



***Sorumlu Yazar/ Corresponding Author:**

Ali KAYA,
alikaya1@istanbul.edu.tr

JEL:

D63, I131, P36

Geliş: 4 Mayıs 2026

Received: May 4, 2026

Kabul: 8 Temmuz 2026

Accepted: July 8, 2026

Yayın: Ağustos 2026

Published: August 2026

Atıf / Cited as (APA):

Kaya, A. (2026),

John Rawls'un Adalet Teorisi'nin Siyasal
Kavramı Yoluyla Eleştirel Değerlendirmesi,
Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler
Fakültesi Dergisi, 74, 185-195,
doi: 10.18070/erciyesiibd.1944288

JOHN RAWLS'UN ADALET TEORİSİ'NİN SİYASAL KAVRAMI YOLUYLA ELEŞTİREL DEĞERLENDİRMESİ

ALİ KAYA^{1*}

¹ Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi,
alikaya1@istanbul.edu.tr

ÖZ

John Rawls'un adalet teorisi ile ilgili çalışmaları, özelde liberal siyaset teorisinde, genel olarak da çağdaş siyaset teorisinde önemli tartışmaları ve yorumları beraberinde getirmiştir. Rawls 1971 yılında yazdığı Adalet Teorisi kitabıyla başlattığı bu tartışmayı, daha sonraki eserlerinde kısmi revizyonlarla geliştirmiştir. Rawls'un adalet teorisi, liberal siyasal geleneğini piyasa kapitalizminden ve faydacılıktan uzaklaştırarak sosyal liberalizm anlayışının içine konumlandırmayı amaçlamaktadır. Rawls'un adalet üzerine geliştirdiği fikirler, daha eşitlikçi bir toplumsal ve siyasal düzenin inşa edilmesi için gerekli normatif ilkeleri içermektedir. Rawls, deontolojik bir yaklaşımla kapsamlı dünya görüşüne ve inançlara dayanmadan makul bir uzlaşa çerçevesinde adaletin temel ilkelerinin formüle edilebileceği iddiasındadır. Adalet üzerine makul uzlaşının, çoğulculuğun geri döndürülemez şekilde yerleşik olduğu modern toplumlar içinden geliştirilebileceğini de Rawls özellikle vurgulamıştır. Bu çalışma, Rawls'un bu entelektüel projesine, çağdaş siyaset teorisindeki alternatif siyasal geleneklerin yardımıyla birtakım sorular yöneltmeyi ve eleştiriler geliştirmeyi amaçlamaktadır. Bu çalışma, Rawls'un teorisini tamamen reddetme ya da çürütme iddiasında değildir. Rawls'un kalkış noktasına ve liberal siyaset geleneğini sosyal liberalizme doğru ekleme çabasına katılmakla birlikte teorisinin birtakım açmazlarına ve sorunlarına da işaret etmeyi hedeflemektedir. Bunu yaparken yine çağdaş siyaset teorisinin önemli isimlerinden Chantal Mouffe'un siyasal kavramsallaştırmasından yararlanılmaktadır. Siyasal kavramından yola çıkılarak Rawls'un adalet fikri etrafında nihai bir uzlaşmaya varılabileceği iddiasının siyasal temellerinin sınırlılıkları, keskin bir kamusal-özel ayrımı içerisinde hareket etmesi ve siyasal değerlerle ilgili nihai bir uzlaşının olabileceği iddiası tartışılmaktadır. Adalet teorisinin normatif temelleri, antagonizmayı ve hegemonyayı merkeze alan siyasal kavramı yoluyla tartışmaya açılarak ilgili literatüre eleştirel siyasal teori açısından katkı yapılmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Adalet teorisi, örtüşen uzlaşa, siyasal, Mouffe, Rawls

A CRITICAL ASSESSMENT OF JOHN RAWLS'S THEORY OF JUSTICE THROUGH THE CONCEPT OF THE POLITICAL

ABSTRACT

John Rawls's work on the theory of justice has sparked significant debate and interpretation, both within liberal political theory specifically and in contemporary political theory more generally. Rawls argues that the fundamental principles of justice can be formulated within a framework of reasonable consensus, without relying on a comprehensive worldview or beliefs, adopting a deontological approach. Rawls also emphasises that a reasonable consensus on justice can be developed within modern societies where pluralism is irreversibly entrenched. This study aims to develop a number of questions and criticisms regarding Rawls's intellectual project, drawing on alternative political traditions within contemporary political theory. It does not claim to completely reject or refute Rawls's theory. Whilst agreeing with Rawls's starting point and his attempt to integrate the liberal political tradition with social liberalism, it also aims to highlight certain impasses and problems within his theory. In doing so, the political conceptualization of Chantal Mouffe, one of the leading figures in contemporary political theory, is drawn upon. Starting from the concept of the political, the limitations of the political foundations of Rawls's claim that a final consensus can be reached around the idea of justice, his operation within a sharp public-private distinction, and the claim that a final consensus on political values is possible are discussed. By opening up a discussion of the normative foundations of justice theory through the concept of the political centered on antagonism and hegemony, this study seeks to contribute to the relevant literature from the perspective of critical political theory.

Keywords: Theory of justice, overlapping consensus, the political, Mouffe, Rawls

[An extended English abstract is available at the end of the article.]

1. Giriş

Siyasi düşünce gelenekleri arasında farklılıklar ve tartışmalar olduğu gibi, aynı geleneğin kendi içinde de farklılıkların ve gerilimlerin olduğu bir vakıdır. Bu çalışmanın konusu olan liberal siyasal geleneği de bu durumun bir istisnası değildir. Liberal teori geleneğinde de liberalizmi yorumlama ve geliştirme konusunda çatışma ve gerilimler her zaman olmuştur. Liberal düşüncedeki en önemli tartışma alanlarından biri, liberalizmin piyasa kapitalizmi ile nasıl bir ilişkisi olacağı üzerinedir. Diğer bir deyişle, mesele liberalizmin hedeflediği özgür ve otonom birey ideallerinin piyasa kapitalizminin hâkim olduğu koşullarda gerçekleşip gerçekleşmeyeceği ile ilgilidir. 19.yüzyıl liberalizminin, diğer bir adıyla klasik liberalizmin önemli varsayımlarından biri, bireyin ancak rekabetçi bir piyasa ortamında kendini gerçekleştireceği üzerinedir. Diğer taraftan, 19.yüzyılın sonlarına doğru zamanın önde gelen liberal düşünürlerinden Thomas Hill Green (2010), kapitalizmin yarattığı gerilimleri dikkate alarak sosyal liberalizmi gündeme getirmiştir. Sosyal liberalizm, piyasa kapitalizmin yol açtığı eşitsizliklerin devlet eliyle dengelenmesi gerektiğini iddia etmiştir. Devlet ile birey arasında zorunlu bir çatışma olmadığını, bireyin kendini gerçekleştirmesi için devletin sağlayacağı sosyal imkanların önemli olduğunu vurgulamıştır.

Klasik liberalizm ile sosyal liberalizm arasındaki gerilim 20.yüzyılda da devam etmiştir. Özellikle 1970'lerden sonra liberal gelenekteki bu ayrışma iyice belirginleşmiştir. Bu dönemde gerilimin her iki tarafını da temsil eden güçlü düşünürler ve metinler ortaya çıkmıştır. Bir yanda klasik liberalizmin argümanlarını güncelleme çabasında olan Robert Nozick, diğer tarafta ise adalet teorisinde çığır açan sosyal liberalizmin güncel temsilcisi John Rawls'tır. Nozick, devletin sosyal politikalar yoluyla eşitsizlikleri dengeleyici müdahalesini "rekabetçi piyasa" yapısına ciddi bir müdahale olarak görerek karşı çıkmıştır. Bu anlamda "bırakınız yapsınlar; bırakınız geçsinler" anlayışını yeniden gündeme getirmiştir. Rawls (1971) ise güçlü bir faydacılık ve piyasacı liberalizm eleştirisi yaparak daha eşitlikçi bir toplum tahayyülü için hakkaniyet olarak adalet düşüncesini teorileştirmiş, bu teorisini çağdaş siyasal düşüncede geniş yankılar uyandırmış ve önemli tartışmaları tetiklemiştir. Rawls, piyasaya devlet müdahalesini gerekli görür, zira ona göre piyasa adil bir gelir dağılımını yerine getiremez. Bu müdahale hakkaniyetli bir paylaşım için zorunludur. Piyasa kendi haline bırakıldığında sermaye belli ellerde birikir (Rawls, 1971; Campbell, 1988, s. 89).

Bu çalışmada, John Rawls'un 1971 yılında yazdığı Adalet Teorisi kitabıyla başlattığı ve daha sonraki eserlerinde geliştirdiği (kısmen revize ettiği) modern demokratik toplumlar için ortak bir adalet fikrinin mümkün olduğu iddiası, çağdaş siyasal teorinin kavramsal imkanlarından yola çıkılarak eleştirel bir değerlendirmesi yapılacaktır. Rawls'un bu projesinin temel hedefi, farklılaşmış bir toplumda, kapsamlı dini, felsefi, ideolojik vb. doktrinlere başvurmadan adalet ve temel ilkeleri konusunda bir uzlaşma sağlanabileceğini göstermektir. Diğer bir deyişle Rawls (1995), modern çoğulcu toplumlarda siyasal meşruiyet sorununu normatif ilkeler üzerinde oluşacak olası bir uzlaşma ile aşmayı amaçlamaktadır. Bu çalışmada önce Rawls'un adalet teorisini ile ilgili literatür incelenmekte, sonrasında Rawls'un konu ile ilgili temel metinleri merkeze alınarak teorisinin başlıca varsayımları açıklanmakta, akabinde Chantal Mouffe'un geliştirdiği siyasal kavramı incelenmekte ve en sonda da siyasal kavramı yoluyla Rawls'un projesi ile ilgili birtakım sorular ve eleştiriler gündeme getirilmektedir. Rawls'un adalet fikri etrafında nihai bir uzlaşmaya varılabileceği iddiasının siyasal temellerinin sınırlılıkları, keskin bir kamusal-özel ayrımı içerisinde hareket etmesi ve siyasal değerlerle ilgili nihai bir uzlaşmanın olabileceği iddiası tartışılacaktır. Yöntemsel olarak bu çalışma, siyaset teorisinin iki önemli isminin kavramsal dünyasından hareketle bir tartışma geliştirmeyi amaçlamaktadır. Rawls gibi normatif bir siyaset felsefecinin görüşleri, eleştirel siyaset teorisi geleneğinden gelen Chantal Mouffe'un kavramsal çerçevesi yoluyla sorgulamaya ve tartışmaya tabi tutulmuştur.

2. Literatür Değerlendirmesi

John Rawls'un adalet teorisini siyasal teoride önemli tartışmaları başlatmıştır. Siyasal teorinin farklı ekolleri, Rawls'un bu önemli entelektüel meydan okumasını kendi perspektiflerinden ele almıştır. Bu konuda literatür incelendiğinde, üç ekolün Rawls'un adalet teorisini

eleştirel bir bakışla ele aldığı görülmektedir. Bunlardan ilki liberteryen ekolün Rawls'a getirdiği eleştiri ve yorumdur. Liberteryen ekolün önemli temsilcilerinden Nozick'in (2001) Rawls'a getirdiği eleştiri, Rawls'un devlet desteği yoluyla dezavantajlı birey ve gruplara sosyal transferi savunması ile ilgilidir. Sosyal transferler vergilendirme yoluyla sağlanacağı için Nozick bu durumu bireysel özgürlüğün ihlali olarak görmüştür. Devletin sosyal transferler için gerekli vergiyi, zenginler daha çok kazandığı için onlardan daha fazla alması beklenir. Zenginlerin böyle bir şeye rıza göstermeyeceğinden Nozick bunu serbest piyasanın rekabetçi yapısına ve bireysel mülkiyete müdahale olarak yorumlamıştır. Nozick'in adalet yaklaşımıyla Rawls'ın adalet teorisini arasında bir gerilim kaçınılmazdır. Zira aralarında yapısal bir farklılık söz konusudur. Rawls (1971), adaleti dağıtım üzerinden düşünürken Nozick (1973) adaleti elde etme ve transfer ilkeleri açısından değerlendirmiştir. Diğer bir deyişle, Nozick açısından eğer mülkiyet elde etme ilkelerini yerine getirmişse (hırsızlık ya da herhangi bir haksızlık sonucu kazanım sağlanmamışsa) ve meşru transfer (sözleşme vb.) yoluyla gerçekleşmişse dağıtım bakımsızın mülkiyete sahip olmak ve istenilen şekilde tasarruf etmek adildir. Rawls açısından elde edilen gelir meşru olması kadar onun nasıl dağıtıldığı da önemlidir. Örneğin Rawls açısından en dezavantajlı bireylerin bu dağıtımda gözetilip gözetilmediği adaletin gerçekleşmesi açısından önemli bir kriterdir. Nozick adaletin gerçekleşmesi için böyle bir koşulu zorunlu görmemiştir.

Rawls'un adalet teorisine eleştiri getiren ikinci siyasal teori ekolü komüteryanizmdir. Komüteryan kritik, Rawls'un bireyi gömülü olduğu toplumsal bağlardan izole ederek teorisini inşa etme çabasına karşı çıkmıştır. Bu bağlamda Rawls'un hakkın iyi karşısında önceliği iddiasını komüteryan gelenek sorunsallaştırmıştır. Bu geleneğin önemli isimlerinden Charles Taylor'a göre (1985), insan uzun soluklu kurumsal ve toplumsal bağlar içinde kendiliğinden kimliğini ve benliğini inşa eder. Bu süreçte ahlakı ve iyi anlayışı gelişir. Dolayısıyla ahlaki bir birey olarak adalet konusunda karar verirken çoktan belirlenmiş bir iyi anlayışı etrafında hareket eder. Bu durumda komüteryanizme göre Rawls'un hakkaniyet olarak adaletin iyi karşısında önceliği iddiası yanlıştır. Zira adalet fikri toplumsal ilişkilere gömülü olan iyi fikri etrafında dolayımlanmıştır. Bu iddiayı yine önemli bir komüteryan düşünür olarak Michael Sandel (1982), bir adım daha ileri götürerek adalet fikrinin ancak ortak bir iyi ve ahlak anlayışının olduğu toplumsal homojenlik içinde gelişebileceğini iddia ederek Rawls'un teorisini radikal bir eleştiriye tabi tutmuştur.

Rawls ile ilgili üçüncü önemli eleştiri feminist siyasal ekol tarafından yapılmıştır. Önemli feminist teorisyenlerden Susan Moller Okin (1989), Rawls'un adalet teorisini iki açıdan sorgulamıştır. Birincisi, Rawls'un bilgisizlik peçesi kavramı yoluyla işaret ettiği varsayımsal durumu ikna edici bulmamıştır. Ona göre, insanların kendilerine dair (kimlik, cinsiyet, aidiyet, etnisite vb.) varoluşsal durumlarından sıyrılarak varsayımsal bir doğa halini hayal etmeleri gerçekçi değildir. Aynı zamanda özellikle cinsiyete dair eşitsizlikçi toplumsal yapıyı da Rawls'un görmezden geldiğini Okin vurgulamıştır. Diğer bir eleştiri de Rawls'un özel alanı, kamusal olmayan ya da apolitik bir alan olarak gördüğü iddiası ile ilgilidir. "Özel olan da politiktir" sloganıyla hareket eden feminist siyaset teorisi açısından böyle bir fikir kabul edilemezdir. Zira feminist siyasal teori, kadın-erkek arasındaki eşitsizliklerin tam da özel alanda (aile vb.) ilk olarak ortaya çıktığını göstermeye yoğunlaşmıştır.

Siyasal teorideki Rawls'un adalet teorisine dair bu eleştirel literatürde, Mouffe'un siyasal kavramı üzerinden yaptığı etkili eleştiri yeterince dikkat çekmemiştir. Bu çalışmada, siyasal üzerinden yapılan eleştiriler gündeme getirilerek Rawls'a dair eleştirel literatüre katkı sağlanması amaçlanmaktadır. Mouffe, Rawls'un adalet teorisinin ilk halini ve sonraki aşamalarda revize ettiği versiyonunu da dikkate alarak bir sorgulamaya tabi tutmuştur. Bu anlamda bütünlükçü bir yaklaşımı söz konusudur. Ayrıca Rawls'un adalet teorisinin önemli katkılarını vurgulayarak bir eleştirel okumaya tutması da önemli ve değerli bir çabadır. Mouffe'un eleştirel politik kuramı, Rawls'un günümüz modern toplumları için geri döndürülemez bir özellik gördüğü çoğulculuğu sorgulamak açısından önemli bir bakış açısı sunmaktadır. Mouffe'tan yola çıkıldığında Rawls'a şu soruyu sormak kaçınılmaz olmaktadır: Çoğulculuğun verili olduğu bir toplumsal ve siyasal düzende herhangi bir çatışma olmadan adalet üzerine normatif bir uzlaşma nasıl

mümkündür? Her ne kadar her ikisi de çoğulculuğu modern demokratik siyasal yapının sürdürülmesi açısından gerekli görsele de adalet gibi kritik bir siyasal değer ve ilke için bütün bu çoğul kimlikleri aşan ve kat eden bir uzlaşının imkânı konusunda farklılaşırlar. Bu çalışmada, bu farklılığın getirdiği gerilimler tartışılarak siyaseti normatif ilkeler temelinde anlamaya çalışan Rawls gibi bir düşünür ile merkezinde antagonizma ve hegemonyanın olduğu bir siyaset anlayışının temsilcisi olan Mouffe arasında eleştirel bir diyalogun imkânı aranmaktadır.

3. Rawls'un Adaletin Teorisinin Temel İlkeleri

Rawls, hakkaniyet olarak adalet yaklaşımını Anglo-Saxon dünyada yaygın bir düşünce olan faydacılığa karşı geliştirmiştir. Ona göre faydacılık, anayasal demokrasinin adalet temelinde gelişmesini sağlayacak bir statüye sahip değildir. Eşit ve özgür insanların temel hak ve özgürlüklerine yer veren demokratik kurumları açıklamak için faydacılık yetersizdir. Genel olarak faydacılık, toplumsal imkânlardan ve kaynaklardan çeşitli sebeplerle faydalanamayan ya da eşitsiz bir şekilde yararlanan dezavantajlı gruplara ve bireylere karşı duyarsızdır (Rawls, 1999, ss. xi-xii). Rawls'a göre temel haklar ve özgürlükleri temin etmek hakkaniyet olarak adaletin birincil amacıdır. Bunun yanında, adil bir fırsat eşitliği ve farklılık ilkesi olarak demokratik eşitlik de bu ilk amaç ile birlikte düşünülmelidir (Rawls, 1999, s. xii).

Rawls'un (1993, s. 43) hakkaniyet olarak adalet kavramsallaştırması; modern toplumların kapsamlı ahlaki, dini, ideolojik, felsefi vb. doktrinlere dayalı olarak farklılaşmış toplumlar olduğu, birbirleriyle rekabet eden farklı iyi anlayışlarına sahip toplumsal ve siyasal kimliklerin var olduğu ve bu farklılıkların verili görülmesi gerektiği, yani bunların geri döndürülemez farklılıklar olduğu varsayımlarına dayanır. Buna göre modern toplumlar, hayatın anlamı, ortak bir hayat felsefesi, ortak bir özgürlük ve eşitlik anlayışı etrafında örgütlenen toplumlar değildirler. Rawls (1985, s. 224), böyle farklılaşmış bir toplumda nasıl ortak bir adalet anlayışı inşa edilebileceği sorusunun cevabını bulma arayışındadır. Farklılıklar olsa dahi ortak bir adalet fikrine ulaşmanın mümkün olduğunu göstermek, onun tüm düşünsel ve entelektüel müktesebatının ana hedefidir. Ancak buradaki kritik nokta, hakkaniyete dayalı adalet anlayışının herhangi bir tikel ve spesifik dini, felsefi ya da ahlaki görüşe dayanmıyor oluşudur. En azından Rawls'un iddiası bu yöndedir. Hakkaniyet olarak adalet kavramını metafizik bir temelde değil, siyasal bir temelde ele aldığını ve bu anlayışın ancak demokratik toplumlarda gerçekleştirilebileceğini Rawls çeşitli vesilelerle vurgulamıştır. Bu noktada, sonraki bölümlerde daha ayrıntılı tartışacağımız kamusal-özel ayrımı gündeme gelmektedir. Rawls, kapsamlı ve farklı dini, felsefi ve ahlaki görüşlerin varlığını kabul etmekte ancak bunların kamusal alanda siyasal bir dile dönüşmesini de arzu etmemektedir. Dönüşürse siyasal zeminde normatif ilkeler üzerinde makul bir uzlaş olası değildir. Dolayısıyla Rawls, neyin metafizik ve özel alanda, neyin kamusal ve siyasal zeminde olacağına dair çoktan bir belirlenim yapmışa benzemektedir. Burada kritik soru şudur: Bireylerin çok önem attığı kapsamlı dini, felsefi ya da ahlaki dünya görüşlerini siyasal alana taşımamalarına beklemek gerçekçi bir tutum mudur?

Rawls, adalet fikrine siyasal bir kavramsallaştırma zemini arayışı içerisinde olmasının yanı sıra, bu fikrin evrensel olmadığını, belli siyasal, ekonomik ve toplumsal kurumlar için geçerli olduğunun da altını çizmiştir. Ona göre adalet dair bu kavramsallaştırma, modern anayasal demokrasi ve onun yerleşik kurumlarının yürürlükte olduğu bir siyasal yapı için uygundur (Rawls, 1985, s. 224). Rawls açısından hakkaniyet olarak adalet kavramının meşru olması gerekir. Bunun sağlanmasının yolu da kamusal müzakere ve sonucunda ulaşılacak olan uzlaşdır. Rawls (1985, ss. 230-231) kamusal akıl yoluyla bir uzlaş sağlanacağını düşünmüştür. Ancak Rawls, Habermas'ta (1996) olduğu gibi müzakerenin koşulları ve prosedürleri üzerinde ayrıntılı olarak durmamıştır. Modern demokratik kurumlara ve pratiklere ilişkin sezgiler ve makuliyetler yoluyla bir uzlaşın mümkün olduğuna ikna olmuştur. Rawls (1987, s. 12), anayasal demokrasinin kurumsallaştırdığı bir yapıda siyaset üzerine düşünmenin amacının sadece meşru bir siyasal, toplumsal ve ekonomik kurumlar bütünü için gerekli hakkaniyetli bir kamusal altyapı sağlamak değil, aynı zamanda kuşaklararası istikrarı da temin edebilecek bir siyasal adalet kavramına ulaşmak olduğunu iddia etmiştir. Rawls, bunun yolunun da içine gömülü olduğumuz kamusal

kültüre içkin olan, bizim derinden bağlılık hissettiğimiz ve kendimizi gerçekleştirme arzumuzla uyumlu değerlere dayalı bir adalet kavramını geliştirmek olduğuna işaret etmiştir. Rawls (1980, s. 519), toplumsal ve tarihsel koşullara duyarlı olmayan, tüm toplumlar için geçerli bir adalet teorisi geliştirmek iddiasında olmadığını özellikle vurgulamıştır. Bu anlamda Rawls, kendi teorisinin tarihselliğine vurgu yapmıştır. Diğer taraftan hakkaniyete dayalı adalet anlayış etrafında bir kere bir uzlaş sağlandıktan sonra bununla ilgili norm ve kurumların inşa edilmesi gerekir (Rawls, 2005). Bu tür düzenlemeler, üzerinde uzlaşılın adalet fikrine belli bir istikrar ve devamlılık kazandıracaktır. Dolayısıyla hakkaniyete dayalı adalet anlayışı, anayasal ve demokratik norm ve kurumların yerleşik olduğu toplumlar için geçerli olması, onun sürekli yerinden edileceği ve değişeceği anlamına gelmemektedir.

Rawls, hakkaniyet olarak adalet etrafında bir ortaklık inşa edilebilmesi için belli uzlaşılara ihtiyaç olduğunu iddia etmiştir. Bu uzlaşılar da ona göre modern demokratik kurumlara ve pratiklere gömülmüştür. Örneğin, köleliğin yasak olması ya da en başından adil olmayan bir durum olduğu ile ilgili yaygın kanaat, bahsedilen ortaklığın gelişebilmesinin minimum zeminini kurar. Ayrıca köleliğin kaldırılmasından sonra dahi kölelik ilişkilerinin değişen formlarda devam etmesine karşı da bir duyarlılık gereklidir (Rawls, 1985, s. 228). Rawls, kendi çabasını toplumsal aşinalığın olduğu ideallerin ve ilkelerin yeniden organize edileceği normatif bir form yaratımı olarak tanımlamıştır. Bu minvalde Rawls (1985, ss. 228-229) yoktan var edilen bir ortaklık yerine, sezgisel olan, bir şekilde aşına olunan ideal ve ilkelerin yeniden düzenleneceği bir kavramsal çerçeve inşa etmeyi amaçlamıştır. Böylece hakkaniyet olarak adalet teorisi, bu uzlaşılar alanındaki kanaat ve duyarlılıkları birleştirerek tüm toplumsal ve siyasal kurumların düzenlenmesinin bir temeli haline gelecektir. Bu anlamda Rawls'a göre kendi entelektüel projesi soyut bir inşa değil, pratik bir uzlaşdır. Belli iyi anlayışlarına dayalı kapsamlı felsefi öğretiler böyle bir adalet anlayışı geliştirmeye elverişli değildir. Çünkü bunlar arasında birbirleriyle çatışan iyilik anlayışları vardır. Bunlardan biri üzerine inşa edilecek bir adalet anlayışı diğer iyilik iddialarını ister istemez dışlayacaktır (Rawls, 1985, s. 230).

Rawls (1993, s. 55) bu uzlaşlar alanından hareketle basit çoğulculuk ile makul çoğulculuk arasında bir ayrım yapmıştır. Basit çoğulculuk iyiye ilişkin farklı ve karşıt anlayışların salt ampirik kabulü anlamına gelir. Diğer bir deyişle, basit çoğulculuk birbirine bigâne, arada bir iletişimi olmayan çoğulculuklar topluluğudur. Rawls'un savunduğu makul çoğulculuk ise anayasal demokratik bir rejimde rasyonalitenin işletilmesinin doğal sonucu olarak ortaya çıkan çoğulculuktur. Makul kişiler, anayasal bir düzende özgür ve eşit yurttaşlar olmalarının bilincinde olarak adil iş birliği şartlarını benimseme ve toplumun diğer üyeleriyle iş birliği yapma konusunda kalıcı isteği olan kişilerdir (Rawls, 1993, s.55). Dolayısıyla, makul bireyler herhangi bir toplumda ya da zamanda tesadüfi olarak oluşmaz. Bunları mümkün kılan belli bir kurumsal gelenek ve pratikler ağı vardır. Bu zemini var kılan da modern demokratik ve anayasal gelenektir. Rawls, böyle bir gelenek içinde olursa bile toplumun tüm bireylerinin makul birey vasfına erişemeyeceğinin farkındadır. Böyle bir zeminde makul olmayanlar (azınlık da olsa) olabilecektir. Bu noktada daha sonraki bölümlerde tartışmak üzere şu sorular sorulabilir: Rawls, anayasal ve demokratik düzeni ideolojiler ötesi bir oluşum olarak mı görmektedir? Örneğin, bu düzeni liberalizmin ilkeleri ve varsayımları var kılıyorsa, bu durumda liberalizmi reddeden kimlikler makul olmayan kimlikler olarak mı görülmektedir? Makul çoğulculuğa uyum sağlamayanlar ne olacak? Özel alana mı havale edilecekler?

Rawls'un siyaset felsefesinin temel amacı, modern demokratik toplumlar için doğru bir adalet anlayışı geliştirmek, buna uygun norm ve kurumların inşa edilmesini temin etmektir. Ancak adalet teorisinin ilkeleri ve yargıları kendiliğinden gelişmez. Bunun için belli bir yöntem ihtiyacı vardır. Rawls bu bağlamda iki yöntem önermiştir. Bunlar düşünümsele denge yöntemi (Rawls, 1971, s. 46-53) ile sözleşmecî bulgusal yöntemdir (Rawls, 1971, ss. 11-12). Düşünümsele denge, modern demokratik toplumlar için sezgi ve yargılarımızın adaletin genel ilkeleri ile uyumunu denetler. Adaletin temel ilkeleri ile bireylerin yargıları arasında bir denge oluşuncaya kadar düşünümselelik devam eder. Pettit'e göre (2013, s.27), Rawls'un düşünümsele denge yöntemi, adalet dair genel ilkeleri ararken bu arayışı bozucu önyargılar ile bir nevi mücadele yöntemi olarak ortaya çıkmıştır. Adaletin temel ilkeleri

ile uyumsuzluk yaratan yargıları (özel çıkarlar ya da başka bozucu etkiler) azaltarak ortak bir dengeye ulaşabilmek için düşünömsel bir çaba gereklidir.

Rawls'un sözleşmecî bulgusal yöntemi şöyle bir soru ile yola koyulmuştur: Kendimize dair özelliklerimizi ve toplumda hangi konumda olduğumuzu bilmeksizin nasıl bir toplumsal düzen ve bu düzeni yönlendiren ilkeler arzu ederdik? Rawls'a göre adalet ilkeleri belirlenirken önce bulgusal yöntem takip edilmeli, sonrasında ise düşünömsel yöntem ile bu ilkelerin yeterli olup olmadığı belirlenmelidir (Pettit, 2013, s. 27). Rawls, kendimize dair bir fikrimizin olmadığı ve nasıl bir toplumsal konumda olduğumuzu bilmediğimiz durumu radikalleştirilmiş doğa hali olarak tasvir etmiştir. Bu anlamda Locke, Rousseau ve Kant'a dayalı sözleşme kuramını, yoğun soyutlamalar içeren adalet ilkelerini geliştirmek için başlangıç noktası olarak ele almıştır (Rawls, 1971, s.11). Rawls (1971, s. 12) radikalleştirilmiş doğa halini bilgisizlik peçesi kavramı ile açıklamıştır. Bilgisizlik peçesini varsayımsal, hayali bir başlangıç hali olarak öngörmüştür. Böyle bir durumda, yani bireylerin gerçek hayatta kendileriyle ilgili hiçbir bilgilerinin olmadığı bir başlangıç durumunda nasıl bir adalet fikri geliştirebilecekleri üzerine odaklanmıştır. Diğer bir deyişle, bireylerin toplumdaki statüleri, sınıfsal durumları, yetenekleri, zekâları, ruh halleri vb. durumları ile ilgili fikirlerinin olmadığı varsayımsal bir hal içinde adalet ilkeleri üzerinde uzlaşının nasıl olacağı üzerine yoğunlaşmıştır. Böyle bir durumda, bireysel yetenek farkları ya da toplumsal konumlar bilinemezdir. Bu da hiç kimsenin avantajlı ya da dezavantajlı olup olmadığını bilmediği nötr bir durumdur. Rawls'a (1971, s. 12) göre bu şartlarda herkes aynı durumda olduğundan ve de kişisel yarar ve zararlarını hesaplayacak konumda olmadığından dolayı adil bir uzlaşım imkânı olasıdır.

Dolayısıyla Rawls, toplum öncesi durumda insanlar adalet ile ilgili ilkelerle karar verirken aslında kendi formüle ettiği ilkeleri benimseyeceklerini varsaymıştır. Çünkü makul olan, akılcı insanın vermesi gereken karar budur. Adalet ile ilgili ilkeler varsayımsal bir toplumsal sözleşme sonucu ulaşıldığı için, bilgisizlik peçesi altındaki insanların da aynı ilkeleri benimsemeleri Rawls açısından beklenen bir durumdur (Kymlicka, 2004, s.79). Başlangıç durumunun vurgulanması, insanların ahlaki olarak eşit sayılmasıyla alakalıdır. Yani kimsenin kimseye tabi olmadığı, başkalarının arzularına bağımlı olmadığı, birilerinin malı ya da uyuğu olmadığı durumu ifade eder. Buna göre adalet ilkesi, hiç kimsenin gerçek toplumsal koşullar dünyasında avantajlı olup olmadığını bilmediği bir ortamda, eşitler olarak rıza gösterilen durumdur. Başlangıç durumu, adalet ile ilgili kavrayışımızı düzenleyen ve bunların neticelerini fark etmemizi sağlayan bir düzenektir (Rawls, 1971, ss. 19-21).

Rawls, bilgisizlik peçesinin geçerli olduğu koşullarda bireylerin en kötü koşulların başlarına geleceğini düşünerek karar vereceklerini öngörmüştür. Diğer bir deyişle, bireyler makul varlıklar olarak gerçek hayatta en dezavantajlı durumda olabileceğini hesap ederek karar verir. Rawls açısından bilgisizlik peçesi altında belirlenen adalet ilkesi şudur: Toplumdaki herhangi bir politika, kural, gelir dağılımı vb. bir uygulamanın adil olmasının minimum koşulu, bu uygulamaların en dezavantajlı bireylerin aleyhine olmamasıdır (Rawls, 1971, ss. 302-303). Yani toplumdaki en dezavantajlıların durumunu kötüleştiren, yaşama koşullarını aşağıya çekecek herhangi bir karar adil değildir.

Rawls, bilgisizlik peçesi altında insanlar seçim yaparken aslında açık ya da gizli birtakım varsayımlarının olduğunu ve bunların "adalet ilkeleri nasıl belirlenir" sorusuna cevap verme potansiyeli taşıdığını düşünmüştür. Rawls'a göre toplumsal dünyada hangi konumda olduğumuzu bilmemek ve neleri hedeflediğimiz farkında olmasak da ortak bir duyuş hali içindeyizdir. Bu da tüm bireyleri kapsayan iyi bir hayat idealidir ve içeriğini tam olarak bilmemek de herkesin isteyeceği ya da gereksinim duyacağı bir şeydir (Rawls, 1971, ss. 92-95). Bu iyi hayat ideali Rawls'un kuramında birincil değerlere ulaşma ve sahip olma anlamına gelir. Birincil değerler, doğrudan toplumsal kurumlarca dağıtımı yapılan gelirler ve zenginlikler, fırsatlar ve yetkiler, haklar ve özgürlüklerdir. Bireyler doğrudan bu değerleri elde etme arzusu taşır (Rawls, 1971, s.303). Kymlicka, bunun bir bencilik olarak anlaşılması gerektiğini savunur:

"Adalet ilkelerinin seçiminde, bilgisizlik peçesinin ardındaki insanlar, toplumsal kurumlarca dağıtılan birincil değerlere mümkün

olan en iyi biçimde ulaşabilmelerini sağlayacak tercihleri yapmaya çalışırlar. Bu, adalet duygumuzun gerisinde bencilik olduğu anlamına gelmiyor. Hiç kimse hangi konumu elde edeceğini bilmediğinden, insanlardan kendileri için en iyi olana karar vermelerini istemek, tarafsız olarak herkes için en iyisine karar vermelerini istemekle aynı sonuçları doğuracaktır" (Kymlicka, 2004, s.90)

Rawls açısından bilgisizlik peçesi altındaki insanlar akılcı tercihlerde bulunur. Bu bağlamda, gerçek hayatta hangi konumda olduklarını bilmedikleri için değerlerin dengeli dağıtıldığı bir toplumsal durumu tercih etmeleri makuliyetin gereğidir. Çünkü insanlar gerçek hayatta en dezavantajlı olma ihtimalini, diğer bir deyişle en kötü olasılığı düşünerek karar verir. Böyle bir durumda, değerlerin ve kaynakların adil dağıtılması ve en dezavantajlıların aleyhine olabilecek herhangi bir düzenlemenin olmaması en tercih edilesi durumdur (Rawls, 1971, ss. 151-153). Çünkü kaynakların adil dağıtıldığı bir toplumsal ve siyasal uzamda, en dezavantajlı olursa dahi birincil değerlere ulaşma imkânı olacaktır.

4. Mouffe ve Siyasal

Mouffe siyaset anlayışını, liberalizmin siyasetin doğasını kavrayamadığı ya da yanlış anladığı varsayımı üzerine inşa etmiştir. Kendi siyasal anlayışını oluştururken seçtiği kavramlar ve bu kavramlar üzerinden geliştirdiği fikirler, bir şekilde liberalizmin olumsuzlanması ya da yanlışlanması şeklindedir. Mouffe öncelikle liberalizmin siyaseti bireyler arasında rasyonel bir müzakereyle indirgemesinin sorunlu olduğu iddiasındadır. Ona göre bu indirgemenin temelinde iyimser bir antropoloji anlayışı yatmaktadır. Bu anlayışa göre, karşılıklı anlayış ve empati yoluyla insanlar arasındaki karşıtlıklar yok olacak ve nihayetinde insanlar uzlaşacaktır. Şiddet, karşıtlık ve düşmanlıklar, insanlar arasında toplumsal sözleşme temelinde gelişecek açık iletişimin ve müzakerenin neticesinde son bulacak arkaik durumlardır (Mouffe, 2010, s.9). Mouffe (2008, s. 14) bu şekilde liberalizmin siyaseti rasyonalist, bireyci ve evrenselci bir dile indirgemesine karşı çıkarak siyasetin çatışmacı ve antagonistik boyutuna dikkat çekmiştir.

"Siyaseti, bireyler arasındaki rasyonel bir müzakere süreci olarak tasavvur etmek, -benim 'siyasal' olarak adlandırdığım- antagonizmayı ve bütün iktidar boyutunu yok etmek ve dolayısıyla siyasetin doğasını tümüyle gözden kaçırmak demektir. Bu tasavvur aynı zamanda insan davranışının devindirici gücü olarak tutkuların üstün rolünün ihmal edilmesidir. Öte yandan siyaset alanında karşılaştığımız yalıtık bireyler değil, gruplar ve kolektif kimliklerdir; dolayısıyla siyasetin dinamikleri, siyaseti bireysel hesaplara indirgemecilik olarak anlaşılamaz" (Mouffe, 2008, s.209).

Mouffe siyasetin doğasını kavramak açısından ilk olarak siyaset ve siyasal ayrımına başvurmuştur. Mouffe, Heidegger'in ontik olan ile ontolojik olan arasındaki ayrımından hareketle siyaset ile siyasal olan arasında bir ayrım yapmıştır. Ontik olan geleneksel ve gündelik siyasetin envaiçeşit pratikleri ile ilgilidir. Ontolojik olan ise toplumsal ilişkilerin inşa edilme biçimiyle ilgilidir. Siyasal olan, toplumsal ilişkilere içkindir ve siyasal özneleri inşa eder. Bir dizi pratikler ve olaylar alanı olan siyaseti siyaset bilimi konu edinirken, toplumsal ilişkilerin inşa edilme formlarıyla ve siyasal sınırların oluşum momentleriyle siyaset felsefecileri ilgilenir. Siyasallık, toplumun kuruluş momentlerinin olumsal dinamizmini ve şartlarını göstermeye odaklanır (Mouffe, 2010, s.16). Mouffe siyasal iktidarın, çatışmanın ve karşıtlığın bir alanı olarak görmüştür. Siyasal, insan toplumlarının kurucu unsuru olan antagonizma boyutu ile ilgilidir; siyaset ise bu çatışmaların belli pratikler ve kurumlar sayesinde nasıl bir istikrara ve bir arada yaşama düzenine dönüşeceği ile ilgilidir. Bir nevi siyaset çatışmaların sakinleştiği ve stabil hale geldiği bir durumu temsil etmektedir (Mouffe, 2010, s. 16). Siyasal olanın en önemli özelliği, antagonizmayı siyasal alanın belirlenmesinde en önemli unsur olarak öne çıkarmasıdır. Antagonizma kavramı, toplumsal ilişkilerde nihai bir konsensüsün hiçbir zaman sağlanamayacağı varsayımına dayanır (Laclau & Mouffe, 1985, s. 122). Bu anlamda insanlar arasındaki antagonistik ilişki geçici ya da arızı değildir. Siyasal kimliklerin ve farklılıkların belirlenmesinde sınırlar antagonistik ilişki üzerinden çizilir (Mouffe, 2008, s. 15). Siyasal kimlikler antagonistik ilişki yoluyla çizilen sınırlar ve dışlamalar üzerinden oluşur. Bu anlamda antagonistik ilişki biz-öteki ayrımını gerektirir. Bizin oluşması için ötekinin varlığı

zorunludur, çünkü kimliğin sınırlarını belirler.

Siyasal kimlikler antagonize eden ve edilen ilişkisinin gerçekleştiği durumlarda oluşur. Örneğin, köylünün politize olarak köylülük bağlamında siyasal bir kimliğe kavuşması, onun toprağını eline geçiren öteki ile girdiği antagonistik ilişki sonucudur. Diğer taraftan, köylünün toprağını el koyan güç de yine bu ilişki içinde siyasal varlığını inşa eder (Laclau & Mouffe, 1985, s. 125). Karşıtlığın her iki tarafı da siyasal kimlik inşası sürecinde bir başkasına muhtaçtır. Bununla birlikte, ötekinin her zaman var olması da bizim kimliğimizi sürekli kırılgan ve tamamlanmamış kılar. Ki birçok ideolojik kimlik de bu kırılganlığı aşmak için ötekinin elimine edildiği bir momenti var sayar. Bu mantığa göre belli bir momentte “tam ve mutlak bir kimlik” mümkün olacaktır. Örneğin, beyaz üstünlüğüne dayalı kimlikler beyaz olmayanlardan (siyahiler vb.) kurtulduğunda “tam bir beyaz” olacağını gizli ya da açık varsayar. Yine ulusçu anlatılarda ötekinin yokluğu ile ancak “gerçek bir kimliğe” ulaşılacağı sıklıkla vurgulanır (Zizek, 2002, s. 216). Mesela, bir Sırp ulusçu kimliği için en büyük tehdit Boşnakların ya da Hırvatların varlığıdır. Buradaki gizli ya da açık varsayım, “Boşnaklar ya da Hırvatlar olmasa tam bir Sırp olacaktım” şeklindedir. Ancak ötekilerin varlığı Mouffe (2005, s. 221) açısından hiçbir zaman silinemez. Çünkü kimlik dediğimiz tam da bu biz-öteki ayrımı ikiliği içinde gelişir. Ötekinin varlığı hayatidir, zira bizim siyasal kimliğimizin sınırları bu ayrım etrafında belirlenir.

Mouffe, antagonizma kavramını geliştirirken Schmitt'in (2018) dost-düşman ayrımından ilham aldığını sık sık dile getirmiştir. Schmitt'in bu ayrımını, siyasal kimliklerin oluşumunu açıklamak bakımından faydalı bulmuştur. Ancak Schmitt'in demokrasinin gerçekleşmesi için toplumsal homojenliği şart koymasını demokratik bulmamıştır. Bu yüzden Mouffe dost-düşman ayrımını, çoğulculuğun demokratik bir zeminde karşıtlık ve rekabet içerisinde var olabildiği bir söylemsel düzene tercüme etmeye çalışmıştır. Bunu çekışmeci ya da agonistik demokrasi (Mouffe, 1999; Mouffe, 2000; Mouffe, 2015) olarak adlandırmıştır. Agonistik demokrasiye göre, karşıtlıkların hegemonik bir mücadele içinde olduğu durumlar demokratik bir kültürün gelişmesi açısından gereklidir. Mouffe'a göre liberal siyasal söylem, uzlaşmayı nihai hedef olarak koyarak farklılığın ve çoğulculuğun gelişimini engellemiştir. Agonistik demokrasinin nihai ufku uzlaşma değil, rekabet ve mücadeledir. Demokratik bir çerçeve, bu farklılıklar arasındaki hegemonik mücadeleler için sürdürülebilir bir zemin sağlama işlevi görür (Mouffe, 2010, s.24). Bu zemin olmazsa dost-düşman ayrımı yoğunlaşır. Bu da siyasetin sonu ve savaşın başlaması anlamına gelir. Savaşın başlaması ise siyasetin askıya alınması demektir.

Siyasal olanın antagonizma kavramı ile birlikte diğer merkezi kavramı hegemonyadır (Laclau & Mouffe, 1985; Mouffe, 2010, s. 24). Mouffe, hegemonya kavramını siyasalın kurucu kavramlarından biri olarak ele almıştır. Her iki kavram arasında zorunlu bir ilişki ve mantık vardır. Zira antagonizma toplumsal düzenin herhangi bir öz ya da temele dayanmayan olumsal doğasını açık ederken hegemonya da bu olumsallığı eklemlenici siyasal pratiklerle inşa etmeye yönelir.

“Siyasal'ı antagonizmanın her daim var olan olanaklılığı olarak hesaba katmak, nihai bir temel yokluğuyla hesaplaşmayı ve her düzene hâkim olan karar verilemezlik boyutunu kabullenmeyi gerektirir; başka bir deyişle, her çeşit toplumsal düzenin hegemonik doğasını ve her toplumun bir olumsallık bağlamında düzen kurmaya çalışan bir dizi pratiğin ürünü olduğu gerçeğini tanımayı gerektirir” (Mouffe, 2010, s.25).

Dolayısıyla hegemonik müdahale ve mücadele, toplumsal ilişkiler dünyasının nasıl düzenleneceğine dairdir. Eğer toplumsal düzeni belirleyen zorunlu, a priori bir öz (üretim güçleri, Hegelci mutlak tin, tarihin yasaları vb.) olsaydı bu durumda hegemonyadan bahsetmek imkânsız olacaktı (Mouffe, 2010, s. 26). Çünkü toplumsal düzen çoktan belli bir öz tarafından biçimlenmiş olduğu için herhangi bir hegemonik müdahale anlamsız ve etkisiz demektir. Bu anlamda hegemonik mücadele sonucu oluşan her düzen geçici ve olumsaldır. Diğer bir deyişle mutlak değildir, kısmi olarak belirleyicidir. Eğer mutlak olsaydı karşı hegemonik bir mücadele anlamını yitirirdi (Mouffe, 2010, s.26). Çünkü mutlak olarak bir toplumsal belirlenim mümkün olabilseydi değiştirme çabası da beyhude olacaktı.

Mouffe hegemonya kavramını, anlamın, realitenin ve sosyal ilişkilerin söylemsel doğasını hesaba katarak kullanmayı önermiştir. Toplumsal

gerçekliğin söylemsel olarak inşa edildiğini, yani verili olmadığını ya da belli bir öze dayanmadığını kabul etmek koşuluyla hegemonyadan bahsedilebilir (Carpenteir & Cammaerts, 2006). Hegemonya bu anlamda sosyal ilişkilerin farklı söylemlerce belirlenim mücadelesidir. Bu da ancak farklı taleplerin ortak bir öteki karşısında eklemlenmesiyle mümkün olabilir. Bu anlamda iktidar ilişkileri ve dışlama hegemonyaya içkindir. Anlamın ve toplumsal ilişkilerin belirlenmesi için girişilen mücadeleler iktidar ve dışlama üretir. Mouffe açısından iktidar ilişkileri kaçınılmazdır. Bunun nasıl inşa edildiği önemlidir. Daha demokratik ya da daha otoriter bir şekilde inşa edilebilir.

Mouffe başarılı bir hegemonyanın, toplumsal ilişkiler dünyasında görece bir denge ve düzen yaratacağını ve de bir “sağduyu” oluşturacağını iddia etmiştir. Ancak ona göre bu durum, liberalizmin önerdiği uzlaşma fikri ile karıştırılmaması gerekir. Liberalizmde uzlaşma ya da Rawlsçı anlamda örtüşen konsensüs, rasyonalitenin sonucunda nihai olarak oluşan bir durumdur. Örneğin Rawls'un hakkaniyet olarak adalet kavramı bir örtüşen konsensüs durumudur. Rawls adalet ile ilgili nihai normatif tanımları yapma çabasıdır. Bu durum hegemonyanın mantığına aykırıdır. Zira başarılı bir hegemonya kavramları ve değerler alanında yalnız kısmi ve geçici bir uzlaşma yaratır. Dolayısıyla bu geçici uzlaşma, karşı hegemonik müdahalelerle yerinden edilebilir (Mouffe, 1993, s.53).

Laclau ve Mouffe (1985, ss. 56-58) hegemonyayı siyasal talepler açısından da incelemişlerdir. Onlara göre siyasal talepler, radikal siyasal talep ve hegemonik siyasal talep olarak ikiye ayrılır. Radikal siyasal talep, tikel durum ve grupların problemlerine dairdir (akademisyen maaşının düşüklüğü, iş güvensizliği dolayısıyla iş kazalarının sık olması vb.). Böyle talepler, statükoyu sarsacak bir kitlesel hareketliliğe sebebiyet vermez. Bu tarz talepler ancak diğer eşitsizlik durumlarının (etnik ayrımcılık, cinsiyet eşitsizliği vb.) talepleri ile eklemlenilirse hegemonik bir talep haline gelir ve mevcut düzeni yerinden edebilir. Hegemonik bir siyasal talebin oluşumunu tikel ve yerel bir talep ile başlayabilir. Fakat bu mevzii mücadele, büyük eşitsizlik hallerini harekete geçirerek tikel talepleri birbirine eklemlenbildiği koşullarda verili hegemonik yapıya karşı alternatif bir siyasal düzen inşa etme kabiliyetine kavuşur (Laclau & Mouffe, 1985, ss.56-58).

5. Adalet Teorisi'nin Siyasal Üzerinden Kritiği

Mouffe'un Rawls'un hakkaniyete dayalı adalet teorisine dair eleştirilerine geçmeden önce Mouffe'un Rawls'un entelektüel projesinde önemli ve olumlu gördüğü noktaların altını çizmekte fayda vardır. Çünkü Mouffe'un siyasal yaklaşımı Rawls'un adalet teorisine tamamiyle bir reddiye mahiyetinde değildir. Bu anlamda Mouffe, Rawls'un siyasal liberalizmi geliştirme çabasını olumlamıştır. Rawls'un liberalizm ile serbest piyasa arasında zorunlu bir ilişki olmadığı iddiasını ve ekonomik liberalizm yerine adalet merkezli bir liberalizmi önermesini desteklemiştir. Bu anlamda Rawls'un siyasal liberalizmi; bireycilik, ekonomik liberalizm ve evrensellik iddialarına dayalı kapsamlı bir liberalizme karşı olarak geliştirmesini olumlamıştır. Mouffe, her ne kadar Rawls'un Adalet Teorisi (1971) kitabının ilk baskısında bir evrensellik iddiası olsa dahi, daha sonraki çalışmalarında bu düşüncüyü revize ettiğine dikkat çekmiştir (Mouffe, 1993, ss. 42-43). Bu minvalde Rawls (1980, s. 518), tüm toplumlar için geçerli, evrensel bir adalet anlayışı geliştirmek iddiasında olmadığını, ancak anayasal ve demokratik modern kurumların geliştiği bir bağlamda kendi teorisinin anlamlı ve geçerli olabileceğini düşünmüştür. Ancak bunların geliştiği bir toplumdaki bireylerin eşitlik ve toplumsal iş birliği temelinde bir adalet anlayışı geliştirebileceksevgisel kavrayışa sahip olabileceklerinin altını çizmiştir (Rawls, 1987, s. 6). Mouffe'a göre Rawls siyasal liberalizmi, bireycilik, ekonomik liberalizm ve evrensellik iddiaları dışındaki öğelerle eklemlenerek liberalizmin farklı yorumunun da olabileceğini göstermiştir (Mouffe, 1993, s.42). Bu farklı yorumun izlediği takip edildiğinde toplumda dezavantajlı konumların desteklendiği, kaynakların dengeli dağıtıldığı ve bu dağıtımı makul gören bir vatandaşlık anlayışının geliştiği toplumsal, ekonomik ve siyasal uzamın hedeflendiği görülmektedir.

Mouffe'un Rawls'ta (1985, s. 225) bulduğu diğer olumlu nokta, çoğulculuğa duyarlı bir adalet teorisi geliştirme çabasıdır. Mouffe, Rawls'un modern zamanlarda çoğulculuğun kaçınılmaz bir toplumsal gerçeklik olduğu ve ortak bir iyiyi kapsamlı farklılıkların olduğu

bir toplumda inşa etmenin mümkün olmadığı (cemaatçi ekol bunun mümkün olduğunu iddia etmişti) iddialarını desteklemektedir. Mouffe, Rawls'un çoğulcu bir toplumda ortak bir iyi anlayışı olamayacağından hareketle bir adalet fikri geliştirme arayışında olmasını takdirle karşılamıştır. Ancak birazdan tartışacağımız üzere, bu durumu yetersiz bir şekilde gerekçelendirdiğini iddia etmiştir.

Mouffe'un Rawls'un entelektüel projesini amaçları açısından olumlayan bu tavrının yanında ona getirdiği bir dizi eleştiri de söz konusudur. Bu eleştiriler, Rawls'un projesini tamamen olumsuzlamaktan ziyade, bunlar yardımıyla Rawls'un projesini revize etmeye ya da yeniden düşünmeye bir davet olarak ele alınabilir. Mouffe'un Rawls'un hakkaniyet olarak adalet teorisine yönelttiği sorular ve eleştiriler, temel olarak onun siyasal kavramı etrafında şekillenmektedir.

Mouffe (2005, s. 222), ilk olarak Rawls'un adalet teorisinde hakkın iyi karşısında önceliği varsayımının siyasal gerekçelendirmesinin yapılamadığını dile getirmiştir. Mouffe, Rawls'un siyasal yerine ahlaki bir söylem içerisinde hareket ederek adalet kavramını teorize etme çabasında olduğunu iddia etmiştir. Çünkü ona göre Rawls (1985), siyaset öncesi bir durumda hakkın iyi karşısında önceliği olduğunu ileri sürmüştür. Oysa Mouffe'un haklı bir şekilde belirttiği gibi hakkın iyi karşısında önceliği mümkün değildir. Zira Rawls'un formüle ettiği hak kavramı ancak belli bir eşitlik ve özgürlük fikrinin hâkim olduğu siyasal topluluk içinde mümkündür. Bu da çoktan bir iyi kavramını ima eder. Rawls, köleliğin ve onu ima eden tüm eşitsizliklerin olmadığı, adil fırsat eşitliğinin olduğu ve en dezavantajlıların bulunduğu bir durumda hakkaniyet olarak adaletin hayat bulacağına işaret ederken aslında çoktan bir siyasal toplum öngörmüş olmaktadır. Zira, böyle ilkeler siyasal ideoloji ve kimliklerin uzlaşmadığı hatta aralarında önemli farklılıkların olduğu konulardır. Örneğin Rawls'cu anlamda adil fırsat eşitliğinin sağlanması ve en dezavantajlıların korunması yeni sağ için ya da liberteryen ekol için öncelikli meseleler değildir. Dolayısıyla Rawls her ne kadar hakkaniyet olarak adalet teorisinin siyasal bir gerekçelendirmesini yaptığını iddia etse de siyasal farklılıklar arasındakı önemli gerilim ve çatışmaları yeterince dikkate almış görünmemektedir.

Bireylerin adaletin ilkeleri çerçevesinde hakka rıza göstermelerini ve kendi çıkarlarını öne çıkarmamalarını Rawls (1987, s. 3) ahlaki bir davranış olarak görmüştür. Ancak böyle bir davranış formu, eşitliğin ve özgürlüğün belli değerleri ve pratikleri içerisinde biçimlenmiş özneleri için geçerlidir. Belli bir iyi etrafında düzenlenmiş bir toplumda ancak bu şekilde davranan ahlaki özneler ortaya çıkabilir. Bu anlamda Rawls, savunduğu iddianın siyasal zeminini yok saymaktadır. Zira Rawls'un öngördüğü ilkeler, belli bir şekilde örgütlenmiş toplumda geçerlidir. Bu anlamda belli bir iyiden bağımsız bir toplumda hakkaniyet olarak adalet fikrinin gerçekleşmesi olası değildir. Rawls bir yandan kendi projesinin evrensel, zamanlar ve mekânlar üstü bir teori olmadığını, anayasal demokrasi etrafında örgütlenmiş modern toplumlar için geçerli olduğunu iddia etmiştir. Ancak bu iddianın doğal sonucu hakkın iyi karşısında önceliği varsayımı değildir. Eğer anayasal demokrasi etrafında örgütlenmiş, özgürlük ve eşitlik taleplerine duyarlı ve temel hakların güvence altına alındığı bir toplumda bu teori geçerli ise, bu durumda Rawls belli bir siyasal topluluğun kabulleri üzerinde kendi teorisinin geçerli olduğunu kabul ediyor demektir. Bu bakımdan Rawls'un hakkaniyet olarak adalet teorisi siyasi bir topluluğun doğal sonucu olmalıdır. Rawls, liberal ilkeler etrafında düzenlenmiş bir siyasal yapıda hakkaniyet olarak adalet fikrine ulaştığını ifade etseydi daha tutarlı bir sonuca varmış olurdu. Ancak, kendisi adaletin ilkelerini ahlaki bir gerekçelendirmesini yaparak bu ilkeleri mümkün kılan siyasal bağlamı görmezden gelmiştir (Mouffe, 1993, s. 49). Bu bağlamda Rawls, anayasal ve demokratik kurum ve normların hâkim olduğu modern toplumun inşasındaki ideolojik arka planı da ihmal etmiştir. Bu kurum ve kuralların gelişiminde (özellikle Avrupa için) liberalizmin ve kapitalizmin önemli bir rolünün olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Dolayısıyla, hakkaniyet olarak adalet fikrini mümkün kılan siyasal topluluğun oluşumunun uzun bir tarihi vardır. Bu tarihi serüven içinde farklı ideolojilerin çatışması ve karşıtlığı söz konusudur. Siyasal bağlam, bu antagonistik ilişkilerin ve mücadelelerin sonucu oluşmaktadır. Eğer siyasal bağlamın bu verili durumu hesaba katılmazsa siyasal normların ve kurumların inşasını açıklamak da mümkün hale gelmez. Zira bunların hiçbirisi boşlukta oluşmamaktadır.

Mouffe (1993, s. 48), Rawls'un siyasal gerekçelendirmeyi yeterince yapamamasının arka planında liberal siyaset geleneğinin siyasetin doğasını kavrayamamasıyla açıklanabileceğini iddia etmiştir. Rawls açısından bireyler, makul bir şekilde hakkaniyet olarak adaletin ilkelerine uyarak nötr ve herkesçe kabul edilebilir bir norm etrafında birleşebilirler. Bu şekilde bireyler, çıkarlarına belli normlara göre bir sınır getirmiş olurlar. Rawls açısından bu normlar nötrdür ve herkes için makuldür. Böylece Rawls, bireysel çıkarların herhangi bir siyasal söylemle (sosyalizm, muhafazakarlık, feminizm vb.) eklemlenerek var olabileceği gerçeğini ve bunla arasındaki çatışma ihtimalini baştan inkâr etmiş olmaktadır (Tok, 2003, s. 190). Mouffe (1993, s. 49) bu bağlamda Rawls'un bu konumunu, çatışmadan, antagonizmadan, iktidar ilişkilerinden ve marjinalleştirme ilişkilerinden bağımsız bir siyaset anlayışına sahip olması ile ilişkilendirmiştir.

Böyle bir siyaset anlayışı Mouffe açısından siyasetin ahlaki söyleme indirgenmesidir. Oysa Mouffe'a (1993, s. 50) göre siyasal söylem ile ahlaki söylem arasında önemli bir fark vardır. Siyasal söylem kamusal, ahlaki söylem ise kişiler arası bir diyalogdur. Siyasal söylemin oluşması için her zaman biz ve öteki ayrımı gereklidir. Biz ve öteki verili değildir, her zaman kolektif eylemler yoluyla inşa edilir. Siyasal söylem, farklı çıkarları olan siyasal özneleri ortak bir proje etrafında siyasal sınırlar çizerek bir araya getirme imkânı sunar. Bu bir araya getirme çabası her zaman öteki yaratarak ve dışlamalarla gerçekleşir. Bu durumun doğrudan sonucu, Rawls'un iddia ettiği gibi ortak bir kamusal çıkar ya da kamusal fayda ile ilgili nihai bir uzlaşma olmayacağıdır. Çünkü bu siyasal söylem ve kimliklerin çatışmacı ve antagonistik doğasına terstir. Her ne kadar Rawls (1971) insanlar arasında felsefi ve dini konular ile ilgili derin farklılıkların olacağını kabul etse de bunların kamusal alandaki normları belirlemede bir ortaklık sağlamaya engel olmadığını ifade etmiştir. Bu durumda Rawls aslında insanlar arasındaki farklılıkların özel alanda gerçekleştiğini dile getirmiş olmaktadır. Rawls'un bu keskin özel-kamusal ayrımı, onun farklılıkların kamusal uzlaşma içinde yaşayacağı fikrini desteklemektedir. Zira, insanlar farklılıklarını özel alanda bıraktığından dolayı kamusal alandaki uzlaşma için bir engel kalmamaktadır. Rawls bu anlamda iyimser bir liberaldir (Tok, 2003, s. 190). Çünkü farklılıkların uzlaşma içinde yaşayacağına dair bir inancı vardır. Fakat Rawls bu şekilde kendini konumlandırarak siyasi tarihte kamusal alanda verilen önemli siyasal mücadeleleri de bir anlamda görmezden gelmiş olmaktadır. Bu mücadeleler ciddi çatışmalara ve gerilimlere de yol açmıştır. Siyasal söylemler arasında keskin ve karşıt farklılıklar her zaman olmuştur ve tekrarlanması olasıdır. Ayrıca, Rawls mutlak bir kamusal-özel ayrımı yaparak bireylerin özel alanda önemsedığı kapsamlı inanç ve dünya görüşlerini kamusal alana taşımayacağı da ima etmektedir. Diğer bir deyişle özel alandaki inançlar ve kanaatlar dünyasını siyasal alanın diline çeviremez. Ancak burada şu soru akla gelmektedir: Bireyler için özel alanda önemli olan değerler ve inançlar, neden kamusal alanda önemli olmasın ve kamusal konuların tartışılmasında etkili olmasın? Bireyleri bundan alıkoymak olan nedir? Özel alanda bireylerin anlam dünyasını şekillendiren değerlerin ve inançların kamusal alanda da etkili olacağını düşünmek daha makul ve gerçekçi değil midir? Rawls'un entelektüel projesinin bu soruları yeterince cevap verdiğini söylemek güçtür.

Siyasalın antagonistik özelliğinin doğal sonucu kolektif kimliklerin inşasıdır. Antagonistik ilişki, biz ve öteki üzerinden siyasal kimlikleri biçimlendirir. İnsanlar toplumsal ve siyasal hayatta Rawls'un formüle ettiği gibi salt bireyler olarak kalmazlar. Belli bir dünya görüşü etrafında kolektif talepler ve amaçlar için bir araya gelerek mücadele ederler. Rawls'un hakkaniyet olarak adalet fikri üzerinde uzlaşma davetinin muhatabı bireyler çoktan kolektif kimliklerdir. Dolayısıyla belli değerlerle özdeşleşmiş bir siyasal mobilizasyon içindedirler. Onlara dair herhangi bir uzlaşma teklifi de ancak bu kolektif kimlik dünyası içinde anlamlandırılır. Hakkaniyet olarak adalet ilkeleri üzerinde uzlaşma önerisi sosyalist kimlik, muhafazakar kimlik ya da liberal kimlik açısından farklı biçimlerde değerlendirilmesi muhtemeldir. Bu kimlikler, adaletin normatif içeriğini kendi dünya görüşleri ile uyumlu bir şekilde belirleme eğiliminde olmaları olasıdır. Bu değerlendirmelerin birbirlerinden farklı ve çatışma içinde olması da beklenen bir durumdur. Bunların hangisinin diğerinden üstün olduğunu belirlemek de imkân dışıdır. Çünkü bunun için objektif bir kriter de yoktur (Freeden, 2011, s. 76). Örneğin sosyalist adalet fikri, liberal adalet fikrinden daha

üstündür diye bir önerme yapıldığında bu önermenin herkes için geçerli ve anlamlı olduğunu belirleyecek bir ölçüt yoktur.

Mouffe, Rawls'un çoğulculuğu hoşgörü koşuluyla mümkün görmesini de sorgulamıştır. Mouffe'a göre (2005, s. 222) Rawls modern siyasetteki yapısal dönüşümün farkında değildir. Bu dönüşümün temelinde kesinliklerin çözülüşü gerçeği yatmaktadır. Tanrı'yı ya da doğayı merkeze alan bir kesinliği modern siyaset aşındırmıştır. Bu anlamda modern siyasetin ana formlarından biri olan demokrasi, iktidar boşluğu anlamına gelmektedir. Diğer bir deyişle, iktidar alanının mutlak belirlenmiş bir sahibi yoktur (Lefort, 1986, s. 305). Çoğulculuk da bu kesinliklerin çözülüşü sürecinde ve belirsizlik zemininde yükselmektedir. Yani çoğulculuğu modern dönemde mümkün kılan nesnel bir zemin vardır. Bu nesnel zemine göre ikinin ne olduğu ile kesin bir temel (Tanrı ya da doğa) yoktur. Bu da doğrudan çoğulculuğu mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla, kamusal fayda, adalet gibi değerler üzerine tartışmalar ve farklılıklar bu kararsızlık zemininde sürekli cereyan edecektir. Zira bu tartışmalara son verecek nihai bir öz yoktur. Çoğulculuğu modern siyasetin kaçınılmaz bir sonucu olarak görüldükten sonra değerler üzerinde uzlaşma ısrarı bir çelişki olarak görünmektedir. Rawls, bir yandan çoğulculuğu modern siyasetin geri döndürülemez bir özelliği olarak görürken diğer taraftan çatışmanın ortaya çıkması çok muhtemel bir konu olan adalet üzerinde uzlaşma arayışı içerisinde. Oysaki modern siyasetteki çoğulculuk olgusu tam da adalet, özgürlük, eşitlik, refah gibi temel değerler ile ilgili farklı teklifler ve çözümler sonucu meydana gelmiştir. Dolayısıyla hoşgörüyle çoğulculukları bertaraf edip ortak bir noktada buluşturmak pek mümkün gözükmemektedir. Zira çoğulculuğu mümkün kılan farklılar çok hayati ve ciddi konularda gündeme gelmektedir. Ayrıca bu farklıları ortaklaştıracak ve uzlaştıracak nesnel bir kriter de yoktur.

Mouffe, Rawls'un hakkaniyet olarak adalet ideali üzerine uzlaşma fikrini gerçekçi bulmamıştır. Rawls adeta tüm tartışmaları bitirecek mutlak bir tanım peşindedir. Mouffe (1993, ss. 52-55) uzlaşma yerine hegemonyayı önermiştir. Rawls'un önerisi Mouffe'un kavramsal mantığı açısından değerlendirildiğinde adalet ilkeleri etrafında uzlaşma mümkün değildir, ancak dışlamaları içeren geçici bir hegemonya olasıdır. Yani, adalet içeriğini belirlemeye çalışan farklı siyasal söylemler arasındaki mücadele sonucunda bir söylem hegemonik olarak adaletten ne anlaşılması gerektiğini belirleyebilir. Bu belirleme mutlak değildir, ancak geniş kesimlerin adaletle ilgili varsayımlarını belirler. Bu tür bir hegemonya diğer adalet tanımlarını ya da yaklaşımlarını dışarıda bırakır. Bu da hegemonyanın tipik bir halidir. Zira her hegemonya iddiası rakip iddiaları dışarıda bırakarak kendini inşa eder. Hegemonya geniş kesimleri için geçici bir sabitlemedir; yani üzerinde tam ve mutlak bir uzlaşmanın olduğu bir durum değildir. Dolayısıyla her zaman yerinden edilmeye adaydır. Hegemonyanın anlamların geçici ve kısmen sabitlemesi temel olarak çoğulculuğu kabulüyle alakalıdır. Hegemonya anlayışı farklı kimliklerin olduğu bir zeminde mutlak bir uzlaşma olamayacağını çoktan varsayar. Rawls her ne kadar çoğulculuğu kendi teorik projesine eklemeye de çoğulculuğun getireceği çatışma ve farklılığı dikkate almak istemektedir. Bu da aslında onun kamusal alandaki insanların çeşitli siyasal söylemlerle inşa edildiği gerçeğini yeterince kavrayamamasıyla ilgilidir. Çünkü ona göre kapsamlı dünya görüşleri özel alanda kaldığı sürece kamusal alanda adalet etrafında bir makul uzlaşma olabilecektir. Ancak, özel alanda herhangi bir inanç, felsefe ya da dünya görüşü ile ciddi özdeşliği olan öznelerin kamusal alanda bunu terk etmeleri gerçekçi bir beklenti değildir.

6. Sonuç

Rawls adalet teorisi ile ilgili entelektüel projesini, liberalizmi İngiliz faydacılık geleneğinden ve piyasa kapitalizmden kurtararak sosyal liberalizm geleneğini yeniden gündeme getirmek amacıyla başlatmıştır. Aynı zamanda Rawls, bu teorisile modern çoğulcu toplumlardaki meşruiyet sorusuna bir cevap verme arayışındadır. Rawls'un hakkaniyet olarak adalet teorisi önemli tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu çalışmada Rawls'un liberal teoriye ve geleneğine çığır açıcı ve olumlu katkısı dikkate alınarak çağdaş eleştirel siyasal teorinin başka bir önemli ismi olan Chantal Mouffe'un siyasal kavramı etrafında Rawls'un adalet kavramsallaştırmasına dair bir sorgulama yapılmıştır. Siyasal kavramının iki temel nosyonu olan antagonizma ve hegemonya temel alınarak Rawls'un kapsamlı entelektüel projesine birtakım sorular ve

eleştiriler yöneltilmiştir. İlk olarak Rawls'un farklılıkları dikkate alan varsayımının siyasal bir temeli olup olmadığı sorgulanmıştır. Rawls farklılıkları kabul etmekle birlikte, bu farklılıkların önemli bir siyasal kavram olan adalet konusunda yaşayabileceği olası çatışmaları ve karşıtlıkları yeterince dikkate almamıştır. Rawls, siyasal kimlikler ve ideolojiler arasındaki önemli farklılıkların neden adalet konusunda makul bir uzlaşma ile sonuçlanacağına dair bir gerekçe üretememiştir. Rawls'un bu şekilde düşünmesinin temelinde bireylerin kapsamlı inanç ve dünya görüşlerini özel alanda bırakarak kamusal alanda makul davranarak bir uzlaşma varacaklarına dair bir iyimserlik söz konusudur. İkinci olarak, Rawls adalet konusunda tüm farklılıkları kapsayan mutlak bir uzlaşma olacağını ima etmektedir. Bu iddiasını temellendirirken, her ne kadar kendisi bu şekilde ifade etmese de liberal ilke ve kurumların hâkim olduğu bir zemini öngörmektedir. Bu durumda Rawls'un adalet üzerindeki uzlaşmasının liberalizmin hegemonik olduğu bir vasatta ancak mümkün olabileceği aklı gelmektedir. Rawls adalet teorisini liberal esaslara göre inşa ettiğini açıkça söylemek yerine makul ve nötr bir zeminde formüle etme çabasında olduğunu iddia etmektedir. Bu bağlamda Mouffe'tan yola çıkıldığında siyasal farklılıkların olduğu bir yerde adalet, özgürlük, eşitlik vb. siyasal değerler olsa olsa kısmi ve geçici bir belirlenim vasfı kazanabilir. Bu anlamda uzlaşma yerine kısmi ve geçici bir belirlenmeyi içeren bir kavram olarak hegemonyayı kullanmak daha yerinde bir kavramsallaştırma olacaktır.

Kaynakça

- Campbell, T. (1988). *Justice*. Humanities Press International Inc.
- Carpentier, N., & Cammaerts, B. (2006). Hegemony, democracy, agonism and journalism: An interview with Chantal Mouffe. *Journalism Studies*, 7(6), 964-975.
- Freeden, M. (2011). *İdeoloji* (Çev. H. Gür). Dost Yayınları.
- Green, T. H. (2010). *Works of Thomas Hill Green*. Nabu Press.
- Habermas, J. (1996). Three normative models of democracy. In S. Benhabib (Ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* (21-30). Princeton University Press.
- Kymlicka, W. (2004). *Çağdaş siyaset felsefesine giriş* (Çev. E. Kılıç). İstanbul Bilgi University Press.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (1985). *Hegemony and socialist strategy*. Verso Press.
- Lefort, C. (1986). *The political forms of modern society*. Oxford Press.
- Mouffe, C. (1993). *The return of the political*. Verso Press.
- Mouffe, C. (1999). Deliberative democracy or agonistic pluralism? *Social Research*, 6(3), 745-758.
- Mouffe, C. (2000). *The democratic paradox*. Verso Press.
- Mouffe, Chantal (2005). The limits of John Rawls's pluralism. *Politics, Philosophy and Economics*, 4(2), 221-231.
- Mouffe, C. (2008). *Siyasetin dönüşü* (Çev. F. Bakırcı). Epos Yayınları.
- Mouffe, C. (2010). *Siyasal üzerine* (Çev. M. Ratip). İletişim Yayınları.
- Mouffe, C. (2015). *Dünyayı politik düşünmek: Agonistik siyaset* (Çev. M. Bozluolca). İletişim Yayınları.
- Nozick, R. (1973). Distributive justice. *Philosophy & Public Affairs*, 3(1), 45-126.
- Nozick, R. (2001). *Anarchy, state and utopia*. Wiley-Blackwell Press.
- Okin, S. M. (1989). *Justice, gender and the family*. Basic Books.
- Pettit, P. (2013). Analitik Felsefe. İçinde R.E. Goodin, P. Pettit, T. Pogge (Eds.), *Çağdaş Siyaset Felsefe Kılavuzu* (Çev. S. Çoşar) (19-59). Dipnot Yayınları.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Belknap Press/Harvard University Press.
- Rawls, J. (1980). Kantian constructivism in moral theory. *Journal of Philosophy*, 77(9), 515-572.
- Rawls, J. (1985). Justice as fairness: Political not metaphysical. *Philosophy and Public Affairs*, 14(3), 223-251.
- Rawls, J. (1987). The idea of an overlapping consensus. *Oxford Journal of Legal Studies*, 7, 1-25.
- Rawls, J. (1993). *Political liberalism*. Columbia University Press.
- Rawls, J. (1995). *Political liberalism: Reply to Habermas*. *The Journal of Philosophy*, 92(3), 132-180.
- Rawls, J. (1999). *A theory of justice* (revised edition). Harvard University Press.
- Rawls, J. (2005). The domain of the political and overlapping consensus. In D. Matravers & J. Pike (Eds.), *Debates in contemporary political philosophy* (170-191). Routledge.
- Sandel, M. (1982). *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge University Press.
- Schmitt, C. (2018). *Siyasal kavramı* (Çev. E. Göztepe). Metis Yayınları.
- Taylor, C. (1985). *Philosophy and the human sciences*. Cambridge University Press.
- Tok, N. (2003). *Kültür, kimlik ve siyaset*. Ayrıntı Yayınları.
- Zizek, S. (2002). *Kırılğan temas* (Çev. T. Birkan). Metis Yayınları.

Extended Abstract

Background

The tension between classical liberalism and social liberalism, which began in the 19th century, continued into the 20th century. This division within the liberal tradition intensified significantly, particularly after the 1970s. During this period, prominent thinkers and texts emerged representing both sides of the divide. On the one hand, Robert Nozick sought to update the arguments of classical liberalism; on the other, John Rawls stands as the contemporary representative of social liberalism, having pioneered a theory of justice. Nozick opposed the state's intervention to balance inequalities through social policies, viewing it as a serious interference with the "competitive market" structure. Rawls, on the other hand, by mounting a strong critique of utilitarianism and market liberalism, theorised the concept of justice as fairness for the sake of a more egalitarian societal vision.

Purpose

This study aims to critically examine Rawls's theory of justice. The fundamental aim of Rawls's project is to demonstrate that, in a differentiated society, consensus on justice and its fundamental principles can be achieved without resorting to comprehensive religious, philosophical, ideological, or similar doctrines. In this study, the literature on Rawls's theory of justice is first reviewed; subsequently, his theory's main assumptions are explained by focusing on his key texts on the subject; next, the political concept developed by Chantal Mouffe is examined; and finally, a number of questions and criticisms regarding Rawls's theory of justice are discussed.

Method

Methodologically, this study seeks to develop a discussion by drawing on the conceptual frameworks of two leading figures in political theory. To this end, it begins by examining the key arguments and assumptions found in the primary works of both thinkers, and subsequently subjects the chosen theoretical framework to scrutiny in relation to the other theoretical framework.

Findings

Mouffe argues that Rawls attempts to theorise the concept of justice within a moral rather than a political discourse. This is because Rawls maintains that rights take precedence over the good in a pre-political state. However, as Mouffe rightly points out, the priority of rights over the good is not possible. For the concept of rights as formulated by Rawls is only possible within a political community where a certain idea of equality and freedom prevails. In this sense, Rawls disregards the political foundation of the claim he defends.

Mouffe does not consider Rawls's idea of consensus regarding the ideal of justice as fairness to be realistic. Rawls is, as it were, in pursuit of an absolute definition that would put an end to all debate. Mouffe proposes hegemony rather than consensus. In her view, Rawls's proposal can only be hegemonic under the right conditions. In other words, as a result of the struggle between different political discourses attempting to define the content of justice, one discourse determines, in a hegemonic manner, what is to be understood by justice. This determination is not absolute, but it defines the assumptions regarding justice held by broad sections of society. Such hegemony excludes other definitions or approaches to justice. This is a typical feature of hegemony. For every claim to hegemony constructs itself by excluding rival claims. Hegemony is a temporary fixation of broad sections of society; it is not absolute. Consequently, it is always vulnerable to being displaced. The temporary and partial fixation of meanings in hegemony is fundamentally linked to the acceptance of pluralism.

Conclusion

Drawing on the two fundamental concepts of the political—antagonism and hegemony—a number of questions and criticisms have been directed at Rawls's comprehensive intellectual project. Firstly, it

has been questioned whether Rawls's assumption that takes differences into account has a political foundation. Whilst Rawls acknowledges differences, he has not sufficiently considered the potential conflicts and contradictions these differences might give rise to regarding justice, a key political concept. Rawls has failed to provide a rationale for why significant differences between political identities and ideologies would lead to a reasonable consensus on justice. Secondly, Rawls implies that there will be an absolute consensus on justice that encompasses all differences. In substantiating this claim, although he does not express it in these terms, he envisages a terrain dominated by liberal principles and institutions. In this context, it seems that Rawls's consensus on justice would only be possible in a context where liberalism is hegemonic. Rather than explicitly stating that he constructs his theory of justice on liberal principles, Rawls claims that he endeavours to formulate it on a reasonable and neutral ground. In this context, drawing on Mouffe, where political differences exist, political values such as justice, freedom and equality can, at best, acquire the character of a partial and temporary determination.