

Amartya Sen *The Idea of Justice*

Cambridge: Harvard University Press, 2009, 496 s.

Enes ERYILMAZ

Orta Doğu Teknik Üniversitesi (Ankara)

1971 yılında analitik siyaset felsefecisi John Rawls'un *A Theory of Justice*¹ kitabı ile başlattığı adalet tartışmasına son olarak *The Idea of Justice* kitabı ile Hindistanlı iktisatçı Amartya Sen katıldı. İlk bakışta kitapların başlıklarından da anlaşılacağı üzere Sen'in adalet düşüncesi Rawls'un adalet kuramından farklı bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Sen, Rawls gibi dört başı mamur bir adalet sistemi ortaya koyma çabasından ziyade yer-yüzündeki mevcut adaletsizliklerin nasıl azaltılabileceğini ve adalet fikrinin nasıl hâkim kılınabileceğini araştırmaktadır. Rawls ve takipçilerinin yaptığı gibi ideal adil düzene ve kurumlara odaklanmak yerine Sen, pratik meselelere ve günlük yaşamdaki adaletsiz davranışlara odaklanmayı tercih etmektedir. Dolayısıyla Sen'in, hareket noktası adalet değil *adaletsizlik*dir. Adaletsizliği tercih etmesinin nedeni ise tasfiye edilmesi mümkün olan aleni adaletsizliklerin mevcut olması ve bunların ortadan kaldırılmasının daha kolay olmasıdır; çünkü adaletsizce bir uygulamadaki sorun bellidir. Sorunun çözülmesi için yapılması gerekenler de aşîkârdır. Bunun yanında adil bir kurum ya da düzen oluşturmak için yapılması gerekenler kesin değildir. Adaletle uygun yapılanmaların tasarlanması ve tahakkuk ettirilmesinin, mevcut aleni adaletsizliklerin ortadan kaldırılmasına göre yapılabilme ve gerçekleştirilme ihtimali daha düşüktür. Bu yüzden Sen'e göre hemen düzeltebileceğimiz adaletsizliklerin üzerine gitmek adil bir dünyanın temini için daha faydalıdır.

The Idea of Justice'in disiplinlerarası bir çalışma olduğunu söylemek mümkündür. Akademik hayatı boyunca verdiği eserlerin zübdesi olarak düşünebileceğimiz bu kitabında Sen, bugüne değin yazdıklarının hepsinden faydalanmaya çalışmıştır. Bununla beraber eserin özellikle siyaset ve ahlâk felsefesi literatürüne önemli bir katkısı olduğu söylenebilir. Sen adalet meselesine bir iktisatçı gibi hesapçı, bir filozof gibi incelikli, bir siyasetçi gibi pratik, bir insan gibi ahlâki yaklaşmaktadır. Dört ana bölümden ve bir girişten oluşan eser çağdaş siyaset felsefesindeki Rawlsçu tartışmaların dışına çıkabilme iddiasındadır. Sen bu kitabında hem Rawls'un adalet kuramına esash eleştirilerde bulunmakta hem de kendi adalet anlayışını ortaya koyarken Rawls'un bazı ilkelerine başvurmaktadır. Dolayısıyla, çağdaş si-

1 John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).

yaset düşüncesinde adalet üzerine tefekkür eden her düşünür gibi Rawls'a değinmeden edememektedir. Sen Rawls'u Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, John Locke ve Immanuel Kant'ın içinde bulunduğu Aydınlanma akımı içerisinde görmekte ve bu filozofların adaletle olan yaklaşımlarını "aşkın kurumsalcılık" (*transcendental institutionalism*) olarak tasnif etmektedir (s. 5). Aşkın kurumsalcı olan düşünürler bir toplum için gerekli olan adil kurumsal düzenlemeleri belirlemeye çalışırlar ve kusursuz adalet peşindedirler. Toplumun bir *sözleşme* ile adil kurumları kabul edeceğine inanırlar. Adaleti kurumlar üzerinden tesis etmeye çalışırlar. Adil kurumları inşa ettiklerinde toplumun da bu adil kurumlara uyacağını varsayarlar. İnsanların davranışlarının bu kurumların işleyişleriyle tam bir bütünlük arz edeceğini düşünürler. Sen'e göre bu büyük bir yanılsamadır ve üzerinden düşünülmeden geçilen bir ön kabuldür. Zira insanlar genellikle tasarlanmış kurumlara uygun hareket etmez ve adaletsiz eylemlerde bulunurlar. Sözleşmeciler ve Aydınlanmacı filozoflar ise kurumlara odaklanarak gerçek hayatı ve insanların gündelik yaşamdaki hareketlerinden kaynaklanan adaletsizlikleri gözden kaçırmırlar. Sen'e göre ideal adil kurumları düzenlemeye odaklanan bu yaklaşım insanların davranışlarını ihmal etmektedir. Sözleşmeciler aşkın kurumsalcılık, ideal/mükemmel adalet peşinde olduğu için başlangıç durumunda (*original position*²) tek bir anlaşmanın tüm taraflar tarafından kabul edilmesini temenni eder; fakat Sen'e göre bu mümkün değildir. Rawls'un tasarladığı başlangıç durumunda birçok çözüm mümkün olabilir: Cehalet peçesi ardındaki tüm insanların Rawls'un tespit ettiği iki adalet ilkesini seçecekleri iddiası boşa çıkabilir; çünkü Sen'e göre Rawls'un formülü alternatiflerden sadece birisidir. Akıl yürüterek aynı koşullar altında başka ilkeler kümesi de bulunabilir. Farklı gerekçelerle yola çıkan fertlerin farklı sonuçlara varmaları gayet tabiidir. Sonuç olarak Sen'e göre Rawls'un çözümünün fizibilitesi yoktur (s. 9-11). Ayrıca Sen'e göre Rawls erişilmesi mümkün olmayan mükemmel ve deneyüstü bir durum tasvir etmektedir. Gerçek hayata tekabül etmeyen aşkın adalet kuramları aslında gereksizdir; zira bunları insanların içinde bulunduğu adaletsiz uygulamalarla ilişkilendirmek mümkün değildir. Şu halde aşkın kurumsalcıların ürettikleri kusursuz adalet kuramlarının toplumun sorunlarına bir çözüm getirebilme ihtimali çok düşüktür. Dolayısıyla Sen'e göre aşkinci kurumsalcılığın fizibilitesi yoktur ve nafi bir çabadır (s. 9). Buna mukabil Sen'in önerisi "gerçekleştirme-odaklı karşılaştırma" (*realization-focused comparison*) olmaktadır (s. 7). Sen, aşkın olanın yerine toplumun içinde bulunduğu gerçek hayata odaklanmakta, bu nedenle adalet sorununa dikey değil de yatay bir eksenle çözüm aramaktadır. Soyut kuram ve kurum-

2 Rawls, *A Theory of Justice*, s. 17.

lar yerine *karşılaştırmalı* bir çalışmayla adil uygulamaların ve politikaların geliştirilmesini önermektedir. Bunun için mevcut ya da geçmiş toplumlardaki pratikleri karşılaştırarak adaletin tesis edilmesine katkı sağlamaya çalışmaktadır. Böylece mümkün alternatifler ortaya koyulup, karşılaştırılarak en adil ve gerçekleştirilmesi muhtemel olan uygulamayı seçme imkânı ortaya çıkmaktadır. Karşılaştırmalı değerlendirmeler, karar alırken ve seçim yaparken adaletin fiilen gözetilmesini sağlamaktadır. Karşılaştırmalı adalet arayışı somut öneriler sunmakta ve adaletin geliştirilmesi için hangi adımlar atılması gerektiğini göstermektedir. Sen bu yaklaşımını temellendirirken kendisini Adam Smith, Marquis de Condorcet, Jeremy Bentham, Mary Wollstonecraft, Karl Marx, John Stuart Mill'in içinde bulunduğu Aydınlanmacılara dayandırmaktadır. Sen'e göre bu filozoflar toplumlar arasında karşılaştırma yaparak aleni adaletsizliklerin ortadan kaldırılmasına çalışmışlardır. İnsanların fiili davranışlarına önem vererek toplumsal gerçekliği hedef almışlardır. Kısacası, Sen ve gerçekleştirme-odaklı adalet anlayışını savunanlar kuramsal düzenlemelerden ziyade pratik olarak adaletsizliğin bertaraf edilmesini benimsemişlerdir.

Sen, eserinin birinci bölümünde, adaletin akla ve tarafsızlığa ihtiyaç duyduğunu temellendirmeye çalışmakta, adalet ve adaletsizliği akla dayanarak teşhis ve tamir etmemiz gerektiğini vurgulamaktadır. 20. yüzyılda Avrupa'da yaşananlar nedeniyle aklın mahkûm edilmesine karşı çıkarak, Aydınlanma aklını *aklamaya* çalışmaktadır. Bilindiği üzere İki Dünya Savaşı, Führer ve Stalin gibi diktatörlerin neden olduğu felaketlerin faturası, akılcı Aydınlanma geleneğine çıkartılmıştı. Muhtelif düşünürler Avrupa Aydınlanması'nda akla verilen aşırı önemin Führer, Stalin ve diğer diktatörlerin icraatlarına neden olduğunu iddia etmişlerdi. Sen, akli bu yargılamadan kurtarmaya çalışmaktadır. Yazar bu faciaların temelinde aklın kötü kullanımı ya da yanlış inançların olduğunu, bu tecrübeden çıkarılacak dersin akli rafa kaldırmak değil, aklın doğru kullanımı olduğunu iddia etmektedir: Adaletsizliklerden kurtulabilmenin yolu, araştırma ve incelemeleri akla dayandırmaktır. Dolayısıyla, eseri boyunca Sen adalet konusunda akılcı bir tutum sergilemektedir. Teorik ve pratik aklın yol göstericiliğine sonsuz bir inancı vardır. Sen'e göre "akıl yürütme güçlü bir umut ve güven kaynağıdır" (s. 46). Okuyucunun da takdir edeceği üzere Sen'in aklın teorik ve pratik gücü hakkında naif bir kanaati vardır. Örneğin Sen, makul bazı düzenlemelerle yeryüzündeki açlık sorununun engellenebileceğini düşünüyor. Sadece açlıktan ölen insan sayısının yüzde beş ya da en fazla yüzde on olduğunu, dolayısıyla bu insanların satın alma gücünü artırarak ve yiyeceklerin az bir kısmının yeniden dağıtımını sağlayarak açlık sorununun çözülebileceğini iddia ediyor (s. 47-48). Lakin Sen, burada bir hususu gözden kaçırmaktadır: Esas sorunun akıl yoluyla bir çözüm bul-

maktan ziyade gerek kıtlık çeken ülkelerde, gerekse diğer ülkelerde refah içerisinde bulunan insanları harekete geçirmede yaşanan sıkıntılar olduğu söylenebilir. İktisadi durumu iyi olan insanlar çözümü bilmedikleri için değil, çözümü bildikleri halde icraata geçemedikleri için kıtlıklar büyüyerek ilerlemektedir. Bu hareketsizlik ya da eylemsizlik sorunu akıl yoluyla üstesinden gelinebilecek bir durum gibi gözükmemektedir; çünkü aklın insanı harekete geçirmesi pek mümkün değildir. Ünlü filozof David Hume “Akıl tutkuların kölesidir”³ der. Akıl tutkulara hükmedemez, tam tersine tutkular akla hükmeder: “Ahlâk tutkuları harekete geçirir, eylemlere neden olur ya da engeller. Bu noktada akıl kendi başına tamamen acizdir.”⁴ Hume’a göre aklın motivasyon gücü yoktur ve insan eylemlerine yön veremez. Tutkulardır insanı motive eden. Sen’in örneğinde, refah düzeyi yüksek olan insanlar daha fazla maddi çıkar sağlama ve tüketim yoluyla haz elde etme peşindedirler. Akıl sahibi olan zenginler Sen’in açlıktan ölen insanlarla ilgili çözümünden haberdar olsalar bile, bu çözümün onların işlerine gelmediği gözükmektedir. Akıl yoluyla düzeltebilecekleri bir sorun olduğunu idrak etseler bile, bu sorunu çözmek için çaba sarf edeceklerini nereden çıkarabiliriz? Çünkü zenginlik içerisinde olan insanlar kârlarını azami seviyeye çıkarmakla meşguldürler. Akıl yoluyla bu tutkularını engelleyebileceklerini söylemek güçtür. Sen, adalet anlayışını geliştirirken aklın insanları harekete geçirmedeki güçsüzlüğünü hesap etmemektedir.

Sen adalet anlayışını temellendirirken akılla birlikte tarafsızlık ilkesine de başvurmuştur. Adam Smith, Jürgen Habermas ve John Rawls’u takip ederek ahlâki ve siyasi kanaatlere karşı tarafsız bir adalet anlayışı oluşturmaya çalışmakta, tarafsızlık ilkesini en geniş anlamıyla kullanmaktadır. Ahlâki-siyasi yargılarda ve değerlendirmelerde bulunurken bütün kesimleri hesaba katarak adaleti gerçekleştirmemiz gerektiğini düşünen Sen’e göre adaletin evrensel bir erişimi olmalıdır (s. 117). Bu itibarla Sen tarafsızlık ilkesini ikiye ayırmaktadır: “Açık tarafsızlık” (*open impartiality*) ve “kapalı tarafsızlık” (s. 123). Kapalı tarafsızlık yalnızca belirli bir cemaat, toplum ya da milletin üyeleri için tarafsızlık ilkesinin işletilmesiyle, açık tarafsızlık söz konusu gruba üye olmayanlar için de tarafsızlık ilkesinin işletilmesidir. Böylece açık tarafsızlık bir cemaatin mensubu olmayanları ya da bir devletin vatandaşı olmayanları da gözetmektedir. Açık tarafsızlık kozmopolit bir adalet anlayışına kapı aralamaktadır. Zaten Sen insanların ulus, halk ya da devlet çatısı altında toplanmalarına ve sınıflandırılmalarına karşı çıkmaktadır. İnsanların yalnızca *insanlığı* bakımından bir birliklilik kurulması

3 David Hume, *A Treatise of Human Nature* (ed. L.A. Selby-Bigge, 2. bs., Oxford: Oxford University Press, 1978), s. 415.

4 Hume, s. 457.

gerektiğini ve küresel adaleti ancak böyle bir evrenselci yaklaşımla sağlayabileceğimizi önermektedir (s. 142-144).

Mevcut adalet kuram ve anlayışlarından farklı olarak Sen'in yaptığı bir diğer katkı ise adaletsizliklerin azaltılması için *sosyal seçim kuramından* faydalanılmasını önermesidir. Sosyal seçim kuramının toplum tarafından çok çeşitli adalet ilkelerinin seçilmesine, açık uçlu çözümlerin getirilmesine, karşılaştırmalı değerlendirmeler yapılmasına, yapılan seçimlerin esneklik kazanmasına, her bir ferdin yorumuna ve yargısına, açık bir şekilde iddiaları dile getirmeye ve akıl yürütmeye, özgün kamusal akıl yürütme biçimlerine imkân verebileceğini ifade etmektedir (s. 106-111). Sosyal seçim kuramının bu katkıları sayesinde Sen sosyal adaletin çok daha mümkün hale geleceğini söylemektedir. Yalnız burada şöyle bir tehlike ortaya çıkmaktadır: Modern sosyal seçim kuramı son derece matematiksel ve biçimsel bir disiplin olduğu için bu kuramdan faydalanmak için uzmanlara (mesela İktisatçı, matematikçi, siyaset bilimci) başvurma mecburiyeti tebarüz etmektedir. Bu yaklaşım da son kertede adalet meselesini uzmanlara teslim etmeyi gerektirecektir. Toplum uzmanların mütehakkim tavrıyla karşı karşıya kalabilir ve insanların seçimi yerini uzmanların seçimine bırakabilir. Hannah Arendt'in deyimiyle burada "uzman bilgisi ve uzmanlaşma"⁵ devreye girer. Böylece bireylerin ahlâki ve siyasi yargıları uzmanların hesaplama tarafından alt edilebilir. Uzmanların toplum üzerindeki otoriteleri zamanla halkın es geçilmesi sonucunu doğurabilir.

İkinci bölümde ise yazar akıl yürütme biçimlerini incelemektedir. Sen'in bu bölümdeki temel tezi rasyonel bireyin sadece kendi çıkarını düşünmek zorunda olmadığıdır. Hem rasyonel hem de diğerkâm olunabileceğini iddia etmektedir. Sen bu düşüncesini temellendirirken günümüzdeki hâkim iktisat anlayışının temel varsayımını (*homo economicus*) eleştirmektedir. Bu yaygın varsayıma göre insan rasyoneldir ve sadece kendi çıkarlarının peşinden koşar. Sen bunun dar bir varsayım olduğunu ve çoğu iktisatçı tarafından şüpheyle yaklaşıldığını söylemektedir (s. 184). Sen'e göre bir diğer yanlış da Adam Smith'in *homo economicus*un savunucusu olduğu kanaatidir; aslında Smith kendi çıkarının peşinde koşan insan varsayımını sorgulamaktadır. Sen'in okumasına göre Smith kişisel çıkarın insanın diğer dürtülerinden sadece birisi olduğuna işaret etmektedir. Smith'in *Wealth of Nations* adındaki meşhur kitabının yanında *The Theory of Moral Sentiments* adında bir eseri daha vardır. *The Theory of Moral Sentiments*'da Smith kişisel çıkarın karşısına duygudaşlık, fedakârlık, yurtseverlik gibi er-

5 Hannah Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* (New York: Penguin Books, 2006), s. 111.

demleri koyar.⁶ Dolayısıyla Sen'e göre Smith yalnızca kişisel çıkarın değil bunun yanında daha birçok dürtünün de insanı etkilediğini ve davranışlarına yön verdiğini düşünmektedir. Yazara göre bu farkı okuyamayan modern iktisat, insanı yönlendiren diğer etmenleri bir yana bırakarak yalnızca kişisel çıkarı belirleyici olarak kabul edip, bunu da onun rasyonalitesinin en temel ilkesi olarak varsaymış ve böylece büyük bir hata yapmıştır. Hâlbuki Sen'in çizdiği çerçeveden beş çeşit davranış modeli olduğu anlaşılıyor (s. 186-193):

- 1 Yalnızca kendi amaçlarının peşinde koşan insanlar (*homo economicus*).
- 2 Kendi amaçlarından feragat ederek diğer insanların amaçlarını gerçekleştirmelerine yardım edenler (diğerkâm).
- 3 Kendi amaçlarından feragat etmeden diğer insanların amaçlarını gerçekleştirmelerine yardım edenler (Smith).
- 4 Diğer insanların amaçlarını gerçekleştirmelerine yardım eden fakat yardım ederken bir çıkar elde etmeyi bekleyenler (menfaatçi yardım-sever).
- 5 Diğer insanların amaçlarını gerçekleştirmelerine yardım eden fakat bu yardımdan bir çıkar elde etmeyi beklemeyenler (Kant).

Sen bu davranışları benimseyenlerin hiçbirinin irrasyonel olmadığını ve (1) *homo economicus*un dışında rasyonel davranış biçimlerinin de olabileceğini iddia etmektedir. Dolayısıyla Sen (2), (3), (4) ve (5)'teki davranış modellerinin rasyonelliğin ihlali anlamına gelmeyeceğini söylemektedir. Diğer yandan, Sen'e göre (2), (3), (4) ve (5)'in tam olarak rasyonel olduğunu söylememiz de pek mümkün değildir; çünkü bu iddianın öne sürülebilmesi için *rasyonelite* kavramı yeterli gelmemektedir. Bu eksikliği kabul eden Sen, Rawls'un "makûliyet" kavramına başvurur. Rawls'a göre makûl (*reasonable*) kişiler hakkaniyete uygun olarak işbirliği yapmaya hazırdırlar, kendi eylemlerinden diğerlerinin nasıl etkileneceğini düşünürler, adil işbirliği şartlarını herkes için gözetirler, yani karşılıklılık fikrine özen gösterirler. Şu halde makûl kişilerin diğerlerini de hesaba katan ahlâki bir hassasiyetleri vardır.⁷ Dolayısıyla makul mefhumunun, rasyonelden daha geniş bir anlamı vardır ve Sen'e göre diğer insanların bakış açılarını ve menfaatlerini gözetme imkânına işaret eder. Rawls'un *rasyonelin* yanında *makûliyet* kavramını gündeme getirmesinden sonra, Thomas Scanlon makûliyet meselesini tersinden okumuştur: "Doğru ve yanlış yargılarına, diğer insanların makûl bir şekilde reddedemeyeceği genel davranış kuralları bulma-

6 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (ed. D. D. Raphael ve A. L. Macfie, Oxford: Clarendon Press, 1976), s. 191.

7 John Rawls, *Siyasal Liberalizm* (çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), s. 92-98.

ya çalışan insanların makûl bir şekilde reddedilemeyen ilkelere dayanan yargılarıyla ruhsat verilir.”⁸ Sen buradan “toplumsal ve siyasal ahlâka” yer açılabileceğini söylüyor (s. 197). Sen bu meselede Rawls’a karşı Scanlon’un yaklaşımını tercih etmektedir, çünkü daha önce anlatıldığı üzere Rawls başlangıç durumunda aslında herkesin kabul edebileceği tek bir çözüm önerememiştir. Bundan dolayı sözleşmeye katılan bütün tarafların çıkarlarını tatmin edememektedir. Öte yandan Sen’e göre Scanlon’un çözümünde söz konusu meseleleri makûl bir şekilde reddedebilen ya da reddedemeyen bütün taraflar tartışmaya müdahil olabileceklerdir. Rawls’un başlangıç durumu ise kapalı bir modellemedir, söz konusu grubun ya da halkın temsilcileri dışındakilerin tartışmaya ve sözleşmeye dahil olabilmeleri mümkün değildir. Sen’e göre Scanlon’un yaklaşımında sadece çıkarları etkilenen insanlar makûl bir şekilde tartışmaya katılsalar da farklı ahlâki bakış açıları ve çözüm önerileri getirebilirler ve bu fikirler sadece o topluma üye olanlar ya da vatandaşlar tarafından getirilmez, örneğin göçmenler de fikir beyan edebilirler. Önemli olan düşüncelerin makûl bir şekilde reddedilebilmesi ya da reddedilememesidir. Sonuç olarak Sen, Scanlon’un yaklaşımının Smith’in yaklaşımına benzediği için onun değerlendirme kıstasının geliştirilmeye uygun olduğunu düşünmektedir. Sen’e göre Scanlon’un bakış açısı yukarıda sıralanan pratik akıl yürütme biçimlerinden (3)’e tekbül etmektedir. Yalnız buraya küçük bir not düşülmesi gerekmektedir. Sen Smithçi bir bakış açısıyla tartıştığı konularda çoğunlukla haklıdır, fakat Rawls’un ve Smith’in düşüncelerinin temelinde yatan Hume’u akılcı olmadığı için göz ardı etmektedir. Rawls’un işbirliği üzerine vurgu yapması, öngörü üzerine dayalı bir ahlâk anlayışı ortaya koyması, hislere ve duygulara dayalı bir ahlâki gelişim serdetmesi, kurum merkezli düşünmesi, adaletin şartlarını belirlemesi büyük oranda Hume’dan esinlenmiş düşüncelerdir.⁹ Bunun yanında Smith de tarafsız gözlemci düşüncesi, *duygudaşlık* kavramı, ahlâki hisler kuramı, işbirliğinin temellendirilmesi, adaletin gelişimi ve kişisel çıkarla ilgili tespitlerinde Hume’dan faydalanmıştır.¹⁰ Zaten Hume, Smith’in sıkı dostu ve aynı zamanda akıl hocasıydı ve ikisi de de İskoç Ay-

8 Thomas M. Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), s. 4.

9 Russell Hardin, “From order to justice”, *Politics, Philosophy & Economics* 4, (2005): 182-183; Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), s. 14; Michael L. Frazer, “John Rawls: Between Two Enlightenments”, *Political Theory* 35, (2007): 767-775. Rawls üzerinde önemli etkisi olan bir diğer filozof da Immanuel Kant’dır. Bunu inkar etmiyorum, ancak Rawls’un Hume’u kökenini de unutmamak gerektiğini söylüyorum.

10 Knud Haakonssen (ed.), *The Cambridge Companion to Adam Smith* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), s. 9.

dınlanma geleneğinin temsilcisidirler.¹¹ Şu halde Sen'in Rawls'u eleştirip Smith'i savunması biraz zorlama bir değerlendirme olmaktadır; çünkü Smith'in ve Rawls'un çıkış noktalarında Hume vardır ya da en azından ikisinin de Hume'dan ödünç aldığı birçok düşünce vardır. Bunun anlaşılması için Hume'un *A Treatise of Human Nature*, Rawls'un *A Theory of Justice* ve Smith'in *The Theory of Moral Sentiments* adlı eserlerine bakmak yeterlidir. Aralarındaki benzerlik hemen fark edilecektir. Smith ve Rawls'un Humecu kökeninin yanında Rawls'un Smith'e doğrudan referansları da vardır. Şu halde Smith ve Rawls'un arasını kalın çizgilerle ayırmak pek makûl gözükmemektedir.¹² Rawls'un yanlış, Smith'in ise doğru olduğunu göstermek için Sen'in daha iyi gerekçeler sunması gerekmektedir.

Üçüncü bölümde Sen, 1980'li yıllarda geliştirdiği yapabilirlik yaklaşımının (*capability approach*¹³) adaletsizliklerin azaltılması için faydalı olacağını anlatmaktadır. Pratik olarak yeryüzündeki adaletsizliklerin defedilmesiyle adaletin nasıl geliştirileceğinin gösterilmesi için Sen öncelikle yapabilirlik yaklaşımını kısaca özetlemektedir. Yapabilirlik yaklaşımı da özgürlük temelli olduğu için Sen öncelikle özgürlüğün iki boyutuna dikkat çekmektedir. Sen'e göre özgürlük birinci olarak fırsat sağladığı için değerlidir. Özgürlük insanlara dilediği gibi yaşama ve önemseddiği gayelerini elde edebilme imkânı sağlar. Yazara göre özgürlüğün ikinci boyutu seçim sürecinin kendisinin özgürce gerçekleşmesidir. Seçim yaparken başkaları tarafından sınırlandırılmamak özgürlüğü değerli kılan bir başka yöndür. Dolayısıyla Sen'e göre özgürlüğün bir *fırsat*, bir de *süreç* veçhesi vardır. İşte yapabilirlik yaklaşımı özgürlüğün fırsat boyutuyla ilgilidir. Bu yaklaşımın süreçle ilgili bir yönü yoktur. Kısaca *yapabilirlik yaklaşımı*, insanların değer verdiği şeyleri elde edebilme ve olabilme özgürlüğü olarak tanımlanabilir (s. 231-232). Yapabilirlik kişilerin gerçekten fırsatlara ulaşabilme güçlerini gösterir. Kâğıt üzerinde gözüken fırsat eşitliği değil, gerçekten insanların değer verdikleri şeyleri elde edebilmeleri ya da kendileri için gerekli gördükleri hayat tarzını seçebilmeleri ve bu hayatı yaşayabilmeleri, kişilerin yapabilirliğini gösterir. Yapabilirliğin daha anlaşılır hâle gelmesi için Sen şöyle bir örnek verir: Yüksek geliri olan ama kronik hastalığa maruz kalan ya da ciddi bir fiziksel engeli olan birini düşünelim. Bu kişinin zorunlu olarak çok üstün bir konumda olduğunu düşünemeyiz; çünkü bu

11 Alexander Broadie (ed.), *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), s. 2

12 David Johnston, "John Rawls's Appropriation of Adam Smith", *DoisPontos* 7, (2010): 65-86.

13 Yapabilirlik yaklaşımı için Sen'in şu eserlerine bakabilirsiniz: Amartya Sen, "Equality of What?", *The Tanner Lectures on Human Values* içinde, ed. Sterling M. McMurrin (Salt Lake City: University of Utah Press, 1980), c. I, s. 195-220; Amartya Sen, *Capabilities and Capabilities* (Delhi: Oxford University Press, 1987).

kişi iyi yaşamın araçlarından birine fazlasıyla sahip olsa da iyi bir yaşamı olduğu söylenemez. Fiili olarak bu kişi kronik bir hastalığa maruz kalmıştır ve bu hastalıktan kurtulmadığı takdirde geliri, sosyal statüsü ya da bulunduğu ülkenin refah seviyesi ne olursa olsun iyi bir yaşamı yoktur. Sen'e göre imkânların ya da kaynakların kendisi iyi yaşamın amacı değildir (s. 234). Yapabilirlik yaklaşımı kaynakların eşitliğinde ya da fayda eşitliğinde iddia edilen ama aslında eşitsizliklere yol açan farkları ortaya çıkarmaktadır. Yapabilirlik yaklaşımı herkesin eşit gözüktüğü toplumlarda aslında gerçek eşitliğin olmadığını ifşa etmektedir. Yukarıdaki örnekte verildiği gibi kronik hastalığa yakalanan biriyle sağlıklı bir kişi aynı gelire sahip olsa bile yapabilirlikleri açısından eşit olmadıkları görülmektedir. Çünkü "Yapabilirlik yaklaşımı insan hayatına odaklanır, yalnızca bazı müstakil rahatlık nesnelere değil" (s. 233). Klasik iktisadi analizlerde gelir ve mal gibi imkânlara bakılırken, yapabilirlik yaklaşımında "yaşamın fiili fırsatlarına" (s. 233) odaklanılır. Böylece gerçek eşitsizlikler deşifre olur ve bu eşitsizliklerin giderilmesiyle adaletin hâkim olmasına katkı sağlanır. Diğer taraftan Sen'e göre adaletin geliştirilmesi ve adaletsizliğin defedilmesi gerçekte kurumların nasıl çalıştığı ve geliştirilebileceği, toplumsal düzenlemelerin yapılması, davranışsal ıslah ve kurumsal seçimle birlikte olacaktır (s. 268). Şu halde, adaletin geliştirilmesi ve adaletsizliklerin azaltılması yalnızca yapabilirlik yaklaşımıyla olacak bir şey değildir; çünkü yukarıda da anlatıldığı gibi yapabilirlik yaklaşımı sadece özgürlüğün fırsat yönüyle alakalıdır. Fakat adaletin tesis edilebilmesi için özgürlüğün süreç yönünün de dikkate alınması gerekir ve yapabilirlikler sürecin hakkaniyete uygun olup olmadığı hakkında bir fikir vermez (s. 295-296). Sen'e göre "Yapabilirlik aslında sadece bir kişinin avantajlarını ve dezavantajlarını makul bir şekilde değerlendirmeye yarayan bir bakış açısından fazla bir şey değildir" (s. 296-297); fakat adaletin yapabilirlik yaklaşımından daha fazlasına ihtiyacı vardır. Adalet yalnızca eşitlik de değildir. Sen sadece fırsatları eşitlemekle ya da yapabilirlikleri eşitlemekle adaletin sağlanacağı düşüncesine karşı çıkmaktadır: "Eşitliğin kendisi bir adalet kuramının ihtiyaç duyduğu yegâne değer değildir" (s. 298). Sen'in bu düşüncesinden adaletin eşitlikten daha geniş ve daha kapsamlı bir mefhum olduğu çıkarılabilir. Adalet mefhumu eşitlikle de ilişkilidir ancak yalnızca eşitlikten ibaret değildir. Dolayısıyla Sen eşitliğin ve özgürlüğün tek bir veçhesine odaklanarak bir adalet kuramı oluşturamayacağımızı söylemektedir (s. 317).

Kitapta Sen yer yer Hint düşünce tarihinden deliller getirmektedir. Bu argümanlar Sen'in adalet anlayışını desteklese de metin içerisinde tam bir bütünlükten bahsetmek pek mümkün değildir. Yazarın Hint düşünce tarihinden sunduğu bu örnekler ve tezler çağdaş siyaset düşüncesinde adalet üzerine yapılan tartışmaların yanına iliştilmiş bir şekilde karşımıza çık-

maktadır. Hind kültüründen, tarihinden ve hukukundan getirilen bu kesitlerle çağdaş siyaset felsefesindeki tartışmalar neredeyse yağ ile su gibi ayrı durmaktadır. Sen'in Hind kültüründen bulup getirdiği bu örnekler okuyucuya farklı bir bakış açısı verecekmiş gibi gözüксе de aslında Batı düşüncesinde öne sürülen tezleri güçlendirmek için ortaya konulmuştur. Sen'in Hint kültüründen verdiği örneklerle adalet tartışmalarında bir açılım yapması beklenirdi; çünkü kitabın başında böyle bir izlenim vermektedir. Eserin önsözünde genel olarak çağdaş siyaset felsefesindeki ve özel olarak adalet konusundaki tartışmalarda yalnızca Batılı kaynaklardan beslenilmesini, Batıcı bir şekilde akıl yürütülmesini ve Avrupamerkezciliği eleştirmektedir. Lakin kendisi de var olan bu duruma karşı farklı bir tutum takınmamıştır. Sen'in zaman zaman Batılı kaynakların dışına çıktığını söyleyebiliriz fakat bu kaynakları da Batıcı bir şekilde kullandığı görülmektedir. Şu halde Sen'in yaptığı, Avrupa Aydınlanmasına¹⁴ ve Anglo-Amerikan geleneğine uygun olan düşünceleri Hind kaynaklarından devşirmekten öteye gitmemektedir.

Sen liberal kapitalizm içerisindeki adaletsizliklere kısmi çözümler aramaktadır. Fakat liberal kapitalist sistemi pek fazla sorgulamamaktadır. Hâlbuki nasıl akılcı Avrupa Aydınlanması Führer ve Stalin gibi tiranların ortaya çıkmasının zeminini hazırladıysa, liberal kapitalizm de ciddi adaletsizliklere neden olmakta ve her gün yeni adaletsizlikler ortaya çıkarmaktadır. Küreselleşmeyle birlikte artık kürenin tamamının bütün boyutlarıyla sömürü malzemesi haline gelmesi, sürekli üretim ve tüketim ihtiyacından dolayı yeryüzünün kaynaklarının müsrifçe harcanması ve tabiata kalıcı zararlar verilmesi, tabiatın düzeninin bozulması, küresel kapitalist düzene karşı gelen ülkelerin istikrarsızlaştırılarak anarşiye açık hâle getirilmesi, askerî-sanayi kompleksinin sürekli yeni pazarlara (savaşlara) ihtiyaç duyması ve liberal-demokrasiye inanmayan ülkelerin etnik ve dinî çatışmalara maruz bırakılması gibi daha pek çok adaletsizliğe her gün bir yenisinin daha eklendiğini müşahade etmekteyiz. Dolayısıyla Sen'in kısmi çözüm önerileri esaslı sorunları ortadan kaldırmayacaktır. Bunun için belki de Rawlsular gibi yeniden bir adalet sistemi tasarlamak gerekmektedir. Rawlsuların kuramları gibi deneyüstü olmasına gerek olmayabilir, fakat temelden değişikliklere ihtiyaç olduğu kesindir. Kuhncu bir çerçeveye konuşmak gerekirse liberal kapitalizm artık çok fazla cevaplanamayan

14 "Avrupa Aydınlanması"nı Sen kullandığı için kullanıyorum. Bana kalırsa, "Avrupa Aydınlanması" çok kaba ve toptancı bir tanımlamadır. Eğer Aydınlanma'yı sınıflandıracaksak Fransız, Alman, İngiliz ve İskoç Aydınlanması olarak sınıflandırmak daha makul ve gerçekçi gözükmektedir. Yine Doğu-Batı kategorilerini de Sen kullandığı için kullandım. Günümüzde artık Doğu-Batı ayrımı tam olarak tanımlayıcı olamamaktadır; arada ciddi geçişkenlikler mevcuttur.

soru ve sorunlar çıkarmaktadır, liberal kapitalist paradigma artık yeterli gelmemektedir. Bu noktada Sen'in yaptığı gibi kısmi çözümler sistemdeki açıkları kapatamamaktadır. Liberal kapitalist paradigmanın değişmesi gerekmektedir; fakat bunun için de yeni bir siyasi-iktisadi-ahlâki sisteme ihtiyaç duyulmaktadır. Dünyanın içinde bulunduğu sorunlar ancak yeni bir adalet sistemiyle çözüme kavuşturulabilir.

Genel olarak bakıldığında eserin, karşılaştırmalı ve pratik yaklaşımıyla çağdaş siyaset felsefesindeki adalet çalışmalarına yapılan önemli bir katkı olduğu söylenebilir. Sen'in aslen iktisatçı olmasının adalet fikri üzerine olan bu kitabı ele almasında hem olumlu (gerçekçi, somut ve pratik) hem de olumsuz (teknik, sınırlı ve parçacı çözümler) etkisi olmuştur. Örneğin sosyal adaletle ilgili ciddi öneriler ve çözümler geliştirmiş fakat adaletin diğer boyutlarıyla ilgili pek fazla fikir yürütmemiştir. Eser, şimdiye kadar var olan çalışmalara nazaran daha esnek, geliştirilebilir ve açık uçlu tavsiyeler manzumesi olarak görülebilir. Fakat bütüncül bir bakış açısından yoksun olduğu için adaletin aslında tam olarak nasıl tesis edileceği ile ilgili bir yol haritası vermemektedir. *The Idea of Justice* daha önceden Sen'in çalışmalarını takip etmiş olanlar için bir önem arz etmeyebilir, çünkü Sen bu son telifinde şimdiye kadar verdiği ürünleri harmanlamıştır. Bununla beraber yazarın diğer aydınlarla ve filozoflarla yaptığı birebir konuşmalar ve yazışmalar da esere ayrı bir renk katmaktadır. Açıkçası Amartya Sen'in başarılı akademik kariyerine baktığımızda, bu birikimle adalet meselesine yaklaştığında çok daha zengin ufuklar açması ve katkılar sağlaması beklenirdi. Son olarak Sen önemli noktalara temas etse ve önemli ipuçları verse de kitabının çığır açıcı bir çalışma olduğu söylenemez.

Anthony Parel, Ronald C. Keith
*Comparative Political Philosophy:
 Studies Under the Upas Tree*

Londra: Sage Publications, 1992, 245 s.

Feyzullah YILMAZ

Sabancı Üniversitesi

Kanada'nın Calgary Üniversitesi'nde gerçekleştirilen "Karşılaştırmalı Siyaset Felsefesi" başlıklı bir seminerde sunulan makalelerden meydana getirilen kitabın önsözünde, bu çalışmanın bir ilk adım olarak