fazla yer verir. Sandel'e (2005: 250-251) göre Rawls'un eşitlikçi düşüncesinin piyasacı Amerika toplumunda değil, refah devletini savunan, felsefeyle meşgul olan Avrupa'da yankılanmasının sonucudur. Amerikalıların nisbi kayıtsızlığı, Rawls'un siyasi alanda felsefeye vermeye çalıştığı yerle gerçekte uyumludur. Dewey çizgisi içinde Rawls, felsefi olanı, özellikle siyasi alanda, "olduğu yere" bırakmaya çalışmıştı. Avrupa ve Amerika halkının tepkisi, felsefenin nerede durmasına dönük bir tepki olarak kabul edilebilir.

2. Kamusal Akıl Kavramının Analizi

S. Freeman'ın (2007: 216) uyarısını dikkate alalım: Rawls'un kompleks düşüncesi ve üslubundan dolayı, genelde kamusal akıl ve onunla irtibatlı meşruiyet, kamusal ve politik gerekçelendirme kavramları, sık sık kolay bir şekilde yanlış anlaşılmıştır.

Rawls (2007: 105) kamusal akıl prosedürünün, toplumu hakkaniyetli bir iş birliği olarak kuran sözleşmenin kabul edildiği "başlangıç durumunda" belirlendiğini ifade eder. Burada kamusal akıl, siyasi adalet anlayışına ait olarak kabul edilir. Bunun temel nedeni, kamusal akıl kavramı, başkasına seslenme ve makul gerekçeler sunmayı ifade eden makuliyet ve demokratik vatandaşlık kavramıyla birlikte kurgulanır. Makuliyet, rasyonel olana tercih edilir. Bu tercih pratik akla dayalı ahlaki olanın "doğru" şeklinde anlaşılmasına itirazdır. Rawls'un Theory Justice (TJ) eserindeki Kantçı¹ moral teori,

¹ Rawls'un Kantçı olmadığı hatta Kant'ın ahlaki düşüncesinin temel kavramlarından olan otonomi, kategorik buyruk ve pratik akli yanlış yorumladığına dair güçlü bir tez

adaletin kamusal temellendirmesini sağlamaktadır. Oysa PL'de Rawls, adaletin felsefi olarak kamusal temellendirmesinden vazgeçmektedir. Rasyonel tekçilik yerine, makul çoğulculuk, farklı öğretiler arasında örtüşen görüş birliği tercih edilir. Makuliyet ve görüş birliğinin seçilmesiyle, politik adalet kavramının uygulanması ve yorumlanmasında bir problem ortaya çıkar. Freeman'a göre (2007: 199) bu probleme kamusal akıl bir cevaptır.

2.1. Kamusal Aklın Kamusallığı

Rawls (2007: 247), kamusal akıl, "demokratik bir halkın karakteristik bir özelliği" olarak kabul eder. Demokratik bir halk imgesi, kamusallığın alanını belirtir. Demokratik halk, anayasal ve adaletin temel meseleleri üzerinden inşa edilir. Bu da kamusal aklın, dar bir alanla ilgili olduğunu gösterir. Bütün demokratik ilişkileri kapsamaz. Müzakereci demokrasiyi savunan Habermas, Rawls'un aksine kamusal alanın sınırını genişletir. Kamusal alanı, Polis sitesindeki agora gibi düşünür.

Rawls'a (2007: 248-249/148) göre kamusal akıl, üç açıdan kamusaldır. İlk olarak kamusal akıl demokratik vatandaşların aklıdır. İkinci olarak konusu kamu iyiliği ve adalet meselesidir. Son olarak da kamusal aklın içeriği, değişebilen bir niteliğe sahip olduğu için herkesin görüş ve önerilerine açıktır. Bununla birlikte Rawls'a göre (2007: 247) her akıl, kamusal akıl değildir. Örneğin kiliselerin, üniversitelerin, sivil toplum kuruluşlarının aklı kamusal değildir.

Kamusal akıl, topografik olarak demokrasi ve vatandaşla irtibatlıdır. Vatandaşla irtibatlı yanı, kamusal aklın, başkasına seslenen nedenlere işaret etme özelliğini de temellendirir. Seslendirme kamusal gerekçelendirmeyi zorunlu kılar (Rawls, 2007: 488). "*Kamusal gerekçelendirme geçerli, meşru nedenler göstermekten ibaret değil, argümanın başkasına seslenmesidir.*" Başkası, anayasa ve adaletin temel

için bkz. Oliver A. Johnson, The Kantian Interpretation, *Ethics*, Vol. 85, No. 1 (Oct., 1974), pp. 58-66 Published by: The University of Chicago Press.

meselelerinde kendisine ulaşılmak istenen, kamusal alanda duran, demokratik vatandaş olan bir başkasıdır.

2.2. Kamusal Aklın Yapısı

Rawls'a (2006: 145) göre kamusal akıl düşüncesinin belirli bir yapısı vardır. Bu yapının beş farklı yönü bulunmaktadır: 1) İlgili olduğu temel siyasal sorunlar; 2) İlgili olduğu kişiler; 3) Makul siyasal adalet kavramları kümesinde belirlenen içeriği; 4) Bu kavramların demokratik bir halka ait meşru yasaları oluşturacak zorlayıcı normların tartışılmasında kullanılışı; 5) Vatandaşların kendi adalet anlayışlarından gelen ilkelerin karşılıklılık kriterini karşılayıp karşılamadığının kontrol edilmesi. Kamusal akıl, dört açıdan düşünülerek yapılandırılmıştır: İçeriği, öznesi, sınırları ve kullanma koşulları.

2.3. Çoğulculuk /Makul Çoğulculuk

PL eserinin temel amacı birlikte yaşamayı amaçlayan çoğulculuğun sağlanmasıdır. Rawls'un çoğulculuğunun temel özelliği, felsefi, dini, ahlaki düşünceleri epistemolojik olarak birbirlerine eşitlemesidir. Böylece, seküler düşüncenin evrensellik ve tarafsızlık iddiasını bir kenara bırakır. Rawls, PL'de (2007: 509), demokrasi ve dinsel yapılar arasında bir uzlaşma sağlamaya çabalar. Bunun için kendi başına duran siyasal adalet anlayışını, diğer kapsamlı düşüncelerden ayırır.

Rawls'un düşüncesi, çoğulculuk, istikrar ve adalet arasındaki kurulacak bağı göstermeye çalışır. Bu açıdan, liberalizmin kaygısını da değiştirmeye çalışmıştır. Bilindiği gibi istikrar ve adalet liberal düşüncenin ana teması değildir. Genelde Hayek'te olduğu gibi negatif adalet olarak kabul edilir. Bundan dolayı, Rawls, (2007: 24) kendi liberal düşüncesini, aydınlanmacı türden ayırır. Hoşgörünün üzerine, yurttaşlık dostluğu, müteakabiliyet, diğer doktrinler hakkında yargıda bulunmama gibi erdemleri de koyar (Rawls, 2006: 144).

Rawls'un makul çoğulculuğunun birkaç özelliğinden bahsetmek gerekir. Birinci olarak, epistemolojik temele dayanmaz. Siyasal adalet anlayışını, felsefi ve dinsel alanının dışında tutmaya çalışır. İkinci olarak, siyasal adalet üzerindeki örtüşen görüş birliğini/uzlaşmayı ontolojik bir birim olarak kullanır. Toplumsal yapının kurucu parçası

bu örtüşen görüş birliğidir. Üçüncü olarak, metaetik olarak liberal iyi kavramını oluşturur. Bu metaetik ile bireysel yaşamlar için değil; bireysel iyilerin gerçekleşmesini sağlayacak denebilirse herkes için "üst bir iyi"nin anlamını cevaplamaya çalışır. Herkes için iyi kavramı (Rawls siyasal özerklik açısından iyi kavramını kabul etmese bile) iyi kavramı olarak siyasal adalet anlayışında tecessüm eder. Bu iyinin temel özelliği, çoğulculuğu, adaleti ve istikrarı sağlayacak bir ilke önermesidir. Bu iyi kavramı, kişilerin iyi yaşam tasarısından ayrı olarak değerlendirilir. Rawls, (2007: 124-126) siyasal adalet anlayışının ahlaki değil, siyasal açıdan özerk olduğunu söyleyerek bunu savunmaya çalışır. Dördüncü, istikrarı çoğulculukla ilişkili olarak kullanır. Çoğulculuk örtüşen görüş birliğinin oluşturduğu istikrarın temeli olarak kabul edilir. İstikrar, prosedürel ve özcü bir siyasal adalet anlayışında uzlaşının sonucudur. Beşinci, Rawls (2007: 177) vatandaşların hem felsefi, dini, ahlaki kapsamlı düşüncelere hem de bunlardan ayrı, siyasal görüşe sahip olduklarını ifade eder. P. Neal'in (2006: 113) liberalizm için söylediği gibi bu düşünce iki özne fikrine dayanır. Birinci olarak kendi inancına bağlı, felsefi düşüncesine dayanan, belli bir ahlaki ilkeyi takip eden özne fikridir. Bu özne, inancını doğru düşüncesinden ayrı değerlendirmez. İkinci özne ise siyasal alanda doğru kavramını kullanmayan, onun yerine yaşadığı siyasal ortamın istikrarı ve çoğulculuğu için diğer kimselere, proviso² koşulu içinde seslenen, diğerlerinin kabul edebileceği makul gerekçeler sunan öznedir. Rasyonel ve makul arasındaki ayrım, bu iki öznenin topografik bir ayrımıdır. Rawls'un siyasal çoğulculuğu, bu iki öznenin kabulüne dayanır. Altıncı, siyasalın, diğer yaşam alanlarına göre önceliği ve kurucu niteliği, (Rawls, 2007: 176) neyin makul ve doğru olacağına dair karar yetkisi, hayat alanları arasında bir hiyerarşi oluşturur. Çoğulculuk, hayat alanlarındaki hiyerarşiye dayanmaktadır. Yedinci, PL'in (Rawls, 2007: 24) herhangi bir makul

² Temel siyasal sorunlar söz konusu olduğunda demokratik rejimlerde, farklı ve kapsamlı doktrinlere sahip olanlar, karşı tarafa makul gerekçeler göstermek zorundadır. Rawls buna proviso (koşulu) demektedir.

görüşü hedef almayacağını ve onların hakikat konusundaki görüşlerini doğru veya yanlış şeklinde yargılamayacağını savunur. Dini, felsefi ve ahlaki kapsamlı doktrinlerin yerine geçmek istemediğini söyler. Rawls, böylece, siyasal adalet anlayışı hakkındaki görüşler ile diğer alanlar arasındaki görüşlerin aynı türden olmadığını ileri sürerek çatışmayı ortadan kaldırmaya çalışır. Sonuçta, çoğulculuk adına hakikat, sivil alana terk edilir.

Rawls, çoğulculuğu sağlamaya çalışırken PL' mi çoğulculuğun bir parçası kılmak yerine onu çoğulculuğu kuran bir yapı olarak düşünmektedir. Bunun için PL'nin kapsamlı doktrin olmaması gerekir. Oysa, R. Alajandro, (1988: 127-30) Rawls'un PL'de kapsamlı doktrinler gibi standartları olan bir paradigma ürettiğini düşünür. Bundan dolayı Alejandro, Rawls'un PL kavramının da kapsamlı bir doktrin olduğunu ileri sürer: PL, kapsamlı doktrinler gibi *insan hayatında değerli olan nedir?* Sorusuna cevap vermeye çalışır. Ayrıca *kişisel erdem ideallerinin neler olduğunu* açıklamaya çalışır. Son olarak da bir bütün olarak düşünce ve davranışlarımızı bilgilendirecek *olan ideal karakterin ne olduğunu* açıklamaya çalışır. Alajandro'ya göre bunlar onu kapsamlı doktrin yapar.

Rawls'un önerdiği, örtüşen görüş birliği, tekçi siyasal adalet *anlayışı üzerinde ittifaktan doğmaktadır*. Bu nedenle, adalet anlayışındaki çoğulculuk, sivil alanlara terk edilmiştir. Siyasal adalet anlayışının entelektüel korumasını da kamusal akıl üstlenmiştir. Tam da bundan dolayı, çoğulculuğun topografik tanımı, kamusal aklın istikrarı koruyacak özelliğini tehlike altına atmaktadır. Sivil alanda çoklu doğruların, siyasal alanda makul biçimine sokulmasına aracılık eden kamusal akıl, bu aracılığını, entellektüel olarak neyle sürdürecektir, sorusu halen cevaplanmamıştır.

Rawls'un çoğulculuk düşüncesi birçok açıdan eleştirilebilir: İlk olarak, Habermas'ın eleştirdiği, çoğulculuk makul ve doğru arasındaki ayrıma dayanmaktadır. Bu nedenle, iki özne kavramına dayanır. Vatandaşlar, kendi özel alanlarında doğruyu, siyasal alanda makulü esas almakla yükümlüdür. Bu mümkün müdür? İkincisi, konsensüs, liberal siyasal adalet anlayışı içinde geliştiği için sınırları liberalizm tarafından belirlenmektedir. Üçüncü, ahlaki ilkedden bağımsız ileri

sürülen siyasal adalet anlayışının, özerkliğini koruması mümkün değildir. Temel eleştiri, iyi kavramının, siyasal alanda olsa bile, ahlaki özcü yapısını değiştirmeyeceğidir. Ahlaki ilkeyi siyasal ilkeye dönüştürmek, onun özünü değil, kullanma biçimini değiştirir. Dördüncü, Kukathas ve Pettit (1990: 140) tarafından istikrar düşüncesi Hobbesçu olmakla eleştirilmiştir. Çatışmayı ortadan kaldırmak için hükümdara verilen yetki, Rawls açısından, kamusal akla verilmiştir. İstikrar düşüncesi örtüşen görüş birliğinin temellerindedir. Rawls (1985: 247), erken dönem çalışmasında, örtüşen görüş birliğinin görünüşte Hobbesçu olarak değerlendirilebileceğini söyler. Buna iki itiraz getirir: İlk olarak hakkaniyet olarak adalet ahlaki kavramdır, der. (Sonraki dönemde bundan vazgeçecektir). İkinci olarak örtüşen görüş birliği kamusal akılla gerekçelendirilir.

Kukathas'a (2005: 17-20) göre Rawls, adalet ile meşruluğun ayrı şeyler olduğu fikrini kabul etmemiştir. Adil olanın meşru olduğunu savunarak, Hobbes'un meşru olanın adil olduğu düşüncesinden ayrılmaktadır. Rawls'un tutumu Hobbes'la öncülleri farklı olan zıt tutumlardır. Kukathas'a göre meşru otorite meşrudur, adalet ise ondan ayrıdır.

Son olarak liberalizmin çoğulculuğu, Marksist eleştiride çokça yer aldığı gibi, diğer düşüncelerin, kamusal alandan terkinin isteyen; liberalizmin kamusal alandaki gücünü sınırlandırmayan bir çoğulculuk biçimidir.

2.4. Örtüşen Görüş Birliği

PL'de Rawls'un (2007: 171-173) cevaplamaya çalıştığı, birbiriyle çatışan dinsel, felsefi ve ahlaki öğretilere sahip, özgür ve eşit vatandaşlardan oluşan toplumun, istikrarlı ve adil olması nasıl mümkündür, sorusudur. Rawls, bu soruyu, siyasal liberalizm nasıl mümkün olur sorusuyla değiştirir. Sorunun cevabı aynı zamanda siyasal liberalizmin imkanını da belirtir. Rawls'a göre antik dönemden itibaren, Aristo, Platon ve Hristiyan geleneği tek, makul ve rasyonel iyinin olduğunu ileri sürmüştür. Bu dönemlerde, siyaset felsefesinin amacı, tek ve rasyonel iyinin doğasını belirlemektir. Oysa onun önerdiği siyasal liberalizm, toplumda birden fazla iyi ve kapsamlı doktrini kabul eder. Böylece çok sayıda bireylerin kabul ettiği iyi

anlayışı söz konusudur. Çok sayıda iyi anlayışına sahip özgür ve eşit bireylerin siyasal adalet anlayışında uzlaşmaları nasıl mümkün olur, sorusu, halen bir toplum olma iddiamız varsa, uzlaşmanın zorunluluğunu da var eder. Buna cevabın ilk kısmında, Rawls (2007: 176) örtüşen görüş birliğini sağlayabilmek için siyasal alanı ve onun değerlerini, sivil alandan üstün tutar. Siyasal adalet anlayışında görüş birliği, toplumu dağılmaktan kurtarır. Örtüşen görüş birliği bu nedenle, *siyasal liberalizmin ontolojisinin yeridir*. Rawls için burada temel zorluk, siyasal değerlerin yüksek değerler olduğunu ispat edebilmektir. Bu zorluğu aşmak için siyasal ilkelerin farkına yoğunlaşır. Rawls, (2007: 176) toplumsal yaşamın temel çerçevesini çizdiği, siyasal ve toplumsal iş birliğinin temel kurallarını koyduğu için, siyasal ilke ve değerlerin yüksek değerler olduğunu ileri sürer. İkinci zorluk ise siyasal adaleti temellendirecek siyasal değeri, felsefi, dini ve ahlaki değerlerden ayrı olduğunu kanıtlayabilmektir. Bu ayırma kaygısı, istikrar ve çoğulculukla ilgilidir. Rawls, örtüşen görüş birliği düşüncesinde hem adil olanı hem de istikrarı birlikte aramaktadır. Esasta bu kaygı, “adaletsiz barış olmaz” ilkesinin dışavurumudur. Rawls’un sorusunun başka bir biçimini de liberal Ackerman sorar. Ona göre (1980: 327-337) liberal siyaset teorisinin temel sorunu, iktidarın meşru olduğuna insanları ikna edecek şeyin ne olduğunu, bunun hakkında neler söylenebileceğini *belirlemektir*. Onun verdiği cevap, meşruiyeti belirleyen ve söylemi kuran tarafsızlıktır ilkesi olduğudur. Rawls, (2007: 180) örtüşen görüş birliğini, makul ve rasyonel kişilerin kabul edeceği ve kamusal akla hitap edebilen bir niteliğe sahip olduğunu düşünür. Örtüşen görüş birliği, makul çoğunluğun arasındaki bir görüş birliğidir. Rawls, (2007:182/190) örtüşen görüş birliğinin Kant ve Mill’in anladığı şekilde kapsamlı bir liberal anlayışa dayanmadığını ve *modus vivendi*³ de olmadığını

³ Modus vivendi, farklı din, inanç ve mezhebe sahip kişi ve grupların kendi aralarındaki sorunları çözememiş olmalarına rağmen çatışmayı ve savaşı geçici bir süreliğine bırakmaları anlamına gelmektedir. Ortaçağ Avrupa’sında yaygın olan bir anlaşma biçimidir.

söyler. Ayrıca siyasal anlayışın kapsamlı olmasının gerekmediğini savunur. Böylece Rawls, örtüşen görüş birliğini, temel anayasal esaslar ve adalet meseleleriyle sınırlamak ister.

Rawls (2007: 193-194) siyasal alanı diğer alanlardan üstün tuttuğu gibi *hoşgörü, hakkaniyet hissi, makuliyet, ötekini yolun yarısında karşılama gibi siyasal erdemleri* de diğer erdemlerden üstün görmektedir. Bu erdemlerin toplumun siyasal sermayesini oluşturduğunu düşünür. Çünkü bu erdemler örtüşen görüş birliğini sağlar.

Rawls'a (2007: 206) göre siyasal anlayışların kabul edilmesi üzerine oluşan örtüşen görüş birliği bilinen anlamda uzlaşma değildir. Örtüşen görüş birliği, her bir vatandaşın kabul ettiği, dini, felsefi ve ahlaki kapsamlı görüşlerin uzlaşma için ileri sürdükleri "*nedenlerin bütünlüğüne*" dayanır.

Mouffe (2001: 35) Rawls'un kaygısını paylaşarak liberal demokratik toplumun, prosedür açısından basit bir *modus vivendi*'den daha derin bir konsensüse ihtiyaç duyduğunu savunur. Ona göre liberalizm birlikte yaşamayı mümkün kılan "*çekirdek bir etiği*" oluşturmaya çalışır. Mouffe (2001: 40-41/44/60) Rawls'un tartışmalı alanları özel alana havale ederek kamusal alanda akla dayalı bir rasyonel konsensüs oluşturmaya çalıştığını söyler. Doğrusu, TJ için geçerli olan bu iddia PL için geçerli değildir. Rawls'un Hegel ve Dewey'le düşünsel ilişkisini görmezden gelmektedir. Mouffe, demokratik toplumda adalet sorununa mantıklı ve kesin bir çözümün olabileceği varsayımı tehlikeli olduğunu düşünür. Ona göre liberal demokratik bir toplumda konsensüs, bir hegemonya ifadesi ve iktidar ilişkilerinin billurlaşmasıdır. Bu durum devam edecektir. Meşru olan ile olmayan arasında oluşturulan sınır politiktir ve bu nedenle karşı çıkılmalıdır. Mouffe, bu eleştirilerinde haklıdır. Çünkü, Rawls'un makul ve makul olmayan arasındaki ayrımı politiktir, en azından politik endişeye yasarır. Derrida'nın kararlaştırılamazlık kavramıyla Mouffe (2016: 7-20) ve Laclau (2016: 81-99) özellikle politik alanda gerçekleşen, bir karar örneği olarak örtüşen görüş birliğini eleştirir. Böylece onlara göre, tam da Rawls'un örtüşen görüş birliği ile amaçladığı çoğulculuğu, konsensüs, bertaraf etmeye çalışmaktadır. Her konsensüsün bir dışlama alanı var ettiği söylenebilir. Ancak içerde

olanın dışarda kalanlardan ne kadar çok veya az olduğu da önemlidir. Mouffe'un agnostik demokrasi anlayışı da sistematik bir dışlama içermektedir. Bu açıdan Mouffe'un sınır, konsensüs odaklı eleştirisi, kendi düşünce zeminini zayıflatmaktadır. Kanımca, uzlaşma, çoğulculuğun sağlandığı, çatışmasız bir toplum imgesinden doğmaktadır. Çatışmasızlık kavramında, totallığın, "kaynaşmış bir millet" düşüncesinin tehlikelerini görebiliriz. Dolayısıyla, çatışmasız çoğulculuk; çoğulcu olma anlamının aşılacağı, birleşik bir toplum algısının eşliğine varacağı tehlikeli yolu besleyebilir.

2.5. Kamusal Aklın Uygulanma Alanı, Sınırı ve Kapsamı

Kamusal akıl, tüm siyasal sorunlara değil Rawls'un (2007: 249-253) anayasal esaslar olarak adlandırdığı konular ve adaletin temel meselelerine uygulanır. Kimin oy hakkına sahip olduğu, hangi dinlerin hoş görüleceği, kimin adil fırsat eşitliğinden yararlanacağı ve kimin mülk edineceği kamusal aklın konusudur. Bunun dışında, bütün siyasal meseleler, örneğin, milli parkların oluşturulması, kirliliğin denetlenmesi, müzelere fon sağlanması gibi konular, kamusal aklın konusu olmayabilir.

Rawls, (2006: 145-146) kamusal akıl düşüncesinin bütün siyasal sorunlar için değil, kendisinin "siyasal forum" diye tanımladığı konuların tartışılmasında geçerli olduğunu savunmaktadır. Siyasal formu üç bölüme ayırmaktadır: 1) Yargıçların kararlarındaki söylemler, özellikle yüksek mahkeme yargıçlarının söylemleri. 2) Hükümet yetkilerinin, özellikle yasama ve yürütme makamlarının söylemeleri. 3) Milletvekili adayların seçim kampanyalarında, parti programları ile ilgili siyasal demeçleri, söylemleri.

2.6. Kamusal Akıl ve İyi Düzenlenmiş Anayasal Demokratik Toplum

Kamusal akıl kavramı Rawls'a (2006: 143/148) göre iyi düzenlenmiş anayasal demokratik toplum anlayışına ait kavramdır. "Kamusal akıl anayasal demokrasilerde demokratik vatandaşlık anlayışından doğar." Bu aklın biçimi ve içeriği demokrasi fikrinin bir parçasıdır. Çünkü demokrasinin temel özelliği, toplumu hakkaniyetli iş birliği olarak gören makul çoğulculuk olgusudur. Temel siyasal sorunlar söz konusu olduğunda demokratik rejimlerde, farklı ve kapsamlı

doktrinlere sahip olanlar proviso da denilen, karşı tarafa makul gerekçeler göstermek zorundadır.

Rawls, kamusal aklın, her toplumsal yapıda açığa çıkmayacağı, belli süreçler içinde ancak liberal demokratik toplumlarda açığa çıktığı ve geçerli olduğunu varsayar. Rawls'un (2007: 79-84/194-200) orijinal pozisyonundan, iyi düzenlenmiş topluma geçişte dört aşamalı dizi diye ifade ettiği süreç, kamusal aklın iki biçimde işlemesine olanak tanımaktadır. Rawls, tarafların adalet ilkelerini seçtiği başlangıç durumunu kendi kuramına temel olarak almaktadır. Daha sonra temel adalet ilkeleri seçildikten sonra anayasal kongrede yeni anayasanın başlangıç ilkelerine göre düzenlendiğini varsayar. Üçüncü aşamada anayasanın izin verdiği kadar yasa koyucular yasa yapar, son süreçte yargıçlar anayasa ve yasaları yorumlar. Her aşamada, cehalet perdesi incelenmektedir. Örneğin orijinal pozisyonadaki insanlar, ileride hangi ülkede ve hangi cinsiyet içinde yaşayacaklarını bilmezler. Bu cehalet perdesi içinde en ideal ilkeleri bulmaya çalışırlar. Daha sonra ise anayasal kongrede artık insanların cehalet perdeleri incelenmiştir. Belli bir ülkede yaşadıklarını bilirler. İlk aşamadan son aşamaya doğru cehalet perdesi incelenmektedir. Dördüncü aşamada hakkaniyet olarak adaletin egemen olduğu demokratik toplumlar doğmaktadır.

2.7. Kamusal Akıl İdeali

Rawls, (2006: 147) kamusal akıldan ayrı olarak bir de kamusal akıl ideali kavramını kabul eder. Bu ideal, yargıçlar, hükümet ve milletvekilleri adayları kamusal akla uygun davrandıklarında gerçekleşmiş olur. Vatandaşlar ise seçime katılarak oy verme işlemleri ile bu ideali gerçekleştirir. Kamusal akıl ideali, Derrida'nın ideal demokrasi için, demokrasi, hiçbir zaman hakiki olarak var olmadığı, hep o gelecek dediğini andırır. Bekleyiş, onu her dem yeniden iyi formüle etme anlamına gelmektedir. Rawls, kamusal aklın içeriğini herkese açarak kavramın sürekli yenilenmesini varsayar. İdeali düşünme, hep "iyiyi" üst bir iyiye zorlamaktadır.

2. 8. Makuliyet ve Rasyonellik

Rawls'un önemli yeniliği, makul kavramını siyasal literatüre yerleştirmesidir. Örtüşen görüş birliğini de sağlayan makul vatandaşlardır. Vatandaşlar, birbirlerini özgür ve eşit olarak

görmeleri, birbirine adil toplumsal dayanışma şartları önermeleri, bu şartlar altında, kendi çıkarları aleyhine de olsa anlaşmaya hazır olmaları durumunda makul sayılır (Rawls, 2007: 27/149). Makuliyet kavramının temelini, toplumun hakkaniyetli iş birliği olduğunu kabul etmek oluşturur. Bundan dolayı iş birliği, kendi içinde karşılıklılık/mütekabiliyet ilişkisini de zorunlu kılar (Rawls, 2007: 93). Mütekabiliyet ilkesi, “siyasal davranışlarda gösterdiğimiz nedenlerin yeterli olduğuna inandığımızda ve diğer vatandaşların da bu nedenleri makul bir şekilde kabul edeceklerini düşündüğümüzde yerine gelmiş olur.” Mütekabiliyet ilkesi, demokratik kültürdeki yurttaşlık dostluğuna benzer (Rawls, 2007: 150).

Makul, başkalarının kabul edeceği gerekçelerle ona seslenmektir. Buna proviso koşulu demektir. Rawls, (2006: 166-168) kamusal kültürde uygun siyasal nedenler öne sürme gereğine proviso (sözleşme koşulu) demektir. Bu koşul kamusal siyasal kültürün önemli bir özelliğidir. Proviso, makul kapsamlı doktrinlere sahip olan kişilerin, kendi değer yargılarının sonucu oluşan proviso gerekçelendirmelerine karşılık; başkalarının da onların görüşlerine katılmasa bile gerekçelendirmelerini makul görmelerini sağlar. Rawls’un buradaki temel varsayımı, kamusal akla gerekçe olarak sunulabilecek kriter ve kanıtların herkes tarafından kabul edilmesiyle kamusal aklın da doğru işleyeceğidir. Kamusal siyasal kültür bu açıdan kamusal akıl yürütmenin gerekçelerini bireylere sunmaktadır. Zaten Rawls, kamusal akıl yürütmenin hedefinin kamusal gerekçelendirme olduğunu savunmaktadır

Rawls’a (2006: 153) göre bir vatandaş makul siyasal adalet kavramına inanmış ve özgür ve eşit vatandaşların kabul edebileceği siyasal değerler etrafında düşünüyorsa, bu kişi kamusal akıl yürütmektedir. Rawls, bir kimsenin kamusal akıl yürütmesi için kendisini siyasal adalet içinde düşünmesini yeterli görmemekte, başkalarının da bu kişinin “nedenlerini” kabul edilebilir olarak görmelerini zorunlu tutmaktadır. Makuliyetin temelini bu nedenler ve kaygı oluşturmaktadır. Çünkü makuliyet, rasyonelden farklı olarak kamusal bir alanda kendini ancak var edebilir.

Rawls'un (2007: 93-97) makul kavramı, siyasal teorisinin temellerindedir. Makulu, rasyonel olandan ayırır. Ona göre makul vatandaşla irtibatlıdır. Bu nedenle, onun bazı ahlaki tutumlara sahip olması gerektiğini varsayar. Makul kişiler, özgür ve eşit vatandaşların kabul edebileceği şartlarda iş birliğine gidebilecekleri bir dünya arzu eder. Başkalarının da kabul edebileceği ilkeler üzerinde davranma isteğine sahiptirler. Makuliyet, bu nedenle bencillikle uyuşmaz. Makul vatandaşın, rasyonel öznedenden farkı, kamusal bir niteliği vardır. Makul rasyonel öznedende olmayan ahlaki bir hassasiyete sahiptir. Çünkü toplum hakkaniyetli bir iş birliği olarak kabul edilir. Fakat Rawls, makuliyeti fedakârlık olarak da görmez. Makul toplumun "ne azizler toplumu ne de benciller toplumu olduğunu" ileri sürer.

Diğer açıdan Rawls, (2007: 99-105) makuliyeti, zihinsel olarak muhakeme zorluklarıyla da ilişkilendirir. Bu onun epistemolojik sınırınıdır. Makul insanlar arasında var olan anlaşmazlığa muhakeme zorluğu denir. Vatandaşların her konuda aynı fikre sahip olamayacaklarına ve herkesin başka bir doğruyu ileri sürebileceğine dair düşünceye dayanan muhakeme zorluğunu kabul etmeleri, onların birbirlerini hoşgörü göstermelerine neden olur.

Makuliyeti ifade eden *yurttaşlık dostluğu, bencil olmama, iş birliği isteği* gibi erdemler ahlaki bir gerekçelendirmeye ihtiyaç duymaktadır. Gerçi, siyasal kişi kavramı oluşturulurken, herhangi bir ahlaki ilkeye atıf yapmadan bu erdemler siyasal bir düzenin gereklilikleri olarak düşünülmüştür. Fakat yine de siyasal alanda inşa edilmeleri, onların ahlaki özlerini değiştirmez. Çünkü ahlaki özleri, sorumluluk yüklemektedir.

2.9. Anayasa Mahkemesi ve Kamusal Akıl

Rawls, (2007: 264-269) anayasal rejimde yüksek mahkemenin kamusal akılı temsil ettiğini düşünür. Kamusal akıl, yüksek mahkemenin anayasayı yorumlarken kullandığı akıldır. Rawls, anayasal demokratik düzenin düalist bir yapıda olduğunu, bu özelliğin kurucu gücü olağan güçten; halkın yüce yasasını yasama meclisinin olağan yasasından ayırdığını savunur. Bu açıdan Rawls, parlamentonun üstünlüğünün de reddedilebileceğini kabul eder. Yüce mahkemenin kamusal aklının, meclisteki geçici çoğunluğun

demokratik düzeni bozmasına engel olacağını düşünmektedir. Mahkemenin rolü sadece düzeni korumak değil, orijinal pozisyonundan beri etkili olan demokratik toplumun karakteristik özelliği olan kamusal aklın etkisini devam ettirmektir.

2.10. Kamusal Akla Yapılan Eleştiriler

Kamusal akıl, dinsel, liberal, Marksist gibi birçok kesim tarafından farklı gerekçelerle eleştirilmiştir. Eleştiriler:

Rawls'un Düşünce Biçimi ve Gerekçelendirmesinden Kaynaklanan Eleştiriler

i. Kamusal akıl Rawls'un anlatım tekniğinden dolayı çoğu kez yanlış anlaşılmaya müsaittir (Freeman, 2007: 216).

ii. Kamusal akıl alanında ileri sürülen iddiaların gerçeğe uygunluğunu inkâr etmek, onları makul saymak, kamusal aklın temel fikrine aykırıdır (Cohen, 2009: 17).

iii. Kamusal aklın epistemolojik temeli nedir? Makul mü, yoksa doğru mu?

iv. Rawls bizim bir dilemma ile karşılaşacağımızı kabul eder. Siyasal alanda ya biz gerçeği ya da kamusal akli kabul etmek durumundayız (Cohen, 2009: 23).

v. Rawls, siyaseti bir anlaşma alanı olarak görmemizi isterken, bu teklifin kendisi bir anlaşmazlık alanı oluşturur.

Hobbesçu özelliğinden dolayı yapılan eleştiriler.

i. Kamusal akıl düşüncesinde vicdan haklarını sınırlayan bir girişim vardır (Lister, 2013: 35).

ii. LP ve onun temel kavramlarından kamusal aklın temel amacı, sosyal birliği ve güvenliği sağlamaktır. Son tahlilde güvenlik olarak düşünülebilir. Onun felsefesi, liberalizmin en eski kaygısına geri döner: Barış. Onun tercihi, bireyi ve otonomi yerine düzeni (order) tercih ettiği için Hobbesçudur (Kukathas ve Pettit, 1990: 140). Liberal değerlerin ana projesi ortak inançlara dayanmayan bir barış içinde yaşama biçimiye Hobbes, liberal düşünürdür (Gray, 2000: 31). Habermas da Rawls'un düşüncelerini anlamak için felsefe geleneğini

Hobbes'tan itibaren hatırlamak gerektiğini düşünür. Hobbes'ın çatışmayı ortadan kaldırmak için krala verdiği yetkiyi, Rawls çatışmadan kaçınmak için kamusal akla verir (Habermas, 2009b: 141).

Dinsel Açıdan

i. Kişilerin dinsel yükümlülüğünden vazgeçemeyecekleri durumların varlığını yok sayar (Lister, 2013: 30).

ii. Kamusal akıl, dinsel özgürlüğü sınırlandırır (Lister, 2013: 30).

iii. Kamusal akıl beni başkalarına seslenmem konusunda zorlamaktadır (Lister, 2013: 31).

iv. Kamusal akıl, makuliyeti belirleme hakkına sahiptir. Bu hak, eşitsiz bir dünya oluşturur.

v. Rawls'un düşüncesi fundamental sekülerizmdir (Campos: 1994). Sekülerlik tanımı önemlidir. Sekülerlik dine karşı bir başkaldırı/inkar etme mi yoksa onun otoritesini kabul etmemek midir? Eğer ikincisi kabul edilirse Rawls'un düşüncesi, kendisinin de kapsamlı bir doktrin kabul ettiği seküler bir düşüncedir.

vi. Rawls'un kamusal akıl, "kamusal alan, kamusal neden" gibi kavramlarla ördüğü toplumda, dindarların kişilik bölünmesi yaşayacağı, günahkarlık ve suçluluk hissine sahip olacağı ileri sürülür (Erincik, 2008: 8).

vii. Siyasalın öncelikli olarak değerlendirilmesi diğer yaşam alanlarını tali kılmaktadır. Siyasal alan, teolojik alanın üstünde görülmektedir. Siyasi olanın tanrısal olandan önemli olduğunun kabulü, birlikte yaşama adına bile olsa, hiyerarşik bir varlık düzeni oluşturur.

viii. Kamusal akıl seküler egemenlik biçimini oluşturur. Dindarların Rawls'un önerdiği metodolojik soyutlamaları yapamamaları onları Rawls'un gözünde kötü yurttaş yapar (Erincik, 2008: 215).

Kamusal Aklın Etkin Kullanılamayacağına Yönelik Eleştiriler

i. Vatandaşların, temel ihtiyaçları, temel özgürlüklerinden etkin ve akıllıca yararlanabilecekleri ölçüde karşılanmıyorsa,

ii. Siyasi forum ve kamuya açık bilgilerin serbest akışı, parasal çıkarlar veya diğer güç ilişkileri tarafından bozulursa,

iii. İş bulma ve eğitim için yaygın adil fırsatların olmadığı koşullarda (Freeman, 2007: 226) kamusal akıl etkin olarak kullanılamaz.

Rawls'un (2007: 498-509) Kendi Çalışmasında Gündeme Getirdiği/ Cevapladığı Eleştiriler

i. Kamusal akıl sınırlayıcı ve kısıtlayıcıdır, siyasi sorunları önceden çözmeye çalışmaz. Karara varılmasına manidir. Ayrıca siyasi kurum ve politikalar hakkında bir görüş değildir. Sadece, "vatandaşların temel siyasi sorunlarla ilgili siyasi gerekçeleri öne sürerken siyasi önerilerini dayandıracakları nedenlere dair bir kavrayıştır."

ii. Kamusal akıl siyasi sorunları çözemez. Bunun temelinde, kamusal aklın dar bir alanla sınırlandırılması yatar.

iii. Sivil alanda kabul edilen *doğrular*, siyasi alandaki *makul* yargı ile çelişebilir.

iv. Kamusal akıl kavramına Amerika gibi iyi düzenlenmiş anayasal bir demokraside gerek yoktur. PL ve onun bileşenleri, keskin ve çatışmalı toplumsal bölünmelerin olduğu, her bir sekterin egemen siyasi gücü elinde bulundurmaya çalıştığı birbirine düşman dinsel ve seküler grupları içeren toplumlar için faydalıdır.

3. Kamusal Akıl ve Demokratik Müzakere

Kamusal akıl, demokratik müzakereyi örgütleyen ve uygun prosedürü belirleyen bir akıldır. Bu nedenle, Rawls'un kamusal akli hem prosedürel içeriğe hem de özcü bir özelliğe sahiptir. Prosedürel içerik, onu baştan itibaren sınırlamaktadır. Kamusal akıl vatandaşları özerk ve eşit vatandaş ilişkisi içinde kabul etmekte bu da onun temel haklara sürekli bağlı kılan bir özelliğini göstermektedir. Bu da onun özcü niteliğidir. Kamusal aklın prosedür ve özcü yapısı, anayasa mahkemesinin kamusal aklının temsilcisi olmasıyla bağlantılıdır. Rawls'un anayasa açısından düşündüğü düalist yapı; kurucu/olağan güç; yüce yasa ve normal yasa ayrımı, kamusal akli ve özcü yapısını güçlendirmeye dönüktür. Seçmen çoğunluğunun temel hakları sınırlayabileceğine dair kaygılı tutumu (Rawls, 2007: 266) kamusal akli anayasa ile irtibatlandırmasına yol açar.

Bilindiği üzere, katılım, müzakere bağlamında meşruiyet ve ortak iyi oluşturma çabası Habermasçı müzakereci demokrasinin temel bir özelliğidir. Ona göre demokratik süreç, müzakereci politikanın prosedürünün içinde yer alır (Habermas, 1996: 287-288/296). Demokratik müzakere, elbette, liberal meşruiyetin sağlanması için önemli bir yoldur. Rawls açısından meşruiyet ile müttekabiliyet arasında da bağlantı var, bu müttekabiliyet, ahlaki bir kavram olan ortak iyiyi ikame eden bir özelliğe sahiptir. Habermas'ta görülen, *ortak iyi, rasyonel iyi, kamusal iyi* kavramlarının Rawls'un kendi sistemi açısından karşılıkları yoktur. Habermas, (1996: 305) müzakere açısından demokratik prosedürü, kararların meşruiyeti ve anayasal olarak örgütlenmiş bir siyasi sistemdeki çekirdek yapı olarak değerlendirir. Rawls, Habermas'ın müzakereci demokrasiyi temellendirmek için ürettiği, *öznelarası, söylem etiği, ideal konuşma ortamı, ussal ortak iyi, meşruiyet, söylemsel katılım* gibi kavramları kullanmaz. Habermas, özgürlüğü, cumhuriyetçi bir vurgu olan katılımı doğrudan bağlantılı olarak düşünülür. Kamusal aklın özcü yapısı, Habermas düşündüğü gibi katılım haklarının kurucu nitelikte olmasını engeller. Habermas (1996: 298) açısından katılım, meşruiyet gibi bir dizi sorunun çözümünün merkezinde yer alır. Fakat cumhuriyetçi katılım düşüncesinden farkı olarak, söylem teorisinin başarısı, vatandaşların sadece katılımına değil, iletişimle ilgili

prosedür ve koşullarının kurumsallaşması; kurumsallaşmış müzakere süreçlerine bağlıdır.

Rawls açısından demokratik müzakerenin temel araçları ve alanları, *siyasal kişi, örtüşen görüş birliği, hakkaniyetli iş birliği olarak toplum, kendi başına duran siyasal anlayış ve kamusal akıldır*. Müzakereden umulan da vatandaşların, içeriği sabit olmayan, değişen ve gelişen kamusal akıl idealini gerçekleştirmesidir (Rawls, 2006:151). Ancak Habermas (2009b: 151-155) Rawls'un kuramının kapalı ve sadece katılımcı ve gözlemci bakış açısına sahip olduğunu düşünür. Rawls'un örtüşen görüş birliği Habermas'a (2009b: 148-149) göre bireye gözlemci ve katılımcı bakış açısı olmak üzere iki bakış açısı sunmaktadır. *Katılımcı bakış açısı*, makul kapsamlı doktrin taraftarlarının kendileri gibi düşünmeyen kişilerle yaşamak için geliştirmiş oldukları bakış açısıdır. *Gözlemci bakış açısı*, örtüşen görüş birliğinin farkına varan bakış açısıdır, bu açıdan statiktir. Bu bakış açısına göre bireyler makul kapsamlı doktrinlerde buldukları birlikte yaşamaya dönük düşünce ve ilkeleri tesadüfi bir şekilde bütün tarafların da bulduklarını fark eder. Bu bakış açısından, kişiler sadece gözlemcidir. Habermas'a (2009b: 153) göre gözlemci ve katılımcı bakış açılarına ilaveten, üçüncü bakış açısını benimsemelerine izin verilmemesi koşulunda, vatandaşların herhangi bir şeyi makul olarak kabul etmeleri mümkün değildir. Ona göre, vatandaşlar olarak bizlerin, herkesin çıkarına uygun olan seçeneğin hangisi olduğunu kamuoyunda birlikte incelememize olanak veren iletişimsel eylem gibi üçüncü bakış açısına ihtiyacımız vardır. Habermas'a göre, Rawls'un içine kapalı kuramı, kamusal aklın içeriğinin, özneler ve taraflar arası bir müzakere süreci içinde belirlenmesine olanak tanımaz. Habermas haklı olarak Rawls'un örtüşen görüş birliğini tartışma ya da müzakere sürecinde belirlenen bir uzlaşma olarak görmediğini söyler. Rawls (2009: 87), Habermas'ın itirazına, cevap olarak düşününsel denge yöntemi ile kamusal aklın, örtüşen görüş birliğini her değişen koşulda, 'şimdi ve burada' yeniden yapılandıracağını savunur.

Kamusal akıl, eskilerden daha çok yenilerin özgürlüğü ile ilgilenir. Gerçi Rawls (1985: 227) daha erken dönemde, antik ve modern özgürlüğü hakkaniyet olarak adalet kavramının kapsadığını düşünür. Fakat, Habermas, (2009a: 69) PL'min modernlerin özgürlüğüne

yoğunlaştığını düşünür, bunu eleştirir. Cumhuriyetçi kaygıyı da sahiplenilen Habermas, katılım ve meşruiyet arasında bağlantı kurar. Rawls, liberal kaygıyla, kamusal aklın özcü içeriğini, özgürlüğün anayasal açıdan güvenceye alınmasıyla ilişkilendirir. Rawls'un burada temel amacı, Habermas'ın söylediğinin aksine, demokratik süreci değersiz görmek değildir. Özcü bir şekilde, kamusal akıl burada, demokratik müzakere dokunulmaz alanları inşa eder. Bu açıdan, M. Erdoğan'ın (2012: 32) da ifade ettiği gibi, Habermas'ın müzakereci demokrasi düşüncesi, kamusal alanı daha önemli ve kapsamlı; özel alanı ise daha tali ve dar kabul eder. Habermas'ın projesi, kendisi istemese de özgürlüğü sınırlayan bir cumhuriyetçiliğe yol açabilir. Çünkü Habermas'ın müzakere prosedürü ve şartları, Rawls bunların özcü bir içeriği zorunlu olarak taşıdığını söylese bile (kanımca bunu söylemek yanlışır) sonucu garanti etmez.

Vatandaşlar kamusal akıl, siyasal bir taviz ya da modus vivendi olarak değil, kendi makul doktrinleri çerçevesinde benimserler (Rawls, 2006: 153). Kamusal akıl, demokratik müzakere, başkasına seslenmeye çalışır. Ona onun kabul edebileceği nedenler gösterme konusunda kendini mesul hisseder. Ayrıca muhakeme zorluklarını da kabul eder. Muhakeme zorluğu, müzakerenin her zaman için uzlaşmaya yol açmayacağını gösterir. Yurttaşlık dostluğu ve mütekalibiyet, demokratik müzakere de önemli bir rol oynar. Mütekalibiyet proviso koşullarını icra etmeyi kolaylaştırır. Yurttaşlık dostluğu makul olmayı, makul gerekçeler ileri sürmeyi önerir. Yurttaşlık dostluğu kavramı, (Rawls iddia etmese de) müzakerenin etik kısmını oluşturur. Siyasal alanı dost ve düşman ikileminden kurtarır. Agonistik demokrasiyi savunan Mouffe'a göre (2015: 21-28) biz ve onlara dayalı ayırımın aşılacağı bir dünyaya duyulan özlem hatalı öncüllere dayanır. Uzlaşmadan vazgeçmek ve kamusal alanı agnostik mücadeleye açmak gereklidir. Siyasette rasyonel anlaşma mümkün değildir.

Demokratik müzakereye Lister (2013: 37-39) bir dizi eleştiri sıralar: İyi yaşama tasarısı, özel alana terk edilirse, yasanın temel gerekçesi ne olur? Burada, çoğulculuğu savunan bir düşüncenin seküler bir akla atıf yapmasından başka seçeneği yoktur. Kamusal akıl, azınlık yapılarını marjinalize etmektedir. Kamusal kavramı, çoğunluğun kolay nüfuz edeceği bir alandır. Birçok şey, çokluktan dolayı makul

olarak ifade edilebilir. Azınlık düşünceler, genel kamuoyuna seslenemediği için makul olarak kabul edilmeyebilir.

Müzakere sürecinde argümanın içeriğini ve “hakikiliğini” hangi öznenin belirlediği tartışılmalıdır. Öznenin konumu ve yeri, içeriği belirleme hakkını oluşturmaktadır. Din gibi seküler aklın da epistemolojik bir temeli vardır. Bu koşulda, nesnellik sınırını kim çizecek?

Habermas, müzakereyi meşruiyet sorununu çözmek için de temellendirir. Müzakerenin kendisi meşruiyetin kaynağıdır. Oysa müzakerenin sonuçlarının hakkaniyetli olacağını, temel hakların dokunulmazlığını ne türden bir mekanizma sağlayacaktır, sorusunu cevaplamak zor gözükmemektedir. Söylem etiği, ideal konuşma koşulları bunu sağlama kapasitesine sahip görülmemektedir. Hakikati ve ahlaki olanı bulmaya dönük müzakere, retorik becerisi yüksek olanın uzlaşma sağlamasıyla sonuçlanacaktır (Bayram, 2011: 114-116). Habermas’ın savunduğu, “hakikat” ve değerler örtüşmesini sağlayan uzlaşma, değerler dünyasını rasyonalize etmeyi amaçlar. Çoğu kere insanlar akli olarak değil, komüniteryenlerin söylediği gibi tarihsel, “yükümlü” bir kişi olarak değerleri seçerler. “Yükümlü birey”, argümanlarını, rasyonel ve değerler sentezler. Böyle bir ortamda, Habermas’ın dediği gibi rasyonel bir uzlaşma mümkün müdür? Son olarak, uzlaşmada dil oyunlarını görmezden geldiği için Lyotard (2013: 9/123-124) Habermas’ı eleştirir.

4. Sonuç ve Değerlendirme

Rawls’un PL’deki düşünceleri II. Mahmut’un şu sözünü hatırlatır. “Ben tebaanın Müslümanını camiide, Hristiyanını kilisede, Musevisini de havrada fark ederim. Aralarında başka güne fark yoktur. Cümlesi hakkındaki muhabbet ve adaletim kavidir ve hepsi hakiki evladımdır.” Fark ederim sözü, özel alana çeşitlilik getirirken “kamusal” alanda dinselliğin öne çıkmasına müsaade etmez. II. Mahmut, idari kaygıdan dolayı, Rawls ise farklı değerlere sahip olan bu kimselerin aynı siyasi yapıda barış içinde nasıl yaşayabileceğine dair oluşan soruna benzer çözüm üretir.

Derrida (2007:28) "Felsefi üslup "yeniden yazımdan başka bir şey değildir; yani korunan dışşalık biçiminde, zaten yazılmış olan şeyin düzenlenmiş bir dönüşümünden fazla bir şey değildir...bir söylem-nesnesinin sistematik tanımlanmasıdır." der. Bugünün yeni bir isim adı altında ona uygun bir nesneyle yeniden ilişkiye girmesidir. Hoşgörü, Avrupa'da din savaşlarını sona erdiren temel ahlaki ilkedir. Bizim kültürümüzde ise II. Mahmut'un sözündeki "fark etme" istikrar ve adaletin, hem tanıma hem de mekanda kayıtlama ile ilgili olduğunu gösterir. Kamusal yaşamı vatandaşa açar. Bu söylemin nesnesinin tekrar üretilmesidir. Rawls'un düşüncelerini değerlendirmeye çalıştığımız bu makale, doğrusu, Derrida'nın kararverilemezlik dediği bir noktaya sürüklenmiştir. Kararverilemezlik, hiçbir kararın gerçek bir karar olmadığı, ertelenen, beklenen bir gelecek kaygısı içinde şekillendiğini ifade eder. Verilen kararı, karar kılmayan özellik bu kaygıdır. Makalenin kendisi baştan itibaren kararverilemezlik durumunda ilerlemektedir. Karşılaştığımız şey, bir karar değil, kararverilemezliğin değerini kavramaktır. Çoğulculuğun epistemolojik temeli de belki de budur. Rawls'da muhakeme zorluğu ile anlaşmazlığın makul bir düzeyde açıklanmasına imkân vermiştir.

Tartışmanın temelinde örtüşen görüş birliği ve konsensüs üzerine bir karar verme vardır. Derrida, yapısökümün bir ilkesi olarak kararverilemezliği metinlerin göstergelerin çokluğundan dolayı temel bir yorum ilkesi olarak düşünmektedir. Gösterge, sonsuz bir şekilde gösterilene atıf yapar, bu açıdan anlamın yokluğu değil, çokluğundan bahsetmek gerekir. Metinler Batı metafiziğinin düalist yapısını kendilerinde taşır. Derrida (2010: 71) adaleti, kararverilemez olanın deneyimi olarak görmektedir. Karar, tümelin tikele, genel ve geçer olanın eşsiz vakaya doğru bir hareketi olarak sürekli bir bekleme yerinde, kararsızlık durumunda alınır. Fakat bu asla bir karar değildir. Laclau (2016: 81-99) da siyasal alanda kararverilemezlik durumunda karar veren öznenin hareketle hegemonya kavramına başka açıdan da yaklaşır. Demokratik toplumda, kararverilemezlik durumunda karar vermek bir gerilim oluşturur.

Siyasal liberalizm, siyasal alanda sadece karar vermek ister. Bu karar, mataetik bir karar olmak zorundadır. Çünkü çatışma asla etik bir alanda sonlandırılmaz. Wittgenstein'in (1965: 7) "Etikle ilgili bir

kitap yazılıydı bir bomba gibi bütün diğer kitapları ortadan kaldırırdı.” sözü de iyi ve iyi yaşam tasarıları üzerinde anlaşma sağlanamayacağını ifade eder. Rawls, etik alandaki kararverilemezlik durumunu kabul eder, ancak siyasal alanı etikten ayırarak karar verir. Burada Laclau açısından hegemonya söz konusudur. Rawls için ise karar veren, görüş ileri sürdüğüne göre; çelişkili bir şekilde siyaset felsefesidir.

Rorty (2011: 386), Amerika kurucu babalarından T. Jafferson’la Rawls’un benzer şeyleri, aynı kaygıları paylaştıklarını düşünür. Jafferson, için din, Tanrı ve insanın doğası ve varlığının anlamıdır. Fakat insanlar bunda anlaşmazlık içindedirler. Rawls için ise felsefenin anlamı insan doğasının varlığı ya da anlamı üzerine bir tartışmadır. İnsanlar bu konuda uzlaşmaya sahip değildir. Bu noktada, benzer şeyleri söylerler. Sadece tema değişmiştir. Tartışma Tanrı’nın doğasından, insan doğasının bilinebileceğine kaymıştır. Doğa üzerinden devam eden anlaşmazlık sürmektedir. Reformasyon’daki dinsel ihtilaflar, hoşgörü kavramıyla çözülmeye çalışılmıştır. Rawls ise hoşgörüyü de içeren onu aşan daha üst bir kavram olan “siyasi adalet anlayışı” ile sorunu çözmeye çalışır.

Aydınlanma akli Reformasyon’daki sorunu çözerken yaşadığımız problemlerin temelini de atmıştır. Rawls, seküler, aydınlanmacı, Kantçı pratik aklın sorunu çözmede yeterli görmemekte ve felsefeyi olduğu yere bırakmaktadır. Rawls’un siyasal alanı felsefi, dinsel ve ahlaki öğretiler için Derrida’nın terminolojisiyle kararverilemezlik gibi bir alan olarak savunduğunu ileri sürüyoruz. Derrida’nın metin ve hukuk yargısı için kararverilemezlik olarak kabul ettiği durum, Rawls, din, felsefe ve ahlakın siyasal alanda karşılaştığı duruma benzemektedir. Rawls, felsefi, dinsel ve ahlaki ilke ve düşünceleri, epistemolojik olarak siyasal alanda paranteze almaktadır. Bu paranteze alma, seküler ve dinsel tartışmaya sıkışmış ülkemiz için önemli bir imkandır.

Rorty, (2011) Rawls’un önerdiği, siyasal adalet anlayışının adalet hissi ve talebine dayandığını düşünmektedir. Bunun mantıksal sonucu, komüniteryenlerin ileri sürdüğü gibi, adalet hissi ve talebi insana ait bir kapasiteye dayanır. Bu da ister istemez bir insan doğasını

ima eder. Rawls insan doğası tartışmalarından uzaklaşmak istese bile genel, tümel, insana ait düşüncelerin konacağı yer insan doğası toprağıdır. Rawls yine de bu konuda ısrarcıdır. Rawls, adaleti, kurumların erdemi gördüğü için insanın olduğu her yerde bunun zorunlu olarak arandığını düşünür. Soru her aranan şeyin, insanın doğasının bir parçası mıdır, diye değişir.

Platoncu insan doğası ile düzen arasındaki ilişki koparılmadığı sürece metafizik ve dinsel çatışmalardan kurtulmamız mümkün değildir. Kanımca, siyasal alanı felsefi ve dinsel açıdan bir kararverilemezlik alanı olarak kabul etmek sağduyuya dayalı sezgisel bir inançtır. Tümel önermelerin doğruluğunu inancın sezgisel olduğu gibi. Örtüşen görüş birliği ise bu sağduyuya dayalı siyaset felsefesinin bulunduğu bir çözümdür. Rawls, sağduyu kavramını kabul etmeyebilir. Rorty'nin (2011: 392) dediği gibi felsefi, ahlaki ve dini insan doğası kurgularına dayalı çatışmaların olduğu ortamda, tecrübe ve sağduyuya dayanarak demokrasiyi, felsefenin önüne koymalıyız.

P. Neal (2006: 105-121) liberalizmin iyi yaşam sorunu karşısında hiçbir ön kabulünün olmamasıyla diğer ideolojilerden ayrıldığını savunur. Ona göre bireysel yaşamda tözsel bir iyi anlayışı yoktur. Bu birinci düzeydir. Fakat ikinci düzeyde ise liberal gelenek, iyi anlayışına sahip olmanın *ne anlama geldiğini* farklı bir şekilde anlamaktadır. Bu iyi anlayışı, özgür ve eşit, farklı iyi anlayışlarına sahip kişilerin bunları *gerçekleştirme koşullarına ait bir iyi anlayışdır*, ki liberalizm burada tarafsız değildir. Etik bir teori değilse bile bu metateoridir. Neal'in bu düşünceleri sekülerizme yapılan eleştiriler bağlamında tartışılabilir. Ayrıca, birey haklarına dayalı olan liberalizm, iyi açısından, birey, aile ve cemaat gibi topografik yapıları özcü bir nitelikle sıralar. Yine de Neal'in metateori dediği şeyin alanı, Rawls açısından siyasal kişi ve adalet anlayışdır, denilebilir.

Rorty (2011: 389) açısından Rawls bir resme ihtiyacımız olmadığını, kendimizi merkezsiz düşünebileceğimizi söyler. Bu kendimize dönmek için önemli bir başlangıçtır. Dünyanın ve bizim resmimizi çizen öğretilerden bağımsız kendimizi kamusal alanda daha özerk düşünebilmeliyiz.

Rawls, (2007: 285) kendisinin kamusal akıl konusundaki tartışmalara iki yenilik getirdiğini düşünür: İlk olarak medenilik görevine demokratik idealler açısından yer vermesi, ikinci olarak da kamusal aklın içeriğinin ahlak değil, siyasal değerler ve siyasal adalet anlayışı kuralları çerçevesinde biçimlendirmesidir. Rawls'un öne sürdüğü ikinci katkının başarısı, kanımca, liberalizmin tarafsızlık ilkesine ve onun gerekçelendirilmesine bağlı değildir. Rawls'un düşüncesinin başarısı, bireysel iyi, yaşam tasarıları paranteze alınıp, örtüşen görüş birliği sağlanabilir mi, sorusunun cevabına bağlıdır.

Etik Beyanı: Bu çalışmanın tüm hazırlanma süreçlerinde etik kurallara uyulduğunu yazarlar beyan eder. Aksi bir durumun tespiti halinde BİİBFAD Dergisinin hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk çalışmanın yazarlarına aittir.

Teşekkür: Gösterdikleri yoğun ilgi ve emeklerinde dolayı BİİBFAD Dergisi Editör Kurulu'na ve sağladıkları katkılarında dolayı hakemlere teşekkür ederiz.

Kaynakça

- Ackerman, A.B. (1980). *Social Justice in The Liberal State*, New Haven And London, Yale University Press.
- Alejandro, R. (1998). *The Limits of Rawlsian Justice*, John Hopkins University Press, London.
- Bayram, A.K. (2011). Topluluk, İktidar İlişkileri, Birey ve Müzakereci Demokrasi. *Liberal Düşünce*, 16(61-62), 111-120.
- Cohen, J. (2009). Truth and Public Reason, *Philosophy & Public Affairs*, 37, no. 2-42.
- Erdoğan, M. (2012). Müzakereci Demokrasi ve Sınırları. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22, 25-43.
- Erincik, S. (2008). *John Rawls'un Siyasal Liberalizmde Din ve Toplum İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi Ankara Üni. Sosyal Bilimler Enst. Ankara.
- Freeman, S. (2007). *Justice and the Social Contract Essays on Rawlsian Political Philosophy*. Oxford University Press.

- Gray, J. (2000). *Liberalizmin İki Yüzü*, Çev. K. Değirmenci, Dost Kitap Yay. Ankara.
- Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* translated by William Rehg, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Habermas, J. (2009a). Aklın Kamusal ve Aleni Kullanımı Yoluyla Uzlaşma: John Rawls'un Siyasal Liberalizm Üzerine Düşünceler, (der) M. Özbank *Rawls ve Habermas Tartışması Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?* s. 43-75, İstanbul Bilg. Ün. Yay. İstanbul.
- Habermas, J. (2009b). "Makul" "Doğru"ya Karşı veya Dünya Görüşlerinin Ahlakiliği (der) M. Özbank, *Rawls ve Habermas Tartışması Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?* s. 137-174, İstanbul Bilg. Ün. Yay. İstanbul.
- Derrida, J. (2010). Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli, (haz.) Aykut Çelebi, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, s.43-133. Çev. Z. Direk., Metis Yayınları, İstanbul.
- Derrida, J. (2007). Önemsizin Arkeolojisi, Otonom Yayıncılık, Çev. Utku A.- Erkan M. İstanbul.
- Kukathas, C. & Pettit P. (1990). *Rawls, A Theory of Justice and its Critics*, Stanford University Press Stanford, California.
- Kukathas, C. (2005). *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom* Oxford University Press, Oxford.
- Laclau, E. (2016). Yapıbozum, Pragmatizm, Hegemonya, (der.) C. Mouffe, Critchley S, vd. *Yapıbozum ve Pragmatizm*, s.79-112, Çev. T. Birkan, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Lister, A. (2013). *Public Reason and Political Community*, Bloomsbury Academic, London.
- Lyotard, J.F. (2013). *Postmodern Durum*, Çev. İsmet Birkan, BilgeSu Yayıncılık, İstanbul.
- Mouffe, C. (2001). *Demokratik Paradoks*, Çev. A. C. Aşkın, Epos Yay. Ankara.

- Mouffe, C. (2015). *Dünyayı Politik Düşünmek*, Çev. M. Bozluolcay, İletişim Yayınları. İstanbul.
- Mouffe, C. (2016). Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti, C. Mouffe, Critchley S, vd. (der.) *Yapıbozum ve Pragmatizm* s. 7-24 Çev. T. Birkan, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Nagel, T.(2003). Rawls and Liberalism, *The Cambridge Companion to RAWLS* Ed. By Samuel Freeman p. 62-86. Cambridge.
- Neal, P. (2006). Liberal Bir İyi Teorisi mi? İçinde, *Liberaller ve Cemaatçiler*, haz. Berten, A. do Silveira, P. Pourtois, H. Çev. Kolektif. Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Oliver, A.J. (1974). The Kantian Interpretation, *Ethics*, 85(1), 58-66
- Campos, P.F. (1994). Secular fundamentalism, *Columbia. Law Review*. 1814-1827, available at <http://scholar.law.colorado.edu/articles/763>.
- Pogge, T. (2007). *John Rawls His Life And Theory Of Justice* Oxford University Press, New York.
- Rawls, J. (1985). Justice as fairness: political not metaphysical. *Philosophy & Public Affairs*, 14(3), 223-251.
- Rawls, J. (2006). *Halkların Yasası ve "Kamusal Aklın Yeniden Ele Alınması* Çev. G. Evrin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Rawls, J. (2007). *Siyasal Liberalizm*, Çev.M. F. Bilgin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Rorty, R. (2011). The Priority of Democracy to Philosophy. In R. B. Talisse & S. F. Aikin (Eds.), *The Pragmatism Reader: From Peirce through the Present* (pp. 381-402). Princeton University Press.
- Sandel, M. (2005). *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, London.
- Wittgenstein, L. (1965). A lecture on ethics. *The Philosophical Review*, 74(1), 3-12.
- Wittgenstein, L. (2001). *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge Classics London.