

**FELSEFE DÜNYASI**

2017/YAZ/ SUMMER Sayı/Issue: 65  
FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ  
Yerel, Süreli ve Hakemli Bir Dergidir.  
ISSN 1301-0875

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm öğretim üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Yard. Doç. Dr.) *Felsefe Dünyası*'nın Danışma Kurulu/Hakem Heyetinin doğal üyesidir.

**Sahibi/Publisher**

Türk Felsefe Derneği Adına  
Başkan Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

**Editör / Editor**

Prof. Dr. Celal TÜNER

**Yazı Kurulu/Editorial Board**

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ (Ankara Üniv.)  
Prof. Dr. Ahmet İNAM (ODTÜ)  
Prof. Dr. Celal TÜNER (Ankara Üniv.)  
Prof. Dr. M. Kazım ARICAN (Yıldırım Beyazıt Üniv.)  
Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR (Yıldırım Beyazıt Üniv.)  
Yard. Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN (Ankara Üniv.)  
Yard. Doç. Dr. M. Enes KALA (Yıldırım Beyazıt Üniv.)

*Felsefe Dünyası* yılda iki sayı olmak üzere Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's Index ve Tubitak/ULAKBİM tarafından dizinlenmektedir.

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is published biannually. It is indexed by Philosopher's Index and Tubitak/ULAKBİM since 2004.

**Adres/Address**

Necatibey Caddesi No: 8/122  
Kızılay - Çankaya / ANKARA  
PK 21 Yenışehir/Ankara • Tel & Fax: 0 312 231 54 40  
www.tufed.org.tr

Fiyatı / Price: 35 ₺ (KDV Dahil)

Banka Hesap No / Account No:

Vakıf Bank Kızılay Şubesi

IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

**Dizgi ve Baskı / Design and Printed by.**

Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

Alinteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11

Yenimahalle/ANKARA

Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

Basım Tarihi : Temmuz 2017, 750 Adet

## Adalet Kavramına İki Farklı Yaklaşım: John Rawls ve Jürgen Habermas

MAKALE GELİŞ TARİHİ : 18.11.2016 / YAYINA KABUL TARİHİ: 17.04.2017

Seyit COŞKUN\*

### Giriş

Adalet kavramı, kuramsal ve pratik anlamda sıkça kullanılan oldukça tartışmalı bir kavramdır. Adaletin doğası sorunu, Antik Yunandan itibaren felsefenin temel konularından biri olarak tartışılmış, birçok adalet tanımı yapılmış ve farklı anlayışlar ortaya konulmuştur. Antik dönemde, Platon ve Aristoteles adalet sorununu sistematik olarak bireysel, toplumsal ve siyasal anlamda ele almış ve temellendirmeye çalışmıştır. Ortaçağda Tanrısal ve doğal yasa temelinde ele alınan adalet anlayışı, yeniçağ ve modern dönemle birlikte toplumsal sözleşme kuramları temelinde anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Çağdaş siyaset felsefesinde temel haklar ve değerlere yönelik tartışmalar çerçevesinde anlaşılan kavram genelde liberaller daha çok özgürlük, sosyalistler ise daha fazla eşitlik talebinde bulunmak olarak anlaşılmıştır. Farklı yaklaşımlara rağmen insanların özgür ve eşit bir toplumda yaşama talebi, ortak bir değer olarak adalet kavramı etrafında toplanmıştır.

Adalet kavramı günümüzde siyasal anlamda özellikle farklı “iyi” anlayışlarına sahip insanların bir arada yaşama olanaklılığı olarak bireysel temel hakların ve özgürlüklerin kullanılabilmesi yanında, özellikle serbest piyasa ekonomisinin neden olduğu eşitsizliklere ve adaletsizliklere odaklanılır. Başka bir ifadeyle, adalet anlayışında bireysel hakların ve özgürlüklerin kullanımı ve bireysel ilgilerin/çıkarların ve ortak yararın uzlaşımı sorunu, yani toplumsal anlamda kazanımların ve malların dağıtımı ve paylaşımı öncelikli konudur. Bu çerçevede, siyaset felsefesi geleneğinde

\* Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Yard. Doç. Dr.

bireysel hak ve tikel çıkarları temele alan burjuva-liberal görüş ve siyasal haklar ile ortak yararı gözeten cumhuriyetçi anlayış iki temel yaklaşım olarak karşımıza çıkar. Bu tartışmalar bağlamında ortaya konulan Rawls'un hakkaniyet olarak adalet anlayışı, her iki anlayışın uzlaşımını yapmaya çalışan, sosyal-adaletçi liberal bir yaklaşımı ve normatif bir çözümlemeyi ifade eder. Buna karşılık, yine her iki anlayışı -liberal ve cumhuriyetçi-uzlaştırma çabası olan Habermas'ın dayanışmacı adalet anlayışı bağlamsalcı bir yaklaşımı ortaya koymaya çalışır. Her iki düşünür, farklı hareket noktası ve kavramsallaştırmalara karşın "iyi" karşısında adaletin öncelikli olması gerektiğini savunur. Bu anlamda adalet, farklı "iyi" anlayışına sahip kişilerin bir arada yaşama olanaklılığını sağlayacak temel toplumsal ve siyasal ilke olarak değerlendirilir. Bu çalışmada öncelikle felsefi ve tarihsel olarak adalet kavramına ilişkin bazı temel yaklaşımlar üzerinde kısaca durulduktan sonra Rawls ve Habermas'ın adalet anlayışlarının eleştirel bir çözümlemesi ve değerlendirilmesi yapılmaya çalışılacaktır.

### **Adalet Anlayışına Tarihsel Bir Bakış**

Tarihsel süreçte adalet üzerine ilk sistematik çözümlemeyi Platon ve Aristoteles'te görmekteyiz. Platon'da adalet, ruhun ve devletin düzeni olarak anlaşılır. Bu anlamda, adaletin hem bireylerde hem de devlette ne anlam ifade ettiğini Platon Devlet diyalogunda ortaya koymaya çalışır. Platon'da bireysel anlamda adalet, erdem (areté) olarak içsel bir tutum veya tavır ifade etmekteydi. Buna göre adalet, herkesin ödevini uygun biçimde yapmasını ifade eden bir erdemdir ve insanın ruhunun üç bölümünün (ussal-akıllı, arzu-istek ve öfke-kızgınlık) birbiriyle doğru ilişkide olmasını ifade eder. Toplumsal ve siyasal açıdan adalet, düzen ilkesi olarak devleti oluşturan üç sınıfın birbiriyle uyumlu olmasını ve her sınıfın kendi görevini doğru biçimde yerine getirmesi anlamına gelmektedir.<sup>1</sup> Ancak bu uyumun bozulmaması için görevlerin, onurların ve kazanımların dağıtım ve paylaşımın nasıl olacağı önemlidir. "Çünkü eşit olmayanlar için eşitlik, doğru ölçü olmazsa eşitsizlik demektir"<sup>2</sup> (Platon, 1994: 212;757a). Buna

1 Platon, *Devlet*, Çeviren: Sabahattin Eyüboğlu & M. Ali Cimcoz, 7. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992.

2 Platon, *Yasalar*, Çeviren: Candan Şentuna & Saffet Babür, İkinci Basım, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 1994, s. 212; 757a.

göre, adil bir paylaşımda, iki eşitlik ilkesi göz önünde bulundurulmalıdır. Bunlardan ilki, kurayla gerçekleştirilen dağıtımlarda geçerli olacak ölçü, ağırlık ve sayı bakımından uygulanacak eşitliktir. İkincisi ise, asıl siyasal adaletin temeli olan eşitliktir ki, eşit olanlara eşit davranmak, eşit olmayanların ise yapısına uygun olan eşitliği uygulamaktır; dolayısıyla herkesin doğal yapısına uygun olanı doğru bir oranla paylaşmaktır.<sup>3</sup> Ancak Platoncu bu adalet anlayışı, asıl Aristoteles tarafından kavramsallaştırılır.

Aristoteles, adaletin sadece bir erdem olmadığını, aynı zamanda onu her zaman başka kavramlarla birlikte düşünmek gerektiğini vurgular. Dolayısıyla merhamet, şefkat, şükran-duygusu ve hayırseverlik/iyilikseverlik gibi eylemler adaletin kapsamı dışındadır ya da adaletin alanını aşmaktadır. Aristoteles, erdem olarak kişisel adalet ve toplumsal adalet arasında ayırım yapar. Buna göre, genel anlamda adalet (*iustitia generalis*), sosyal etkileşim içerisinde oluşan kişisel erdem olarak tüm diğer erdemleri içermektedir.<sup>4</sup> Bu anlamda, adalet, kendi amacını kendinde taşıması bakımından erdem bütününe ifade etmektedir ve doğru-orta (*mesotes*) olarak bir başkasıyla ilişkide oluşan karakteri ya da huyu nitelendirmektedir.

Buna karşılık, Aristoteles'te özel anlamda adalet (*iustitia specialis*), farklı dağıtım/paylaşım ve mübadele süreçleri çerçevesinde eşitlikle ilgili yasal düzenlemeleri ifade etmektedir.<sup>5</sup> Buna göre, ortak iyilik ya da kamu refahı ilkesine göre, siyasal kazanımların, memurlukların, onur ve payelerin dağıtımıyla ilgili olan paylaştırıcı adalet (*diaenemetiké dikaiosyne*) ve hukuksal ihlallerin ve haksızlıkların düzeltilmesi amacıyla suç ve cezanın karşılığı olarak uygulanan dengeleyici ya da düzeltici adalet (*katorthotike diakiosyne*) kavramları kullanılır. Bu kavramlar, daha sonra Thomas von Aquin tarafından düzeltici adalet (*iustitia commutativa*) ve paylaştırıcı adalet (*iustitia distributiva*) biçiminde ifade edilmiştir.<sup>6</sup> Dolayısıyla, Platon

3 Platon, *Yasalar*, s. 212; 757a-e.

4 Aritoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çeviren: Saffet Babür, 1. Baskı, Ayraç Yayınları, Ankara 1997, s. 90-93; 1129a-1130a.

5 Aritoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 93-96; 1130b-1131a.

6 , Arslan Topakkaya, "Aristoteles'te Adalet Kavramı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt 2/6 Kış 2009; www.sosyalarastirmalar.com/cilt2/sayi6pdf/topakkaya\_arslan; (ET: 16.10.2014).

ve Aristoteles'ten beri sosyal kurumların 'ilk erdeminin anlamının adalete ait olduğu' konusunda felsefi gelenek görüş birliği içindedir. Bu anlamda adalet, sadece yeterli ve de gerekli koşul değil, aynı zamanda mutlak önceliği olan söz konusu koşul olarak görülmüştür.<sup>7</sup> Çünkü bu koşul, tikel ve evrensel bağlamda insanların adil bir düzen özlemini ve umudunu karşılamak durumundadır.

Antikçağda kozmolojik düzen ilkesi olarak da görülen bu adalet anlayışı, Ortaçağda tanrısal düzen anlayışına bağlı olarak en yüksek iyi temelinde gerekçelendirilmiştir. Bu anlamda, doğa (physis) ve yasa (nomos) karşıtlığını aştığını iddia eden Stoa anlayışı, evrenin Tanrısal-tümel ruhuyula onun bir parçası olan insan ruhu arasında koşutluk kurarak, insanların doğaları gereği özgür ve eşit olduklarını ve doğal akıldan pay almış olmaları nedeniyle neyin adil neyin adaletsiz olduğu konusunda karar verebileceklerini ve buna uygun yaşayabileceklerini ifade etmiştir. Özellikle, Stoa anlayışından etkilenen Cicero, doğal hukukun insan yapımı yasaların üstünde olduğunu ve doğal adalet olmadan (iustitia natura) adaletin sağlanmayacağını vurgulamıştır. Hıristiyan teolojisinde, özellikle Cicero'dan etkilenen Augustinus'ta doğal hukuk anlayışı Tanrı sevgisine dayanan doğa düzeni temelinde yorumlanmış ve ilk günahla, yani insanın cennetten kovulmasıyla bozulan Tanrısal düzenin ve adaletsizliğin Tanrı krallığında yeniden kurulması ve adaletin sağlanması biçiminde değerlendirilmiştir. Buna karşılık Aristoteles'ten etkilenen Thomas Aquinas'ta doğal hukuku, her yerde hakim olan Tanrısal düzenin işleyişi ve bu ezeli-ebedi yasadan pay alan her şeyin kendi için doğasındaki amaca göre davranması temelinde yorumlar. Buna göre, özellikle akıl sahibi varlık olarak insanın akıl sahibi yaratıcının ezeli-ebedi aklından, dolayısıyla doğa yasasından (lex naturalis) pay almakla neyin iyi neyin kötü olduğuna karar verebilmeleri olanaklı olmaktadır. Dolayısıyla insanların yaptığı yasalar, yani pozitif hukuk hiçbir biçimde doğal hukuka veya doğal yasaya aykırı olamaz veya onunla çelişemez.<sup>8</sup>

7 Otfried Höffe, *Ethik und Politik, Grundmodelle und probleme der praktischen Philosophie*, Erste Auflage, Shurkamp Verlag, Frankfurt am Main 1979, s. 164.

8 Arslan Topakkaya, "Ontolojik Doğal Hukuk Anlayışına İki Farklı Örnek: Stoa ve Hıristiyan Doğal Hukuk Öğretileri", *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi*, cilt.1/4, ss.67-79, 2014.

Tarihsel-olgusal gelişmelere bağlı olarak Yeniçağın başlangıcıyla birlikte, hukuk artık sadece ilahi bir düzenin ifadesi olarak görülemez. Dinsel dünya, en yüksek iyi ve adalet arasında bir birlik ortaya koyabilmişken, bu birlik yeniçağda parçalanır ve iyinin bir çoğulculuğuna yol açar. Artık, adalet sorunlarında yüksek bir otoriteye başvurmak yerine, ussal ve dünyevi bir bilgi kaynağı aranılır. Bu anlamda, 17. yüzyılın ortalarından itibaren toplumsal sözleşme tasarımları çerçevesinde, insanlar arasındaki çatışmaların çözümü için bir sözleşme ilişkisi olarak adaleti betimleyen farklı anlayışlar ortaya çıkar. 18. Yüzyılda, özellikle Fransız Devrimiyle birlikte burjuva sınıfının eşitlik ve özgürlük taleplerine bağlı olarak adalet problemi siyasal öncelikli bir konu haline gelir. Bu süreçte adalet, anlaşmazlıkları çözümlen ve farklı çıkarları dengeleyen bir kurum haline gelir. Bu gelişmeye uygun olarak da, erdem olarak kişisel adalet anlayışı yerini kurumsal bir adalet (iustitia legalis) anlayışına bırakır. Modern siyaset felsefesinde, sözleşme kuramlarına dayandırılan devlet anlayışı özellikle bireysel çıkarların, hak ve özgürlüklerin ve ortak yararın nasıl uzlaştırılabileceği ve iktidarın meşruluğu sorununa odaklanmıştır. Dolayısıyla bu sorun aynı zamanda bir hukuk ve adalet sorunu olarak kendini göstermiştir. Bu anlamda, özellikle bireysel hak ve özgürlükleri temel alan burjuva liberal devlet anlayışı ve siyasal haklara ve ortak yarara öncelik veren cumhuriyetçi anlayış iki temel görüş olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu iki anlayışı uzlaştırma ve aşma çabasını, epistemolojide rasyonalizm ve ampirizmi uzlaştırmaya çalışması gibi, Kantçı ahlak ve siyaset felsefesinde görmekteyiz. Bu çaba, bireysel çıkarların ve ortak yararın nasıl uzlaştırılabileceğine ilişkin hukuk ve adalet konusunda da temel bir kavrayış ortaya koymaktadır.

Siyasal anlamda toplumsal sözleşme modelinden hareket eden ve özellikle liberal ve cumhuriyetçi bir anlayışı uzlaştırma çabası olarak görülebilecek olan Kantçı felsefe, adalete ilişkin tartışmayı ahlaki ve hukuksal olarak pratik akıl temelinde gerekçelendirir. Bu amaçla, doğal-hukuk (Naturrecht) anlayışı yerine, bir akıl-hukuku (Vernunftrecht) düşüncesi geçirilir; çünkü aklın araçlarıyla birlikte bilgi için ampirik sezgilere ve duyumsallığa bağlı olan insan, pozitif hukuku aşan bir doğal hukuku/hakkı veya Tanrısal hukuku/hakkı bilemez. Adalet, temelde bireysel olarak kişi-

nin özgürlüğü ve çıkarlarının başkalarının özgürlüğü ve çıkarlarıyla nasıl uzlaştırılabileceği sorunudur. Bu, aynı zamanda bir iyi-olan ve adil olan arasındaki ayrımı ifade etmektedir.

Ahlaki anlamda, insan özgürlüğünü düzenleyici ide olarak kabul eden Kant, pratik aklın buyruğundan hareketle insanın özerkliğine (Autonomie) ulaşır. İnsanın kendi kendini belirlemesi/öz-belirlenim (Selbstbestimmung), onu kendi eyleminin temel amacı yapar. Kategorik buyruk (kategorische Imperativ), buna karşı davranmayı yasaklar: “Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun”.<sup>9</sup> İnsan, ussal varlığından dolayı kişiliğine ve kendindeki insan onuruna saygıyla yükümlüdür. Bu, her insan için aynı şekilde geçerlidir ve dolayısıyla eşitliğe ilişkin bir buyruktur. İnsanın özgürlüğü, sadece insanın kendi aklı karşısında sorumlu ve ahlaki olarak bütünüyle içsel ödevde sahip olması anlamında içsel bir özgürlük değil, aynı zamanda dışsal olarak insanların birbiriyle ilişkisinde de geçerlidir. Dolayısıyla adaletin pratikte uygulanması, özgürlük ilkesinin bir sözleşmenin bağlayıcılığıyla garanti altına alındığı hukuk anlayışını ifade etmektedir. Buna göre, “Hukuk, altında kişinin keyfi-istencinin bir başkasının keyfi-istenciyle özgürlüğün genel bir yasasına göre birleştirildiği koşulların toplamıdır.”<sup>10</sup> Dolayısıyla, bireylerin özgürlüğü kendi koydukları bir yasa aracılığıyla sağlanır. Böylelikle özerklik garanti altına alınır, ama aynı zamanda hukukun ortak belirlenimiyle özgürlük sınırlanır.

Kantçı ahlaki ve hukuksal adalet temellendirmesi, aynı zamanda iyi ve adil-olan arasında bir ayrımı ortaya koymaktadır. İyi yaşam, bireyin kendisine yöneldiği yaşamdır. İyiye yönelik sorular, birinci kişi perspektifinden ortaya konulan sorulardır: Kim olduğum, kim olmak istediğim ve uzun vadeli olarak benim için iyinin ne olduğuyla ilgilidir? Bu sorular, kültüre ve sınıfa özgü yönelimleri ifade eder ve farklı yaşam-dünyaları bağlamında değişebilir. Kişisel veya kolektif olarak iyi yaşam biçimine

9 Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çeviren: İoanna Kuçuradi Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1995, s. 46.

10 Philipp-Alexander Hirsch, *Kants Einleitung in die Rechtslehre von 1784*, Universitätsverlag Göttingen 2012, s. 48; <http://univerlag.uni-goettingen.de/ISBN:978-3-86395-069-9>; (ET: 19.01.2017).

yönelik bu sorulara modern adalet anlayışları herhangi bir bağlayıcı yanıt vermek istemez. Bundan farklı olarak bu anlayışlar, adil-olana odaklanırlar. Bu anlamda adalet soruları, bireyin kendi kişisel maksimlerini diğerlerinin maksimleriyle dengelemesini ve bunları başkalarının çıkarlarını/ilgilerini dikkate alarak denetlemesini ifade eder. Böylelikle ben-merkezci perspektif parçalanır ve bütün tarafların onayını sağlayabilecek normlar aranır. Birinci kişi perspektifinden formüle edilen iyi yaşam soruları, birinci çoğul kişide ifade edilen adalet sorunlarına dönüştürülür. Böylece, iyiye yönelik soruların aksine, adalete ilişkin sorularda genelleştirilebilir yanıtlara ulaşılmaya çalışılır. İyi ve adil-olan arasındaki ayrım, her zaman herkes için iyi, dolayısıyla adil olanın ne olduğu konusunun müzakere edilmesini gerektiğinden, derin çatışma ve gerilimi ortaya koyar.<sup>11</sup>

Kant'ın, ahlaki ve hukuksal olarak bireysel çıkar, hak ve özgürlüklerle ortak yararı uzlaştırma ve buna bağlı olarak adalet sorununu çözümleme çabasına benzer bir girişimi çağdaş siyaset felsefesinde Rawls ve Habermas'ta görmekteyiz. Rawls, adalet sorununa ilişkin bu girişimi toplumsal sözleşmeyle özdeşleştirdiği çağdaş rasyonel karar (rational decision theory) ve stratejik oyun kuramı (game theory)<sup>12</sup> temelinde ortaya koyar. Buna karşılık, Habermas, bireysel ilgilerin ve ortak yararın uzlaşımı olarak adalet sorununu iletişimsel rasyonellikten hareketle oluşturduğu "ideal söylem" ve söylem etiksel anlayış bağlamında ele almaktadır.

### **Rawls ve Habermas'ta Adalet Anlayışı**

Adalet kavramı, 19. ve 20. yüzyıldaki siyasal-sosyal ve ekonomik gelişmelere bağlı olarak genişler ve değişime tabi olur. Bu çerçevede, özellikle kapitalist ekonomik sistemin neden olduğu eşitsizliklerin ve politik anlaşmazlıkların konusu haline gelmiş olan bir sosyal adalet talebi ortaya çıkar. Çünkü özel mülkiyete dayalı kapitalist piyasa ya da pazar ekonomisinde, rekabet ve yarışma ilkeleri hâkimdir. Buna bağlı olarak da gelir

11 Axel Bohmeyer, Der Begriff "Gerechtigkeit" eine philosophische Einführung, Bonn-Friedrich-Ebert-Stiftung, Online-Akademie 2005; <http://library.fes.de/pdffiles/akademie/>; (ET: 16.06.2015).

12 Otfried Höffe, *Ethik und Politik*, s. 173.



ve varlıklar bakımından insanlar arasındaki dengesizlik ve eşitsizlik sürekli artmaktadır. İşte bu denge arayışı, adil bir toplumsal yapının ve işbirliğinin olanaklılığı gösterecek bir adalet anlayışını gerekli kılmaktadır.

Bu anlamda Rawls, ekonomik eşitsizlikleri düzenleyerek ve dengeleyerek herkesin bireysel hak ve özgürlüklerini eşit biçimde kullanabileceği ve kendini gerçekleştirebileceği iyi düzenlenmiş bir toplumun nasıl olması gerektiğini teorik olarak göstermek ister. Başka bir deyişle Rawls, “liberal-demokratik bir sistemde özgürlükten taviz vermeden nasıl adil bir sosyal politika geliştirilebileceği”<sup>13</sup> konusuna odaklanır. Rawls, bu hedefini “Bir Adalet Kuramı” (1971) adlı eserinde şöyle ifade eder: “(...) burada ulaşılmak istenen Locke, Rousseau ve Kant’ın temsil ettiği toplumsal sözleşme düşüncesinden yola çıkarak bir adalet kuramı geliştirmektir; (...). Kuramın amacı, adalet hakkındaki yargılarımızla en iyi şekilde örtüşen ve böylelikle demokratik topluma en uygun ahlaki temeli sağlayan bir adalet kuramının yapısal özelliklerini ortaya koymaktır.”<sup>14</sup> Adalet, burada öznel anlamda bir erdem öğretisi ya da kategorisi olarak değil, aksine normatif bir hukuk ve sosyal felsefe bağlamında politik-etik içerime sahip nesnel adalet olarak anlaşılan insani bir topluluğun temel kavramı biçiminde ele alınır.<sup>15</sup> Bu bağlamda, Kant’ın özgürlük anlayışına dayanan Rawls, “bir taraftan özellikle Kant’ın toplum sözleşmesiyle ilgili görüşlerine karşı çıkarken; diğer yandan adalet teorisinde Kant’ın postulatlarını kullanmaktan da çekinmez”.<sup>16</sup> Bu tavırda, özellikle adalet kuramının yararçı/faydacı anlayıştan hareketle gerekçelendirilemeyeceği etkili olmuştur. Çünkü tekin veya çoğunluğun yararını veya mutluluğunu azamileştirmek isteyen faydacılar için toplumsal malların paylaşımı ya da dağıtımını ampirik-pragmatik problem olarak görülür, oysa Rawls için hakkaniyet (Fairness) olarak adalet normatif bir önkoşuldur. Başka bir ifadeyle, “birinin zararının bir

13 Arslan Topakkaya, “Bir Söylem Olarak Sosyal Adalet Kavramı”, *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: I, Sayı: 2, Kayseri 2006, s. 103.

14 John Rawls, *Siyasal Liberalizm*, Çeviren: Mehmet Fevzi Bilgin, 1. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007, s. 22-23.

15 Otfried Höffe, *Ethik und Politik*, s. 162.

16 Arslan Topakkaya, “Bir Söylem Olarak Sosyal Adalet Kavramı”, s. 103.

başkasının yararı aracılığıyla telafi edilmesi anlayışı, hakkaniyet (Fairneß) olarak adalet kavramıyla çelişir”.<sup>17</sup> Siyasal liberalizmin ifadesi olan bu adalet kavramı, “her türlü kapsamlı dinsel, felsefi veya ahlaki doktrinden bağımsız”<sup>18</sup>, yani her hangi bir metafiziksel dünya anlaması ve tasarımıyla bağımsız, iynin karşısında adaletin önceliğini savunan, genel geçer bir politik adalet anlayışını ifade etmektedir. Başka bir deyişle, bu öncelik, toplumda kişilerin birbirinden farklı ve bağdaşmayan iyi anlayışına sahip olmaları nedeniyle, başlangıçta temel özgürlükleri güvence altına alacak ve toplumsal işbirliğini olanaklı bir kılacak adalet ilkelerini belirlemektir.

Bu temel adalet ilkelerini Rawls, öncelikle *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinde belirlemiştir. Her ne kadar bu eserine getirilen eleştiriler nedeniyle Rawls, daha sonra kuramında bir takım değişiklikler yapsa da, adalete ilişkin ortaya koyduğu temel ilkeleri ve anlayışı muhafaza eder. Buna göre, hakkaniyet (Fairneß) olarak adalet, öncelikle her kişinin temel özgürlüklerde eşit haklara sahip olması gerektiğini vurgular. Ancak diğer taraftan bu temel özgürlükler, sosyal ve ekonomik eşitsizliklere yol açabilir. Bu nedenle, bu eşitsizlikleri düzeltici ve dengeleyici olacağı düşünülen iki temel ilkeye sahip olmalıdır. Başlangıç durumunda (original position, initial situation) sözleşmeye taraf olanların bilgisizlik peçesi/örtüsü altında seçmesi gereken adalet ilkeleri şunlardır:

1. “Herkes, başkalarının özgürlükleriyle uyumlu tamamen yeterli temel özgürlükler düzenine sahip olma yolunda eşit hakka sahiptir”.<sup>19</sup> Başka bir ifadeyle, sözleşmeye göre aynı biçimde bağlı olunan eşit temel özgürlüklerin kapsamlı sisteminde herkes aynı hakka sahiptir. Bu ilke, herkes için aynı olan temel hakları (seçim hakkı, konuşma ve toplantı özgürlüğü, vicdan ve düşünce özgürlüğü, yaşam ve mülkiyet hakkı gibi) belirler. Pozitif anlamda, bireylerin, siyasal ve toplumsal yaşama katılımını ve kendi gelişimini sağlayabileceği bir alan içerisinde herkes için aynı şekilde geçerli olan temel özgürlükleri ortaya koyar.

17 Otfried Höffe, *Ethik und Politik*, s. 172.

18 John Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 401.

19 John Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 320.

2. “Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler iki şartı karşılamalıdır. Birinci olarak, adil fırsat eşitliği altında herkese açık olan konum ve makamlarla ilgili olmalıdır ve ikinci olarak, toplumun en az avantajlı üyelerinin en çok faydasına olmalıdır.”<sup>20</sup> Diğer bir ifadeyle, sosyal ve ekonomik eşitsizlikler, gerekçelendirilen ekonomik ilkenin sınırlandırılması temelinde en az avantaja sahip olanların olanaklı en büyük yararı elde etmelerini sağlayacak biçimde düzenlenmelidir ve adil fırsat eşitliğine göre memurluklar ve pozisyonlar herkese açık olmalıdır.

Bu anlamda, eşitsizlikler, doğal ve sosyal başlangıç şansından dolayı haksızlığa uğrayanların yararına olursa, daha doğrusu toplumda en dezavantajlı olanlara olanaklı en büyük yararı sağlarsa meşru olarak görülür. Ancak Rawls’ın adalet anlayışında en çok eleştirilen de fark ilkesi olarak da ifade edilen bu ilke olmuştur. Çünkü tarafların, bilgisizlik peçesi altında başlangıçta seçtiği bu ilke, pratikte sosyal ve ekonomik koşullara bağlı uygulamak durumunda olduğunda tikel durumları gerekçelendirmekte zorlanacaktır. Fark ilkesi, aslında Aristotelesçi toplumsal adalet anlayışıyla yakından ilişkilidir: Her insan, ekonomik alana ve topluma katılımın yanı sıra kendi beceri ve yeteneklerine uygun bir gelir elde etmelidir (dağıtıcı adalet). Yaşamdaki yükümlülükler, şans veya talihsizlikler, yeniden-paylaştırıcı önlemlerle dengelenmelidir. Bu amaçla, özellikle adil bir sosyal sistem yüksek gelir ve servetleri uygun biçimde vergilendirecek bir vergi yasası düzenlemelidir (dengeleyici/düzenleyici adalet).

Rawls, “adalet teorisi”nde modern yaşam koşulları altında “iyi-düzenlenmiş” bir toplum idesini geliştirir. Bu ide, özgür ve eşit vatandaşların adil/meşru işbirliğini olanaklı kılan bir sistemi ifade etmektedir. Böyle bir toplumun temel kurumları, hakkaniyet (Fairneß) olarak adalet doğrultusunda temellendirilen ve böylelikle bütün vatandaşların rasyonel rızasını sağlayan veya onayını/olurunu alan bir şemaya göre düzenlenmektedir.<sup>21</sup> Rawls, yöntemini rasyonel makul-seçim olarak tanımlamaktadır. Bu çerçevede, Rawls, aslında klasik toplumsal sözleşme kuramındaki biçimsel ideyi, çağdaş rasyonel karar teorisi (rational decision theory) ve stratejik

20 John Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 321.

21 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung, Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Shurkamp Verlag, Frnakfurt am Main 1992, s. 79.

oyun (game theory) teorisinin düşünce ve dil anlayışı çerçevesinde yorumlamaktadır. Dolayısıyla Rawls'un, karar ve oyun teorisinin düşünme ve dil anlayışı çerçevesinde rekabet eden bireylerin rasyonel öz-çıkarlarından hareketle adaleti türettiği görülmektedir.<sup>22</sup>

Rawls'un, toplum sözleşmesini kendisiyle özdeşleştirdiği bu rasyonel oyun, hem amacından hem de kurallarından dolayı olağan-günlük bir oyun değildir. Öncelikle burada, bir meta-oyun, yani ikili bir düzen oyunu olarak kurallara göre değil, aksine kurallar için oynanan bir anayasa-oyunu söz konusudur. İkinci olarak, bir anayasa-oyunu için, karar ya da seçim durumunu belirleyen ve öncelikle bir çözümü olanaklı kılan "kurallar" gereklidir. Anayasa seçiminin durumunu tanımlayan kurallar veya koşullar, başlangıç-durumu/ilk-durum (original position, initial situation, Urzustand) kavramı altında toplanır. Ayrıca, başlangıç-durumu, ne geçmiş tarihsel bir zamanı ne de istenmeye değer bir yaşam biçimini ifade eder. Başlangıç-durumu, daha çok Rawls'un amacını gerçekleştirmek, öncelikle olanaklı yaşam-biçimleri için ölçütleri sağlayacak teorik bir yapı olarak öngörülür.<sup>23</sup> Dolayısıyla "Rawls, başlangıç-durumu temelinde ideal, yani egemenlikten bağımsız olan makul bir seçim-durumu ve rasyonel karar ötesinde -bütün katılımcıların simetrik ilişkisi aracılığıyla ilk baştan bir "fair play"ın (adil/dürüst oyun) koşullarını oluşturur."<sup>24</sup> Bu koşullar temelinde de iyi düzenlenmiş adil bir toplumsal düzen ve siyasal yapı öngörülür.

Rawls'un hakkaniyet olarak adalet teorisi, bütün siyasi kurumların temel ölçütü olarak ele alınır. Bu çerçevede sözleşme teorisine dayalı adalet

22 Modern karar-teorisi için rasyonellik istemli, duygusal veya alışılmış olanın tersine olanı ifade eder. Bir karar, rasyonel biçimde yapılan seçimden hareketle ortaya konulan tasarımın içkin kesinliğinden dolayı, eğer duyguların katılmadığı bir bilgi ve hesaplama süreci vasıtasıyla kişisel yararı azamileştirmek ve böylelikle de olanaklı alternatif eylemler listesinden kendi değer ve amaç tasarımları ışığında en çok değeri veya yararı vaat edenler seçilirse, rasyonel olarak görülür. Bütün oyun türleri ve gelişim aşamalarında rasyonel karar, kendi başarısına yönelik spekülasyon çerçevesinde ampirik bilgi ve öznal değerlendirmeler temelinde ortaya konulan mantıksal bir işlemdir. Başka bir deyişle, öz-çıkar tarafından dikte ettirilen saf nesnel kazanç hesabını yapmaktır. J. v. Neumann ve O. Morgenstern tarafından icat edilen ve matematik bilimlerin bir kolu olan oyun-teorisi, daha çok karar-verici karşısında kararların rasyonel analizine yönelik yöntem olarak geliştirilmiştir (Otfried Höffe, *Ethik und Politik*, s. 173-174).

23 Otfried Höffe, *Ethik und Politik*, s. 173-176.

24 Otfried Höffe, *Ethik und Politik*, s. 187.

temellendirmesinin temel sorusu şunu ifade eder: “Başlangıçtaki eşitlik durumu çerçevesinde bir araya gelinirse, bütün diğer anlaşmaların bağlı olduğu toplum biçimini tanımlayan ve temel kurallara göre karar veren özgür ve rasyonel olarak kendi çıkarlarına yönelmiş olan kişiler hangi ilkeleri seçmelidir?”<sup>25</sup> Başlangıç-durumunda/ilk-durumda özgür ve eşit olanların rasyonel ve makul seçimi sonucu belirlenecek olan bu adalet ilkeleri, sosyal ve siyasal kurumları ve süreçleri, sadece bir kişi veya tikel gruplar için değil, aynı zamanda herkes için aynı şekilde yararlı kılmalıdır. Dolayısıyla burada, her şeyden önce doğal yeteneklerden ve sosyal konumdan kaynaklı ayrıcalıklar ve haklar elde edilemez. Buna göre, adalet, herkes için eşit fayda/yarar anlamında hakkaniyet (Fairneß) olarak görülmektedir. Dolayısıyla siyasal adalet kavramı, bireysel tercihlerden hareketle yapılan tartışmalar/müzakereler aracılığıyla biçimlenmiş hakkaniyet olarak adalet biçiminin meşrulaştırılmasını ifade eder.<sup>26</sup> Ancak bu meşrulaştırma, makul/adil bir müzakerenin yapılmasını olanaklı kılacak önceden kabul edilen bir takım ilkelere hareketle sağlanabilecektir.

Bu bağlamda, Rawls’un siyasal adalet ilkelerine ilişkin bazı eleştiriler yöneltmiştir. Öncelikle adalet ilkeleri, sadece karar ve oyun teorisi anlayışından hareketle türetilemez. Karar ve oyun teorisi anlayışının aksine, toplumsal sözleşme teorisine göre rasyonel seçim, daha ziyade bütünüyle olağandışı özel sınır-koşulları altında söz konusu olur. Sınır koşulları, başlangıç-durumu ya da ilk-durum kavramında içerilir ve doğa durumundan hukuk-durumuna geçişi ifade eder. Dolayısıyla doğa-durumunun klasik kavramına karşılık gelen Rawls’un varsaydığı başlangıç-durumu değil, aksine varsayılan rasyonel öncüllerdir. İkinci olarak, Rawls’un adalet ilkeleri, belirli anlamda totolojiktir. Yani onlar, başlangıç konumunun tanımı çerçevesinde bilişsel, duygusal ve ampirik koşullar içerisinde benimsenmiş olan ussal-niteliklerin açıklamasından başka bir şey değildir.<sup>27</sup>

25 Otfried Höffe, *Ethik und Politik*, s. 165.

26 Papadopoulo Theodora, *Deliberative Demokratie Und Diskurs, Eine Debatte Zwischen Habermas und Rawls*, Dissertation zur Erlangung der Würde einer Doktorin der Philosophie der Philosophischen Fakultät der Eberhard – Karl – Universität Tübingen 2005, s. 155.

27 Otfried Höffe, *Ethik und Politik*, s. 186-187.

Özellikle Habermas, Rawls'un hakkaniyet olarak adalet anlayışına bir dizi eleştiri getirir. Rawls, Habermas'ın bu eleştirilerine *Siyasal Liberalizm* (2007) eserinde karşılık verir. Rawls, bu eleştirilerin bazılarını katılmasa da, eleştiriler onun kuramını yeniden gözden geçirmesine ve kuramda bazı tadilatlar yapmasına neden olmuştur. Bu eleştirilerin bazılarını bazıları şöyle ifade edilebilir: Öncelikle Habermas, Rawls'un ifade etmiş olduğunun aksine onun kuramının usule dair (prosedürel) ve iyinin zayıf bir kuramı değil, öze dair kapsamlı bir kuram olduğunu iddia eder. Rawls, kuramının liberal demokratik değerleri benimseme anlamında özcü bir yanı olduğunu, ama kapsamlı olmadığını, çünkü sadece siyasal alanla sınırlı bir kuram olduğunu belirtir.<sup>28</sup> Ancak Rawls'un kuramının diğer bir özcü yanı da, varsayımsal başlangıç-durumunda kabul ettiği ilkelerin gerçek durumu belirlemesidir. Dolayısıyla Habermasın özcü nitelendirmesi yerindedir, ama kuramın kapsamlı olduğu iddiası yersizdir. Çünkü Rawls, metafiziksel-aşkınsal bir dünya anlamasından çıkarak özcü ve kapsamlı bir kuram ortaya koymaz, aksine kuramını ampirik siyasal alanla sınırlandırmıştır.

Diğer bir eleştiri yöneme ilişkindir. Habermas göre, Rawls'un yöntemi, tıpkı Kant'ın yöntemi gibi öznelarası yapılanmış bir bilinç temelinde değil, öznenin kendi öz-anlaması temelinde monolog biçimde ortaya konulmakta, ancak Kant'ın ahlaki sezgisine de ulaşamamaktadır. Çünkü Kant'a göre herkes, ahlak yasasını pratik akıl sayesinde kendi öz-anlamasında ortaya koyabilmelidir. Bu anlamda da özerk ahlaki öznelerin kendi ahlak yasasından türetmiş olduğu yargılar, kesin bilişsel iddiaları ortaya koymaktadır. Çünkü bu özneler, istemenin nesnesini değil, istemenin kendisini belirleyecek biçimde eylemektedirler. Buna karşılık, Rawls'ta ise, başlangıç-durumunda yapılan sözleşme tarafının rolüne, ama sadece amaç-rasyonel karara bağlı olarak beklenen bir role ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla burada, özel-hukuk öznesinin anlayışına uygun bir sözleşme modeli iradeciliğinin (voluntarismus) etkisi vardır. Katılımcı perspektifinden hareketle yapılan başlangıç-durumdaki kurgusal sözleşmede, herkes, bilgisizlik-örtüsü nedeniyle kendi çıkarlarının hesabını yapabilecek anlayıştan mahrum kalır. Bu nedenle, başlangıç-durumunun niçin başka şekilde değil de bu şekilde kurulduğu konusundaki ahlaki pratik bilgi, onu

<sup>28</sup> John Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 444-445.

inanılır kılması gereken teorisyenin kendinde saklı kalmaktadır.<sup>29</sup> Ancak burada amaçlanan da zaten budur, yani teorisyenin kendi öznel anlayışını yansıtması değil, herkesin tarafsız ve rasyonel biçimde başlangıç ilkelerinin makul olduğu konusunda görüş birliği içinde olması gerekir.

Diğer bir eleştiri, başlangıç-durumunda makul ilkeler üzerinde anlaşılan taraflara ilişkin kurgusal değişkenler veya yapılar ortaya konulmasına ilişkindir. Bu yapılar veya değişkenler, adalet ilkelerine göre kurulan bir toplumun gerçek koşulları altında yaşayan etten ve kandan oluşan vatandaşlarıyla özdeşleştirilemez. Tarihsel ve kültürel olarak belli bir dünya anlayışına sahip vatandaşlar, teoride varsayılan makul vatandaşlarla özdeş değildir. Onlardan ahlaki olarak eylemeleri, yani sadık vatandaşlık yükümlülükleri çerçevesinde kişisel çıkarlarını geri plana atmaları beklenir. Dolayısıyla adalet anlayışı, adil davranma isteğini gerekçelendirebilir; ama bu, örneğin acıdan kaçınma isteğindeki gibi otomatik olarak etkin olan bir motif değildir. Bireylerin ahlaki olarak davranması, adil toplum kurumlarının ahlaki bağlamına tabi olmayla biçimlenir. Bu nedenle, adil bir toplumun istikrarı sadece yasal/hukuki-zorunluluğa değil, aksine adil kurumlar çerçevesinde gerçekleşen bir yaşam biçiminin sosyalizasyon gücüne dayanır.<sup>30</sup> Buna göre adalet, mevcut toplumun tarihsel ve kültürel dünya anlayışından bağımsız, salt teorik ve biçimsel olarak temellendirilemez.

Habermas'a göre bağlama duyarlı, yani tarihsel ve kültürel olarak belli bir dünya anlayışına sahip insanların bireysel ilgi ve çıkarları yanında genel olarak topluluğun iyiliğinin ve de refahının gözetilmesi, daha çok iletişim teorisine dayalı bir görüşten hareketle anlaşılabilir. Çünkü belli bir grubun ya da topluluğun kimliği, iletişime dayalı karşılıklı tanınma ilişkisi üzerinden yeniden üretilir. Bu nedenle, bir toplumda bireysel olarak eşit haklara ve özgürlüklere sahip olmada tamamlayıcı nokta dayanışmadır. Dayanışma ilkesi, yoldaşlar olarak topluluğun hepsinin ortak yaşam-ilişkilerinin bütünlüğünden aynı şekilde ilgili olmaları gerektiğinden, birinin diğeri için kefil olması deneyiminde tamamen kökleşmektedir. Bu anlamda da, deontolojik biçimde kavranan bir adalet anlayışı, taraflardan farklı

29 Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Shurkamp Verlag, Frankfurt am Main 1991.

30 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, s. 80-81.

bir toplumsal dayanışma ve ahlaki tavır talep eder. Bu ahlak, öncelikle eşit haklara sahip olma temelinde toplumsallaştırılan bireyliğin dokunulmazlığını ve her bir kişinin onuru için bakışumlu saygıyı talep etmeli ve karşılıklı tanınmanın öznelerarası ilişkileri içerisinde sosyalleşen bir topluluğun üyeleri olarak bireylerin dayanışmasını korumalıdır. Dolayısıyla yoldaşığa yaraşır bir dayanışmayla ve öznelerarası paylaşılan bir yaşam biçiminin bütünlüğünün korunmasıyla bağlantılı olarak adalet, temsil edilemez ve kendi kendini belirleyen bir bireyliğin eşit özgürlüğüne dayanır. Çünkü ahlaki normlar, eşit bir başkası olmaksızın korunamaz. Dolayısıyla bireyin eşit hakları ve özgürlükleri, ancak topluluğun iyiliği ve refahıyla birlikte var olur. Ancak bu dayanışma geleneksel bir ahlaki anlayış temelinde ortaya konulamaz.

Buna göre, evrensel ahlakın bir parçası olacak dayanışmanın, geleneksel anlamının ve işlevinin dönüşmesi gerekir. Çünkü modern öncesi anlamda dayanışma, diğer gruplar karşısında etnosentrik veya dinsel biçimde kapanan bir topluluğun tikel anlamında, kolektif bir fedakârlıkla bağlantılı olarak tarafların iç içe geçmiş bir işbirliğini ifade etmektedir. Ancak post-geleneksel biçimde düşünülmüş adalet anlayışı, söylemsel bir istem-oluşunun ışığında dönüştürülürse, dayanışmayla başka bir biçimde yakınlaşabilir. Aslında ahlaki olarak eşit haklara sahip olma, dayanışma ve genelin iyiliğine ilişkin tasarımlar, günlük iletişim pratiğinin bakışumlu koşullarında ve karşılıklı beklentilerde yerleşik olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla hiç kimse, bu idealleştirici dayanaklar olmaksızın gündelik pratikte uzlaşı-yönelimli biçimde davranamaz. Öyleyse karar verme ve eyleme yeteneğine sahip öznelerin karşılıklı tanınmasında mevcut adalet ve dayanışma ideleri bulunmaktadır. Ama bu normatif yükümlülükler ailenin, halkın, devletin veya ulusun somut yaşam dünyasının sınırlarını aşıp kendiliğinden ortaya çıkmazlar. Bu sınırlar, öncelikle modern toplumlarda kurumsallaştırıldığı oranda söylemlerde ve argümantasyonlarda parçalanabilirler. Dolayısıyla söylemler veya argümantasyonlar tikel ve yerel yaşam-dünyalarını aşacak biçimde gerçekleştirilmelidir. Çünkü söylemlerin pragmatik koşulları çerçevesinde iletişimsel eylemin varsayımlarının normatif içeriği, evrensel ve sınırları aşan, konuşma ve eylemeye yetenekli bütün özneleri içeren ideal bir iletişim topluluğuna genişlemektedir.<sup>31</sup> Ancak, kapsayıcı olması bakı-

31 Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, s. 70-71.



mından yapılan böyle bir ideal iletişim topluluğu, hem bağlamı göz ardı edecektir hem de belli bir kapasiteye sahip bireyleri varsaydığından dışlayıcı bir özellik gösterecektir. Dolayısıyla daha başlangıçta, eşitsizlikçi ve adaletsiz bir niteliğe sahip olacaktır.

Habermas da Rawls gibi, düşüncelerini çağdaş rasyonel karar teorisi ve stratejik oyun teorisinin düşünce ve dil anlayışı çerçevesinde ortaya koymaktadır. Bu anlamda Rawls'un rasyonel anayasa seçimi oyununa karşılık, Habermas'ın iletişimsel rasyonellik temelinde gerçekleşen bir dil oyunu, yani aşkınsal pragmatik koşullara bağlı gerçekleşen ideal söylem ya da argümantasyon süreci söz konusudur.<sup>32</sup> Ancak Rawls'un, sadece siyaset alanıyla sınırlı olan kuramına karşılık, Habermas'ın iletişimsel rasyonelliğe bağlı "ideal-söylem" ya da diyalog temelinde ortaya koyduğu kapsamlı kuramı, bütün yaşam-dünyasını anlamlı kılmak ve açıklamak ister. Bu bağlamda, Habermas, siyasal olarak bütün kararların rasyonel biçimde konuşma ve eylemeye yetenekli aynı haklara sahip olan öznelerin oluşturduğu evrensel ideal-söylem ya da argümantasyon sürecinde alındığı müzakereci ya da tartışmacı demokrasi anlayışını savunur. Bu demokrasi anlayışının temelinde, iletişimsel rasyonelliğe ve uzlaşma yönelimli bir diyaloga dayanan etik kuram vardır. Bu anlamda, Habermas'a göre, söylem-etiği, Hegel gibi, adalet ve dayanışmanın içsel bağlantısında, ama Kantçı bir tinsel anlayışta ısrar eder. O, ahlak ilkesinin anlamını, yalnızca diğerleriyle ortaklaşa yürütülen bir argümantasyon pratiğinin kaçınılmaz olarak önceden-varsayılanın içeriğinden hareketle ortaya koymayı amaç-

32 "Gerçek karar ve oyun teorileri, gerçekte felsefi olarak Almanya'da pek tartışılmadı. Ama ilgili zaman zarfında Habermas, teorileri benimser ve bunları kendi ideolojik eleştirel okuması çerçevesinde teknolojik rasyonelliğin 2. ve 3. aşaması olarak yorumlar. Böylelikle karar ve oyun teorileri "pozitif olarak ikiye bölünen bir aklın" yargısı olarak değerlendirilir ve "iyi ve adil yaşamla" ilgili felsefi tartışma için değerli görülmez" (Otfried Höffe, *Ethik und Politik*, s. 173). Çünkü Habermas, teknolojik rasyonelliğin ya da aklın araçsal ve stratejik işleyişinin uzlaşmayı sağlayamayacağına inanır. İyi ve adil yaşama ilişkin bir uzlaşma, ancak iletişimsel rasyonellik temelinde biçimlenen olağan gündelik dilin pragmatik kullanımında ortaya konulabilecektir. Çünkü Habermas'a göre, dilin pragmatik kullanımı kendi içinde bir telos olarak uzlaşmayı zaten barındırmaktadır. Ancak Habermas'ın, yaşam-dünyası ufku içerisinde farklı ilgilere ve çıkarılara sahip bireylerin uzlaşma platformu olarak öngördüğü "ideal söylem" ya da tartışma-süreci, önceden kabul edilen geçerlilik ölçütleri ve koşulları (doğruluk, normatif doğruluk, dürüstlük/samimiyet) temelinde yürütüldüğünden amaç-rasyonel bir dil-oyunu olarak görülebilir.

lar. Kendisi aracılığıyla pratik sorunları tarafsız bir biçimde yargılaya bildiğimiz ahlaki bakış-açısı, elbette farklı biçimde yorumlanabilir. Ama söylem-etiği, bizzat rasyonel bir söylemin iletişim biçiminden hareketle ortaya konulduğundan, dolayısıyla uzlaşılı yönelimli eylemin düşünümsellik biçimiyle işleyişini sezgisel bir biçimde herkese kabul ettirmektedir. Bu temel kabulde söylem-etiği, başlangıçta soyut olan bir etik anlayışa yöneltilmiş itirazlara maruz kalmaksızın Kantçı geleneğe yerleşmekte ve ahlakın dar biçimde anlaşılabilir bir kavramıyla adalet sorunlarına yoğunlaşmaktadır. Ancak söylem-etiği, hem yararlılık tarafından değerlendirilen eylem tutarlılıklarını hem de klasik etikte ifade edilen iyi yaşam sorunlarını dikkate almaktadır. Bu anlamda söylem-etiği, ahlaki ilke ve normların gerekçelendirilmelerine yönelik ödev ahlaki ve yararlı anlayışta ortaya çıkan sorunları, dilsel iletişimin öznelarasılığında ortaya konulan uzlaşılı yönelimli pratik söylem temelinde aşmaya çalışır. Buna göre, Kantçı ahlak, kendi kendinde yasama yetkisine sahip olarak eyleminin ilkesini genel bir yasa olarak koyabilen bireyselliğin, biçimsel ve evrensel ilkelerinin içeriğini gösterememekte; dolayısıyla tikel ilgi ve yönelimleri dışlayıcı bir tutum takınmaktadır. Diğer yandan, yararlı ahlak, öz-çıkarcı ve koruma duygusu temelinde eyleyen bireyselliğin, kendi ilgi ve yönelimlerini dikkate alan ilkelere, bütün bireyler için geçerli olabilmesinin koşullarını ortaya koyamamaktadır. Her iki anlayışı dikkate alan söylem-etiği, normatif geçerlilik savlarına yönelik görüşlerin sınırlanmamış bireysel özgürlükleri ve her bir kişinin bir başkasının konumundaki dayanışma duygusu temelinde olgusal olarak amaçlanan görüş-birliğinin gerçek bir genellik/evrensellik sağlayabileceğini ve uzlaşılıya dayalı bir çözüme ulaşmanın mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Buna göre, kişilerin Ben-merkezci bakış açılarının değil toplumsal olarak üretilenin öncelikli olduğunu vurgulamaktadır.<sup>33</sup> Dolayısıyla söylem etiksel anlayış, “iyi” karşısında adaletin öncelikli olduğu, bireysel ilgi ya da çıkarların uzlaşısını olanaklı kılacak bir bakış açısını savunmaktadır. Peki, bu öncelik ya da bakış açısı olanaklı olacaktır?

Söylem-etiksel anlayış temelinde, bireysel ilgi ya da çıkarların uzlaşılı olanağını sağlamak amacıyla Habermas iki ilke varsaymaktadır. Buna göre, konuşma ve eyleme yeteneğine sahip kişilerin varsayılan koşullar çerçevesinde yürüttükleri pratik bir söylemde tartışmalı normatif ahlaki iddiaların geçerliliği ve yeterliliği, söylem ilkesi (S) ve evrenselleştirme ilke-

33 Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, s. 67-69.

si (E) açısından ele alınmalıdır. Söylem ilkesine göre, “söz konusu geçerli normlar, pratik bir söyleme katılanlar olarak bütün ilgili tarafların onayını sağlayabilmelidir”.<sup>34</sup> Buna göre, söylem-etiksel ahlaki anlayış açısından bir normun geçerliliği, ancak pratik söyleme katılan bütün taraflarca amaçlanır ve onaylanırsa olanaklı olacaktır. Evrenselleştirme ilkesine göre, “her geçerli norm, olası her bir kişinin ilgi ya da çıkarının karşılanması için genel olarak kendisine uyulmasından dolayı ortaya çıkan sonuç ve yan etkilerin bütün ilgililer tarafından zorlamasız biçimde kabul edilebilmesi koşulunu karşılamalıdır”.<sup>35</sup> Buna göre, söylem-etiksel bir evrenselleştirme ilkesi, tarafların iddialarını ortaya koydukları bakış açılarının tersine döndürülebilmesi, potansiyel olarak bütün tarafların katılımının sağlanması ve her bir katılımcının iddiasının bütün diğerleri tarafından tanınması anlamında tarafsız bir ahlaki bakış açısının olanaklılığını ifade eder. Bu açıdan evrenselleştirme ilkesi, katılımcılara, hem diğerlerinin bakış açılarını paylaşma olanağı sağlar hem de ahlaki açıdan tartışma konusu olan normatif bir iddia ya da ilkenin, bakışımılgiler temelinde her bir kişinin görüşünden genel bir yasa olarak istenilip istenilemeyeceğinin denetlenmesi ve temellendirilmesi olanağını sağlar.<sup>36</sup> Ancak her iki ilke açısından bazı açmazlar ortaya çıkmaktadır.

İlk olarak, tikel ilgilerin ya da çıkarların uzlaştırılabilmesi olanaklılığı olarak görülen evrenselleştirme ilkesi (E), söyleme girişte bütün taraflardan talep ettiği tarafsızlık ilkesi nedeniyle tutarsızlığa düşmektedir. Çünkü böyle bir koşul, ortak bir uzlaşya ulaşmak için, aynı zamanda bireysel ilgi ve yönelimlerin ve belirli sosyal-kültürel ilişkilere ve yaşam biçimlerine bağlı biçimlenen istemin söylemden dışlanmasını talep etmektedir. Örneğin Tugendhat’a göre, tarafsızlık anlayışına bağlı olarak ilkelerin gerekçelendirilmesine yönelik yürütülen bir söylemde, katılanlar, kendi ilgilerini ve çıkarlarını ifade edemezler; çünkü tarafsızlık tavrı ya da tutumu, sonuç değil, aksine böyle bir söylemin koşulu olarak varsayılmaktadır.<sup>37</sup> Dolayısıyla böyle bir koşulun gözetildiği uzlaşya yönelimli bir pratik söylemde,

34 Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, s. 12.

35 Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Shurkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983, s. 131.

36 Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, s. 157.

37 Ernst Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Philipp Reclam jun., GmbH & Co., Stuttgart 1984, s. 119.

tartışmaya dahil olan taraflar kendi ilgi ve yönelimlerini tarafsız biçimde ortaya koyamayacaklardır. Pratik söylemde tarafların rızasının olanaklılığı olarak öngörülen evrenselleştirme ilkesi, her bir kişinin ilgisinin dikkate alınması, yani içeriklerin bütün tarafların bakışlımı ilgisi çerçevesinde düzenlenebilmesi koşuluyla bir argümantasyon kuralı sayılmaktadır. Dolayısıyla burada, temellendirilecek normların kendisiyle denetlenmesinin amaçlandığı ilke ya da kural önceden varsayıldığından, bir döngüsellik ortaya çıkmaktadır. İkinci olarak, söylem ilkesi (S), normların gerekçelendirilebilmesini önceden varsaydığından evrenselleştirme ilkesini de içermektedir. Dolayısıyla söylem-etiksel ilke evrenselleştirme ilkesini de içeriyorsa, evrenselleştirme ilkesi gereksiz olmaktadır. Diğer taraftan, pratik söylemde uzlaşılı olanaklılığı, eşit katılım ve ifade hakkına sahip söyleme katılan her bir kişinin, karşılıklı tanınma ve bakışlımı ilgiler temelinde bir başkasının konumuna yerleşmesiyle açığa çıkan dayanışma duygusuyla öngörülür. Ancak, tikel ilgi ve yönelimlerce belirlenmiş bir toplumsal yapıda bireylerin her birinin böylesi bir dayanışmacı duygu ve rasyonel tutumu gösterebilmeleri zor olacaktır. Aynı zamanda, söyleme katılanlardan talep edilen tarafsızlık tutumu, tikel ilgilerin ve yönelimlerin söyleme dahil edilmesini zorlaştıracaktır.

Söylem-etiki kuramına dayanan Habermasçı müzakereci demokrasi anlayışı, bireysel hak ve özgürlükleri temele alan liberal anlayışla, ortak yarara, dayanışmaya ve yurtseverliğe öncelik veren cumhuriyetçi demokrasi anlayışlarının bir sentezini yapmayı amaçlamaktadır. Bu sentez, liberal anlamda öznel, bireysel hakları ifade eden negatif özgürlükleri ve cumhuriyetçi anlamda siyasi katılım hakları olarak pozitif özgürlükleri gözetken bir modeli olanaklı kılacaktır.<sup>38</sup> Ancak, Habermas'ın müzakereci demokrasi anlayışı bu uzlaştırmayı sağlayamaz. Çünkü Ottmann'a göre, tartışma/müzakere, geleneksel olarak eyleme karşıt bir kavramdır: agere'ye karşı delibarere. Örneğin parlamento tartışır (deliberare), hükümet icra eder/uygular (agere). Rawls dar anlamda mahkeme ve parlamento gibi kurumlarda oluşturulan müzakereleri dikkate alır. Buna karşılık Habermas, mahkeme ve parlamento dışında spontane gerçekleştirilen daha büyük tartışma/müzakere ile ilgilenir. Dolayısıyla Habermas'ta müzakereler eylemden arın-

38 Jürgen Habermas, "Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak, Çeviren: İlkur Aka, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, s. 151-164.

dırılmıştır. Bu durumda, böylesi müzakerelerin nasıl bağlayıcı olacağı gündeme gelir. Kendini eylemden/uygulamadan arındırmış bir müzakere/tartışma, salt politik bir cümle ya da slogan olarak kalacaktır. Habermas'ın cumhuriyetçi modeli liberal modelle denge sağlayabilecek bir model gibi görünür. Cumhuriyetçi anlayışın temel özellikleri kendi siyasetlerini kendi yapan vatandaşlar, bir halk-gücü, karma-anayasa, vatanseverlik ve fazla büyük olmayan bir toprak parçası. Bu anlamda, Habermas'ta bir rejimi cumhuriyetçi yapan her şey eksiktir. Öncelikle söylem-kuramı, geleneksel anlamda halk-egemenliği anlayışını ortadan kaldırır. Müzakereci siyasetin gerçekleşmesinin kolektif eyleme yeteneğine sahip vatandaşlığa değil de, aksine uygun prosedürlerin kuramsallaşmasına bağlı olduğunu ifade eder. Dolayısıyla iletişim öznesizdir. Artık hiçbir ulusun ya da halkın olmadığı yerde, cumhuriyetçi siyasetin temelleri ortadan kalkacaktır.<sup>39</sup> Ancak bütün bunlara rağmen, Habermasçı müzakereci demokrasi anlayışı en azından mevcut liberal ve cumhuriyetçi modellerin eksiklerini ortaya koyması bakımından ve daha iyi bir demokrasi modelinin nasıl olabileceği konusunda bir projeksiyon ortaya koyar.

### **Sonuç Olarak Bir Değerlendirme**

Her iki kuramın çıkış noktası ve bazı kavramsallaştırmaları farklı olsa da, aslında biçimsel ve teorik olarak bireysel çıkar, hak ve özgürlükler ile siyasal ortak yarar ve özgürlüklerin uzlaşımını göstermeye çalışırlar. Ancak bireysel ve de öznel ilgi ve çıkarların nesnel ortak ilgi ve yararla uzlaşımı, yani bağlamsal ve yerel olanın evrensel ve genelle bağlantısı salt bir formülasyon problemi değildir. Diğer deyişle, farklı iyi anlayışı ve dünya tasarımlarına sahip bireylerin bir arada yaşama olanağı, salt biçimsel olarak teorik bir inşa ya da formülasyon sorunu değildir. Burada asıl problem, ahlaki olarak her bir kişinin kendi adalet duygusu ve iyi anlayışını, diğer herkes için geçerli olabilecek evrensel ilkeler olabilecek şekilde düşünebilmesi ve uygulamasıdır; yani öznel olanın nesnel biçimde geçerli kılınabilmesidir. Çünkü kendi adalet duygusu ve iyi anlayışının üstüne yükselememiş insanın durumu. “bana dokunmayan yılan yaşasın” tavrıdır. Dolayısıyla sorun, öznel iyi anlayışının ve adalet duygusunun maksim dü-

39 Hennig Ottmann, *Liberale, republikanische, deliberative Demokratie*, Universität München, Geschwister-Scholl-Istitut, Oettingenstr. 67, D-80538 München 2006; Henning.ottmann@gsi.uni-muenchen.de; (ET: 12.02.2015).

zeyinden yasa düzeyine yükseltilebilmesi ve herkes için geçerli bağlayıcı olacak düzenlemeler olarak yerleşebilmesidir. Dolayısıyla böyle bir yükseltme, salt teorik-biçimsel formülasyonlar ve gerekçelendirmelerle sağlanamaz. Bu, öncelikle böyle bir anlayış ve kapasiteye sahip bireylerin yetiştirilmesiyle ilgili bir problemdir. Bu anlamda, felsefe tarihinde bu konuya özellikle Platon, Rousseau ve Kant dikkat çekmiştir.

Platon, adil ve düzenli bir toplumun erdemli ve iyi eğitilmiş yurttaşları gerektirdiğini “Devlet” yapıtında göstermeye çalışır. Aynı şekilde, Rousseau da, “Toplumsal Sözleşme” kuramıyla bireysel hak ve özgürlükler ile ortak yararın birleşmesinin nasıl olanaklı olabileceğini teorik olarak göstermeye çalışmıştır.<sup>40</sup> Ancak Rousseau, bu teorik inşanın yeterli olmadığını gördüğü için, iyi düzenlenmiş adil bir toplumsal ve siyasal yapının erdemli ve iyi yetiştirilmiş insanları ve de yurttaşları gerektirdiğini vurgulamıştır. Dolayısıyla erdemli insan ve yurttaş olarak kişinin, bedensel ve ruhsal bakımdan nasıl yetiştirilmesi gerektiğini “Emil” adlı eserinde göstermeye çalışır.<sup>41</sup> Aynı şekilde Kant da, herkes için geçerli evrensel yasanın ve insan özgürlüğünün olanaklılığını teorik olarak ortaya koyar; ama böylesi bir kapasiteye ulaşmanın eğitimden geçtiğini vurgular. Bu anlamda Kant, herkes için geçerli normatif ilke ve kuralları ortaya koyabilecek özerk ahlaki bireylerin yetiştirilmesi, diğer deyişle bütün olarak evrensel değerlerle donatılmış bir kişilik ve karakter oluşumu üzerinde durur ve bunu da “Eğitim Üzerine” adlı eserinde göstermeye çalışır.<sup>42</sup> Kant, maksimlerin evrensel geçerliliğinin öncelikle yetiştirme sürecinde kişiler tarafından içselleştirilmesi gerektiğini ve sonrasında nesnel genel yasa düzeyinde ancak anlaşılabilirliğini vurgular. Bu anlamda “insan türü için en büyük sorun, evrensel adalet yaptırımını uygulayacak bir yurttaşlar toplumuna ulaşmaktır.”<sup>43</sup> Başka bir deyişle, evrensel değerleri içselleştirmiş kozmopolit kişiliğe sahip özerk bireyler toplumunu gerçekleştirme.

40 Jean-Jaques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Çeviren: Vedat Günyol, 6. Baskı, Adam Yayınları, İstanbul 1994.

41 Jean-Jaques Rousseau, *Emile ya da Çocuk Eğitimi*; Çeviren: Cumhuriyet Atay, 1. Baskı Parşömen Yayıncılık, İstanbul 2011.

42 Immanuel Kant, *Eğitim Üzerine*, Çeviren: Ahmet Aydoğan, 1. Baskı, Say Yayınları, İstanbul 2007.

43 Immanuel Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*, s. 36, Haz. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı, Ankara 2006.

Bireyin kendine ve başkalarına karşı ödevleri, öncelikle insan olarak belli bir onura sahip olduğu ve kişiliğindeki bu insanlığın onurunu ihlal etmeyecek biçimde davranmasının görevi olduğu ve başkalarının haklarını dikkate alması ve onlara saygı duyması gerektiği bilincine dayanmaktadır. Ahlaki eğitime ve gelişime bağlı olarak oluşan bu bilinç, öğrenilen maksimlerin, yani eylemin öznel ilkesi olarak içselleştirilen kuralların, evrensel iyiyi amaçlayan genel geçerli yasalar olacak biçimde yerleştirilmesi gerektiğinin farkındalığını gösterir. Ahlaki kurallardan yasalara yükseliş, kuralın öznel-bireysel yönünün yasanın nesnel-evrensel boyutuna geçişiyile ortaya çıkar. Benzer şekilde, öznel adalet duygusunu ve iyi anlayışını nesnel düzeye yükseltme, varsayımsal biçimsel kabuller ve teoriler çerçevesindeki analizler ve formülasyonlarla değil, öncelikle şiddet içermeyen ve ötekileştirmeyen bir dil ve söylem çerçevesinde karşılıklı dayanışma, yardımseverlik ve iyilikseverliği yücelten bir eğitim ve yetiştirme sürecinde sağlanabilecektir. Çünkü “insan tabiat itibarıyla ne iyi ne de kötüdür, çünkü o tabiatı itibarıyla ahlaki bir varlık değildir. O ancak ödev ve yasa fikrini geliştirdiğinde ahlaki bir varlık haline gelir.”<sup>44</sup> Dolayısıyla insanın, adalet duygusunu yasa düzeyine yükseltebilmesi öncelikle eğitim ve yetiştirme sürecinde ödev bilincini geliştirme ve sorumluluklarını içselleştirmeyle ilgilidir.

Her iki kurama yapılacak diğer bir eleştiri, çıkış noktaları ve bazı kavramsallaştırmaları farklı olsa da, her iki kuramın adalet sorununu küresel ya da uluslararası düzeyde değil, ulusal düzeyde ele almış olmalarıdır. Çünkü her iki düşünür de kuramlarını, Batı liberal demokrasinin kurumsal işleyişi ve prosedürleri temelinde açıklar. Ancak bugün adalet sorunu, sadece ulusal ölçekte ele alınıp çözülemeyecek kadar karmaşık ve kapsamlı küresel bir konudur. Çünkü piyasa ekonomisinin rekabetçi yapısı küresel ölçekte adaletsizliklere, sömürüye ve büyük ölçekte gelir eşitsizliklerine neden olmaktadır. Örneğin 2017 Davos Dünya Ekonomik Forumu’nun temel konusu kapitalist sistem ve piyasa ekonomisine bağlı ortaya çıkan korkunç gelir eşitsizlikleri ve adaletsizliklerdir. Dolayısıyla adalet sorununun, özellikle küresel ölçekte ele alınması ve uluslararası düzeyde bireysel hak ve özgürlüklerin kullanımını olanaklı kılacak, huzurlu ve güvenli bir dünya düzeni için adil bir dağıtım ve paylaşım sağlayacak siyasi ve ekonomi politikalarının acilen uygulanması gereklidir.

44 Immanuel Kant, *Eğitim Üzerine*, s. 124.

## Öz

### Adalet Kavramına İki Farklı Yaklaşım: John Rawls ve Jürgen Habermas

Siyaset felsefesi tarihinde adalet, Antik dönemden itibaren çok sayıda felsefi yorumun konusu olmuştur. Modern toplumsal-siyasal yapının analizi ve ussal kurgusu olarak sözleşme teorilerinde bireysel hakların ve ortak çıkarların uzlaşımı problemi, bir adalet problemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda, siyaset felsefesi geleneğinde genel olarak iki temel yaklaşım söz konusudur: Bireysel hakları ve tikel çıkarları temele alan burjuva-liberal anlayış (Locke ve Kant) ve toplumsal hakları ve ortak çıkarı gözetten cumhuriyetçi anlayış (Rousseau). Çağdaş felsefede, Rawls'un hakkaniyet olarak adalet anlayışı, her iki anlayışın uzlaşımını yapmaya çalışan, sosyal-adaletçi liberal bir yaklaşımı ve normatif bir çözümlenmeyi ifade etmektedir. Buna karşılık, yine her iki anlayışı -liberal ve cumhuriyetçi- uzlaştırma çabası olan Habermas'ın dayanışmacı adalet anlayışı bağlamsalcı bir yaklaşımı ortaya koymaya çalışır. Bu çalışmada, öncelikle adalet kavramı üzerine felsefi ve tarihsel olarak ortaya konulan bazı temel yaklaşımlar üzerinde durulmaktadır. Daha sonra ise, Rawls ve Habermas'ın adalet anlayışları ele alınmaktadır. Son olarak her iki yaklaşıma yönelik eleştirel bir değerlendirme yapılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Toplumsal sözleşme, tikel çıkar, ortak yarar, hakkaniyet olarak adalet, dayanışma olarak adalet.

## Zusammenfassung

### Zwei verschiedene Ansätze zum Begriff der Gerechtigkeit: John Rawls und Jürgen Habermas

Die Abstimmungsprobleme der individuellen Rechte und gemeinsame Interessen erscheint als ein Gerechtigkeitsproblem. In der Vertarstheorie von modernen sozial-politischen Strukturanalyse und rationalen Fiktion. In diesem Sinne gibt es überhaupt zwei grundlegende Ansätze in der Tradition der politischen Philosophie. Erstes ist die bürgerliche-liberale Konzeption Vorrang für individuelle Rechte und partikuläre Interessen (Locke, Kant). Zweitens ist der republikanische Verständnis Vorrang für soziale Rechte und gemeinsame Interesse. Der Gerechtigkeitsverständnis als Fairness von



Rawls bedeutet eine normative Analyse in der zeitgenössischen Philosophie, dass diese beide Ansätze in Einklang zu bringen versuchen. Dagegen der solidarische Gerechtigkeitverständnis von Habermas, der doch beide Verständnis –republikanische und liberale Konzeption– in Einklang zu bringen versuchen, darstellt den kontextuelle Ansatz. In diesem Artikel, bevor ich auf die gegenwärtigen Positionen zur Gerechtigkeit eingehen möchte, werde ich einen kurzen geschichtlichen und philosophischen Abriss machen. Dann man diskutiert die Gerechtigkeitsverständnisse von Rawls und Habermas. Schließlich wird eine kritische Bewertung für beide Ansätze gemacht.

**Schlüsselwörter:** Gesellschaftsvertrag, partikulare Interessen, Gemeinwohl, Gerechtigkeit als Fairness, solidarische Gerechtigkeit.

### Bibliographie

- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çeviren: Saffet Babür, 1. Baskı, Ayraç Yayınları, Ankara 1997.
- Bohmeyer, Axel, *Der Begriff "Gerechtigkeit" eine philosophische Einführung*, Bonn-Friedrich-Ebert-Stiftung, Online-Akademie 2005; <http://library.fes.de/pdffiles/akademie>, (ET: 16.06.2015).
- Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Shurkamp Verlag, Frankfurt am Main 1991.
- \_\_\_\_\_, Jürgen, *Faktizität und Geltung, Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Shurkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992.
- \_\_\_\_\_, Jürgen, *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak*, Çeviren: İlknur Aka, Yapı Kredi Yayınları. İstanbul 2002.
- \_\_\_\_\_, Jürgen, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Shurkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983.
- Hirsch, Philipp-Alexander (2012). Kants Einleitung in die Rechtslehre von 1784, Universitätsverlag Göttingen, [http://univerlag.uni-goettingen.de/ISBN: 978-3-86395-069-9](http://univerlag.uni-goettingen.de/ISBN:978-3-86395-069-9); (ET: 19.01.2017).
- Höffe, Otfried, *Ethik und Politik*, Grundmodelle und probleme der praktischen Philosophie, Erste Auflage, Shurkamp Verlag, Frankfurt am Main 1979.

- Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çeviren: İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1995.
- \_\_\_\_, Immanuel, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*, s. 30-47, Haz. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2006.
- \_\_\_\_, Immanuel, *Eğitim Üzerine*, Çeviren: Ahmet Aydoğan, 1. Baskı, Say Yayınları, İstanbul 2007.
- Otmann, Hennig, *Liberale, republikanische, deliberative Demokratie*, Universität München, Geschwister-Scholl-Istitut, Oettingenstr. 67, D-80538 München, 2006; Henning.otmann@gsi.uni-muenchen.de; (ET: 12.02.2015).
- *Platon, Devlet*, Çeviren: Sabahattin Eyüboğlu & M. Ali Cimcoz, 7. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992.
- \_\_\_\_, *Yasalar*, Çeviren: Candan Şentuna & Saffet Babür, İkinci Basım, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1994.
- Rawls, John, *Siyasal Liberalizm*, Çeviren: Mehmet Fevzi Bilgin, 1. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007.
- Rousseau, Jean-Jaques, *Emile ya da Çocuk Eğitimi*, Çeviren: Cumhuriyet Atay, 1. Baskı, Parşömen Yayıncılık, İstanbul 2011.
- \_\_\_\_\_, *Toplum Sözleşmesi*, Çeviren: Vedat Günyol, 6. Baskı, Adam Yayınları, İstanbul 1994
- Theodora, Papadopoulo, *Deliberative Demokratie Und Diskurs, Eine Debatte Zwischen Habermas und Rawls*, Dissertation zur Erlangung der Würde einer Doktorin der Philosophie der Philosophischen Fakultät der Eberhard – Karl – Universität Tübingen 2005
- Topakkaya, Arslan, “Aristoteles’te Adalet Kavramı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt 2/6 Kış 2009, www.sosyalarastirmalar.com/cilt2/sayi6pdf/topakkaya\_arslan; (ET: 16.10.2014).
- \_\_\_\_\_, Arslan, “Bir Söylem Olarak Sosyal Adalet Kavramı”, *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: I, Sayı: 2, Kayseri 2006, s. 97-110.
- \_\_\_\_\_, Arslan, “Ontolojik Doğal Hukuk Anlayışına İki Farklı Örnek: Stoa ve Hıristiyan Doğal Hukuk Öğretileri”, *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi*, cilt.1/4, ss.67-79, 2014.
- Tugendhat, Ernst, *Probleme der Ethik*, Philipp Reclam jun., GmbH & Co., Stuttgart 1984.