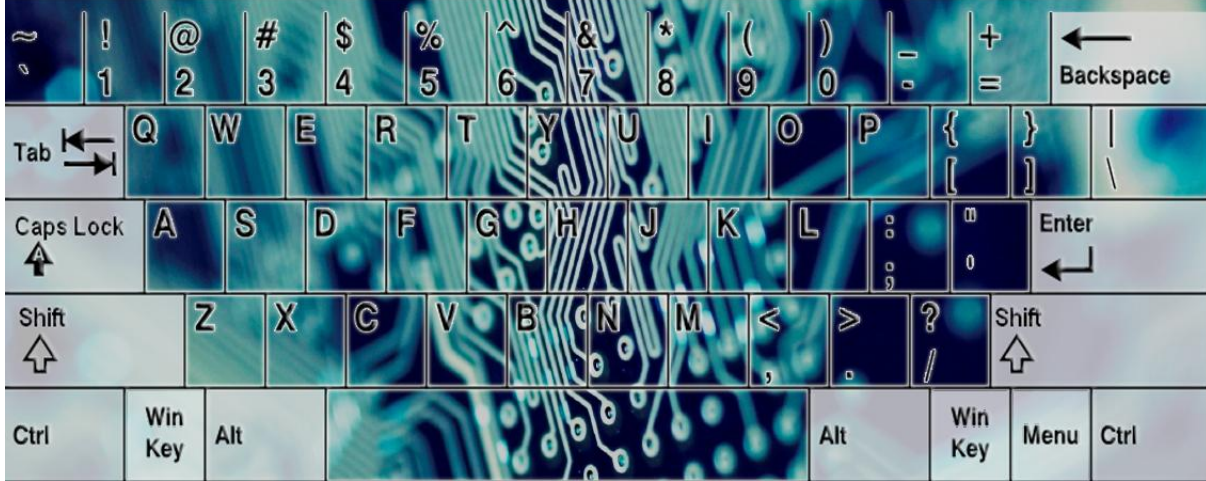


POSSEIBLE

Düşünme Dergisi / Journal of Thinking

Sayı: 3 2013 Bahar ISSN: 2147-1622

Hakemli E-Dergi



POSSEIBLE
Düşünme Dergisi

Sahibi
Ertuğrul Rufayi TURAN

Editör ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Ertuğrul Rufayi TURAN

Editör Yardımcıları

Emrah AKDENİZ
Ömer Faik ANLI
Yasin KARAMAN
Senem KURTAR

Yayın Kurulu

Ömer Faik ANLI
Erdal CENGİZ
Seyit COŞKUN
Kurtuluş DİNÇER
Senem KURTAR

Danışma Kurulu

R. Levent AYSEVER
Güçlü ATEŞOĞLU
Melih BAŞARAN
Sabri BÜYÜKDÜVENÇİ
Yasin CEYLAN
Elif ÇIRAKMAN
A.Kadir ÇÜÇEN
Cemal GÜZEL
Ahmet İNAM
Barış PARKAN
Erdoğan SAYAN
Ayhan SOL
Ömer Naci SOYKAN
Harun TEPE
Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Halil TURAN

Yazışma Adresi

Ankara Üniversitesi,
Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara

Posseible Düşünme Dergisi hakemli bir dergidir. Yılda iki sayı olmak üzere elektronik ortamda yayınlanır.

ISSN: 2147-1622

editor@posseible.com

<http://www.posseible.com>

Tel: 0 312 310 3280 / 1232 – 1233

POSSIBLE
*Journal of Thinking***Owner**

Ertuğrul Rufayi TURAN

Editor

Ertuğrul Rufayi TURAN

Assistant Editors

Emrah AKDENİZ

Ömer Faik ANLI

Yasin KARAMAN

Senem KURTAR

Editorial Board

Ömer Faik ANLI

Erdal CENGİZ

Seyit COŞKUN

Kurtuluş DİNÇER

Senem KURTAR

Board of Consultants

R. Levent AYSEVER

Güçlü ATEŞOĞLU

Melih BAŞARAN

Sabri BÜYÜKDÜVENÇİ

Yasin CEYLAN

Elif ÇIRAKMAN

A.Kadir ÇÜÇEN

Cemal GÜZEL

Ahmet İNAM

Barış PARKAN

Erdoğan SAYAN

Ayhan SOL

Ömer Naci SOYKAN

Harun TEPE

Hüseyin Gazi TOPDEMİR

Halil TURAN

Mailing Address

Ankara University,

Faculty of Letters, Philosophy Department, Ankara, Turkey

Posseible Journal of Thinking is a bi-annual academic philosophical journal. The journal is published twice a year electronically

ISSN: 2147-1622

editor@posseible.com<http://www.posseible.com>

Phone: +90 312 310 3280 / 1232 – 1233

İÇİNDEKİLER

<i>EDITÖRDEN..</i>	6
ÇAĞDAŞ EPİSTEMOLOJİDE İÇSELÇİLİK VE EPİSTEMİK SORUMLULUK (AHMET CÜNEYT GÜLTEKİN)	7
SARTRE DÜŞÜNCESİ'NDE ETİK BİRLİKTELİK OLANAĞI: ÖZNE-BİZ (GÜLAY ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ)	25
JOHN RAWLS'UN SİYASAL LİBERALİZMİNİN KANTÇI TEMELLERİ VE 'TEMELSİZ' BİR LİBERALİZMİN TUTARLILIĞI (ÖMER FAİK ANLI)	44
PROMETHEUS'TAN MODERN TEKNOLOJİYE İNSANLIĞIN TRAJİK ÖYKÜSÜ (SENEM KURTAR)	70
DERGİ YAZIM KURALLARI	78

CONTENTS

<i>EDITORIAL PREFACE</i>	6
INTERNALISM AND EPISTEMIC RESPONSIBILITY IN CONTEMPORARY EPISTEMOLOGY (AHMET CÜNEYT GÜLTEKİN)	7
THE POSSIBILITY OF ETHICAL RELATIONS IN SARTRE'S THOUGHT: SUBJECT-WE (GÜLAY ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ)	25
THE KANTIAN FOUNDATIONS OF JOHN RAWLS' POLITICAL LIBERALISM AND CONSISTENCY OF 'UNFOUNDED' LIBERALISM (ÖMER FAİK ANLI)	44
TRAGIC STORY OF THE HUMANITY FROM PROMETHEUS TO MODERN TECHNOLOGY (SENEM KURTAR)	70
PUBLICATION RULES AND PRINCIPLES	78

Editörden..

Uzmanlaşma çağının bilgiyi hızla enformasyona dönüştürdüğü günümüzde, düşünmenin kendisi de parçalı bir hale geliyor. Lyotardvari bir post-modern durumda elde kalan tek ölçüt olan 'işe yararlık' gitgide düşünmenin büyük bir bölümünün 'işe yaramazlığını' ilan ederken, ironik bir biçimde düşünmeyle bağlarının zayıflama riski her geçen gün artan felsefe de 'işe yaramazlık' kategorisinde yerini almakta. Artık Platon'un döneminde olduğu gibi, epistemoloji, etik ve politika arasındaki bağlar görünür değil. Modern teknoloji eleştirisinin uzandığı epistemolojik, ontolojik ve etik kökenlerin görünürlüğü dahi 'görmezden' gelirken, işe yararlılığın gereği olarak sonuçlara odaklanılıyor.

Posseible'nin bu sayısı, Rortyci "Ayna" ve "Görme" metaforlarının eleştirisini askıya alarak düşünmeyi bir kez daha 'görmeye' davet ediyor. Epistemoloji, etik, politika ve teknoloji eleştirisi arasında 'görmezden' gelinen bağların ve felsefenin Platon'daki bütünlüğünü 'enformasyon zenginliği'nin ayartısına kapılmadan hatırlatmaya çalışıyor. Çağdaş epistemolojiden Sartre'a, oradan Rawls'a uzanan bu girişim, tüm bunların üzerine düşen Prometheus'un gölgesince izleniyor.

"Hep yeni ve umutlu bir başlangıç, hep farklı bir düş kırıklığı" olsa da sonu, düşünmenin öyküsünde hatırlatıcı olabilmek için yeni bir denemedir POSSE-IBLE..

ÇAĞDAŞ EPİSTEMOLOJİDE İÇSELÇİLİK VE EPİSTEMİK SORUMLULUK

Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN*

ÖZET

Bu makalede çağdaş epistemolojide gerekçelendirmeye ilişkin bir yaklaşım olarak ortaya konulan içselciliğin ana savları ve epistemik sorumluluk anlayışı ele alınacaktır. Temel olarak epistemik gerekçelendirme sorununa ilişkin içselci yaklaşımın açıklanması ve bu anlayışın epistemik sorumluluk düşüncesiyle uyuşan içeriminin gösterilmesi hedeflenmektedir. Bu çerçevede gerekçelendirmeye ilişkin deontolojik yaklaşımın yardımıyla epistemik sorumluluğun önemi ortaya konulmaktadır. Sonuç olarak epistemik sorumluluk söz konusu olmadığı takdirde, inançların gerekçelendirilmesi eksik kalmış olarak görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İçselcilik, deontolojik gerekçelendirme, epistemik sorumluluk, bağdaşımcılık

Internalism and Epistemic Responsibility in Contemporary Epistemology**ABSTRACT**

In this paper, main tenets of internalism about justification and related conception of epistemic responsibility will be examined. The main goal is to explicate the internalist account on the problem of epistemic justification and to show the compatible position of this account with the idea of epistemic responsibility. Within this framework, it is intended to present the significance of epistemic responsibility by the help of the deontological conception of justification. It is concluded that, without the requirement of epistemic responsibility, justification of beliefs will be a defective activity.

Key Words: Internalism, deontological justification, epistemic responsibility, coherentism

* Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Araştırma Görevlisi

Giriş

Epistemolojinin merkezi sorunu, dünyaya ilişkin inançlarımızın doğru olup olmadığı, yani bilgi sahibi olduğumuzu düşünmemiz için iyi nedenlere sahip olup olmadığımız sorundur. Bu sorun yoluyla inançlarımızın statüsü ve epistemik gerekçelendirilebilirliği soruşturulmaktadır. Bu çerçevede çağdaş epistemolojinin özellikle bilgi ve gerekçelendirilmiş inanca ilişkin bir araştırma alanı olduğunu söylemek olanaklıdır. Bu araştırma alanının konusu, şu soruların yanıtlanma çabasıyla belirlenebilir:

- 1- Bilgi nedir?
- 2- Neleri biliyoruz?
- 3- Bir inanç için gerekçelendirilmiş olmak ne demektir?
- 4- Hangi inançlarımız gerekçelendirilmiştir?

İlk iki soru, bilgi kavramının tanımlanması ve bilginin sınırlarının belirlenmesine ilişkindir. Üçüncü soru, gerekçelendirme kavramının analizi yoluyla, inançların ne zaman gerekçelendirilmiş ya da gerekçelendirilmemiş olduğunu ortaya çıkarabileceğimiz koşulların belirlenmesine ilişkindir. Dördüncü soru ise, inançlarımızın gerekçelendirilmesinin sınırlarını çizme girişimini ifade etmektedir (Steup, 1998: 1). Çağdaş epistemolojide bilginin bir koşulu olarak kendisini gösteren gerekçelendirme anlayışı da, bilginin inançların gerekçelendirilmesiyle olanaklı olduğunu ortaya koymaktadır.

Açıkça görülmektedir ki, birinci ve ikinci soruların yanıtlanabilmesi, üçüncü ve dördüncü soruların yanıtlanabilmesine bağlıdır. Bu son iki sorunun, yani doğrudan gerekçelendirme sorunuyla ilişkili olan bu soruların yanıtlanma çabası, bilginin ne olduğuna ilişkin bir açıklama sağlamaktadır. Bu doğrultuda gerekçelendirme sorununa ilişkin bir araştırmanın, bilginin ne'liğine ilişkin bir araştırmadan önce gelmesi daha uygun bir yol gibi görünmektedir.

Bu doğrultuda bilgiye ilişkin felsefi yaklaşımlarda ortaya konması gereken ilk şey, ne tür bir bilgiden ve net tür bir bilginin gerekçelendirilmesinden söz edildiğidir. Dolayısıyla 'bilme' ve 'bilgi' sözcüklerinin açık ve net bir şekilde kullanılması, gerekçelendirmenin açık kılınması için de önem kazanmaktadır. Epistemolojik tartışmalar bağlamında bilgi denilince, özellikle 'önermesel bilgi' anlaşılmalıdır. Önermesel bilgi, bir duruma ilişkin belirli bir önermenin

doğruluğuna ilişkin bir bilgidir. Bilgiye ilişkin yaygın olarak kabul görmüş geleneksel kavramsallaştırmada söz konusu edilen bilgi de, önermesel bilgidir. Epistemolojide en temelde tartışma konusu olmuş olan sorun, önermesel bir bilginin edinildiğine ilişkin bir iddiada bulunmanın koşullarının ne olduğu sorunudur. Bu soruna karşı getirilmiş ve genel olarak kabul görmüş olan yanıt, hem önermesel bilginin ne olduğunu ilk planda aydınlatmakta, hem de tartışmanın temel öğelerini sağlamaktadır. Bu doğrultuda gerekçelendirme sorununu ön plana çıkaran geleneksel bilgi tanımı şu şekilde yapılmaktadır:

A kişinin, P önermesini bilmesi üç koşulu karşılması anlamına gelmektedir:

1- A, P'ye güvenli bir şekilde inanıyor olmalıdır.

2- P, doğru olmalıdır.

3- A'nın P'ye olan inancı yeterli bir şekilde gerekçelendirilmiş olmalıdır.

Bu durumda bilginin tanımı gerekçelendirilmiş doğru inanç olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda epistemik gerekçelendirmeye ilişkin genel anlayış, doğru inançla birlikte gerekçelendirmenin bilgiyi sağladığı şeklindedir (Porter, 2006: 10). Bu geleneksel görüşe göre doğru inanç tek başına bilgiyi sağlamakta yeterli değildir. Önermesel bilgi kavramının bu tanımını, BonJour'un verdiği örnek üzerinden (1985) açıklamak ilerleyen tartışmalar açısından yararlı olacaktır.

Evimin penceresinden gördüğüm ağacın salkım söğüt olduğunu bildiğimi varsayalım. Verilen bilgi tanımlamasına göre bu bilgi atfının doğru olması için sağlanması gereken durum nedir?

Öncelikle pencereden gördüğüm ağacın salkım söğüt olduğuna güvenli bir şekilde inanmalı ve söz konusu önermeyi herhangi bir kuşkuyla yer olmaksızın kabul etmeliyimdir. Yani ağacın salkım söğüt olduğuna bilişsel bir tavır olarak ikna olmuş olmam gerekir.

İkinci olarak, penceremin dışındaki ağacın salkım söğüt olduğu doğru olmalıdır, yani gerçeklikte salkım söğüt türünde bir ağaç evimin önünde dikili olmalıdır. Bu şekilde ortaya konulan ikinci koşul, inanç ve dünya arasında bir karşılıklı ilişki olduğunu savlayan klasik realist yaklaşımı önvarsaymaktadır (1985: 4). Buna göre öznel zihinsel durumuma ilişkin önerme içeriği, bilişsel etkinliğimden bağımsız olarak dünyayı betimlemektedir.

Üçüncü olarak, penceremin dışındaki ağacın salkım söğüt olduğuna inanmakta yeterli bir şekilde gerekçelendirilmiş olmalıyım. Bu noktada inancı basit bir tahmin ya da rastgele bir

ikna olmuşluktan ayıran şey, gerekçelendirilmiş olmasıdır. Gördüğüm ağacın salkım söğüt olduğuna ilişkin inancım için makul ve tutarlı bir neden, temel ya da güvence olmalıdır. Bu bağlamda gerekçelendirmeyi sağlayan nedenlerin geçerlilik derecesi önem kazanır. Dolayısıyla bilgiye ilişkin geleneksel kavramsallaştırmada en önemli öge gerekçelendirme koşulu gibi durmakta ve gerekçelendirme konusu epistemolojinin merkezinde yer almaktadır. Elbette ki söz konusu gerekçelendirme, epistemik gerekçelendirmedir ve epistemolojide merkezi bir sorun olarak kendisini göstermektedir.

Epistemik Gerekçelendirme

Çağdaş epistemolojide bilgi sorunu geleneksel ya da standart bir analiz olarak, gerekçelendirilmiş doğru inanç sorunu olarak ele alınır. Bu doğrultuda önermesel bilginin geleneksel analizi, bilgiyi inancın bir türü olarak konumlandırır (Moser, Mulder & Trout, 1998: 14). Böylece bilmek için inanmanın zorunlu bir koşul olarak sunulması, inançlarımızın bilgi statüsünü nasıl kazandığını ya da nasıl kazanabileceğini bir sorun olarak gündeme getirmekte ve gerekçelendirmeyi de zorunlu bir koşul olarak ortaya koymaktadır.

Bir koşul olarak ortaya konulan söz konusu epistemik gerekçelendirme, diğer gerekçelendirme türlerinden farklı olarak, uygun 'epistemik' standartları karşılayan bir neden ya da güvence sağlayan bir prosedür olarak karşımıza çıkar. Örneğin bir edimin gerekçelendirilmesi söz konusu olduğunda, nasıl moral bir standarda başvurmak gerekiyorsa, bilginin gerekçelendirilmesi için de bilgiye ilişkin, yani epistemik bir standarda başvurmak gerekir. Epistemik gerekçelendirme, edimlere ya da kararlara ilişkin değil; inançlara ya da yargılara ilişkin bir gerekçelendirmedir. Dolayısıyla inançların gerekçelendirilmesi söz konusu olduğunda gerekli olan şey, epistemik gerekçelendirmedir ve bu prosedür, epistemik olmayan başka türden gerekçelendirmelerden farklıdır (Lemos, 2007: 13). Epistemik gerekçelendirmenin, pratik, pragmatik ya da sağduyunun kullanıldığı gerekçelendirmelerden en önemli farkı; bilgi kavramını ve doğruluğu merkeze almasıdır.

Dolayısıyla gerekçelendirilmiş doğru inanç olarak tanımlanan bilgi yaklaşımındaki en önemli unsur, gerekçelendirme koşulu olmaktadır. Hatta bilginin açıklanmasına ilişkin kuramların birçoğu, inançların ne zaman ve ne şekilde gerekçelendirilmiş sayılabileceğini ortaya koyan gerekçelendirme kuramlarıyla örtüşmektedir (Morton, 2003: 7). Bu çerçevede çağdaş epistemoloji temelde, "S, p'yi bilir" şeklindeki bir kalıba sokulabilen tümcelerinin kullanımları ve anlamlarına ilişkin genel bir araştırma alanına dönüşmüştür. Söz konusu sorun şu

formülasyon içinde gösterilebilir: $S, p\text{'yi bilir} = S$, belirli bir C koşulunu sağlayan gerekçelendirilmiş bir doğru inanca (p) sahiptir. İşte epistemolojideki çağdaş tartışmalar, bu C koşulu üzerinde yoğunlaşır. Bu tanım çerçevesinde gündeme gelen koşulun ne olduğu ya da ne olması gerektiğine ilişkin soruşturmalarda birçok farklı görüş ortaya konulmuştur. Bu noktada incelenmesi gereken ve esas sorunun etrafında döndüğü nosyon, gerekçelendirilmişlik (justifiedness) nosyonu olarak belirlenir (Castañeda, 1988: 211). Tek başına doğru inanç, destekleyici nedenler olmaksızın bilgi için yeterli olmamaktadır; yani gerekçelendirilmemiş doğru inanç, şanslı bir tahminden öteye geçmemektedir (Steup, 1998: 4). Dolayısıyla sorun, ne türden bir gerekçelendirme koşulunun inançların gerekçelendirilmiş olma durumunu sağladığıdır.

İnançların epistemik olarak gerekçelendirilmesi gerekliliğinin önemi, kognitif bir varlık olan insan için bilmenin öneminden kaynaklanmaktadır. Bu doğrultuda gerekçelendirme inançların dünyayı doğru bir şekilde betimlemesini ve en temelde doğruluğu hedeflemektedir. İnançların epistemik olarak gerekçelendirilmesi, doğruluk üreten bir prosedür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yolla epistemik olarak gerekçelendirilmiş inançlar, hedeflediğimiz doğrulukla ilişkilidir ve ancak bir gerekçe ile birlikte sunulan inançların doğru olduğunu düşünebiliriz. Aksi durum, epistemik bir sorumsuzluk olarak konumlandırılabilir. Bu bağlamda hiçbir gerekçelendirmeye, denetlemeye ya da soruşturmaya gerek duymaksızın doğru olarak kabul edilen rastgele inançlar, epistemik olarak sorumsuz inanmalar olarak görülmek durumundadır. Aslında bilginin geleneksel kavramı, epistemolojik bir ödev anlayışını ortaya koymaktadır. Daha doğrusu gerekçelendirme kavramı ve düşüncesi, bilen özneye bir sorumluluk yüklüyor gibi durmaktadır. Gerekçelendirme prosedürü, bilgi sahibi olduğu iddiasının sorumluluğunu yerine getirmek anlamına gelmektedir. Bu doğrultuda doğruluğun sağlanabilmesi için öne sürülen epistemik gerekçelendirme koşulu, epistemik bir sorumluluktur ve bu sorumluluk gerekçelendirmenin de ana kavramıdır. İşte epistemik gerekçelendirmeye ilişkin bu anlayış çerçevesinde, içselcilik olarak adlandırılan yaklaşım hem geçerli gerekçelendirme koşullarını ortaya koymakta, hem de epistemik sorumluluk düşüncesine uygun bir anlayış sergilemektedir.

İçselcilik

İçselcilik, epistemik gerekçelendirmenin ne şekilde olması gerektiğine ilişkin bir yaklaşım olarak ele alınabilir. Bu bakımdan gerekçelendirmeye ilişkin içselcilik, inanan kişiye etkin ve merkezi bir rol veren bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Conee ve Feldman, temel bir gerekçelendirme kuramı olarak ele alınabilecek olan içselciliğin ne şekilde tanımlandığına ilişkin son dönem literatürde öne çıkan belli başlı isimlerden farklı yaklaşım örnekleri sıralamıştır (2001: 232).

İlkin kritik bir pasajla Laurence Bonjour'un içselcilikten ne anladığını ortaya koymak uygun olacaktır: "Genel olarak en fazla kabul edilen görüş ... bir gerekçelendirme kuramının; ancak ve ancak bir inancın belirli bir kişi için epistemik olarak gerekçelendirilebilmesi için, ihtiyaç duyulan tüm koşulların söz konusu kişinin kognitif olarak erişiminde olmasının, yani kognitif perspektifine içsel olmasının gerekli olarak görülmesi durumunda içselci olduğu yolundadır" (232).

Robert Audi ise şöyle demektedir: "Bazı örnekler gerekçelendirmenin tümüyle zihne içsel olan şeyde temellendiğini önermektedir, bir anlamda özne tarafından içgözleme ya da refleksiyona açık olduğu kastedilmektedir. Bu görüşe gerekçelendirme konusunda içselcilik diyebiliriz" (232).

Alvin Plantinga şöyle yazar: "Epistemolojide içselciliğin temel iddiası; inanca güvence sağlayan özelliklerin, inanan kişinin bazı özel türden epistemik erişimi olan özellikler olduğu iddiasıdır" (232).

Matthias Steup içselciliği şu şekilde betimlemektedir: "Bir gerekçelendirme yaklaşımını içselci yapan şey, bir inancın gerekçelendirilmiş olup olmadığını belirleyen faktörler üzerinde belirli bir koşulu şart koşuyor olmasıdır. Bu faktörler – bunlara 'G-faktörleri' diyelim – inançlar, deneyimler ya da epistemik standartlar olabilir. Söz konusu koşul ise, G-faktörlerinin öznenin zihnine içsel olmasını ya da başka bir deyişle refleksiyona açık olmasını şart koşmaktadır" (232).

John Pollock ise şu şekilde ifade eder: "Epistemolojide içselcilik, kavrayan kişinin (cognizer) hangi inançlarının gerekçelendirilmiş olduğunun belirlenmesinde sadece kişinin içsel durumlarının bağlantılı olabileceğini ortaya koyan yaklaşımdır" (233).

Son olarak Ernest Sosa, içselciliğin bir türünü şöyle açıklar: “Gerekçelendirme özne tarafından gerçekten doğru bir düşünceyi gerektirir. Eğer inanan bir kişi inancını tümüyle uygun bir düşünce yoluyla edinmiş ve sürdürüyorsa, söz konusu kişi inancında gerekçelendirilmiş demektir; düşüncenin uygunluğu ise tamamen öznenin zihnine içsel bir konudur, bunun ötesinde bir şeye bağlı değildir” (233).

Tüm bu farklı ifadelerde ortak olan şey, inancın epistemik olarak gerekçelendirilmesinin kişinin erişimine açık olması gerektiği düşüncesidir. Bir bakıma epistemik gerekçelendirmenin olanaklılık koşulu, gerekçelendirme koşullarının kişinin kognitif erişimine açık olmasıdır. İçselcilikte doğrudan olsun ya da olmasın, öznenin inancına ilişkin gerekçelere erişimi söz konusu olmalıdır.

Örneğin BonJour inancın gerekçelendirilebilmesi için gereken koşulların kesinlikle öznenin erişiminde olmasını savunmakta ve bu durumu öznenin zihnine içsel olmak şeklinde yorumlamaktadır. Audi ise bu durumu gerekçelendirme sürecinin içgözleme ya da refleksiyona açık olması gerektiği şeklinde betimlemektedir. İçgözleme ya da refleksiyona açık olmak, gerekçelendirmenin zihne içsel olan bir şeyde temellendiği anlamına gelmektedir. Benzer şekilde Plantinga da, yalnızca öznenin epistemik erişimi olan özelliklerin inanca güvence sağlayabileceğini ifade etmektedir. Bu üç düşünür de içselci yaklaşımı betimlerken, gerekçelendirme konusunda öznenin erişimine vurgu yapmakta ve inancın bilgi statüsüne ulaşması noktasında kişinin farkındalığını öne çıkarmaktadırlar. Bu bağlamda gerekçelendirmenin özneye açık olması (accessible), yani öznenin erişiminde olması, içselci yaklaşımın en temel iddiası olmaktadır.

Öznenin erişiminde olmak, aynı zamanda öznenin zihnine içsel olmakla sıkı bir bağlantı içindedir. Bu durum, inanan kişinin inançlarını kendi zihnine içsel olan şeylerle gerekçelendirebileceği anlamına gelir. Başka bir deyişle, gerekçelendirme sürecinin ya da gerekçelendirme koşullarının inanan kişinin zihnine içsel olduğu anlamına gelmektedir. Matthias Steup G-faktörler adını verdiği, inançların gerekçelendirilmiş olup olmadığını belirleyen faktörlerin, öznenin zihnine içsel olması gerektiğini söylemektedir. G-faktörler ona göre inançlar, deneyimler ya da epistemik standartlar olabilir ve inançları gerekçelendirmede kullanılan bu standartlar öznenin bağımsız değildir. Yine Pollock içselciliğin, inançların gerekçelendirilmiş olup olmadığını belirleyen şeyin kişinin içsel durumları olduğunu iddia ettiğini ortaya koymaktadır. Bu düşünürlerden Sosa da, içselcilikte inancın gerekçelendirilmiş olmasının zihne içsel bir konu olduğunu vurgulamaktadır. Bu durumda içselci yaklaşımın

ikinci en temel iddiasının, gerekçelendirmenin zihne içsel olması gerektiği iddiası olduğunu söyleyebiliriz.

Bu bağlamda öznenin erişiminde olmak ve zihne içsel olmak şeklindeki belirlemelerin ortaya koyduğu içsellik nosyonu, temelde epistemik bir nosyondur. Bu içsel olma özelliği, örneğin kişinin kalbinin büyüklüğünün ya da kanının pH seviyesinin kişiye içsel olmasından çok farklıdır. İnanca ilişkin gerekçelendiricilerin içsel olması, inanan kişinin farkında olabileceği, kognitif ya da epistemik erişilebilirliği olan ve üzerinde refleksiyon yapabileceği durum ve koşulları ifade etmektedir (Plantinga, 1993: 5). Yani epistemik bir nosyon olarak içsellik, belirli türden bir içselliğe işaret etmektedir. Dolayısıyla söz konusu içsel olma koşulu, inanan kişinin gerekçelendirme sürecine olan epistemik erişimine karşılık gelmektedir.

İçselcilik Türleri

Tartışmanın öne çıkan yorumcularından William Alston'a göre, öznenin içinde olmanın nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin iki ana yaklaşım söz konusudur. İlki gerekçelendirmenin sağlanabilmesi için, epistemik alana ilişkin şeylerin öznenin perspektifinde ya da bakış açısında olması gerektiği düşüncesidir. Bu epistemik alan öznenin bildiği, inandığı ya da gerekçelendirerek inandığı şeyler olarak düşünülebilir. Yani söz konusu alan, öznenin bilgi alanı içinde farkında olduğu bir şey olmalıdır. İkinci yaklaşım ise, gerekçelendirmenin sağlanabilmesi için, epistemik alana ilişkin şeylerin özne tarafından belirli bir şekilde erişilebilir olması gerektiği düşüncesidir (Alston, 2001: 69). Yani söz konusu alan, inanan kişinin erişimi içinde olmalıdır. Alston'un içselciliğe ilişkin ortaya koyduğu bu iki yaklaşım, Conee ve Feldman'ın içselciliğin iki temel iddiası olan gerekçelendirmenin zihne içsel olması ve gerekçelendirmenin öznenin erişiminde olması gerektiği şeklindeki belirlemeleriyle (2001: 233) paralellik gösterir.

İçselcilikte söz konusu edilen gerekçelendirme koşulu, "dünyaya ilişkin bir perspektif" olarak inanan kişinin gerekçelendirme prosedüründe yer almak durumundadır (69). Bu doğrultuda kişinin inancını gerekçelendiren şey her ne ise, buna ilişkin kognitif bir kavrayışının söz konusu olduğu iddiası vardır. İçselci yaklaşımın bu vurgusu Descartes'a kadar götürülebilir. İçselciliğe göre epistemolojinin görevi, inanca ilişkin bir ilke ya da prosedürü içerden, yani kişinin bakış noktasından inşa etmeye çalışmaktır (Goldman, 2001a: 36). Bu bağlamda içselci yaklaşım, inançların gerekçelendirilmesinde inanan kişinin merkezi rolüne vurgu yapmaktadır. Söz konusu vurguyu, Alston'un ortaya koyduğu iki yaklaşımda da görmek

olanaklıdır. Bu iki tür içselcilik, sırasıyla ‘perspektivist içselcilik’ ve ‘erişim içselciliği’ olarak adlandırılmaktadır.

Perspektivist İçselcilik

Alston perspektivist içselciliği betimlerken şu formülasyonu ortaya koyar:

“Yalnızca öznenin ‘perspektifi’ içinde olan şey, bir inancın gerekçelendirilmesini belirleyebilir” (Alston, 2001: 70).

Bu noktada Alston öznenin perspektifinde olan şeyi, öncelikle gerekçelendirilmiş inanç olarak ele almayı seçmiş ve formülasyonu şu şekilde dönüştürmüştür:

“Yalnızca öznenin gerekçelendirilmiş inançları, öznenin daha başka inançlarının gerekçelendirilmesini belirleyebilir” (71).

Peki, bu türden bir perspektif, özneye ait olan bir inancın gerekçelendirilmesini ne şekilde sağlamakta ya da belirlemektedir? Alston algısal inanca ilişkin bir örnek üzerinden değerlendirme yapmaktadır. Örneğin kişinin önünde bir ağaç olduğuna ilişkin algısal inancı, bu inancın kendisinden çıktığı bir duyu deneyimine dayandırılabilir. Bu noktada perspektivist içselciliğin bu inancın gerekçelendirilmesine ilişkin yaklaşımı şu şekildedir: Elbette ki inanç deneyim yoluyla gerekçelendirilmektedir; fakat özne bu inancın söz konusu deneyimden kaynaklandığına inanıyor ise gerekçelendirilmiş bir inanca ulaşılmış sayılır. İnancın söz konusu deneyimden kaynaklandığına inanmak, kişinin önünde bir ağaç olduğuna ilişkin algısal inancının bir gerekçelendirmesini oluşturmaktadır. Ancak Alston’a göre perspektifin belirlediği bu gerekçelendirme yaklaşımında, perspektifin dışında da bazı öğeler gerekçelendirici olarak işlev göstermektedir (72). Buradaki sorun, inancın söz konusu deneyimden kaynaklandığına olan inanca ilişkindir. Bu ikinci inanç kaynağını nereden almaktadır? Bu ikinci inancın gerekçelendirilmesi ne şekilde olanaklı olmaktadır?

Bu sorulara yanıt verebilmek için dolaylı gerekçelendirme ve bağdaşımçı yaklaşımın desteğine ihtiyaç duyulur. İçselciliğin bu anlamıyla savunulabilir bir biçimi, bağdaşımçı bir yaklaşımla olanaklı görünmektedir. Bu anlamda içselciliğin bağdaşımçı bir şekilde geliştirilmesi, perspektivist içselciliğe de uygun düşmektedir. Bu doğrultuda öznenin perspektifinden ele alınan gerekçelendirme yaklaşımını imleyen perspektivist içselci yaklaşım, öznenin öne çıkarıldığı bir zeminde, özne tarafından sahip olunan inançlar arasında da bir bağdaşımı gözetmek durumundadır.

Bağdaşımca bir yaklaşımla ele alındığında, dolaysız gerekçelendirme olanaklı değildir. Yani doğrudan olmayan bir gerekçelendirmeyi ortaya koyan bağdaşım yaklaşımı, bir inancın gerekçelendirilmesini ilişkili diğer gerekçelendirilmiş inançlara ve bütünsel inanç dizgesine bağlamaktadır. Bu durumda algısal bir inancı gerekçelendiren şey; deneyimin kendisi değil, deneyimin söz konusu inanca neden olduğuna ilişkin destekleyici inançtır. İlgili örnek üzerinden düşünecek olursak; ancak ve ancak kişi söz konusu deneyime sahip olduğuna inanırsa, algısal inancında gerekçelendirilmiş sayılabilir. İşte söz konusu deneyime sahip olduğuna ilişkin inanç, benzer türden diğer gerekçelendirilmiş inançlardan oluşan dizge yoluyla desteklenmekte ve gerekçelendirilebilmektedir.

Bu bağlamda Alston'un algı durumlarındaki anormallikler karşısındaki açıklaması, içselciliğin vurgusunu daha iyi anlayabilmek için önemli görünmektedir. Nasıl ki normal algı durumlarında sahip olunan deneyime ilişkin inanç bir gerekçelendirme olarak iş görüyorsa, duysal yanılgıların söz konusu olduğu durumlarda da yine öznenin perspektifi belirleyici olmaktadır. Söz konusu sorun, algının yanlış işlemesi durumundaki anormalliklerde gerekçelendirmenin perspektivist içselciliğe göre ne şekilde sağlanacağıdır. Bu anormal durumlarda gerekçelendirme geçersiz kılınmış olmayacak mıdır?

Nasıl ki bir inancın yüksek bir güvenilirlik yoluyla üretilmiş olması, inancın gerekçelendirilmiş olmasını sağlamıyorsa; benzer şekilde bir inancın güvenilir olmayan bir yolla üretilmiş olması da bu inancı geçersiz kılmaz. Her iki durumda da gerekçelendirme ya da gerekçelendirmenin eksikliği, durumun öznenin perspektifinden nasıl görüldüğüne bağlıdır, yani durum hakkında ne bildiğime ya da gerekçelendirilmiş bir şekilde neye inandığıma bağlıdır (2001: 73).

Alston'a göre, ancak ve ancak algı durumuna ilişkin kuşkulu bir şey olduğunu düşünmek için yeterli bir nedene sahipsem gerekçelendirme geçersiz kılınmış demektir. Alston'un yorumu içselcilikle ilgili temel bir kavrayışı açıkça ortaya koymaktadır. Gerekçelendirme için önemli olan şey, öznenin perspektifidir; yani öznenin duruma ilişkin inançları ve bu inançları epistemize ettiği kendi bakış açısıdır.

Bu noktada perspektivist içselcilik, bağdaşımca bir kuram yoluyla desteklendiği, daha doğrusu birlikte ele alındığı takdirde, gerekçelendirme sorununa tutarlı bir açıklama getirebilmektedir. Bu türden bir bağdaşımca kuram, verili bir inancın özneye içsel olan gerekçelendirme sürecinde, bir inançlar dizgesi içindeki ilişkisi yoluyla gerekçelendirilebileceğini iddia etmektedir.

Aynı zamanda bu türden bir içselcilik, epistemik gerekçelendirmeyi öznenin normatif bir durumu olarak da yorumlamayı gerektirmektedir. Alston buna, epistemik gerekçelendirmenin deontolojik kavramsallaştırılması adını vermektedir (81). Bu yorum, gerekçelendirmenin ne olması gerektiğine ilişkin normatif bir yaklaşımdır. Dolayısıyla gerekçelendirmenin geçerliliğini, öznenin bir şeye nasıl inandığına ilişkin entelektüel normları, yani standartları ve koşulları belirler. Bu bağlamda perspektivist içselciliğin gerekçelendirmenin olanaklılığı için öne sürdüğü kısıtlamalar, bir inancın gerekçelendirilmesinin nasıl olması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, inancın gerekçelendirilebilmesi için gerekli olan şey, öznenin hali hazırdaki inançlarının bütününe başvurmaktır. Bu durumda bağdaşımca bir yaklaşımın öngördüğü içselcilikte söz konusu edilen 'perspektif'in, öznenin belirli bir inancının gerekçelendirilmesinde başvurduğu inançlar dizgesi olduğunu söyleyebiliriz. Daha önceden ortaya konduğu gibi, Alston'un içselciliğe ilişkin ortaya koyduğu formülasyonu şu biçimde de ifade etmek olanaklı hale gelmektedir: Bir inancın gerekçelendirilmesini, söz konusu edilen kişinin inançlar dizgesi, yani perspektifi belirlemektedir.

Erişim İçselciliği

Alston'un ortaya koyduğu diğer bir içselcilik versiyonu olan erişim içselciliği, öznenin gerekçelendiricilere erişimi olması gerektiğini vurgular (2001: 91). İçselci yaklaşımın gerektirdiği epistemik süreçlerin özneye içsel olduğu düşüncesi, inanan kişinin belirli bir inancının ne şekilde ve nasıl gerekçelendirilmiş kabul edileceğine ilişkin duruma öznenin erişimi olması gerektiği düşüncesini de beraberinde getirmektedir. Erişim içselciliğinde özne, gerekçelendirme sürecinde gerekçelendiricilere refleksiyon yoluyla erişebiliyor olmalıdır.

Erişim içselciliği, perspektivist içselciliğin genişletilmiş bir versiyonu olarak da görülebilir; çünkü öznenin yalnızca refleksiyon yoluyla ayırında olduğu şeyler, aynı zamanda öznenin sadece refleksiyon yoluyla perspektifinde olan şeyler olarak da düşünülebilir. Erişim içselciliği 'öznenin perspektifi' kavramsallaştırmasını, yalnızca bu perspektifte olan şeyleri içerecek şekilde değil, öznenin dikkatini yönlendirdiğinde fark edebileceği, yani erişebileceği şeyleri de içine alacak şekilde genişletir (93).

Bu açıdan perspektivist içselcilik, erişim içselciliğiyle karşılaştırıldığında daha kısıtlayıcı koşulları öne sürmektedir. Alston'un belirlediği ayrıma göre, perspektivist içselcilik güçlü bir içselcilik versiyonu olarak değerlendirilirken, erişim içselciliği ise zayıf bir içselcilik biçimi

olarak konumlandırılmaktadır. Alston'un perspektivist içselciliğinde kognitif erişim koşulu, inançların gerekçelerine ilişkin aktüel bir farkındalığı gerektirmektedir (Vahid, 1998: 237). Bu açıdan sadece öznenin perspektifi içinde olan şeyler, inancın gerekçelendirilmesini belirleyebilir ki; öznenin perspektifi de sahip olduğu inançların bütünüdür.

Erişim içselciliği ise, inanan kişinin gerekçelendiricilerin aktüel olarak farkında olmasını değil, sadece farkında olabilmemesini gerektirmektedir (238). Yani inanan kişinin dikkatini yönlendirdiğinde gerekçelendiricilere kognitif olarak erişebiliyor olması yeterli olmaktadır. Bu anlamda erişim içselciliği inançların gerekçelendirilmesinde, sürekli ve eşzamanlı olarak sahip olunan tüm diğer inançlara ilişkin refleksiyon yapılmasını şart koşmamaktadır. Bu yaklaşım inanan kişinin belirli bir inancı gerekçelendirme sürecinde, belirli gerekçelendiricilere ilgili bir bağlamda epistemik olarak erişebiliyor olması şeklinde ortaya konulabilir.

Bu noktada temel iddia gerekçelendiricilerin refleksiyon yoluyla erişilebilir, yani tanınabilir olması gerektiğidir ve yine erişim içselciliği de deontolojik bir gerekçelendirme yaklaşımı içine girmektedir. Bu noktada gerekçelendirmeye ilişkin deontolojik yaklaşımın açıklanması ve içselcilikle olan bağı ortaya konulmak durumundadır.

Deontolojik Gerekçelendirme

Gerekçelendirmeye ilişkin yaklaşımlar genel olarak iki farklı kutupta kendisini göstermektedir ve bu yolda değerlendirilebilirler. İlki gerekçelendirmenin normatif karakterine vurgu yaparken, ikincisi ise gerekçelendirmenin doğrulukla olan bağlantısına vurgu yapmaktadır (Audi, 1988b: 1). Audi bu iki karşıt yaklaşımı deontolojizm ve güvenilircilik olarak ifade eder. Güvenilircilik bir inancın gerekçelendirilmesini, inançların oluşturulduğu işlemlerin ya da süreçlerin güvenilirliği tarafından belirlenen bir prosedür şeklinde ele almaktadır. Bu yaklaşımda gerekçelendirme ile doğruluk arasında, inanca karşılık gelen olgu durumları yoluyla dışsal bir bağlantının sağlanması girişimi söz konusudur.

Deontolojizm ise bir inancın gerekçelendirilmesini, o inançla ilişkili olarak öznenin sağlaması gereken epistemik yükümlülüklerle bağlar. Aynı zamanda bu yükümlülükler, içselciliğin gerekçelendirmeye getirdiği kısıtlamalar olarak kendisini gösterir. Dolayısıyla gerekçelendirmeyi bu şekilde dışsal koşulların belirleyiciliğinden çıkaran bu yaklaşım, içselciliğin bir karakteristiği olarak gündeme gelmektedir. Plantinga'ya göre de deontolojizm, epistemik gerekçelendirmeye ilişkin içselci bir yaklaşımı içermektedir (Brueckner, 1996:

527). Yani epistemik ödev ve sorumluluk anlayışıyla uyumlu bir gerekçelendirme yaklaşımı, gerekçelendirmeye ilişkin içselci bir yaklaşımda konumlanmayı gerektirmektedir.

Bu doğrultuda temel sorun olarak ele alınan gerekçelendirme sorununda ‘gerekçelendirilmiş’ olma özelliği, genellikle normatif bir özellik taşıyor gibi durmaktadır. Gerçekten de inancın doğru olduğunu ortaya koymak için sunulan gerekçe düşüncesinin doğasında normatif bir unsur bulunuyor gibi görünmektedir. Gerekçelendirme deontolojik bir yolda; gereklilik, izin, ödev, sorumluluk gibi terimlerle bağlantılı olarak incelenmektedir. Aslında bu yaklaşım, edimlerin gerekçelendirilmesiyle ilgili yapının epistemolojiye bir aktarılmasıdır. Nasıl bir edimin gerekçelendirilmesinde belirli kuralların, düzenlemelerin, yasaların, gerekliliklerin veya ödevlerin ihlal edilmemesi gerekiyorsa; inançların gerekçelendirilmesi de bu yolda açıklanmaktadır. Bu durumda epistemik gerekçelendirme söz konusu olduğunda, inançların gerekçelendirilmesi sorunu, belirli ilkeler dizgesinin izin verdiği ya da yönlendirdiği bir prosedür olarak ortaya çıkmaktadır.

Epistemik bir bakış açısından kritik olan nokta, doğru olana inanmak ve yanlış olana inanmamak şeklinde ifade edilen inanmanın ikili hedefidir (Alston: 1988: 257-258). Gerekçelendirmeye ilişkin deontolojik yaklaşım, yanlış olması olası olacak şekilde oluşturulmuş inançları yasaklayan ve doğru olması olası olacak şekilde oluşturulmuş inançlara izin veren ilkeler ve koşullar ortaya koymaktadır. Yani bir inancın gerekçelendirilmiş olması, farklı yaklaşımlara göre değişen belirli epistemik ilke ya da koşulların ihlal edilmemesine bağlıdır. Normatif karakterdeki bu ilkeler, yeterli bir şekilde doğru olduğu ortaya konabilen inançların kabul edilmesine izin verir. Bu bağlamda epistemolojide kuramsal çalışmaların önemli bir kısmının, ideal akıl yürütmelerin ve gerekçelendirme prosedürlerinin kurallarını ortaya koymak olduğu söylenmektedir (Kornblith, 1983: 33). Eğer öznenin söz konusu kurallar çerçevesinde inançlarını değerlendirerek bir çıkarım yapması gerekiyorsa, gerekçelendirme prosedürünün deontolojik bir işlem olduğu söylenmek durumundadır.

Bu bağlamda deontolojik epistemik gerekçelendirme kavrayışına uygun düşen içselci yaklaşımın, epistemolojinin klasik hedeflerine ulaşmaya çabaladığını söyleyebiliriz. Bu doğrultudaki gerekçelendirme kuramları, bilginin bir analizini yapmayı görev edinir. Bu analiz, inancın hangi koşullarda gerekçelendirilmiş sayılabileceğini ortaya koyma girişimidir. Dolayısıyla inancın bilgi düzeyinde sayılabilmesi için gerekli olan gerekçelendirme prosedürü çerçevesinde belirlenen koşullar, epistemologlar için en temel konuyu oluşturmaktadır

(Goldman, 2001a: 38). Goldman bu koşulları ‘kanısal karar ilkeleri’ (doxastic decision principles) olarak adlandırır. Bu ilkeler inancın oluşturulmasına ilişkin ilkelere. Örneğin Goldman, Descartes’ın açıklık ve seçiklik testini deontolojik bir yaklaşım olarak, neye inanılması gerektiğine ilişkin karar vermekte kullanılan bir kriter olarak yorumlamaktadır.

Bu bağlamda önermesel bilginin analiziyle ilişkili olan gerekçelendirme nosyonu, gerekçelendirmeye düzenleyici bir işlev de yüklemektedir. Bu düzenleyici işlev de esasında gerekçelendirme sorununa deontolojik bir yaklaşımın ifadesidir. Bu doğrultuda düzenleyici işlevin kendisine yüklendiği epistemik gerekçelendirme, temelde normatif bir kavramdır ve epistemik ya da entelektüel bir bakış açısından kişinin sorumlu olduğu yükümlülükler ve ödevleriyle ilişkilidir (BonJour, 2001: 12). Böylece genel anlamda söz konusu düzenleyici işlevin yerine getirilmesi ya da gerekçelendirme ilkelerinin uygulanması, inanç sahibi kişinin taşıması gereken sorumluluğu gündeme getirmektedir. Gerekçelendirme bu türden bir epistemik sorumluluk anlayışı olmaksızın eksik kalacaktır.

Epistemik Sorumluluk

Deontolojik yaklaşımın öne çıkardığı epistemik sorumluluk kavramı, içselciliği daha iyi anlamak için merkezi bir öneme sahiptir. Epistemik sorumluluk düşüncesi, özellikle BonJour tarafından vurgulanmıştır. Ona göre bu düşünce, epistemik gerekçelendirmenin ayırıcı özelliği olan doğruluk nosyonu ile de yakından ilişkilidir. Bu bağlamda gerekçelendirme, yalnızca doğru olduğunu düşünmek için iyi nedenlere sahip olduğumuz inançları kabul etmek şeklinde betimlenir; çünkü ancak gerekçelendirme yoluyla kognitif bir hedef olarak doğruluğa ulaşmak olanaklıdır. Bu hedefe yönelmenin göstergesi, sahip olduğumuz inançların doğru olduğunu düşündürecek nedenlerin varlığına ya da yokluğuna göre davranmaktır.

BonJour bu doğrultuda epistemik sorumlulukla ilgili şu tespiti yapar: “Belirli bir nedenin yokluğunda bir inancı kabul etmek, bu kabul her ne kadar farklı bir yaklaşım noktasından isteyerek ya da hatta zorlayıcı bile olsa, doğruluk arayışını bir kenara bırakmak demektir. Bu kabulün epistemik olarak sorumsuzluk olduğu söylenebilir” (1985: 8). Bu bağlamda kişinin inançlarıyla ilgili olarak epistemik anlamda sorumlu olması, epistemik gerekçelendirmenin temelini oluşturmaktadır.

Epistemik olarak sorumlu özne, doğru inançlara sahip olmayı, yani kendisini doğru inançlara götüreceği olan prosedürler yoluyla inançlarını değerlendirmeyi ister. “Bir öznenin inancının gerekçelendirilmiş olup olmadığını sorduğumuzda; sormayı kastettiğimiz şey, inancın

epistemik olarak sorumlu bir edimin sonucu olup olmadığıdır” (Kornblith, 1983: 34). Bu doğrultuda kişinin inançlarının gerekçelendirilmesi sorunu, doğru inançlara ulaşmak konusunda yapılması gerekenlerin de hesaba katılmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla gerekçelendirme düşüncesi, bu gereklilikler aracılığıyla epistemik sorumluluk düşüncesiyle sıkı bir ilişki içindedir.

Kornblith’e göre, epistemik sorumluluğun getirdiği gereklilikler sadece düzgün bir şekilde akıl yürütmek ya da uygun mantıksal ilişkiler kurmak değildir. Bunlar kadar önemli olan bir diğer gereklilik, inançla ilişkili kanıtları toplamak ve söz konusu edilebilecek hiçbir kanıtı ya da delili görmezden gelmemektir (35). Yani epistemik olarak sorumlu bir edimin sonuçları olmayan inançlar, gerekçelendirilmiş sayılmamalıdır. Aynı şekilde Foley de, gerekçelendirilmiş inançların, inanan kişinin sorumlu olmasını gerektirdiğini ifade etmektedir (Foley, 2002: 198). Bu bakımdan sorumlu bir inanan kişi, inançlarının statüsüne ilişkin uygun ve dikkatli değerlendirmelerde bulunan kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir neden ya da kanıt yoluyla gerekçelendirilmiş şeylere inanmak ve bu şekilde desteklenmeyen şeylere inanmamak entelektüel bir gerekliliktir ve epistemik sorumluluğu yerine getirmeyi ifade eder. Bu sorumluluk, yalın bir şekilde güvenilir olduğuna ‘inandığımız’ inançlara inanmak anlamına gelmektedir. Bu şekilde belirlenen epistemik sorumluluk düşüncesi, inanan kişinin gerekçelendiricilere kognitif erişimini talep eden içselci gerekçelendirme yaklaşımında içerilmektedir.

Schmitt, BonJour’un epistemik sorumlulukla ilgili argümanını şu şekilde formüle etmektedir: “Epistemik olarak sorumlu inanç olarak gerekçelendirilmiş inanç: S , ancak p ’ye inanmakta epistemik olarak sorumlu olduğu zaman; p ’ye inanmakta gerekçelendirilmiş sayılabilir” (Schmitt, 2001: 187).

Schmitt’in bir diğer formülasyonu da şu şekildedir: “ S , ancak p inancının doğruya yakın olduğuna inanmakta gerekçelendirildiği zaman; p ’ye inanmakla doğru olan şeye inanmayı hedeflemiş sayılabilir” (187).

Bu iki önerme yoluyla, BonJour’un epistemik gerekçelendirmenin hedefi olarak doğruluk anlayışı ile gerekçelendirmenin koşulu olarak sorumluluk anlayışını bağlantılandırmak olanaklıdır. O halde şu şekilde bir birleştirme yapılabilir:

S , ancak p inancının doğruya yakın olduğuna inanmakta gerekçelendirildiği zaman; p ’ye olan inancı konusunda sorumluluğunu yerine getirmiş sayılabilir.

Dolayısıyla epistemik sorumluluğun, bilginin bir koşulu olan gerekçelendirmenin de koşulu olduğu söylenebilir (Corlett, 2008: 179). Doğru inançlara sahip olma ve hatadan kaçınma çabası olarak sorumluluk, gerekçelendirmede öznenin etkinliğini ortaya koymaktadır. Söz konusu epistemik sorumluluk anlayışı, aynı zamanda içselcilikle de tutarlı bir yaklaşım oluşturur. Bu sorumluluk dolayımında gerekçelendirme, dışsal koşulların belirleyiciliğine bırakılmaz ve inancın güvence altına alınması öznenin kendi denetimi altında olan içsel durumlarıyla bağlantılandırılır. Dolayısıyla BonJour'un epistemik olarak sorumlu inanç olarak değerlendirdiği gerekçelendirilmiş inanç kavrayışı, içselci argümanlarla paralelik içindedir.

Sonuç olarak deontolojik bir karakter gösteren epistemik sorumluluk anlayışı, gerekçelendirmeye ilişkin içselci yaklaşımın genel iddialarıyla uyumlu görünmektedir. Öznenin perspektifi içinde ve erişiminde olması gerektiği iddia edilen gerekçelendirme prosedürü, içsel bir koşul olarak yorumlanabilecek epistemik sorumluluk koşulunu içermektedir. Bu bağlamda üzerine refleksiyon yapılmaksızın muhafaza edilen inançlar bir anlam ifade etmemektedirler. Gerekçelendirmenin asıl işlevi, epistemik olarak sorumlu bir şekilde inanmanın ve sahip olunan inançların statüsünün farkına varılmasının sağlanmasıdır. İçselci yaklaşım için kritik olan öge gerekçelendirme ve gerekçelendirmenin anlaşılmasıdır.

Bu durumda belirli bir inanca ilişkin gerekçelendirme sağlanabilmesi, inanan kişinin söz konusu inanca rasyonel olarak inanması şeklinde düşünülebilir. İnanırcılığın rasyonel olarak sağlanması talebi de, içselci yaklaşımın içeriminde bulunmaktadır. Dolayısıyla inancın epistemik statüsünün içsel olması, yani gerekçelendirmenin inanan kişinin kognitif erişiminde olması, söz konusu inanca ilişkin kavrayışı sağlamaktadır (McGrew & McGrew, 2007: 54). Bir anlamda inancın rasyonel olarak inanırcılığını, bu türden bir gerekçelendirme sağlamaktadır. Kişinin bilgi iddiasında bulunabilmesinin yolu, yapması gereken epistemik gerekçelendirmenin, kavrayışına içsel olmasından geçmektedir ve ancak bu farkındalıkla yapılan gerekçelendirme, epistemik sorumlulukla yerine getirilmiş bir prosedür olarak değerlendirilebilir.

KAYNAKÇA

Alston, Williams P., (1988), "The Deontological Conception of Epistemic Justification", *Philosophical Perspectives*, Vol. 2, Ridgeview Publishing Company, s. 257-299.

Alston, Williams P., (2001), "Internalism and Externalism in Epistemology", *Epistemology: Internalism and Externalism*, Edited by Hilary Kornblith, Blackwell Publishers, s. 68-110.

Audi, Robert, (1988), "Justification, Truth and Reliability", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 49, No. 1, International Phenomenological Society, s. 1-29.

BonJour, Laurence, (1985), *The Structure of Empirical Knowledge*, Harvard University Press.

BonJour, Laurence, (2001), "Externalist Theories of Empirical Knowledge", *Epistemology: Internalism and Externalism*, Edited by Hilary Kornblith, Blackwell Publishers, s. 10-35.

Brueckner, Anthony, (1996), "Deontologism and Internalism in Epistemology", *Nous*, Vol. 30, No. 4, Blackwell Publishing, s. 527-536.

Casteñeda, Hector-Neri, (1988), "Knowledge and Epistemic Obligation", *Philosophical Perspectives*, Vol. 2, Ridgeview Publishing Company, s. 211-233.

Conee, Earl & Feldman, Richard, (2001), "Internalism Defended", *Epistemology: Internalism and Externalism*, Edited by Hilary Kornblith, Blackwell Publishers, s. 231-260.

Corlett, J. Angelo, (2008), "Epistemic Responsibility", *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 16(2), Routledge, Taylor & Francis Group, s. 179-200.

Foley, Richard, (2002), "Conceptual Diversity in Epistemology", *The Oxford Handbook of Epistemology*, Edited by Paul K. Moser, Oxford University Press, s. 177-203.

Goldman, Alvin, (2001), "The Internalist Conception of Justification", *Epistemology: Internalism and Externalism*, Edited by Hilary Kornblith, Blackwell Publishers, s. 36-67.

Kornblith, Hilary, (1983), "Justified Belief and Epistemically Responsible Action", *Philosophical Review*, Vol. 92, No. 1, Duke University Press, s. 33-48.

Lemos, Noah, (2007), *An Introduction to the Theory of Knowledge*, Cambridge University Press.

McGrew, Timothy & McGrew Lydia, (2007), *Internalism and Epistemology, The Architecture of Reason*, Routledge.

Morton, Adam, (2003), *A Guide Through the Theory of Knowledge*, Blackwell Publishing.

Moser, Paul K. & Mulder, Dwayne H. & Trout, J. D., (1998), *The Theory of Knowledge: A Thematic Introduction*, Oxford University Press.

Plantinga, Alvin, (1993), *Warrant: The Current Debate*, Oxford University Press.

Porter, Steven L., (2006), *Restoring the Foundations of Epistemic Justification: A Direct Realist and Conceptualist Theory of Foundationalism*, Rowman & Littlefield Publishers.

Schmitt, Frederick, (2001), "Epistemic Perspectivism", *Epistemology: Internalism and Externalism*, Hilary Kornblith, Blackwell Publishers, s. 180-206.

Steup, Matthias, (1998), *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Prentice Hall Inc.

Vahid, Hamid, (1998), "The Internalism/Externalism Controversy: The Epistemization of an Older Debate", *Dialectica*, Vol. 52, No. 3, s. 229-246.

SARTRE DÜŞÜNCE Sİ'NDE ETİK BİRLİKTELİK OLANAĞI: ÖZNE-BİZ**Gülay Özdemir Akgündüz*****ÖZET**

Bu makalede, Sartre'ın birlikte yaşamının temel dayanağı olarak düşündüğü 'özne-özne' karşılıklılığın dayalı etik ilişkilerin olanağına yönelik düşünceleri incelenmeye ve bu düşünceler temelinde açıldığı 'insan olma' olgusuna dair çağrısı dile getirilmeye çalışılacaktır. Bu açıdan Sartre'ın iki döneme ayrılan düşünsel gelişimi perspektifinden, 'biz'e ilişkin ilk dönem ve ikinci dönem düşünceleri arasındaki farklılaşmanın nedenleri açıklanarak, bireysel ve toplumsal etik farkındalığın nasıl yaratılabileceğine ilişkin söylemi irdelenecektir. Sartreci etik yaşam çağrısı, 'sorgulama, anlama, ötekileştirmeme, sınırlandırmama ve özgürleşme-özgürleştirme' anlamında gerçek demokrasi açısından, insanlık tarihinden bu yana süregelen ve çoğalıp, farklılaşarak devam eden toplumsal yaşama dair sorunsallara, 'ben-sen' ikiliğinin ötesinde, 'biz' olarak yaklaşarak, temel çözümler bulunabileceğine ilişkin sorgulanması gereken bir çağrı olarak düşünülmelidir.

Anahtar Sözcükler: özne-biz, nesne-biz, karşılıklılık, özgürlük, çatışma, etik farkındalık

ABSTRACT

In this article, it's purposed to study Sartre's views about the possibility for ethical relations based upon the 'subject – subject reciprocity' which he takes as the main base of living together and to put forth his call for the fact of 'being human' which he demonstrates on the base of such views. In this context, it's purposed to explore the discourses about how to create an individually and socially ethical awareness from a perspective of Sartre's intellectual development divided into two periods, by explaining the reasons of the differentiation about 'we' between his views in the earlier period and the later one. Sartrean call for an ethical life must be taken as one which must be questioned as related to an ability to find some essential solutions by approaching the problematic issues about the social life not as a dichotomy of 'I – you' but 'we' which have held on during all the history of mankind and continued by multiplying and differing with regards to a genuine democracy in the sense of 'inquiring, understanding, non-marginalising, non-restricting and emancipation – liberation'.

Keywords: subject-we, object-we, reciprocity, freedom, conflict, ethical awareness.

* Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi

Giriş

Felsefe etkinliği içinde etik alan üzerine birbirinden çok farklı düşünce sistemleri süregelmiştir. Düşünce etkinliği çağımızda dil, düşünce, zaman-mekan ilişkiselliği, sosyal etkileşim ve iletişim problemleri ve oluş ve varoluş çözümlenmeleriyle ilgilense de, etiğe ilişkin sorgulamalar günümüzde de düşünsel çabanın öncelikli sorunsalları arasında yer alır. Değişen ve dönüşen tüm toplumsal yapılarla birlikte, kişiler arası ilişkiler ve bu ilişkilerin sosyal yapılara kazandırdığı nitelikler de dönüşüme uğrar. Bu açıdan insanlık tarihinin gelişimi boyunca, dönüşümün ürettiği farklı ve yeni sorunsallar, etik alana ilişkin birbirinden farklı düşünce sistemlerinin ya da sistematik olmayan düşünsel izleklerin açılmasına neden olmuştur. Bu farklı etik yaklaşımlar içinde Sartre'ın özgürlük etiği ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Çünkü Sartre etiği, her insanın uymak zorunda olduğu, önceden belirlenmiş kurallar dikte etmekten ziyade, özgürlüğün farkındalığına ve bu farkındalık aracılığıyla yaratılacak değerlere ilişkin insanlığa yönelik bir çağrıdır.

Sartre'ın özgürlük etiği, aşkınsal normlara ya da standartlara dayalı geleneksel normatif etik sistemlerin ya da Tanrısal buyrukların insanlara zorunlu olarak dayattığı davranış kurallarını reddeder. Sartre düşünsel gelişimi boyunca insan varoluşunun ontolojik ve etik gerçekliğini sorgulamaya ve bu ontolojik ve etik varoluşun hem mutlak özgürlüğe hem de tarihsel koşullandırılmışlığa tabii olan antropolojik oluşum serüvenini izlemeye çalışmıştır. Bununla birlikte Sartre'ın özgürlük etiği varoluş, oluş ve siyasetten ayrı düşünülemez. Bu nedenle Sartre hem bir özgürlük filozofu hem de etikçidir. Etik, başlangıcından itibaren Sartre'ın tüm eserlerinde temel sorunsal olarak açılır. Sartre'ın ilk felsefi eserlerinden biri olan *Ego'nun Aşkınılığı* (*La Transcendence de l'Ego* 1937), bilinci tüm içeriğinden boşaltıp, mutlak özgürlüğe ve etik birlikteliğe olanak tanınması açısından, önemli bir eserdir.

Sartre *Ego'nun Aşkınılığı*'nda geleneksel felsefi düşünceleri yapısöküme uğratarak, bilinci her türlü içeriğinden boşaltır ve ego'yu (ben'i) bilince dışsal bir nesneye dönüştürür. Aşkınsal bir ego düşüncesini reddeden Sartre için, yalnızca bilinç aşkınsaldır. Aşkınsal alan kişisel olmayan (pre-personal) bir alandır ve bu alanda 'ben' yoktur.¹ Sartre deneyimin zorunlu koşulunu aşkınsal egoda değil, 'dünya-içinde-olma' varoluşsal kategorisinde bulur.² Bununla birlikte Husserl'in yönelimsellik düşüncesini benimseyen ve bilincin temel niteliğini kendiliğindenlik ve yönelimsellik olarak düşünen Sartre için, bilinç, yönelmişlikle tanımlanır,

¹ J. Paul, Sartre, *Ego'nun Aşkınılığı*, Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Alkım Yayınevi, 1. Baskı, Nisan 2003, s. 54.

² Stephen, Priest, *The Subject in Question*, Routledge, New-York, 2000, s. 23.

yönelmişlikle kendini aşar, kendinden kaçarak birlik kazanır.³ Sartre yönelimsellik düşüncesiyle, bilincin salt etkinlik olduğu sonucuna ulaşır. Dolayısıyla bilinç farkındalığı, bilincin kendi dışındaki bir şeye yönelmişliği açısından deneyimlenir. Böylece etik bir varoluş olarak insan gerçekliğinin özbilinç kazanma süreci, bilince dışsal bir dünyayla etkileşimi sonucunda gerçekleşir.

Sartre düşünümü ‘düşünüm öncesi bilinç (conscience prereflexive) ve düşünümsel bilinç (conscience reflexive) biçiminde iki alana ayırır ve ben’i (ego’yu) düşünüm öncesi bilinçten dışlar. Düşünüm öncesi bilinç, yalnızca nesnenin bilincinde olduğunun bilincindedir ve bu bilincin nesnesi bilincin kendisi değildir. Böylece eylemle meşgul olan bilinç, bu esnada kendi ben’inin düşünüm öncesi farkındalığına sahiptir. Sartre düşünüm öncesi bilincin bu konumsal olmayan ben farkındalığını ‘etkin ben’ (I) olarak adlandırır. Ama etkin ben, ben’in yalnızca bir yönüdür. Sartre’ın ‘edilgin ben’ (ME) olarak adlandırdığı ben’in diğer kutbu, düşünümsel bilinç etkinliğinde açığa çıkar.⁴ Dolayısıyla ego etkin ve edilgin ben’den oluşan bir bütünlüktür. Sartre’ın vurgulamak istediği şey, ben’i açığa çıkaran düşünümsel bilincin daha önceden yaşanmış bir deneyim (anı) üzerine yönelerek kendinin konumsal farkındalığını elde ettiğidir. Ama düşünümsel bilinç aracılığıyla açığa çıkan ego, bir insanın karakteri konusunda kesin bir bilgi vermez, çünkü ego yalnızca profilden görünür. Ego’nun dışarıdalığı, öteki insan varlıklarına gönderim yapar.

Sartre bilinci kişisizleştirip, dünya ve ötekilerle ilişkilendirerek, kendi etik düşüncesi için bir zemin hazırlar. Böylece özgür etkinlikleriyle yaratıcı varoluş olarak insan varlığı, kendini tanımak ve görmek için ötekilere ontolojik açıdan bağımlı olur. Eyleyen ben olarak I tamamen özgürken, bilincin nesnesi olarak alınan ME, kişinin geçmiş eylemleri üzerine bir düşünüm sonucunda açığa çıktığı için, özgür değildir. Böylece Sartre, ben’in öznel ve nesnel yönlerinin varlığını kabul eder. O halde ben dünya içinde eyleyen özgür bir ben’e sahip olduğumun konumsal bilincine nasıl ulaşabilirim? Bu sorunun yanıtı, ben’in ötekilerle olan ilişkisi aracılığıyla açığa çıkar. Etkinlik esnasında özgürlüğümü bana fark ettiren şey, bana bakan ve beni nesneleştiren ötekidir. Bireye bir Müslüman ya da öğretmen olduğunu, ancak ötekinin yargısı ifade edebilir; yalnızca öteki, edilgin ben’in (me’nin) anlamını dile getirebilir. Ama ötekilerle ontik olarak ilişkili olmak, gerçekten karşılıklı tanımaya dayalı etik ilişkilere ya da bir ‘özne-biz’e olanak sağlar mı?

³ J. Paul, Sartre, **Ego’nun Aşkınlığı**, s. 56.

⁴ A.g.e, s. 72.

1. Bilinçler Arası İlk Ontolojik İlişki Deneyimi : Çatışma

Bilinçler çoğulluğunun etik varoluş olanağı, Sartre etiğinin temel savı olmuştur. *Varlık ve Hiçlik* (L'etre et le Neat, 1943)'te Sartre bilincin varoluş tarzını 'başkası-için-varlık (l'etre-pour autrui)' olarak belirler. Bu varoluş tarzının en temel özelliği 'çatışma'dır. Böylece Sartre ilk dönem etiğinde kişilerarası ilişkilerin negatif yönüne odaklanır. Ötekiyle ilişkisinde her bilinç, ötekini nesneye dönüştürerek kavramaya çalışır; böylece öteki, kendini bilince bir nesne olarak değil, mevcudiyet halinde bir kişi olarak keşfettirir.

Sartre bir bilincin ötekiyle ilişkisini 'bakış' fenomenine dayanarak açıklar. Bakış fenomeni, özgür özneler olarak öteki insanların varoluşlarını açığa çıkarır. Bilinç, dünya içindeki şeyleri, bu şeylerin araçsallık özellikleri temelinde, kendi bedenine belli bir uzaklıkta olanlar olarak düzenleyip, nesnel bir alan oluşturur. Böylece bilinç, bakışı aracılığıyla dünyanın tek merkezi haline gelir. Ama başka bir insan varlığı bilincin nesnesi haline geldiğinde, bilinç artık kendini dünyanın merkezi olarak göremez; bakışın nesnesi olan bu varlıkta bir bilinç olduğu için, kendi bakışı açısından dünyanın bir merkezi olduğu iddiasında bulunur. Sartre için bir bilinci algılamak, diğer nesnelere algılamaktan farklıdır. Bizim nesne olarak ötekinde kavradığımız şey, bizim gördüğümüz şeyi gören ve öteki nesnelere için bir özne olan birisidir.⁵ Dolayısıyla biz bizim de onun için bir nesne olabileceğimizin ve görülebilir bir yöne sahip olduğumuzun farkında oluruz. Başkası tarafından görülmüş olmak, kendisi için varlığın 'ötekiler-için-varlığının' bir olgusallığıdır. Sartre kişilerarası ilişkileri bakan/bakılan olgusu temelinde betimlemeye çalışarak aslında, bilinçlerin nesneleştirme etkinliği içinde bir diğerinin özne olarak farkındalığına ve kendi özgürlüğünün düşünümsel farkındalığına sahip olabileceğini göstermeyi amaçlar.

Bakış fenomeni görülmenin bilincinde olmayı nitelendirir. Bakış, gündelik deneyimde açık bir pencerede, sokakta yürürken görülmüş olma ve yalnızken gözetleniyor olma kaygısı içinde daima hissedilen kaçınılmaz bir duygudur. Bir bakışı kavramak, dünya üzerinde bir bakış-nesneyi yakalamak değil, bakılmış olduğunun bilincine varmaktır.⁶ Burada, görülmenin anlamını oluşturan ve kişinin ötekiler-için-varlığının kökeni olan en temel duygulardan biri utanç duygusudur. Sartre bunu şu çarpıcı sözlerle anlatır:

⁵ J. Paul, Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, Çev. Turan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, 2. Basım, 2009, s. 349.

⁶ A.g.e, s. 350.

“Kıskançlık ya da çıkar nedeniyle anahtar deliğinden içeriyi gözetliyorum. Yalnızım ve ben’in konuşlandırıcı olmayan bilincinin düzlemindeyim. Yani bilincimde ikamet eden bir ben yok...Aniden koridorda yürüyen bir ayak sesi duydum: Bana bakıyorlar...Başkasının bakışı ve bu bakışın ucundaki kendimi bana açık eden...utançtır.”⁷

Başkasının bakışı, gözetleyen kişiyi nesneleştirdiği için, bu kişi başkası aracılığıyla, onun nesne kıldığı imgesi olarak kendi benine sahip olacaktır. Çünkü gözetleyen kişinin beni, kendi dışında başkası-için -olan olarak kavranır. Artık ego, yabancılaşmış bir egodur ve o bu egoyu utanma duygusunda keşfeder. Utanç duygusu aracılığıyla kişi hem kendinin öteki için bir nesne olduğunun hem de kendisi için bir nesne olamayacak olan ötekinin özgürlüğünün farkındalığına sahip olur. Bu nedenle, Sartre insan gerçekliğini “ne ise o olmayan ve ne değilse o olan” olarak tanımlar.⁸ Dolayısıyla görünmüş olma olgusu, kendisi için varlığın yalnızca öteki için bir nesne olduğunu gösterir, ama aynı zamanda kendisi için varlık, bir bilinç olmaya devam eder ve kendisi için asla bir nesne olamaz. Çünkü kendisi için varlık aynı zamanda “ne ise o olmayan” bir varlık olduğu için, bu nesnelliği özgürlüğü aracılığıyla daima aşma yetisine sahiptir. Sartre’ın amacı, kişinin ne olduğuna dair bilgiyi ötekinin dolayımı aracılığıyla öğrenebileceğini göstermeye, böylece ötekilerle karşılıklı etik ilişkilerin olanağını açıklamaya çalışmaktır.

Sartre etiğinde bilincin ötekilerle ilişkisi, bir bilme ilişkisinden ziyade, bir anlama ve tanıma ilişkisidir. Dolayısıyla etik birliktelik, ötekini yalnızca bir bilgi nesnesi olarak görüp, onu kuşatan ve sınırlandıran bir bakıştan ziyade, kişinin kendisini ötekinde keşfetmesi aracılığıyla, karşılıklı özgürlükleri tanınması ve saygı duyması gerçeğiyle olanaklı olur. Ancak bununla birlikte *Varlık ve Hiçlik*’te Sartre’ın ‘bilinçler arasındaki ilişki daima bir öznellik/nesnellik çatışması halinde devam eder’ biçimindeki söyleminin, bireylerin birbirlerinin özgürlüklerini karşılıklı tanımaya dayalı ilişkiler olanağını ortadan kaldıracağı düşünülmemelidir. Sartre’ın çatışma biçiminde betimlediği ilişkiler, özgürlüğün farkındalığını bilinçli olarak kendinden gizleyen ve kendini kandıran bireylerin, ötekilerle ilişkilerine yönelik açıklamalarıdır. Böylece Sartre, bu tür ilişkilerin bilinçli olarak seçildiğini, bu seçimin ve kişinin kendi özgürlüğünden kaçma tutumunun, karşılıklılığa dayalı ilişkileri olanaksızlaştırdığını göstermeye çalışır. *Gizli Oturum* (Huis Clos 1944) oyununda Sartre, cehennemde kapalı bir odaya kapatılan üç insanın, ne olduklarına ilişkin kendi tanımlamalarına, diğer üç kişiden onay beklmelerini anlatır. Üçü de ‘olmuş oldukları ben’e

⁷ A.g.e, s. 351-52.

⁸ A.g.e, s. 134.

ilişkin kendi yargılarını, ötekilerden de bekler. Her insan, nasıl ben'e sahip olduğu konusunda, kendi yaşanmış ben'ini bilincinin nesnesi yaparak bir yargıya ulaşabilse de, daima tarafsız olamayabilir; eylemleriyle geçmişin anlamını değiştirebilir. Sartre ölümü, kişinin olanaklarının sona erdiği ve bu nedenle kişiyi ötekilerin gözetimine yerleştirdiği bir olgu olarak görür. Bu açıdan öteki, bizim hakkımızda en nesnel değerlendirmeyi yapacak kişidir. Oyunda karşılıklı süre giden diyalogun sonunda karakterler bekledikleri onayı alamaz ve Garcin 'cehennem başkalarıdır'⁹ diyerek bitirir.

Oyundaki karakterler aracılığıyla Sartre, her birinin ötekenden almak istediği onayın, aslında sanki hiçbir şeyin değiştirilemez olduğu bir dünyada yaşadıklarının, böylece de bir cehennem yarattıklarının bir göstergesi olduğunu göstermeyi amaçlar. Değişimin olanaksız olduğuna olan inanç, bizi hapseden bir insan doğası fikrini benimsemiş olduğumuzu bize hatırlatır.¹⁰ Oysa insan gerçekliği kendini ve dünyayı değiştirebilmekte daima özgürdür.

Sartre'ın betimlediği olumsuz ilişkiler, dünya içindeki insan varoluşunun daima kendi özgürlüğünden kaçma ya da onu gizleme şeklindeki kötü niyet (mauvaise foi) tutumu içindeki eylemlerinden kaynaklanır. Sartre'ın çabası, insanı anlamak, daha yaşanılır bir dünyaya doğru, insanların kendilerini ve toplumları dönüştürebilecekleri olanakları açıklamaktır. Bu açıdan Sartre cehennem metaforunun genellikle yanlış anlaşıldığı kanısındadır ve bunu şu sözleriyle açıklar:

...Ötekiler cehennemdir ifadesinden genellikle insanlar, benim bundan, bizim ötekilerle ilişkimizin daima bozuk ve çarpık olduğunu anladığımı düşündüler, ama ben bundan farklı bir şey anlıyorum: Eğer bizim ötekilerle ilişkimiz çarpıtılır ve bozulursa, o zaman ötekiler cehennem olmak zorundalar.¹¹

Böylece Sartre, kendi varlığının nedeni olarak 'bir şey olma' anlamında, kendinde-kendisi-için-varlık (Tanrı) olma temel tasarısının ve kendini aldatma tutumunun benimsenmesinden kaynaklanan, etik olmayan ilişkileri göstermeye çalışır. Çünkü karşılıklılığa dayalı ilişkiler, yalnızca özgürlük farkındalığı aracılığıyla, Tanrı olma tasarısından ve kendini aldatma tutumundan vazgeçip, otantikliğe dönüşümle gerçekleştirilebilecektir. Bu nedenle Sartre *Varlık ve Hiçlik*'te öncelikle ontolojik açıdan bilinçler arası tekil ilişkilere ve karşılıklılığa dayalı olmayan, nesne-biz ve özne-biz olarak deneyimlenen biz ilişkisine odaklanır.

⁹ J., Paul, Sartre, **Gizli Oturum**, Çev. Işık, M. Noyan, Toplu Oyunlar, İthaki Yayınları, İstanbul, Aralık, 2009, s. 62.

¹⁰ Robert, Bernasconi, **How to Read Sartre**, Norton&Company, New York, London, 2007, s. 34.

¹¹ J., Paul, Sartre, **The Writings of J. Paul Sartre**, Vol.1, ed, Michel Contat and Michel Rybalka, Translated by Richard C. McCleary, Evanston: Northwestern University Press, 1974, s. 99.

2. Somut İlişki Olarak ‘Nesne-biz’ (Nous-Objet) ve Soyut İlişkisi Olarak ‘Özne-biz’ (Nous-Subjet)

Sartre *Varlık ve Hiçlik*'te öncelikle olumsuz ilişkileri betimlemeye çalışır, ama ötekilerle çatışma halinde değil, topluluk halinde deneyimlediğimiz ilişkilerden ya da biz'in olanağından da bahseder. Sartre'ın bu yapıtta serilmediği mutlak özgürlük ve sorumluluk kavramları, bilinçler çoğulluğunu gerektirir. Mutlak özgürlük ve mutlak sorumluluk, ancak ötekilerle birliktelik açısından, ötekilere yönelik olarak açıklanabilecek kategorilerdir. Ama Sartre burada, ötekilerle topluluk halinde ‘biz’ olarak deneyimlediğimiz olgunun yalnızca tekil bir bilinç tarafından duyumsandığını düşünür.

Sartre'a göre biz deneyiminin birbirinden kökensel olarak farklı iki şekli vardır: ‘**Özne-biz (nous-sujet)**’ ve ‘**nesne-biz (nous-objet)**’. Nesne-biz toplumlarda daima deneyimlenen bir topluluk biçimidir. Sartre iki bilincin birbiriyle ilişkisinin çatışmaya dayandığını ve bu ilişkiden bir biz deneyiminin çıkmayacağını düşünür; bu nedenle topluluk halinde deneyimlenen bir biz ilişkisini kurmak için, üçüncünün dolayımına ihtiyaç duyar. Dolayısıyla Sartre için ‘biz’ ilişkisi, yalnızca üçüncünün dolayımıyla gerçekleşen bir ilişkidir. Nesne-biz ilişkisini açıklamak için Sartre, iki kişinin baktığı bir üçüncüyü örnek verir. Birbirine bakan iki bilinç, birbirini nesneleştirmeye ve kendi özneliğini korumaya çalışır. Ancak üçüncünün araya girmesiyle, bu çatışma ilişkisi, üçüncü tarafından tanımlanabilecek bir çoğulluk ilişkisine dönüşür. Bu şekilde deneyimlenen biz ilişkisi, nesne-biz olarak gerçekleşir, çünkü birbirine bakan ilk iki bilinç, üçüncünün bakışı için birer nesnedir. Bu ilişkide ilk iki bilinçten birisi, ötekine ve üçüncüye bakarsa, bu durumda onları kendi nesnesine dönüştürür ve deneyimlenen bu ilişkiyi bütünleyen üçüncü olur. Böylece ilişkinin dışında yer alan ve kendi bakışından onları bütünleyen üçüncü kişi, ötekileri ‘biz’ ilişkisi içinde tanımlar ve kendi bütünleştirici bakışının nesnesi kılar. Dolayısıyla nesne-biz ilişkisi içinde yer alan her birey, birbiriyle özdeş parçalar olarak görülür ve her birey, yalnızca üçüncünün dolayımı aracılığıyla oluşturulan bir dışarı-varlığını (etre-dehors) duyumsar. Başka bir deyişle nesne-biz ilişkisi, yalnızca ilişkiye bakan üçüncü kişi tarafından anlaşılabilirliği açısından, ilişki içindeki kişilere dışsaldır.

Nesne-biz'in varolması için, bakılmış olmak zorunlu değildir. Ötekilerin varolması gerçeği, insanları kendiliğinden nesne-biz haline dönüştürür. Nesne-biz topluluğunu içeren bireyler, yalnızca üçüncünün dolayımı aracılığıyla ‘biz’ olarak bütünleştirildikleri için, zorunlu olarak birbirlerini tanımaları gerekmez. Tüm öğrenciler, üçüncü olarak düşünülen

öğretmenler açısından öğrenciler topluluğu olarak düşünülür; tüm yoksullar, varlıklı kişilerin bakış açısından, yoksullar olarak etiketlenir. İnsanların oluşturduğu tüm topluluklar, ancak üçüncünün dolayımı aracılığıyla 'birlikte-var olur'. Ancak nesne-biz olgusu üçüncünün bakışı aracılığıyla keşfedildiği için, bu biz ilişkisi içindeki her birey, 'biz' derken kolektif bir yabancılaşmayı deneyimler. Nesne-bizi oluşturan bireylerin olanakları, üçüncü için ölü olanaklar olarak var olur. Üçüncü kişi olarak sömüren kişi, sömürülenleri onların kendi acıları, yoksullukları, toplumsal durumlarının olgusalılığı aracılığıyla kavrar; sömürülenler ise üçüncü kişi aracılığıyla kendilerini 'sefil, acı içinde, düşkün' şeklinde kavranan olarak duyumsar.

Nesne-biz topluluğu Sartre etiği açısından karşılıklı tanımaya dayalı ilişkiler açımlayamaz. Etik ilişkilerin olanağının koşulu, hem bireyin kendi mutlak özgürlüğünün farkındalığına ulaşması, olanaklarını sürekli yeniden yaratması açısından hem de nesne-bizi oluşturan bireylerin hepsinin, nesnelliklerini üstlenmeleri ve yalnızca dışsal bakış aracılığıyla tanımlanan durumları üzerine düşünerek, kendi bakışlarını kendilerine ve üçüncüye çevirmeleri açısından düşünümsel farkındalığı gerektirir. Ancak bu şekilde nesne-biz topluluğu özne-biz'e dönüşebilir ve etik ilişkiler açımlanabilir. Gerçekte Sartre, hem tekil bireyin hem de toplulukların kendi özgürlüklerinin farkındalığına ulaşarak, öteki ya da maddi alan tarafından sınırlandırılmış pratik özgürlükleri önündeki her türlü engellerle mücadele etmelerini, özne-bizin ve karşılıklı ilişkiselliğin yaratılması açısından bir zorunluluk olarak görür. Etik farkındalık, bireyin öznellik ve nesnelliğini aynı anda kabulünü ve durumunun düşünümsel farkındalığını gerektirdiği için, sömürülenlerin ya da nesne-biz olarak tanımlanmış toplulukların özne-biz'e dönüşümü, üçüncünün tarafından aşılmış özgürlük ve aşkınlıklarını doğrulamalarıyla gerçekleşebilir.

Bununla birlikte Sartre *Varlık ve Hiçlik*'te özne-biz ilişkisini ontolojik değil, psikolojik bir deneyim olarak tanımlar.¹² Özne-biz topluluğu, ortak bir eylemi gerçekleştiren ve nesnel olarak değil, aşan aşkınlıklar ya da öznel olarak var olan bireylerden oluşur. Bu ilişkide üçüncü de, topluluğu oluşturan diğer bireylerle birlikte ortak eylemi gerçekleştirir ve onlarla birlikte bakışını ortak nesneye yönlendirir. Dolayısıyla topluluk içinde her birey, ortak etkinlik aracılığıyla ötekini özne olarak görür. Sokakta meydana gelen bir kazayı izleyen bireyler, ortak eylem nedeniyle özne-bizi oluştururlar. Sartre'a göre insanlar, üretilmiş nesnelere dolayısıyla özne-biz topluluğuna ait olurlar. Tüm tüketim nesnelere, bireyselleştirilemeyen, sayılamayan özne-onlar olarak nitelendirilen insanlar için üretilir.

¹² J, Paul, Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 539.

Tüketicilerin olanaklarını, bu nesnelere oluşturur, çünkü nesnelere ya da araçlar, belli tüketiciden belli talimatlara uymasını talep ederek, onu yönlendirir. Üretilmiş bir bilgisayar, önceden belirlenmiş kullanma talimatını uygulayan özne-bizleri açığa çıkarır. Dolayısıyla nesne, bu nesneyi üretmiş olan üreticilere ve başkaları tarafından belirlenen kullanma kurallarına gönderim yaptığı için, bu talimatlar bireyi başkasının karşısına koyar; başkası da bireye farksızlaşmış bir aşkınlık gibi davranır. Böylece bir toplulukta yaşayan insanlar olarak hepimiz, ötekilerle paylaştığımız belli amaçlara ulaşmak için, belli işaretleri, talimatları, üretilmiş nesnelere kullandığımızda, bir kolektif özneliği deneyimleriz. Ancak bu şekilde yaşanan özne-biz deneyimi gerçek bir etik birlik oluşturamaz, çünkü ortak etkinlik içindeki her birey, kendi kişisel amaçlarını, kolektif amacın gerisine atarak, kendini farksızlaşan aşkınlık (undifferentiated transcendence) olarak oluşturur. Sartre'ın amacı, biz deneyimi içinde, bireyin özgünlüğünü yok etmemek ve bireysel ayrıcalığa sahip çıkmaktır. Bu nedenle biz deneyimi somut olarak yaşanmasına rağmen, gerçek bir birlikte-olma yaşantısı olamaz. Sartre etiğinin temel tasarısı, saf karşılıklılığa (pure reciprocite) dayalı özne-özne ilişkilerinin gerçekleştirilebilmesidir; ancak bu ilişkide bireyin bireyselliği ya da tekil varoluşu öznelik ilişkisi içinde yitirilmemelidir. Bu nedenle Sartre, nesnenin dolayımı aracılığıyla, ortak etkinlik içinde deneyimlenen özne-biz ilişkisini, karşılıklı tanınmayı gerektiren ve bireyselliği de içeren bir ilişki olarak görmez ve etik ilişkisellik lehine, bireysel özgürlüğü indirgemez. Sartre etiği öteki uğruna olmayı değil, ötekiyle eşitliği gözetir.

Sartre'ın bu aşamada gerçek bir özne-biz ilişkisini reddedişi, onun bu ilişki olanağının tümünden reddi olarak düşünülmemelidir. Öncelikle tekil bir bilincin öteki bilinçle ilişkisine odaklanarak Sartre, pratik ve ontolojik özgürlük, kötü-niyet, olumsuzlama kavramları açısından bilincin kendini yaratma ve özgürlük farkındalığını koruma açısından varoluşsal olanaklılığını serimlemeye çalışır, çünkü yalnızca bu temel üzerinde özneler arası etik ilişki olanağı açıklanabilir. Gerçek bir özne-biz ilişkisinin olanağı, her bireyin düşünümsel farkındalığa ulaşması, kendini aldatma (mauvaise foi) tutumundan otantik varoluşa doğru dönüşümü, ötekilerin bakışından açıklanan nesneliğini kabulü ve dolayısıyla durumunun açık farkındalığı aracılığıyla özgürlüğünü gelecek olanaklara doğru yeniden ve yeniden yaratmasıyla gerçekleşir. Bu açıdan yukarıda betimlenen özne-biz ve nesne-biz ilişkisinin, özneler arası gerçek özgür-etik bir birlikteliğe evrilmesi için, insanın pratik özgürlüğü önündeki engellerle mücadele etmesi ve bu mücadeleyi ortak amaç aracılığıyla, dolayısıyla da bireysel ontolojik özgürlüğünü grup özgürlüğüne adamaksızın etkin kılmalıdır.

3. Dizisel Başkalıktan Grupsal Aynılığa: Toplumsal Yapıda Karşılıklılığın Olanığı

Sartre etiği özgürlükten ve politik farkındalıktan ayrılamaz. Çünkü Sartre'ın idealini kurduğu etik toplum, hem bireyin kendini aldatma tutumundan ve Tanrı olma temel tasarısından otantikliğe doğru dönüşümünü hem de bu dönüşümün tüm insanlığa yayılabilmesi için, her dönüşen bireyin ezilen, sömürülen, baskılanan diğer bireylerle birlikte, özgürlüğün açılmasını engelleyen tüm olumsuzluklarla mücadele etmesini gerektirir. Bu anlamda Sartre etiği özgürce değerler yaratma ve kötülüğü ortadan kaldırma etiği olarak görülebilir. Bu nedenle *Varlık ve Hiçlik*'ten sonraki yapıtlarında (Sartre'ın ikinci dönemi olarak görülen bu dönemdeki yapıtları: Etik Defterler, Diyalektik Aklın Eleştirisi, Anti-Semite ve Yahudi, Edebiyat Nedir?, Roma Konferansı) Sartre, baskı, eziyet ve sömürü karşısında, ezilen ve sömürülenlere odaklanır. Kendisi için varlık, kendinde varlığın bütünlüğü ve tamlığından yoksun, eksik bir varlık olduğu için, kendi varlığında yoksun olduğu bu eksik varoluşu, etkinlikleri aracılığıyla tamamlamaya, bütünlüğe ulaşmaya çalışır. Özgürlük, kendisi için varlığın kendinde taşıdığı bu hiçlik aracılığıyla olanaklıdır. Böylece bilincin olumsuzlama etkinliği, bilincin kendini varlık karşısına koyarak, varlığı sorgulayıp açığa çıkarmasına, varlığı sürekli aşmasına ve daima gelecekte kendini beklemesine dayanır. Durumun düşünümsel farkındalığını ve dünyanın değişim ve dönüşümünü sağlayan, insan varoluşunun olumsuzlama ve kendini ve dünyayı yeniden yaratma etkinliğidir. Dolayısıyla Sartre'a göre gerçek özne-biz ilişkisi, yalnızca kendi durumunun mevcut farkındalığına sahip olmaktan ziyade, henüz var olmayan olanakları bir eksiklik olarak duyumsayan ezilen, sömürülen nesne-biz deneyimi içinde bulunan insanlar tarafından gerçekleştirilebilir. Çünkü kendi varlıklarında varlık eksikliğini duyumsayan, yalnızca onlar olabilir. Ezilen sınıf kendi bütünlüğünü, ezen sınıf karşısındaki nesnel bütünlük olarak görüp, ezen sınıfı özne-biz olarak kavrar. Ancak ezen sınıf, bu özne-biz karşısında başkaldırarak, onlara bakarak, kendini özne-biz olarak duyumsayabilir.

Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te betimlediği özne-biz ve nesne-biz ilişkisi gerçek karşılıklılığa dayalı bir ilişki değildir. Gerçek özne-biz ilişkisinin duyumsanması, otantikliğe doğru dönüşümle olanaklıdır. Sartre *Edebiyat Nedir?* (Qu'est-ce que la littérature? 1947) 'de yazar ve okur arasındaki ilişkiyi, özgürlüklerin karşılıklı tanınması olgusuna bir model olarak alır: "Yazar yapıtını ortaya koyduktan sonra, bu yapıtı nesnel olarak değerlendiremez, çünkü metni önceden tasarladığı için, onu okuduğunda daima kendi istemiyle, bilgisiyle, özneliğiyle

karşılaşır; onu bir nesne olarak göremez.”¹³ Yalnızca okuyucu tarafından eser bir nesneye dönüştürüldüğü için, Sanat çalışması yazar ve okuyucunun karşılıklı ilişkisi tarafından açığa çıkar. Yazar kendi metnini bir nesneye dönüştürmesi için, okuyucunun özgürlüğüne çağrıda bulunur.¹⁴ Yazarın çağrısı, okuyucunun eylemesine bir çağrı olduğu için, yazar aslında okuyucunun özgürlüğünü tanımaktadır. Okuyucu da nesneleştirdiği yapıt aracılığıyla yazarın ben’ini yabancılaştırmaz ve özgürlüğünü sınırlandırmaz; aksine bu özgürlüğü tanır ve yazarın projesini zenginleştirir. Dolayısıyla yazarın kendi özgür etkinliğiyle yarattığı eser, okuyucunun özgür anlama etkinliğiyle ve yazarın rehberliğiyle tamamlanır.

Okur-yazar arasındaki ilişki, yalnızca düşünümsel farkındalığa ulaşmış bilinçler arasında olanaklı olur. Sartre dönüşümle birlikte, dünya içindeki insanları öncelikle açığa çıkarıcı bakışlar olarak düşünür. İnsan, öteki aracılığıyla bir nesne olur, ama bu kendinde bir düşünüş değildir.¹⁵ Dönüşen öteki, dönüşen bireyin sürekli olarak aştığı olgusallığını nesneleştirir, çünkü onu özgürlük olarak görür. Dolayısıyla öteki, bireyin dünyasını zenginleştiren ve onun kendi varoluşuna verdiği anlama yeni anlamlar katar; böylece ötekinin açığa çıkardığı bu yeni varlık yönünü, onsuz asla bilemeyecek olan birey, bu tarzı benimseyerek onun özgürlüğünü tanıyacaktır. Bu şekilde iki birey arasında, kendi bireyselliklerini yadsımayan, karşılıklı tanıma gerçekleşmiş olur. Böylece otantikliğe dönüşmüş her birey ötekileri, kendi amaçlarını gerçekleştirme süreci içindeki özgürlükler olarak kavrar ve onların amaçlarını, kendi onayına bir çağrı olarak algılar. Ancak Sartre bu çağrıyı, bir istek ya da talep olarak görmez; çağrı, ötekinin özgürlüğüne özgür bir başvurudur. Otantik birey, ötekilerin özgürlüğü temel amaç olarak benimsemelerini ister ve onların özgür amaçlarını gerçekleştirmelerine yardım eder; onların etkinliklerini engellememeye, onlara olanaklar sağlamaya çalışır. Dönüşen bireyler arasında karşılıklı özgürlükleri karşılıklı tanımaya dayalı ilişkiler gerçekleşse de, Sartre etiği, tüm insanlığın dönüşümünü gerektirir ve mevcut durumların sınırlandırıcı etkileri nedeniyle, bugün olanaksız olarak düşünülebilen etik bir insanlık toplumu idealini kurar.

Sartre ikinci döneminde insan ilişkilerini yeniden ele alır, bilincin ontolojik boyutundan ziyade, sosyal boyutuna odaklanır ve tüm insanlığın otantikliğe dönüşümünün ve gerçek özne-biz’in oluşumunun önündeki engelleri, maddi alanın koşullandırıcı etkisine ve kıtlığa (rarete) dayandırır. Ancak Sartre’ın bu dönemdeki düşünceleri, ilk dönem özne-biz’e ilişkin düşüncelerinden radikal bir değişim göstermez. Sartre felsefesi bir bütünlük olarak

¹³ J., Paul, Sartre, **Edebiyat Nedir**, Çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, 3. Basım, Mart, 1995, s. 38-40.

¹⁴ A.g.e, s. 43.

¹⁵ J., Paul, Sartre, **Notebooks For An Ethics**, Translated by David Pellauer, The University of Chicago, Published 1992, s. 499.

düşünülmeli ve sonraki düşünceleri, ilk dönem anlayışının bir gelişimi ve bütünsel açıdan tamamlanışı olarak görülmelidir. Sartre ilk döneminde insan gerçekliğinin özgürlüğünü, belli bir durum içinde bulunma hali olarak tanımlar. Tüm olgusal ve zorluk katsayılarıyla birlikte belli bir durum içinde mevcut varoluş olarak insan gerçekliği, kendi özgürlüğünü sergileyerek, eyleyerek ve olanaklar yaratarak, kendini geleceğe açılar. Böylece tekil bilinçsel etkinlik ya da mutlak özgürlük önünde hiçbir engel olamaz; insan daima içinde bulunduğu durum ne olursa olsun, mutlak özgürlüğü nedeniyle, seçmeye ya da karar vermeye ve bu seçimin sorumluluğunu üstlenme yazgılıdır. Dolayısıyla karar verme etkinliği, insan gerçekliğinin ontolojik özgürlüğünün bir göstergesidir. Bununla birlikte ikinci dönemde Sartre, seçim özgürlüğü yanında, insanın amaçlarını elde etme özgürlüğü olarak düşündüğü pratik özgürlüğe odaklanır; ancak ontolojik özgürlüğün aksine, insan varoluşu pratik açıdan tarihsel koşullanma ve maddi alanın Practico-inert (daha önceki nesnelliklerin ve maddi alanın bireysel praksis üzerinde oluşturduğu koşullandırmalar) sınırlanmasına yazgılıdır. Sartre durum içindeki varlığın, içinde yer aldığı maddi alanın, pratik özgürlük önünde engeller yarattığını, dolayısıyla özne-biz'in oluşumunu engellediğini düşünür. Ancak bu alan aynı zamanda şimdilik yokluk olarak deneyimlenen etik ilişkilerin oluşumuna kapı aralayan bir alandır. Durum ya da maddi alan Sartre'da yaratıcı etkinliğin itkisi olarak açılır.

İnsan varoluşu, kendi ihtiyacı aracılığıyla dış dünya ve ötekilerle ilişki kurar. Sartre bu dönemde insanın dış dünya ve ötekilerle ilişkisini 'ihtiyaç' kavramına dayandırır. İnsanlar, ihtiyaçlarını karşılayan bir alan olarak, maddi dünyayı açığa çıkarırlar. İhtiyaç, insanların hem biyolojik ihtiyaçlarını hem de tarihsel praksis ihtiyacını içeren bir kavramdır. Aslında Sartre'in ihtiyaç sözcüğüyle ifade etmeye çalıştığı şey, bir eksiklik olarak duyumsanan ve doğada henüz verilmemiş olan, var olanı aşma ve çevreyi değiştirme çabası aracılığıyla, gelecek etik toplumu kurma ihtiyacıdır. Herkesin ihtiyacını karşılayacak kaynaklar yetersiz olduğu için, insanlar bu ihtiyaçlarını karşılamak için, edilgin madde etrafında birleşir. Sartre'a göre, insanlık tarihini oluşturan şey, kıtlığa karşı verilen bu mücadeledir.

Böylece tarihsel anlamda çatışmanın kaynağı 'bakış' değil, kıtlık olur. "Tarihin bir insanlık tarihi olduğunu söylemek, tarihin kıtlığın ürettiği bir gerilim alanının kalıcı yapısı içinde doğduğunu ve geliştiğini söylemektir."¹⁶ insanların ihtiyaç duyduğu bir ürün herkes için yeterli olmadığı için, ürüne sahip olanlar, ötekileri bu üründen mahrum bırakarak, insanlık-dışı bir boyutu açığa çıkarırlar. Dolayısıyla kıtlık, insanların birbirlerini bir fazlalık olarak görmesine ve var-olmama tehlikesiyle karşı karşıya kalmalarına yol açar. Etik açıdan

¹⁶ J., Paul, Sartre, **Critique of Dialectical Reason, Vol.1**, Translated by Alan Sheridan Smith, Verso, London-New York, 2004, s. 125.

bakıldığında, kıtlık ortamında her insan praksisinin, ötekilere dolaylı olarak zarar veren, insani-olmayan bir yöne sahip olduğu açığa çıkar. Yeterince yiyeceğe sahip olmak, yetersiz beslenen insanlar açısından insani olmayan bir değeri yansıtır. Böylece özne-biz ilişkisine dayalı karşılıklı tanımada öteki hem benimle aynıdır hem de benim dışımda bir ötekidir; kıtlığın yozlaştırdığı karşılıklılıkta ise öteki, aynı olarak değil, insani-olmayan olarak, tehdit eden bir öteki olarak görünür. Sartre böylece kıtlığın bir olumsuzluk olduğunu kabul eder, ama kıtlığa nasıl tepki verileceğini de insani seçime bırakır ve maddi alan karşısında praksisin önceliğini korur. Yani çatışmayı ya da paylaşmayı seçmek praksise bağlıdır. Ancak kıtlıkla mücadele etmeyi seçmek, tek başına bireysel praksisle değil, ötekilerle dayanışmayı içeren bir grup etkinliği aracılığıyla olanaklı olacaktır.

Bununla birlikte Sartre düşüncesinde, ötekilerle ilişkiyi açıklama açısından 'practico-inert' kavramı önemlidir. Sartre'a göre insanın madde üzerindeki edimi, bir başkasını engelleyen bir edim olduğu için, bu edim bir karşı-edime, karşı-amaçlılığa dönüşür. Kıtlık ortamında maddi dünyayı dönüştürme çabası olarak praksis, insanın hem kendine karşı olumsuz bir güce hem de ötekilerle negatif bir ilişkiye dönüşür. Böylece insan eylemi practico-inert (atıl eylem) olarak somutlaşıp, çelişik bir niteliğe bürünür. Practico-inert, önceki praksislerin maddeye verdiği katılmış anlamdır; bu anlam, insanların şimdiki özgür praksislerini koşullandıran, hareketsiz bir yapı oluşturur. Tarihsel olarak belli bir toplumda, belli bir kültür ve sosyal yapı içine doğan insanın özgürlüğü, bu kültür ve yapının maddeye kazıdığı practico-inert anlamlar tarafından koşullandırılır ve sınırlandırılır. Çünkü geçmiş insanların özgür praksisleriyle maddeye işlediği anlam, artık atıl ya da devinimsiz, değişime direnen bir nitelik almıştır. Bu anlamlar, şimdiki insan etkinliklerinin olanakları önünde birer engel olarak durup, onlardan bazı taleplerde bulunur. Böylece praksisin yarattığı nesne, birey ve kolektiflerin yabancılaşmış nesnesi olarak işlenmiş maddeye dönüşür.¹⁷ Geçmişten aktarılmış yapılar, insan etkinliklerini yönlendiren, koşullandıran, ayırmlaştıran, sınıf farklarını derinleştiren, ilişkileri dizileştiren, kontrol edilemez anlamlar sunar. Dolayısıyla Sartre, insan zorunluluklarının maddeyle ilişkisinin, karşı-praksis tarafından nasıl maddenin zorunluluklarının insanla ilişkisine dönüştürüldüğünü ve sonuçta insanın ürettiği nesnenin, insanı üreten bir niteliğe dönüşüp, onu yabancılaştırdığını göstermeye çalışır.

Sartre, kıtlık dünyasında bir arada yaşayan ve kendi praksisleri aracılığıyla maddeye ve öteki insanlara etki eden organizmalar arası ilişkileri dizi ve grup olarak ayırmlaştırır. Dizi ve grubu oluşturan ilişkiler, insan praksislerinin, kendilerini koşullandıran practico-inert yapılarla

¹⁷ A.g.e, s. 153.

verdiği tepkilerle açığa çıkar. Bir kolektif olarak dizi, sosyal yapının pasif yönünü, grup ise aktif yönünü oluşturur. Sartre'ın kolektiften kastı, bir topluluğun tüm bireylerinin organik ortak maddeselliği olarak atıl varlığıdır.¹⁸ Bu anlamda dizi, aynı nesne etrafında toplanan, birbirinden habersiz, yalıtılmış, yalnız bireylerden oluşur. Diziyi oluşturan bireyler, aynı amaca sahip olmalarına rağmen, bu amacı ortak bir etkinlikte paylaşmaz. Bu açıdan dizisel yapıda her birey, ötekiyle değiştirilebilirliği ve başkalığı içeren ve yalnızca ortak bir çıkara sahip olmaları boyutunda, bu çıkarın onları yüzeysel olarak birleştirdiği bir topluluktur. Böylece Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te tanımladığı 'nesne-biz', *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde dizisel kolektif yapılara dönüşür. Hem nesne-biz ilişkisinde hem de dizisel yapıda maddi nesnenin practico-inert yapısı, (önceki praksislerin nesneye kazıdığı atıl anlam) bu ilişkileri koşullandırır; insanlara belli bir talimat ya da düzen vererek, dizisel davranışlara yol açar. Bu anlamda her birey ötekiyle özdeş olarak dizisellik alanında yer alır ve ötekiyle aynı olarak görülür. Böyle bir ilişkide özneler arası etik ilişki olanağı kalmaz, çünkü her birey kendinin dışında ötekidir ve diğerini ötekileştirip, ayırmlaştırarak, kendini de öteki olarak belirginleştirerek, karşılıklı olumsuzlayan bir yapı içinde yer alır. Sartre özne-biz ilişkisinde başkalığın değerini yadsımaz, ama dizisel yapıda başkalık, kişinin kendi dışında, ötekiindeki ortak varlığıdır. Bu açıdan tüm ötekileştirme ve ayırmlaştırma davranışları, bireysel praksisten ayrı, önceki insanların praksisleriyle oluşturulmuş, practico-inert yapının bir zorunluluğu olarak görülebilir. Ötekileştirme davranışlarını sergileyen birey, kendinden başka bir öteki olarak, kendini önceki praksislerin atıl anlamı içine yerleştirerek, bu yapının diziselliğini sürdürür ve aynı etkinliği sürdüren herkes için ortak bir varlık olarak yapı içinde yer alır. Bu nedenle Sartre'ın otantiklik etiği açısından dizisel yapıda yer alan bireylerin hem kendi özgürlüğünü hem de ötekilerin özgürlüklerini olumsuzlayan inotantik bir düzeyde olduğu söylenebilir.

Practico-inert'in koşullamaları açısından, sosyal yapı içinde yer alan toplumsal ilişkilerin genellikle dizisel bir karaktere sahip oldukları ve bu alan açısından, insanları homojen olarak birbiriyle birleştiren bir başkalık bağına dayandığı gözlenir. Sartre sınıf varlığını dizisel bir yapı olarak düşünür : "Sınıf, practico-inert alan düzeyinde bir kolektiftir ve sınıf varlığı ise, sınıfı oluşturan bireylere empoze edilen dizisel bir statüdür."¹⁹ Sınıf içinde her birey, hem kendi olarak hem de öteki tarafından koşullandırılmış bir öteki olarak yer aldığı için, sınıf yapısı bireyselliği ortadan kaldırır ve özellikle ezilen sınıf açısından, kendini insanın bir olumsuzlaması olarak oluşturur. Daha önceden de belirtildiği gibi Sartre özne-biz'in, yalnızca

¹⁸ A.g.e, s. 251.

¹⁹ A.g.e, s. 306-7.

nesne-biz içinde yer alan insanların dayanışmasından oluşabileceğini düşünür, çünkü bu ilişkiyi ‘yok varlık’ olarak deneyimleyen, onlardır. Ancak Sartre, ezilenlerin dizisel birliği içinde kalındıkça, özne-biz’e ilişkin bir mücadelenin gerçekleşmeyeceğini, yalnızca ezilenlerin grup birliği aracılığıyla karşılıklı ilişkilerin olanaklı olduğunu düşünür. Sınıfın dayattığı kaderi aşmanın yolu, işçilerin tek bir praksise katılıp, gerçek bir dayanışma içinde bütünleşerek oluşturdukları aktif grup aracılığıyla olanaklıdır.²⁰ Böylece ötekilerle birlikteliği oluşturan yapı, ister maddenin dolayımı aracılığıyla isterse de topluluğu dışardan gözlemleyen ve değerlendiren üçüncünün dolayımı aracılığıyla gerçekleşsin, her durumda diziseldir. Yalnızca dolayımlayıcı üçüncünün dışsallığı içselleştirmesiyle, yani kendini gruba dahil etmesi ve ortak praksişi, kendi praksişi olarak almasıyla, topluluk özne-biz’e dönüşebilir.

Sartre ortak praksisin dolayımı aracılığıyla insanlar arası ilişkilerin karşılıklılığa dönüşebileceğini düşünür ve bu birlikteliği “grup” olarak adlandırır. Dizisel yapı içinde yer alan bireyleri, birbirine yabancılaşmış, özdeş (identique) olarak tanımlayan, dışarıdaki üçüncü ya da maddenin dolayımıdır. Ancak Sartre için dizisel yapı içindeki her birey, ortak olarak, dizisel kolektif praksisten çıkıp, kendi özgür praksişi aracılığıyla mevcut şartları aşmanın olanağına ulaştığı zaman, dizisellikten özne-biz’e dönüşüm olanaklı olacaktır. Dolayısıyla grup, kolektiflerden ya da kıtlık ortamındaki praktico-inert alandan, bu alanı aşarak ortaya çıkar. Grubu oluşturan şey, ihtiyaç ya da ortak bir tehlikedir; ancak tek başına ihtiyaç ya da tehlike topluluğu birleştiremez. Bu birleşimin gerçekleşebilmesi için, topluluğun bireysel bir ihtiyacı ortak bir ihtiyaç olarak hisseden, kendini bu topluluğu ortak olarak üreten amaçlara doğru ortak katılımın içsel bir birleşimi içinde, tasarlayan bir topluluğa dönüştürmesi gerekir.²¹

Dizisel ilişkiden farklı olarak, grup ilişkisinde üçüncü, gruba dışsal olarak bakan değil, özgür praksişiyle grup içinde özgürce yer alan kişidir. Bu açıdan gruptaki her birey, bir üçüncü olan gruptaki diğer her bir bireyle, bir üçüncü olma boyutunda kaynaşarak, kendi bireysel praksişi aracılığıyla, grup praksisini oluşturur. Dolayısıyla gruptaki her birey, ortak praksisin oluşumuna katkı sağlayan, farklı ama kurucu özgür bir üçüncüdür. Böylece grup praksişi, her biri üçüncü olan bireylerin ve çevrenin bütünleşmesini sağlar, ama aynı zamanda praksisin dolayımı aracılığıyla bir araya gelen her birey bir üçüncü olarak, ötekileri kendi projesi içinde bütünler.

Grup içinde bulunan ve her biri üçüncü olan herkes, grubun diğer bireyleri arasındaki karşılıklı ilişkiyi bütünleyerek, ötekiler arasında bir dolayımı oluşturur ve kendi

²⁰ A.g.e, s. 204.

²¹ A.g.e, s. 350.

özgürlüğünü, her bir üyenin özgürlüğü olarak görür. Dolayısıyla grup ilişkilerinde özgürlüklerin bir çatışması değil, karşılıklılığı söz konusudur. Bakışın egemen olduğu ilişkilerde her bilinç, ötekini nesneleştirir ve onu aşar. Oysa grup ilişkilerinde bir üçüncü olarak her üye, bir üçüncü olarak diğer her üyeye içkindir; grup aracılığıyla her biri, grupla ilişkileri açısından her ötekiyle aynı ilişkiye sahiptir. Böylece Sartre'a göre üçüncünün praksi, kendi etkinlik alanında çoğulluğu birleştiren ve her bireyin içselleştirdiği, başkalık ve diziselliği ortadan kaldıran bir güç olarak açığa çıkar. Grup içinde her üçüncü kişi, diğeri için bir nesnedir, ama aynı zamanda bu nesnellik her üyede içselleştirilmiştir. Yani gruba katılmak için gelen her birey, grup tarafından grubun bir üyesi biçiminde nesnel olarak oluşturulup, içselleştirilir. Böylece üçüncünün praksi, çoğulluğu birleştiren bir güç olur ve her birey, çoğulluğu ortak güç temelinde içselleştirerek, bu gücü oluşturur. Grubun dolayımı aracılığıyla üçüncü ne ötekidir ne de benimle özdeştir; o benim yaptığım gibi gruba gelir; o benimle aynıdır.²² Karşılıklılıkta açığa çıkan nesnellik, her üyenin yaşamış olduğu nesnellığın yeniden içselleşmesidir. Dolayısıyla burada yaşanan nesnellik bir yabancılaşma değil, her bireyin üçüncüde kendi nesnellliğini görmesidir.

Dizisel ilişkilerde bireyin eylemleri, practico-inert maddeselliğin sınırlaması altında, maddeye kazanmış ötekinin eylemi olarak açığa çıkar; oysa grup içinde her eylem, yalnızca bireyin kendi eylemidir. Böylece her özgür eylem, grubun özgür praksi tarafından ortak eyleme dönüşür. Dolayısıyla grubu oluşturan şey, ortak bir etkinlik içinde yer alan çoğul praksisler olduğu için, bu praksisleri oluşturan her birey, kendi praksi aracılığıyla ortak praksisin öznesi halini alır. Bu nedenle Sartre, grup içinde her bireyi, ötekiyle aynılaştırır; ancak bu aynılık, özdeşlik anlamında bir aynılık değil, her birinin ötekini kendisiyle aynı (meme) olarak tanınması anlamında bir aynılık içerir. Dizisel başkalığın aksine bu aynılık, ötekini ayrımlaştırıp, yabancılaştırmayan, onun özgürlüğünü ve bireyselliğini tanıyan bir aynılıktır. Nesne-biz ilişkisi tıpkı dizisel ilişkilerde olduğu gibi, daima maddi alanın atıl yapısına ve egemenlerin baskısına tabii olduğu için, negatif karşılıklılığa dayalı bir ilişkiyken, Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te yalnızca psikolojik bir deneyim olarak düşündüğü özne-biz ilişkisi, grup etkinliği içinde gerçek bir karşılıklılığa dayalı ilişkiye dönüşür.

Dizisel praksiste gerçekleştirilen etkinlik belli bir zamanda ve belli bir yerde gerçekleştirilmesine rağmen, maddesel alana kazınan anlamlar nedeniyle daima 'başka bir yerde olan' olurken, grup içinde birey, kendi eyleminde burada ve şimdi olan bir etkinliği gerçekleştirerek, grubu, kendi etkinlik alanında ve bu etkinliği meydana getirdiği yerde

²² A.g.e, s. 377.

bütünleştirir, kendi praksisini grubun praxisi olarak görür. Sonuçta tüm etkinlik ortak ve aynı olduğu ve herkes ötekinin etkinliğinde kendi nesnelliğini bulduğu için, Sartre'a göre 'gerçek biz' ilk olarak burada görülür.²³ Grubun her üyedeki birliği, ortak eylemin özgür bir gelişimi olduğu için, grup özgürlüğü bireysel özgürlükleri sınırlandırmaz, aksine artırır. Buradaki 'biz' kavramı, grup praksisinin özgür etkinliğinde, her özgür bireyi yansıtan bir kavramdır. Bu noktada aydınlatılması gereken önemli bir husus, Sartre'ın bireysel mutlak ontolojik özgürlük düşüncesini reddetmediği, yalnızca pratik özgürlük açısından dizisel yapıda ya da nesne-biz ilişkisinde bireysel özgürlüğü elde etmenin olanaksızlığını vurgulayarak, bu özgürlüğün sadece kendi özgür praksisleri aracılığıyla, ortak praxis etrafında bütünleşen grup üyelerinin mücadelesiyle elde edilebileceğini kavramak olacaktır. Bilinç kendini o anki dünyada yaratıcı ve özgür bir şekilde ifade edecekse, başkalarının somut etkinlikleriyle zorlanmamalı; öteki de kendini o anki dünyada pratik olarak ifade etmekte özgür olmalıdır.²⁴ Bu açıdan bireyin pratik özgürlüğünün, ötekilere ve ötekilerin pratik özgürlüğünün de bireye bağlı olması nedeniyle, grup üyeleri dayanışma halinde karşılıklı özgürlükleri arttırmaya yönelir. Sonuç olarak pratik özgürlüğün elde edilmesine yönelik mücadele, ontolojik özgürlük farkındalığıyla elde edileceği için, bu farkındalığa ulaşan bilinçler arası ilişkilerin karşılıklılığa dayanması kaçınılmaz olacaktır.

Sonuç

Sartre'ın özne-biz ilişkisine dayalı düşüncesi, onun tüm felsefi dizgesinin temel vurgusu açısından, etik birliktelik olanağını açılar. Bu nedenle çalışmanın temel sorunsalı, Sartre'ın özne-biz'e ilişkin betimlemeleri açısından, 'başkası-için-varlıktan' (being-for-others) ziyade, 'başkası-ile-varlığın' (being-with-others), dolayısıyla da etik birlikteliğin olanağıdır. Her bireyin, içinde kendini özne olarak duyumsadığı bir ilişki olarak özne-biz birlikteliği, her bir özgürlüğün öteki özgürlüğü tanıyıp, saygı duyması ve amaçları açısından ona yardım etmesi bakımından, karşılıklılığa dayalı etik bir ilişkiyi açılar. Sartre açısından mutlak özgürlük oyununun özgürce oynanabilmesi ve her özgür bireyin kendi değerlerini özgürce yaratabilmesi için, öncelikle bu özgürlük önündeki engellerin ortak mücadeleyle aşılması gerekir. Ancak o zaman Sartre'ın ideal etik toplumunda her birey, hem kendi mutlak özgürlük

²³ A.g.e, s. 458.

²⁴ Gavin, Rae, **Sartre and Other: Conflict, Conversion, Language and the We**, Sartre Studies International Vol.15, Issue,2, 2009, s. 75.

oyununu oynayabilecek hem de gerçek karşılıklılığa dayalı özne-biz ilişkisi gerçekleştirilmiş olacaktır.

Sartre'in 'biz' deneyimine ilişkin görüşleri dönemsel olarak farklılık gösterse de, bu farklılaşmanın nedeni, bilincin kendi durumunu algılama, durumun tüm sorumluluğunu üstlenme ve ötekileri anlama şeklindeki farkındalığa dönüşümü aracılığıyla açıklanabilir. Ancak Sartre etiğinin, dolayısıyla da bilinçler çoğulluğunun bir arada etiksel olarak yaşayabilme olanağının gerçekleşebilmesi için, kıtlık ortamında belli bir ihtiyaç ya da tehdit aracılığıyla grup praksişi etrafında bütünleşen, özne-özne ilişkisine dayalı topluluğun, bu ihtiyaç ya da tehdidi sürekli olarak deneyimlemesi gerekmez. Sartre'in tasarladığı etik toplum, kıtlığın, dolayısıyla da kıtlığa dayalı ihtiyaç ve tehlikelerin ortadan kalktığı, sınıfsal farklılıkların, ayırma ve ötekileştirme tutumlarıyla, baskı, zulüm, eziyet ve sömürgeciliğin yok edildiği, sınıfsız, sosyalist bir toplumdur. Böyle bir toplumda tüm bireyler, kendi özgür praksişleri aracılığıyla, farklı amaçlar için mücadele verecek, ancak ötekilerin amaçlarını kendi amaçları olarak görüp, onların özgür praksişlerini arttırmak için eyleyen, onlara yardım eden, onların özgürlüklerini sınırlandırmayan, nesneleştiren, ama nesnellik içinde öznelliği de tanıyan üçüncülerdir. Sartre'in yaşadığı yakın dönemde ve o dönemden çok uzak olmayan ve de aynı sorunları çoğalarak sergileyen bugünde, kişiler arası ilişkilerin 'etik biz'e dönüşme olanağı hala en temel sorunsal olarak durmaktadır. Dolayısıyla Sokrates'e, Platon'a, Sartre'a kulak vermeksizin, gerçek demokrasiyi, çoğulluk/çoğunluk farkını kavramaksızın, sorunların kalıcılığı insanlığın yazgısı olarak çözümsüz kalmaya mahkum olacaktır.

KAYNAKÇA

BERNASCONI, Robert, **How to Read Sartre**, Norton&Company, New York, London, 2007.

PRIEST, Stephen, **The Subject in Question**, Routledge, New-York, 2000

RAE, Gavin, **Sartre and Other: Conflict, Conversion, Language and We**, Sartre Studies International, Vol.15, Issue, 2, 2009.

SARTRE, J. Paul, **Ego'nun Aşkınılığı**, Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Alkim Yayınevi, 1. Baskı, Nisan 2003.

_____, **Varlık ve Hiçlik**, Çev. Turan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, 2. Basım, 2009.

_____, **Gizli Oturum**, Çev. Işık, M. Noyan, Toplu Oyunlar, İthaki Yayınları, İstanbul, 2007.

_____, **Edebiyat Nedir**, Çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, 3. Basım, Mart, 1995 İstanbul, Aralık, 2009.

_____, **Critique of Dialectical Reason, Vol.1**, Translated by Alan Sheridan Smith, Verso, London-New York, 2004.

_____, **Notebooks For An Ethics**, Translated by David Pellauer, The University of Chicago, Published 1992

_____, **The Writings of J. Paul Sartre, Vol.1**, ed, Michel Contat and Michel Rybalka, Translated by Richard C. McCleary, Evanston: Northwestern University Press, 1974

**JOHN RAWLS'UN SİYASAL LİBERALİZMİNİN KANTÇI TEMELLERİ VE
'TEMELSİZ' BİR LİBERALİZMİN TUTARLILIĞI****Ömer Faik ANLI*****Özet**

Rawls ve onun liberalizmi toplumsal sözleşme geleneğine dahildir. Rawls'un toplumsal sözleşmesi, başlangıç durumunda bilgisizlik peçesi ardındaki adalet ilkelerine bağlıdır. Bu ilkeler, metafizik temelleri gerekli kılar. Bir başka deyişle, böylesi metafizik temellerin zorunluluğu varsayılmaksızın siyasal liberalizmin ikna ediciliği zayıflayacaktır. Bu bağlamda, eğer metafizik temeller liberalizm için bir zorunluluksa, bir soru önem kazanır: bu temeller neden Kantçı olmalıdır? Bu çalışma, yanıtı doğru atılmış bir adımdır. Bu metinde John Rawls'un adalet anlayışının Kantçı temelleri irdelenecek ve bu temellerin Rawls'un siyasal liberalizm düşüncesindeki zorunluluğu tartışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Rawls, Adalet, Kant, Liberalizm, Bilgisizlik Peçesi

Abstract

Rawls and his liberalism belongs to the social contract tradition. Rawls' social contract based on principles of justice which are behind the *veil of ignorance* in *original position*. These principles necessitated metaphysical foundations. In other words, without postulating the necessity of such metaphysical foundations, cogency of political liberalism will be reduced. In this context, if metaphysical foundations are unavoidable for liberalism, one question will become apparent: why of these foundations should be Kantian? This study will be a step for an answer. In this paper, the Kantian foundations of John Rawls' justice conception and the necessity of these foundations in Rawls' liberalism will be examined and discussed.

Key Words: Rawls, Justice, Kant, Liberalism, Veil of Ignorance

* Arş. Gör., Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Rawls'un "*bilgisizlik peçesi*" kavramı ile ortaya koyduğu ve bireyin yaratıcı koşulları olan kültür, dil, tarihsel ilişkisellik vb koşulların ve bu koşulların ürettiği toplumsal rollerin yine birey tarafından askıya alınabilme ve onlardan bağımsız düşünebilme ve 'konuşabilme' olanağı, Rawls'un terminolojisi ile ifade etmek gerekirse, bireyin *kapsamlı doktrinlerin* belirleyiciliğinden sıyrılabilme olanağı varsayıldığında, geriye kalan tarih dışı bireyin toplumsal bir sözleşmeye temel olacak adalet bağlamındaki tercihlerini Kant'ın rasyonel özne betimlemesine paralel olarak mı yapacağı ve Rawls'un metinlerinin arka planında bu varsayımın mı yattığı tartışma konusudur. "*Fark ilkesi*"nin toplumsal sözleşme durumunu sağlayabilmek için varsayılan "*bilgisizlik peçesi*"nin ardından geride kalan 'özne'nin rasyonel seçimi olarak kabul edilmesinin ve bireyin öz-çıkarlarına ilişkin bilgisizlik ortamında koşullu yarar anlayışının konu dışı bırakılmasının sözleşmenin uygulanabilirliği açısından tutarlılığının irdelenmesi bu tartışmanın özünü oluşturur. Bir başka deyişle, varsayılan *başlangıç durumunda* bireyin öz-çıkarlarına ilişkin bilgisi askıya alınarak herkesin eşitler olarak görüldüğü Kantçı doğal bir ahlaki statü merkeze alındığında, Rawls'un kuramında böylesi bir merkezin koşulsuz bir metafizik temel olarak mı yoksa koşullu bir uzlaşma çerçevesi olarak mı ele alınması gerektiği ve eğer bu 'merkez' koşullu bir uzlaşma noktası ise bireyin içerisinde bulunduğu tarihsel durumda 'neden adil olmalıyım?' sorusuna tutarlı bir yanıt oluşturmama riski söz konusudur.

Rawls açıkça *Siyasal Liberalizmin* akıl temeline kurulmuş, dinsel otoritenin sona erdiği modern çağın doğasına uygun olan Aydınlanma liberalizminin bir başka yüzü olmadığını ve kapsamlı doktrinlerin liberal olsun olmasın makûl çoğulculuğunu doğal karşıladığını ve amacının örtüşmeyen kapsamlı doktrinler tarafından benimsenebilir bir siyasal adalet düşüncesi ortaya koyabilmek olduğunu ifade etse de (Rawls, 2007: 24), benimsenebilirlik için gereken ortak zemin olarak Kantçı akıl anlayışını metafizik bir temel olarak kullanıp kullanmadığı bu metnin esas konusudur.

1. JOHN RAWLS'UN ADALET KAVRAMI

"Neden adil olmalıyım?" sorusunun yanıtını verebilmek için, bu soruya öncelikli olarak "adalet nedir?", "adil olmak ile fayda arasında bir ilişki var mıdır?" ve "adil olmak niçin kişinin faydasıdır?" gibi soruların yanıtlanması gerekmektedir. Böylece birey ile kamusal arasında bir ilişki ya da daha doğru bir ifadeyle bir uyum sağlanabilecektir. Her birey için önemli olan ve herkes tarafından paylaşılan bir temel olarak adalet kavramı tanımlanabilirse bireysel fayda ile toplumsal faydanın çakışması sağlanabilecektir. Böylelikle

de adil olmak, bir seçimin olumsal seçeneği olmaktan öteye geçip seçilmesi gereken eylem ilkesi haline gelecektir. Siyasal liberalizm de diğer kuramlar gibi bu temel durumu bir uzlaşma temeli olarak sağlayabilmeyi amaçlamaktadır. Fakat bu noktada karşımıza çıkan sorun, bireyden toplumsala geçiş sorunudur. Bu adil ve demokratik bir toplumun olanağına ve istikrarın doğru nedenlerle sağlanıp sağlanamayacağına ilişkin bir sorundur. Rawls bu sorunun merkezi önemini şu ifadelerle dile getirir:

Bu yüzyılın savaşlarının Holokost'un çılgın şerrinde zirveyi bulan olağanüstü şiddeti ve artan yıkıcılığı, dramatik bir şekilde siyasal ilişkilerin acaba sadece güç ve baskı ile mi yönetileceği sorusunu gündeme getirmektedir. Eğer gücü kendi amaçlarından aşağı tutan makûl adil bir toplum mümkün değilse ve insanlar, her ne kadar tamamen ahlakdışı ve ben-merkezli olmasa da, büyük ölçüde ahlaki değilse, Kant ile birlikte şu soru sorulabilir: Bu dünyada yaşamaya değer mi? (Rawls, 2007: 44, 45)

Liberal meşruiyet prensibi, bireylerin hayatlarına yol gösterecek değerleri kendi başlarına seçebilecekleri yargısına dayanmaktadır. (Bilgin, 2007: x) Bireylerin kendi hayatlarına ilişkin 'iyi'ye karar vermeleri onların farklı deneyimlerle oluşmuş ya da oluşturulmuş iyi hayat tasavvurlarına bağlıdır. Kökensel olarak farklı olabilen ya da deneyimlere bağlı olarak farklılaşabilen bu iyi hayat tasavvurlarından ya da aynı anlama gelmek üzere kapsamlı doktrinlerden tüm toplum için geçerli olabilecek ortak bir "iyi"ye¹ geçiş nasıl mümkün olacaktır? Diğer bir deyişle, toplum içerisinde hem çoğulculuğun korunması hem de bir ortaklığın sağlanması nasıl olanaklıdır? Adalet kavramı bu ortak iyiyi varsaymakta ve onu gerçekleştirme iddiasında bulunmaktadır. Aksi halde, 'adil davranış' nitelik olarak herhangi bir davranıştan farklı olmayan, bireysel seçimin ötesinde açıklanamaz bir edimden başka bir şey olmayacak ya da küçük grupların / cemaatlerin² iyi anlayışları sürekli çatışma halinde uzlaşmaz farklılıklar olarak kalacaktır. Bu nedenle, adalet farklı inanç ve anlayışlara sahip bireylerin bir arada yaşamaları için gereken ortaklığı sağlayan bir kavram olmalıdır. Bunu sağlayabilmek için de adalet kavramını 'temellendiren' ve doğrudan bireyin davranışlarını motive eden bir ahlaki zemin gerekli görülmüştür. Bu zemin, herkes tarafından onaylanabilir olmalıdır. Bir başka deyişle, benimsedikleri 'iyi hayat' anlayışları bakımından farklılaşmış özgür ve eşit bireyler arasında ortaklığı sağlayacak bir toplumsal sistem üç şartı yerine getirerek bu temeli sağlamalıdır:

İlk olarak, toplumun temel yapısı siyasal bir adalet kavramıyla düzenlenmelidir.
İkinci olarak, bu siyasal kavram makûl kapsamlı doktrinler arasındaki örtüşen bir görüşbirliğine konu olmalıdır.

¹ Rawls için bu ortak 'iyi' hak ve adalet temelli bir örgütlenme, bir arada yaşama biçimidir. Bu bağlamda Rawls'a göre 'toplumsal iyi' yerine toplumsal adaletten söz etmek daha geçerli bir terminoloji sağlayacaktır.

² Rawls, cemaati şu şekilde tanımlar: Kapsamlı bir doktrin etrafında birleşmiş özel bir birlik. (Rawls, 2007: 84)

Üçüncü olarak, anayasal esaslar ve temel adalet sorunları söz konusu olduğunda kamusal tartışmalar bu siyasal adalet kavramına uygun olarak yapılmalıdır. (Bilgin, 2007: xi, xii)

Bu koşulların karşılanması, sadece kapsamlı dini, felsefi ve ahlaki doktrinlerden oluşan çoğulculuğu değil, birbirleri ile uyuşmayan makûl kapsamlı doktrinlerden oluşan bir çoğulculuğun adalet kavramı çevresinde bir birlik oluşturabilmesini sağlayacaktır. Bu bağlamda Rawls, yukarıda değinilen birey – toplum (bireysel – kamusal) ilişkisinin kurulabilirliğine dair soruyu, *Siyasal Liberalizm*'in yanıtlanması gereken temel soru olarak şu şekilde ifade eder: “*Makûl fakat uyuşmaz dini, felsefi ve ahlaki doktrinlerce ciddi olarak farklılaşmış özgür ve eşit vatandaşların, uzun süre devam edecek istikrarlı ve adil bir topluma sahip olmaları nasıl mümkün olabilir?*” (Rawls, 2007: 5) Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Rawls'un bu soruyla formüle ettiği arayışının kapsamlı dini, felsefi ya da ahlaki doktrinlerin yerine geçmek ya da bunlara temel sağlamak olmadığıdır. Amaç, makûl doktrinlerin onaylayabileceği bir siyasal adalet anlayışı sağlayabilmektir. Rawls, amacını şu şekilde de ifade etmektedir:

(...) siyasal liberalizmin amacı, temel siyasal meseleler üzerinde makûl kamusal bir gerekçelendirme ilkesinin mümkün olduğu şartları ortaya çıkarmaktır. Böylesi bir ilkenin, mümkünse, içeriğini ve neden kabul edilebilir olduğunu ortaya koymalıdır. Bunları yaparken, kamusal bakış açısını kamusal olmayan (özel demek değildir) diğer bakış açılarından ayırmalıdır. Veya alternatif olarak, kamusal akıl ile kamusal olmayan akıllar arasında farkı ortaya koymalı ve kamusal aklın neden bu biçimi aldığını açıklamalıdır. Ayrıca makûl kapsamlı doktrinler karşısında (açıklanması gereken yollarla) tarafsız olmalıdır. (Rawls, 2007: 7)

Rawls'un bu ifadeler ile *Siyasal Liberalizm*'in herhangi bir makûl görüşü hedef almadığını, eleştirmedeğini ve onlara alternatif bir doktrin olmadığını ve bunun yanı sıra da herhangi bir ahlaki yargı kuramını eleştirmedeğini ve inkâr etmediğini savlamaktadır. Bunun da ötesinde bu tür yargıların birtakım kapsamlı ahlaki doktrine göreli olarak yapıldığını öngörmektedir. Rawls, bu yargıların ilgili olduğu ahlaki ve siyasal değerleri her doktrin için kendisinin belirlediği ‘gerçeklik’ ile ilgili olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda *Siyasal Liberalizm* farklı, makûl doktrinlerin kısıtlı bakış açıları ile rekabete girmemekte, yalnızca konumunu güçlendirmek için bir şey söylemesi gerektiği durumlarda kendi siyasal adalet anlayışının doğruluğunu değil, makûllüğünü ortaya koymak durumundadır. (Rawls, 2007: 7) O halde Rawls'un sunmaya çalıştığı adalet kavramı, çeşitli adalet kuramlarının ortaya koyduğu farklı anlam içeriklerine sahip adalet kavramlarına rakip değil, bu kavramlara göreli olarak eyleyen ve düşünen bireylerin ortak bir zemin olarak kabul edebilecekleri, bir başka deyişle de makûl bulabilecekleri ve *toplumsal sözleşmelerini* bu çerçevede oluşturabilecekleri bir kavram

olmalıdır. Siyasal adalet, bütün değerlere değil, yalnızca siyasal değerlere ilişkindir ve bunlara yönelik bir gerekçelendirme temeli sağlamaya çalışır. Bu nedenle de Rawls'a göre kendisi bir köken değil, bir inşâdır. Burada karşılaşılabilecek ikilem, Rawls'un siyasal adalet kavramının onun amaçladığı gibi farklı anlayışların ortak yaşamını olanaklı kılan bir çerçeve olarak mı yoksa Kantçı ahlak ve rasyonel özne anlayışına³ paralel metafizik bir temel olarak mı işlev göreceğidir. Bu tartışmaya geçmeden önce, kısaca Rawls'un *siyasal adalet* kavramına ilişkin argümantasyonunu betimlemek gerekmektedir.

Rawls'un siyasal liberalizm anlayışını geliştirmek için özgürlük ve eşitlik gibi temel kavramları, *siyasal kişi (rasyonel özerklik - siyasal özerklik)*, *makûliyet (makûl çoğulculuk)*, *karşılıklılık ilkesi (ölçüsü)*, *başlangıç durumu (orijinal durum)*, *fark ilkesi* ve kimi bunların betimimde birer alt başlık olarak görülebilecek kimi de bunlar aracılığıyla tanımlanabilecek *birincil ve ikincil değerler*, *kamusal akıl* ve *anayasa* gibi kavramlarla yeniden betimler. Adalet, bu kavramlara atıfta bulunarak *siyasal adalet* olarak tanımlanır. Böylece de Rawls'un öne sürdüğü ve liberal anlayışın tanımını sağlayan üç siyasal ilkenin yerine getirilmesi olarak kendisini gösterir:

Birincisi, (demokratik rejimlerden bildiğimiz) belli hak, özgürlük ve fırsatların belirtilmesi; ikincisi, bu özgürlüklerin önceliği ve üçüncüsü, toplumsal statülerine bakılmaksızın bütün vatandaşların özgürlük ve fırsatlarını akıllıca ve etkin olarak kullanmalarını sağlayacak yeterli ve her duruma uygun araçlarla donatılmasını sağlayan şartların varlığı. (Rawls, 2007: 31, 32)

Bu ilkelerle bir kez daha vurgulanan, Rawls'un adalet anlayışının kapsamlı adalet doktrinlerine rakip bir erdem öğretisi olmayıp, istikrarlı olarak sürdürülebilir bir toplumsal örgütlenmeyi sağlamayı amaçlayan siyasal bir adalet kavramına dayandığıdır. Rawls'a göre,

- a. Toplumun temel yapısı, en makûl anlayışı içine alan makûl liberal adalet anlayışlarından biri (ya da birkaçı) tarafından etkin olarak düzenlenmiştir.
- b. Toplumdaki bütün makûl kapsamlı doktrinler bu makûl anlayışlar topluluğunun bazılarını onaylamıştır ve bu doktrinlere bağlı vatandaşlar bu anlayışları reddedenlere göre sürekli bir çoğunluğa sahiptir.
- c. Kamusal siyasal tartışmalar, anayasal esaslar ve temel adalet meseleleri söz konusu olduğunda, her zaman ya da neredeyse her zaman, her bir vatandaş tarafından en makûl kabul edilen makûl liberal adalet anlayışlarının biri tarafından ortaya konan nedenler doğrultusunda makûl olarak kararlaştırılabilmelidir. (Rawls, 2007: 33)

Siyasal adalet, toplumun temel yapısı olacak örgütlenme biçimini belirleyen, bu belirlemeyi herhangi bir zora dayandırmadan özgür ve eşit vatandaşların onayını alarak ve bu onayı her zaman çoğunlukta tutarak sağlayan, daha sonra temel ilkelerin tartışılmasında dahi yine onaya

³ Rawls Hume ve Kant'ın bu bağlamdaki görüşlerini siyasal liberalizmden farklı olarak kapsamlı liberalizm olarak adlandırmaktadır. (Rawls, 2007: 14)

bağlı meşruluk zemininin sürdürülmesini sağlayan temel ilkedir. Bu nedenle de Rawls'un siyasal adalet kuramı doğrudan bireyin yaşamına ilişkin bir erdem öğretisi değil, toplumsal örgütlenmenin özgür ve eşit bireylerin onayına bağlı olarak nasıl istikrarlı bir şekilde kurulabileceğine ilişkin bir kuramdır. Fakat diğer yandan, kapsamlı doktrinlere alternatif olmak gibi bir amaç taşımamasına rağmen, Rawls'un adalet kuramı “*vatandaşları harekete geçiren nedenler arasında, kabul ettikleri ve sahip oldukları etkin adalet hissini şekillendiren adalet anlayışının bulunduğu*” (Rawls, 2007: 26) kabul etmekle kapsamlı bir doktrin erdem temelli adalet anlayışı ile kendi siyasal adalet anlayışı arasında ikilemler oluşabileceğini de kabul etmek durumunda kalacaktır. Kuram, bu ikilemlerde meşruluk temeli olarak vatandaşların onayını koruyabilmek için her durumda istikrarlı sürdürülebilirliğini ortaya koymak durumundadır. Bu durumlarsa başvuracağı şey ise *kamusal akıl* düşüncesidir.

Kamusal akıl düşüncesi anayasal demokratik bir hükümetin vatandaşları ile ve vatandaşların birbirleri ile ilişkilerini belirleyen temel ahlâki ve siyasal değerleri derinliğine irdeler. (...) Bu akıl üç yönden kamusaldir: Özgür ve eşit vatandaşların akli olarak kamunun akıldır; konusu temel siyasal adalet sorunları ile ilgili kamu yararadır ki bu sorunlar anayasal esaslar ve temel adalet konuları olmak üzere iki çeşittir ve doğası ve içeriği kamusaldir, çünkü makûl olarak karşılıklılık kriterini karşıladığı düşünülen birbirleriyle bağıntılı makûl siyasal adalet görüşlerine dayalı kamusal akıl yürütme ile ifade edilmektedir. (Rawls, 2006: 144, 145)

Rawls'a göre, “*bir vatandaş kendisinin en makûl siyasal adalet kavramı olduğuna samimiyetle inandığı ve başkalarının özgür ve eşit vatandaşlar olarak kabul edilebilecekleri siyasal değerleri ifade eden bir kavram çerçevesinde düşünüyorsa kamusal akıl yürütmektedir.*” (Rawls, 2006: 153) *Başlangıç durumu* kavramını içeren kendi siyasal liberalizm argümantasyonunu da bu siyasal ilke ve kuralları tanımlamanın bir yolu olarak ileri sürmektedir.

Rawls'un kuramı, kamusal aklın içeriğini oluşturabilecek makûl siyasal anlayışlardan sadece birisidir; kamusal aklın içeriğini oluşturabilecek ve oluşturamayacak kuramlar arasındaki ayrım, herhangi bir kuramın savlarının belirli bir cemaati mi (birliği mi) esas aldığı yoksa herkesi özgür ve eşit vatandaşlar olarak kabul edip, onların hangi kapsamlı doktrine ve onun tarafından oluşturulmuş cemaate (birliğe) ait olduklarına duyarız, ortak, kabul edilebilir siyasal değerler için kavramsal bir çerçeve mi sunduğu noktasındadır. Buna paralel olarak kamusal olmayan akıl da şu şekilde tanımlanmaktadır:

Her şeyden önce, birçok kamusal olmayan akıl olmasına rağmen sadece bir tek kamusal akıl vardır. Kamusal olmayan akıllar arasında her türlü birliğe ait olanlar yer alır: Kiliselere ve üniversitelere, bilimsel derneklere ve profesyonel gruplara. (...) bireyler ve tüzel kişiler, makûl olarak ve sorumlulukla hareket edebilmek için neyin

yapılacağı konusunda bir akıl yürütme yoluna ihtiyaç duyarlar. Bu tür bir akıl yürütme kendi üyeleri açısından kamusaldir ama siyasal toplum ve genel olarak vatandaşlar açısından kamusal değildir. Kamusal olmayan akıllar sivil toplumda bulunan birçok akıldan oluşur ve benim 'arka plan kültürü' dediğim alanda ve kamusal siyasal kültürün dışında yer alır. Bu akıllar toplumsaldır ve kesinlikle özel değildir. (Rawls, 2007: 254, 255)

Rawls'a göre toplumsalın karşıtı olarak özel akıl diye bir şey yoktur. Bu bağlamda her tür akıl toplumsaldır ve vatandaşlar olarak her tür akla katılırız ve bunu yaparken de eşit haklara sahibizdir. Kamusal akıl ise bunların üzerinde, bu katılımları da güvence altına alan temel hak ve özgürlükler konusunda, herkesin eşit ve özgür olarak görüldüğü kapsayıcı bir akıl anlayışıdır.⁴ Rawls'un ortaya koyduğu adalet anlayışının pratik amacı, yine Rawls'un ifadeleri ile şöyledir:

Vatandaşlar tarafından, üzerinde düşünülmüş, bilgiye dayanan ve istenen bir siyasal anlaşmaya temel olarak bir siyasal adalet anlayışı ortaya atmak. Bu adalet anlayışı vatandaşların ortak ve kamusal siyasal aklını ifade eder. Ancak böyle bir ortak akla ulaşmak için, adalet anlayışının, mümkün olduğunca, vatandaşlarca benimsenen ve birbirleriyle uyum sağlayan ve bağdaşmayan felsefi ve dinsel doktrinlerden bağımsız olması gerekir. (Rawls, 2007: 55)

Bu metinde Rawls'un bu argümantasyonunun betimine yapılan bu girişin amacı da onun kamusal akıl düşüncesine seslendiğinin ve kamusal aklın içeriğini oluşturma iddiasında olduğunun altını çizilebilir. Argümantasyon bu bağlamda ele alınmazsa kategorik olarak kolaylıkla diğer adalet kuramları ile (Rawls'un kapsamlı doktrinler olarak adlandırdığı kuramlar ile) karıştırılabilir. Rawls'un kuramı, kavramlara ya da değerlere ilişkin kökensel bir meşrulaştırma girişimi değil, toplumsal kurumları ve siyasal örgütlenmeyi düzenleyerek temel hak ve özgürlüklerin istikrarlı ve sürdürülebilir edimsel kullanımlarını sağlayabilmektir. Amaç, bunu sağlayacak adalet ilkelerini ortaya koyabilmek ve buna bağlı bir model önermektir.

1.1. Adalet Kuramı

Rawls yukarıda ifade edilen amaç doğrultusunda Locke, Rousseau ve Kant da olduğu şekliyle bilinen toplumsal sözleşme kuramını daha üst bir düzeye taşıma ve genelleştirme savını öne sürer. Buna göre, toplumsal sözleşme belirli bir topluma girmek ya da belirli bir hükümet biçimini düzenlemek anlamına gelmemektedir. Toplumun temel yapısını oluşturan adalet ilkeleri sözleşmenin konusunu oluştururlar. Bu ilkeler kendi çıkarlarını geliştirmeyi amaçlayan özgür ve rasyonel bireylerin, eşitliğin söz konusu olduğu bir ilk durumda birlikteliklerinin temel koşullarını tanımlayıcı olarak kabul edecekleri ilkelere. (Rawls,

⁴ Bu metnin merkezi konusu olan Rawls'un adalet anlayışının Kantçı temelleri problemi bağlamında, kamusal aklın Kantçı akıl anlayışı ile ortak noktaları olup olmadığı da ilerleyen bölümde tartışılacaktır.

2003: 10) O halde temel koşulları tanımlayan bu ilkeler, tarihsel bir olgu anlamında kökensel bir sözleşme ortamında değil, varsayımsal bir seçim ortamı olarak kurgusal bir durumda seçilmektedirler. Bir başka deyişle, sözleşmenin yapıldığı *başlangıç durumu (original position)*, farklı adalet ilkeleri arasında tercih yapılan kurgusal bir seçim ortamıdır. Böylelikle de adalet kuramı ile rasyonel seçim kuramı arasında bir ilişki kurulmaktadır. (Rawls, 2003: 16) Toplumun temel yapısını oluşturacak adalet ilkelerinin belirlenmesi ve çelişen ilkeler arasında rasyonel bir seçim yapılabilmesi için ya ilkeyi önerenlerin kanıları (inançları) ve çıkarları, diğerleri ile olan ilişkileri bilinmeli, önerilen ilkenin her olası koşulda nasıl çalışacağı ve nasıl sonuçlar vereceğinin bilgisine sahip olunmalı ve bu koşulların bilgisi ile bireyin kendi çıkarlarına ilişkin bilgisinin kapsamı örtüşmelidir ya da ilkenin bu tip koşullara bağlı olmaksızın, herkesin eşit ve özgür bireyler olarak onayını alabilecek biçimde sözleşmeye taraf olan herkes için koşulsuz geçerliliği sağlanmalıdır. İlk durumu temele alan bir sözleşme ortamı, sözleşmeye katılan bazı bireyleri avantajlı bir konuma yerleştirirken diğerlerini dezavantajlı bir konumda bırakacaktır. Çünkü herkesin böylesi bir bilgi ile donanması olanaklı olmayacağı gibi, her birey kendi çıkarlarının bilgisi doğrultusunda ilkeler önerecek, bunlara ilişkin yeterli bilgisi olmayan ya da kendi önerilerini kabul ettirebilme konusunda doğal dezavantajlara sahip bireyler sözleşmenin eşit tarafları olmayacaklardır. Diğer taraftan, olası tüm koşulların bilgisine sahip olunamayacağından dolayı, koşullu bir ortamda yapılan seçimlere dayalı bir toplumsal yapı, koşulların değişmesine (örneğin avantajlı ve dezavantajlı tarafların yer değişimine) bağlı olarak istikrarlı ve sürdürülebilir olmayacaktır. Böylesi bir ortam, kamusal olmayan akılların kendi amaçları doğrultusunda akıl yürüttükleri ve bu şekilde ulaştıkları kendi adalet düşüncelerini toplumun tüm kesimlerine, bir başka deyişle tüm kamusal olmayan akıllara genelledikleri bir ortam olacaktır. Herbir kamusal olmayan akıl aynı şeyi yapacağından, esas anlamı ile tüm bu akıllar arasında uzlaşmayı sağlayabilecek bir rasyonel seçim olanaklı olmayacaktır. Rawls, koşullu seçimlerin değişkenliğini basit bir örnekle ifade eder: eğer birisi sözleşme ortamında zengin olduğu bilgisine sahip olursa kendi kazancından diğer insanların temel ihtiyaçları için kesilecek çeşitli vergilerin adil olmadığı ilkesini savunabilirken, tam tersine fakir olduğu bilgisine sahip olursa bu ilkenin adil olduğunu savunacaktır. (Rawls, 2003: 17) Rawls'un sözleşme ortamında sağlamaya çalıştığı durum, sözleşmenin herhangi bir grubun (bu grup çoğunlukta bile olsa) faydasını esas alacak biçimde oluşmamasıdır. Çünkü toplumun genel faydası uğruna bile olsa bireyin temel haklarının dokunulmazlığı çiğnenemez. Sözleşme ortamına asla köle olmayacağını bilerek giren birey, bu ilke olmaksızın, rahatlıkla kölelik kurumunun toplumun

refahı için faydalı ve rasyonel olacağını iddia edebilir olacaktır. Oysa Rawls'a göre, "her birey, adalet üzerine temellenmiş, toplumun genel refahının bile çığneyemeyeceği ihlal edilemez haklara sahiptir. Bu nedenle adalet, bazılarının özgürlüğündeki eksilmenin başkalarının paylaşılan daha büyük bir iyi ile haklı kılınmasını kabul etmez. (...) adalet tarafından güvence altına alınmış haklar politik pazarlığın ya da toplumsal çıkar hesaplarının konusu olamazlar." (Rawls, 2003: 3, 4) Böylelikle, daha çok sayıdaki insanın daha iyi bir yaşam sürmesi için (genelin faydası için) belli sayıdaki insanın köleleştirilmesi gibi bir uygulama sözleşme ile haklılaştırılmış bir uygulama olarak öne sürülemez. Bireyin adalet bağlamında dokunulmaz haklara sahip olması, onun başka insanların ya da genel olarak toplumun refahı, yararı, mutluluğu vb adına araç olarak kullanılamayacağı anlamına gelir ki bu da Kant'ın şu ifadeleri ile örtüşmektedir:

Kendi varoluşu mutlak bir değere sahip olan, kendisi amaç olarak bazı yasaların nedeni olabilecek bir şey varsayılırsa, olanaklı bir kesin buyruğun, yani pratik yasanın nedeni onda ve ancak onda bulunur.

Varoluşları bizim istememize değil de, doğaya dayanan varlıkların, akıl sahibi olmayan varlıklar olunca, yine de araç olarak ancak görece bir değeri vardır, bu yüzden onlara şeyler denir; oysa akıl sahibi varlıklara kişiler denir, çünkü onların doğal yapısı bile, onların kendilerini amaçlar olarak, yani sırf araçlar olarak kullanılamayacak şeyler olarak gösterir, böylece de her türlü kişisel tercihi sınırlar (ve bir saygı konusudur).

Öyleyse pratik buyruk şu olacak: her defasında insanlığa, kendi kişisinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun. (Kant, 2002: 45, 46)

Böylece Rawls'un kurguladığı *başlangıç durumunda*, Kant'ın bu ilkelerine paralel olarak her birey salt bir araca indirgenemez biçimde kendinde amaç olarak sözleşmenin tarafı olur. Kymlicka, bu bağlamda Rawls'un temele aldığı ahlak bakımından eşit olma düşüncesini, "hiçbirimizin doğuştan birinin isteklerine bağımlı olmadığı, hiçbirimizin dünyaya bir başkasının malı ya da uyruğu olarak gelmediği savı" (Kymlicka, 2006: 85) olarak ifade etmektedir. Bu, her bireyin sözleşmeye eşit olarak katıldığı anlamına gelmektedir. Fakat, *başlangıç durumunda* her birey kendi çıkarlarına ilişkin bir bilince ve bu çıkarlar doğrultusunda eşit düzeyde ilke önerme ve seçme hakkına sahip ise uzlaşma zemini nasıl sağlanacaktır? Kurgusal olarak bunun sağlanabilmesi için Rawls *bilgisizlik peçesi* (*veil of ignorance*) kavramını ortaya koymaktadır. *Başlangıç durumunda*, *bilgisizlik peçesi* altındaki birey şu şekilde betimlenir:

Öncelikle, kimse toplumdaki yerini, sınıfsal veya sosyal statüsünü bilmez, doğal yetenek ve niteliklerin dağılımındaki talihini, zekasını, kuvvetini vb hususları da bilmez. Aynı şekilde hiç kimse kendi iyi anlayışını, rasyonel hayat planının

özelliklerini, hatta riskten veya sorumluluktan hoşlanmama, iyimserlik, kötümserlik gibi kendi psikolojisinin özel niteliklerini de bilmez. Bunun da ötesinde, tarafların kendi toplumlarının ekonomik ve siyasal durumunu veya ulaşabileceği medeniyet ve kültür düzeyini de bilmemektedirler. (Rawls, 2003: 118)

Bu, sözleşmeye taraf olacak bireylerin kendilerine ve toplumlarına ilişkin tikel bilgiden, bir başka deyişle de aynı anlama gelecek şekilde içerikli bir özbilinçten yoksun olmaları anlamına gelmektedir. Böylelikle, daha önce üzerinde durulan kamusal olmayan akıllar *başlangıç durumunda* askıya alınmaktadır. Amaç adalet ilkelerinin seçiminde bireylerin kendi tikel çıkarlarına yönelik davranmalarını engellemek, sözleşme ortamında hiç kimseyi diğerlerine karşı avantajlı ya da dezavantajlı konumda bırakmamaktır. Bir başka deyişle, amaç doğal, tarihsel ya da olumsal avantaj ya da dezavantajlara ilişkin bilinci askıya alarak eşitlik ortamını sağlayabilmektir. Bu yolla seçilecek ilkelerin nesnel temelini sağlanabilmesi de hedeflenmektedir. Bu aşamada bir kez daha vurgulanması gereken nokta, bu ortamın kurgusal olarak varsayıldığı ve adalet ilkelerinin seçimi konusunda bir köken açıklaması değil bir yöntem önerisi olduğudur. O halde nesnelliğin temeli olarak önerilen ilkelerin seçim ortamının, bir başka deyişle de yönteminin nesnelliğidir. Bunu sağlamak için kullanılan özbilince ilişkin sınırlama bireyin kendisine ait tikel bilgisiyle sınırlandırılmıştır. Rawls bu noktayı vurgulamakta ve bireylerin toplum üzerine genel bilgilere sahip olmaları gerektiğini ifade etmektedir.

[Başlangıç durumunda bilgisizlik peçesi altındaki bireyler] insan toplumu hakkındaki genel olguları bilirler. Politik meseleleri ve ekonomi kuramının ilkelerini anlarlar; sosyal örgütlenmenin temelini ve insan psikolojisinin yasalarını bilirler. Hatta, adalet ilkelerinin seçimine etki edecek genel olguların hepsini bildikleri varsayılır. Genel yasalar ve kuramlara ilişkin genel bilgiler üzerine sınırlama yoktur çünkü adalet anlayışları toplumsal işbirliği sistemlerinin özelliklerine uygulanacağından bunları dışarıda bırakmak için bir neden yoktur. (Rawls, 2003: 119)

Bu genel bilgilere sahip olan bireyi adalet ilkelerini seçmesinde motive eden şey ise Rawls'un *birincil toplumsal değerler* (*primary social goods*) olarak adlandırdığı ve rasyonel bir insanın her durumda başka her şeyden daha fazla isteyeceği şeyler olarak tanımladığı⁵, bu tanım bağlamında da *hak ve özgürlükler, fırsatlar, gelir ve refah* olarak belirlediği değerlerdir. (Rawls, 2003: 79) *Başlangıç durumunda* bireyin amacı bu birincil değerlere sahip olmaktır ve adalet ilkelerinin seçiminde rasyonel bireyler tarafından bu değerlere ulaşmayı sağlayan

⁵ Rawls bu tanımı Aristoteles ve Kant'a dayandırmaktadır. Buna göre bireyin (insanın) iyi yaşamı (yaşanmaya değer yaşamı) ona akla uygun makûl koşulları sağlayan uzun vadeli rasyonel bir yaşam planı tarafından belirlenmiş olan yaşamdır. Böylesi bir planı az ya da çok başarı ile sürdürmüş olan kişi mutlu kişidir. Kısaca, iyi olan rasyonel arzunun tatmin edilmesidir. (Rawls, 2003: 79, 80) O halde, Rawls'a göre, bilgisizlik peçesi ile tikel özbilincini, katıldığı farklı toplumsal akılları askıya alan bireyin rasyonalitesi doğal olarak bu yolu izleyecektir. İşte bu doğal durum adalet ilkelerinin seçimi için ölçüt ve amacı belirleyen motivasyon kaynağıdır.

ilkeler tercih edilecektir. *Başlangıç* durumundaki bireylere hangi ilkelerin sunulacağı problemine çözüm olarak Rawls geleneksel adalet anlayışlarının bir listesinin bireylere sunulduğunun varsayılmasını önerir. Bu listeye giren adalet anlayışlarının karşılması gereken koşulları ise şöyle belirler: *Genellik, evrensellik, kamusalılık, çatışan talepleri düzene koyma, nihailik*. Rawls'un kendi ifadeleri ile, “*bir adalet anlayışı biçimsel olarak genel, uygulamada evrensel olan, ahlaki bireylerin çatışan taleplerini düzene koymak için başvurulacak nihai mahkeme / merci olarak kamusal şekilde geçerliliği kabul edilmiş ilkeler bütünüdür.*” (Rawls, 2003: 117)

Başlangıç durumunda yukarıda betimlenen koşullar altında oluşturulmuş adalet anlayışı seçenekleri karşısında rasyonel bireyin seçimi, Rawls'un *maksimin kuralı* (*maximin rule*) olarak adlandırdığı rasyonel ilkeye göre gerçekleşecektir. Bu ilkeye göre, seçenekler olanaklı en kötü sonuçlarına göre sıralanır ve en kötü sonucu diğerlerinin en kötü sonuçlarından daha üstün olan seçenek kabul edilir. (Rawls, 2003: 133) Böylece bireyler, *bilgisizlik peçesi* altında eşitler olarak dahil oldukları sözleşme ortamında, önerilen adalet anlayışlarının sonucunda olabilecekleri en kötü durumu karşılaştırarak en güvenli seçeneği seçmiş olacaktırlar. Rawls'un önerdiği ve bu koşullar altında her rasyonel bireyin seçimi olacağını savladığı adalet anlayışının ilkeleri şöyledir:

Birinci İlke: Her birey, herkese özgürlük tanınmasını öngören benzer bir sistemle uyumlu, eşit temel özgürlüklere sahip olmayı öngören en kapsamlı bütüncül sistemden eşit düzeyde yararlanma hakkına sahip olmalıdır.

İkinci İlke: Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler

- a) Hem tasarruf ilkesine uyumlu bir biçimde en az avantajlı durumda olanın en fazla yararlanacağı;
- b) Hem de adil bir fırsat eşitliği koşulu altında herkese açık olacak görev ve pozisyonlara bağlı olarak düzenlenmelidir.

Birinci Öncelik Kuralı (Özgürlüğün Önceliği): Özgürlük ancak özgürlük adına kısıtlanabilir

- a) Daha az geniş özgürlük, herkes tarafından paylaşılan toplam özgürlük sistemini güçlendirmelidir.
- b) Eşit özgürlükten daha az bir özgürlük, daha az özgürlüğe sahip olanlar tarafından kabul edilebilir olmalıdır.

İkinci Öncelik Kuralı (Adaletin Verim ve Refah Karşısında Önceliği): Adaletin ikinci ilkesi, verimlilik ilkesi ve avantajlar toplamını en üst düzeye çıkarma ilkesinden önce gelir; fırsat eşitliği ilkesi, fark ilkesinden önceldir.

- a) Fırsat eşitsizliği daha az fırsata sahip olanların fırsatlarını arttırmalıdır.
- b) Aşırı tasarruf oranı, bu zorluğa katlananların yükünü dengeli olarak hafifletmelidir. (Rawls, 2003: 266, 267)

Başlangıç durumunda, kendisine dair bilgisi askıya alınmış bireyin rasyonellik gereği bu ilkeleri tercih etmesinin nedeni, kendisinin toplumdaki konumunu bilmediğinden dolayı, en kötü durumda olma olasılığını da düşünerek kendisi için en avantajlı olacak ilkeyi seçmesinin gerekliliğidir. Buna göre, *başlangıç durumunda* herkesin eşitler olarak katıldığı sözleşmede, reel toplumsal ortamda *birincil toplumsal değerlerin* eşitsiz dağılımının en az avantajlı olanın en fazla yararlanacağı biçimde gerçekleşmesinin amaçlanması (*fark ilkesi*), kendisinin bu dağılımdaki yerini bilmeyen ve kamusal akıl ile düşünen bireyin rasyonel seçimi olacaktır. Bu, *başlangıç durumundaki* bireyin Kant'ın “*kendilerini aynı zamanda genel yasalar olarak nesne edinebilecek maksimlere göre eylemde bulun*” (Kant, 2002: 55) biçiminde ifade ettiği koşulsuz buyruğuna uygun davranması gerektiğinin savlanmasıdır. Sınırlı kaynaklar nedeniyle zorunlu olarak açığa çıkacak eşitsizlik durumlarında hangi konumda olunacağının bilgisinden yoksun olan birey, bu gibi durumlardaki paylaşımı belirleyecek ilkelerin seçiminde, avantajlı konumda olacağına dair şansa dayalı bir tercih yapmaktansa, dezavantajlı konumda olacağını varsayarak bu durumunu telafi edecek rasyonel bir seçim yapmayı tercih edecektir. O halde, *başlangıç durumundaki* bireyin kendisi ve diğer herkesin dezavantajlı konumda olduğunu varsayacak biçimde seçimde bulunduğu Kant'ın koşulsuz buyruğuna paralel biçimde davranması rasyoneldir. Ancak bu ilke ile seçim yaptığında kendisi ile birlikte herkesin özgürlüğünü, bir başka deyişle de araç durumuna indirgenemezliğini güvence altına almış olacaktır. Bir başka deyişle de, bu koşullar altında (makûliyet koşulları altında) Kantçı buyruk ile *fark ilkesi* arasında rasyonellik bağlamında bir örtüşme vardır.

2. SİYASAL LIBERALİZM VE TEMELLERİNİN METAFİZİK NİTELİĞİ

Adalet kuramının argümantasyonunun ardından Rawls'un *siyasal adalet* ve bu zeminde açıklanan siyasal liberalizm düşüncelerinin temellendirilmesi problemine dönülebilir. Rawls'un liberalizm düşüncesi içerisinde yer almasının en önemli nedeni, onun adalet kuramında özgürlüğün önceliğine yaptığı vurgudur. *Birinci Öncelik Kuralı*'nda ifade edildiği üzere, özgürlük ancak özgürlük adına kısıtlanabilir. Bir başka deyişle, bireyin özgürlüğü toplumsal ya da ekonomik eşitsizliklerin giderilmesi adına kısıtlanamaz. Fakat Rawls'un bir yöntem olarak kullandığı ve hipotetik bir durum olarak, adalet ilkelerinin belirlenmesi için *bilgisizlik peçesi* altında eşit ve özgür bireylerin bir araya geldiği *başlangıç durumundan* reel toplumsal örgütlenmeye nasıl geçileceği bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir başka deyişle, *bilgisizlik peçesinin* kalktığı toplumsal durumlarda, birbirleriyle çatışan çıkarların açığa çıkmasının ardından bireylerin *başlangıç durumunda*

belirledikleri ilkelerin geçerlilikleri ve uygulanabilirlikleri nasıl sağlanacaktır? Rawls bu bağlamda reel bir adil topluma giden dört aşamalı bir süreç betimlemektedir. Bu sürecin ikinci aşamasında bireyler *başlangıç durumunda* belirledikleri adalet ilkelerine uygun anayasal bir düzen kurarlar. (Rawls, 2003: 171, 172) Böylelikle *başlangıç durumunda* belirlenmiş / seçilmiş adalet ilkeleri toplumun siyasal yapılanmasında bir şema olarak somutlaşmış olurlar. Bundan sonraki aşamalar, anayasaya uygun yasaların yapılması ve bu yasaların tikel durumlara uygulanması aşamalarıdır.

Rawls *Siyasal Liberalizm* adlı eserinde, toplum içerisinde farklılaşmış makul kapsayıcı doktrinler tarafından adalet ilkeleri üzerine benimsenebilecek bir uzlaşmanın olanaklılığını göstermeye çalışmaktadır. Bir başka deyişle, *başlangıç durumunda* herkesin eşitler olarak bulunduğu –homojen- bir toplumdaki çoğulcu reel bir topluma geçişin olanaklılığı ve bu çoğulcu toplumun tüm farklılaşmalara rağmen ortak, benimsenebilir adalet ilkeleri etrafında istikrarlı bir biçimde örgütlenebileceği gösterilmek istenmektedir. Bunun sağlanabilmesi için bireylerin mensubu oldukları makûl kapsamlı doktrinler her ne olursa olsun, ortak siyasal adalet anlayışını destekleyebilmeleri –bunun için bir nedenlerinin olması- ve siyasal alana ilişkin sorunlarda bu anlayışa uygun hareket etmelerini güvence altına alınmalıdır. Böylece de siyasal alan ile diğer alanlar birbirinden ayrılmaktadır. Bireyler bu ayrım altında kamusal akla katıldıkları siyasal kişi kimliklerini ve de diğer alanlarda karar almalarına olanak tanıyan farklı toplumsal akıllara katılımları ile oluşan diğer kimliklerini kendi ‘ben’lerinde taşırlar. Buradaki sorun, Rawls’un betimlediği siyasal adalet anlayışı (kamusal akıl) ile bu anlayışın izin verdiği kapsayıcı doktrinlerin (farklı toplumsal akıllar) birbirlerini yerlerinden edecek karşılıklı ya da tek yanlı müdahalelerinin nasıl ve hangi meşru temeller üzerinden engellenebileceğidir. O halde, bu bağlamda siyasal liberalizmin temel sorunu hem çoğulculuğa olanak tanıyan hem de kendisini bu çoğulculuğun gereği olarak farklılaşmış makul kapsamlı doktrinler arasında *istikrarlı* bir uzlaşma olarak meşrulaştıracak bir siyasal adalet anlayışının nasıl geliştirilebileceğidir.

Daha önce de ifade edildiği gibi, siyasal liberalizm makûl dinsel, felsefi ve ahlaki doktrinlerin *örtüşen görüşbirliği* tarafından desteklenebileceği umulan ve toplumu düzenleyecek bir siyasal adalet anlayışı arayışı içindedir. Rawls’un tanımıyla, kamusal akıl, vatandaşların kamusal forumda anayasal esaslar ve adaletin temel meseleleri konularında kullandıkları akıl yürütme yoludur ve bu bağlamda temel siyasal meseleleri tartışırken bireyin kullanmaya alışık olduğu kapsamlı felsefi ve ahlaki görüşlerin kamusal hayatta dışarıda bırakılması arzu edilen bir durumdur. Rawls’a göre, farklı kapsamlı doktrinler arasında

örtüşen görüşbirliğinin sağlanmasının olanağını da sağlayan *kamusal akıl* siyasaldır, metafizik değildir. (Rawls, 2007: 56) Bu bağlamda siyasal liberalizmin metafizik bir doktrin olmaması, onun siyasal anlayışın kendisi tarafından kastedilen şeyler haricinde belli bir metafizik ya da epistemolojik doktrin önermemesi anlamına gelmektedir. Bu vurgunun daha iyi anlaşılması için Rawls metafizik olmayan bir siyasal liberalizm ile faydacılık arasında bir karşılaştırma sunmaktadır:

Fayda ilkesinin, ne şekilde anlaşılırsa anlaşılınsın, genellikle, bireylerin davranışlarından kişisel ilişkilere, toplumun bir bütün olarak örgütlenmesinden halkların yasasına kadar bütün konular için geçerli olduğu söylenir. Siyasal anlayış ise, bunun aksine, sadece temel yapıyı ilgilendiren makûl bir anlayış ortaya koymaya çalışır ve mümkün olduğunca herhangi bir doktrine bağlılık göstermez. (Rawls, 2007: 58)

Kamusal aklı ifade eden bir adalet anlayışını merkeze alan siyasal liberalizm, insan hayatında neyin değerli olduğuna ilişkin kanaatler, kişisel karakter idealleri, arkadaşlık, aile ve topluluk idealleri önermez ve bunları sistematik bir biçimde içermeye ve ilişkilendirme iddiasında bulunmaz. Bu iddiaya sahip kapsamlı doktrinler –dinsel, felsefi ve ahlaki- toplumun “arka plan kültürü” olarak, *günlük hayatın kültürü* biçiminde varlıklarını korurlar. Anayasal rejimin siyasal kurumlarının ve bunların geleneksel kamusal yorumlama biçimlerini ve bunlara ilişkin tarihi metin ve belgeler ise *kamusal kültür* olarak siyasal alanda varlık gösterir. (Rawls, 2007: 59) *Örtüşen görüşbirliği*, arka plan kültürünü oluşturan kapsamlı doktrinlerin kamusal kültürü herhangi bir nedenle desteklemeleri ya da makûl görmeleri ve bu –farklılaşabilen- nedenleri de ortak bir akıl yürütme biçiminde gerekçelendirebilmeleridir. Bunun yapılabilmesi için, kapsayıcı arka plan kültüründen, daha doğru bir ifadeyle, farklılaşmış kapsamlı doktrinlerden türetilmemiş ya da herhangi bir kapsamlı doktrine indirgenemeyecek fakat farklı doktrinlerce onaylanabilecek bir ortak bakış açısına / ortak akla ulaşılabileceğinin gösterilmesi gerekmektedir. Rawls’a göre,

Özgür ve eşit kişiler arasında adil bir anlaşmanın sağlanabileceği, kapsayıcı arka planın çerçevesinin bütün özelliklerinden ve durumlarından soyutlanmış ve aynı zamanda bunlar tarafından saptırılmamış bir bakış açısı bulmak durumundayız. (Rawls, 2007: 68)

Rawls’un *bilgisizlik peçesi* ile birlikte betimlediği *başlangıç durumu* bu bakış açısından başka bir şey değildir. Hipotetik (varsayımsal) bir sözleşme ortamı olan *başlangıç durumu* bu anlamı ile tarihsel bir bağlayıcılık değil, bir temsil aracıdır. Genel iyi anlayışları hangi kapsayıcı doktrin tarafından belirlenmiş olursa olsun, bütün bireylerin, Rawls’un betimlediği varsayımsal *bilgisizlik peçesi* yanıyla birlikte *başlangıç durumunda* hangi adalet ilkelerini seçecekleri sorusuna yanıt verebiliyor olmaları, *başlangıç durumunun* koşulları altında bu soru üzerine akıl yürütebilmeleri, ortak bakış açısının olanaklılığının açığa çıkmasıdır.

Başlangıç durumunda, bilgisizlik peçesi altındaki bireylerin (bir başka deyişle katıldıkları diğer toplumsal akıl yürütme biçimlerini askıya alan bireylerin) katıldıkları ortak aklın metafizik nitelikte olup olmadığı sorusu Rawls'a yöneltilen bir sorudur. Bu soru daha da özellenirse, daha önce de belirtildiği gibi, Rawls'un adalet kuramında Kant'ın ahlak metafiziğinin temellendirilmesinde kullandığı ilkeler ile belirgin benzerlikler ve örtüşmeler gösteren ilkeler öne sürmesi, Rawls'un *ortak akıl yürütme, kamusal akıl, rasyonel insan* gibi tanımlamalarının Kant'ın aşkınsal felsefesinin akıl anlayışını da paylaşıp paylaşmadığı sorusunu karşımıza çıkarmaktadır. Rawls, öne sürdüğü *başlangıç durumu* düşüncesinin bir metafizik kişilik anlayışını varsaydığına ya da böylesi bir anlayışa dayandığına ilişkin yanlış anlamalara neden olabileceğini ifade eder. Öyle ki kişilerin asli bir doğası olduğu, nihai amaçlarının ve bağlılıklarının ya da kendi iyi anlayışlarının ilineksel, olumsal ve askıya alınabilir olduğu düşüncesi, *bilgisizlik peçesi* ile bu ilineksel yanların askıya alınmakta olduğu ve toplumsal örgütlenmenin dayanağı olacak ortak, özdeş nihai doğanın (metafizik nitelikteki ortak aklın) açığa çıkarılması amacını önceler görülebilmektedir. Rawls bu 'yanlış anlamaya' ilişkin şu ifadeleri kullanır:

Bence bu tür yanılsamalar başlangıç durumunu bir temsil aracı olarak görememekten kaynaklanmaktadır. Bu durumun önde gelen boyutlarından biri olan bilgisizlik peçesinin benliğin doğası ile ilgili herhangi bir metafizik doğası yoktur; benliğin, kişilerin tarafların bilmelerine izin verilmeyen gerçeklerinden ontolojik olarak önde geldiğini ima etmez. Bilgi üzerindeki sayılan kısıtlamalara uygun olarak adaletin ilkeleri hakkında akıl yürütme yoluyla biz her an bu durum içerisine girebiliriz. Bu şekilde başlangıç durumunda olduğumuzu varsaydığımızda, akıl yürütmemiz benliğin doğası hakkında herhangi bir metafizik doktrine bağlı kalmaz. (Rawls, 2007: 71, 72)

Rawls, *başlangıç durumuna* dayanan bir siyasal kişi anlayışının metafizik bir kişiyi imlemediğini öne sürerken ne kadar tutarlıdır? Siyasal kişi betimlemesinde, vatandaşlar hem kendilerini hem de birbirlerini bir iyi anlayışına sahip olmayı sağlayacak ahlaki yeteneğe sahip olarak görürler. İyi anlayışı kişiden kişiye ve hatta zamana bağlı olarak bir kişinin hayatında değişime açıktır. Bir başka deyişle, hiç kimse belli bir iyi anlayışını kaçınılmaz –ve sürekli- olarak takip etmek durumunda değildir. O halde, Rawls'un siyasal kişi anlayışı, belli bir iyi anlayışını dayatmaz ya da desteklemez; siyasal kişi iyi anlayışına sahip olmayı sağlayacak ahlaki yetiye sahiptir, fakat bu iyi anlayışı ile tanımlanamamaktadır. Çünkü Rawls'un *başlangıç durumunda* taraf olarak betimlediği *kişi* siyasal ve siyasal olmayan amaç ve yükümlülüklerle sahiptir. Siyasal amaçları *hak* kavramını merkeze alarak biçimlenirken, siyasal olmayan amaçları *iyi* kavramını merkeze alarak biçimlendirilebilir. Diğer bir deyişle, *başlangıç durumunda* kişi siyasal ve siyasal olmayan kimlikleri beraber taşır. Bu kimlikler arasında, nihai amaçlar bağlamında bir paralellik kurulması olasıdır fakat bu

paralellik bir zorunluluk değildir. Rawls'un kişilerin siyasal olmayan kimlikleri konusundaki çeşitliliği ve olumsuzluğu kabul etmesi, bu alanda metafizik bir insan doğasını öne sürmediğinin ya da böylesi bir doğayı varsaymadığının açık göstergesidir. Fakat, siyasal kimliğin oluşumunda, siyasal olmayan kimliklerin farklılaştığı ve iyi anlayışlarına bağlı olarak uzlaşmaz ayrılaşmaların olduğu bir ortamda, bu ayrılaşmaların olanağı kabul edilirken ve doğal sayılırken⁶, haklar üzerine bir ortaklığın, uzlaşmanın sağlanabilmesi hangi akıl düşüncesi etrafında sağlanabilecektir? Daha da önemlisi, bu uzlaşmanın olanağını sağlayacak bir akıl anlayışı aynı zamanda bu aklın sözleşmeye taraf olan bütün insanlar için doğal ya da yapay türdeşliğini varsaymadan kendisini nasıl meşrulaştıracaktır? Rawls'un haklar üzerine müzakerelerin, taleplerin ve iddiaların, dolayısıyla da kişilerin meşru siyasal kimliklerinin zemini olarak *kamusal akıl* ya da ortak akıl yürütme düşüncesini öne sürerken, aynı zamanda bu aklın metafizik nitelikte olmadığını ifade etmesinin ne kadar tutarlı olduğu tartışmaya açık hale gelmektedir.

Bu tartışma, Rawls'un adalet kuramı açısından da hayati öneme sahiptir. Rawls, vatandaşların özgür ve eşit kişiler olduğu fikri ve kamusal siyasal bir adalet anlayışı tarafından düzenlenen bir toplumu *iyi düzenlenmiş toplum* olarak adlandırır. Bu toplum üç koşulu yerine getirir: Birincisi, herkes aynı adalet ilkelerini kabul eder ve diğer herkesin de kabul ettiğini bilir; ikincisi, toplumun temel yapısının –siyasal, toplumsal kurumların ve bunların birbirleriyle ilişkilerinin- adalet ilkelerine uygun düştüğü kamusal olarak bilinir ya da bunun böyle olduğuna iyi bir sebeple inanılır; üçüncüsü, toplumun vatandaşları normal olarak etkin bir adalet hissine sahiptirler ve bu nedenle adil olarak gördükleri toplumun temel kurumlarına uygun hareket ederler. (Rawls, 2007: 79)

Rawls'un *başlangıç durumundaki* uzlaşma için varsaydığı ortak aklın ya da ortak akıl yürütme biçiminin metafizik niteliğine ilişkin tartışmanın ışığında, siyasal liberalizmin ortaya koyduğu *iyi düzenlenmiş toplum* düşüncesine şu soru yöneltilebilir: Toplumdaki herkesin, kendi iyi anlayışlarına dayanmaksızın ve farklılaşmış iyi anlayışlarını da koruyarak *aynı* adalet ilkelerini, zora ya da baskıya dayanmadan kabul etmelerinin nedeni türdeş bir akıl ya da benzeri bir doğal a priori ortaklık varsayılmadan veya geniş anlamı ile kültürün birey üzerindeki biçimlendirici / belirleyici gücünün kabulüne bağlı olarak ortak bir kültüre doğmuş olmanın getirdiği ortak biçimlendirme durumu kabul edilmeden nasıl açıklanabilir? Rawls, kamusal aklın metafizik olmayıp ve siyasal olduğunu vurgularken sorunun ilk bölümündeki

⁶ “(...) modern demokratik toplumlarda varolan makûl kapsamlı dinsel, felsefi ve ahlaki öğretiler çeşitliliği, yakın zamanda ortadan kalkabilecek bir tarihsel durum olmaktan uzaktır; bu çeşitlilik kamusal demokratik kültürün kalıcı özelliğidir.” (Rawls, 2007: 80)

doğal türdeş akıl varsayımında bulunmadığını da ifade etmiş olmaktadır. Diğer taraftan *başlangıç durumundaki* bireylerin *bilgisizlik peçesi* altında kendilerine ve kendi iyi anlayışlarına ilişkin bilgiden de yoksun bırakıldıkları düşünülecek olursa *başlangıç durumu* hipotezinde aslında tam da sorunun ikinci bölümündeki ‘belirleyici’ gücün askıya alındığı ve buna bağlı olarak da bu belirleyiciliğin kapsamadığı bir alanın varsayıldığı görülecektir. O halde Rawls’un bu bağlamdaki tutarlılığına ilişkin tartışma, onun *başlangıç durumu* hipotezinde bu alanı nasıl kurguladığının ve bu alanın kurgulanmasında Kant’ın akıl anlayışının kullanılıp kullanılmadığının irdelenmesi ile netlik kazanacaktır.

İlk olarak vurgulanması gereken nokta, Rawls’un siyasal liberalizm kuramında siyasal olmayan kimliklerin ya da iyi anlayışlarının farklılıklarından ve kapsamlı doktrinler çeşitliliğinden bahsederken olanaklı her farklılığı ya da olanaklı her –uzlaşmaz- farklılıkta ve çeşitlilikte ortaklığı sağlayabilecek bir ögeyi konu edinmediğidir. Rawls açık bir biçimde basit çoğulculuk ile makûl çoğulculuğu ayırt etmektedir. (Rawls, 2007: 80) Siyasal anlayış, her doktrin değil, makûl doktrinlerin örtüşen görüşbirliğini, bir başka deyişle de onayını kazanmayı amaçlamaktadır. O halde, Rawls’un Kantçı akli bir temel olarak kullanıp kullanmadığına ilişkin tartışmada Rawls’un metninin bize sunduğu ilk veri, siyasal liberalizmin modern demokratik toplumların yapılanması ile kendisini sınırlaması ve evrensellik iddiası taşımaması ile Kantçı yaklaşımdan ayrıldığıdır. Bir başka deyişle, uzlaşmanın olanağı olarak aranan ortak akıl yürütme biçimi, her zaman, her yerde ve herkes için geçerli olan a priori bir akıl yapısı değil, modern demokratik toplumların makûl çoğulculuğu içerisinde hem bu çeşitliliği koruyup hem de farklılaşmış makûl doktrinlerce onaylanabilecek bir ortak siyasal yapılanmanın zemini olacak bir akıl yürütme biçimidir. Aksi bir durum siyasal liberalizmi genel bir iyi düşüncesi etrafında biçimlenen kapsamlı bir doktrin haline getirecek ve Rawls’un kuramını amaçları ile tutarsız hale getirecektir.

Rawls’a göre, belli bir kapsamlı dinsel, felsefi ve ahlaki doktrin üzerinde ortak ve sürekli bir mutabakat ancak baskıcı siyasal gücün kullanımı ile olanaklıdır. “*Faydacılığın makûl bir biçimi veya Kant ve Mill’in makûl liberalizmi üzerinde birleşen bir toplumun varlığı da aynı şekilde devlet gücünün desteğini gerektirir. Bu olgu, ‘baskı olgusu’ olarak adlandırılabilir.*” (Rawls, 2007: 81) Bu nedenle siyasal liberalizm, Rawls’un makûl liberalizm olarak adlandırdığı türde kapsamlı bir doktrin değildir ve evrensel bir temel ortaya koyma iddiasında değildir. Diğer taraftan Rawls, *başlangıç durumunu* “*özgür ve eşit vatandaşların temsilcilerinin temel yapıyla ilgili olarak toplumsal işbirliğinin kuralları altında belirlediği şartları (koşulları) ifade eden –burada ve şimdi var olan- bir model*”

olarak betimler. (Rawls, 2007: 70) Daha önce de belirtildiği gibi, *başlangıç durumu* tarihsel bir olgu değildir ve bir temsil aracı olarak sürekli burada ve şimdi var olan bir modeldir. Adalet ilkelerinin belirlenmesinde bir model olarak işlev gören *başlangıç durumu* hipotezinin bir özelliği olarak sunulan *burada ve şimdi var olma* özelliği onun evrenselliğine göndermede bulunmaz. Bu gönderim, kamusal akıl yürütme sürecinin daima burada ve şimdi olanaklı olduğunu ve referansının geçmiş bir sözleşme durumu olmadığını vurgulamak için kullanılmaktadır. Bununla birlikte, bu tür bir akıl yürütmenin *burada ve şimdi var olma* özelliği çıkışını yine Rawls'un modern demokratik toplumlar olarak nitelediği toplumların 'şimdi'sinden almaktadır. O halde, bu yaklaşım da a priori, evrensel bir akli değil, belli bir bağlamı temel almaktadır. Fakat bu noktada aşağıdaki ifadeler Rawls'un bu bağlamın ötesine gönderimde bulunduğu izlenimini vermektedir:

[Hakkaniyet olarak adalet anlayışı] hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olarak toplum düşüncesinden ve diğer alt düşüncelerden yola çıkarak kendi başına duran bir siyasal anlayış ortaya koyar. Burada umulan şey, bu düşüncenin kendisinden türetilen birincil değerler endeksiyle birlikte, makûl bir görüşbirliğinin odağı olabilmesidir. Bunu yaparken şu anda mevcut olan veya önceden varolmuş ya da varolabilecek bütün kapsamlı doktrinleri bir kenara koyuyoruz. Mesele, birincil değerlerin kapsamlı doktrinlere bağlı iyi anlayışlarına karşı onlar arasında adil bir dengeyi bularak adil olması değil, bu anlayışlara sahip kişiler olan özgür ve eşit vatandaşlara karşı adil olmasıdır. (Rawls, 2007: 84)

Bu ifadeler, makûl bir görüşbirliğinin odağı olacak adalet anlayışının varolmuş, varolan ya da varolabilecek kapsamlı doktrinlere dayanmaması gerektiğini savlarken, aynı zamanda 'demokratik toplumlar'ın da kendilerinde bunlardan bağımsız olarak var olduğunu varsaymak durumundadır. Aksi durumda, 'demokratik toplumlar' da bu tür kapsamlı doktrinlerden birinin ya da bir kısmının ürünü olacağından, "*demokratik toplumun temel düşüncelerinden doğan ve belli bir kapsamlı doktrini öngörmeyen ve kendi başına duran siyasal adalet anlayışı* [olarak siyasal liberalizm]" (Rawls, 2007: 84) bu temel düşüncelerin kaynağı olan kapsamlı doktrin ya da doktrinlerin ürünü olmaktan kendisini koruyamayacaktır. Rawls'un 'demokratik toplum'u tüm kapsamlı doktrinlerden bağımsız, onlardan birini ya da bir kaçını temele almayan bir örgütlenme olarak kendisini göstermekte ve temel sorununu kapsamlı doktrinlerin değerlerine karşı değil, onlara sahip olan özgür ve eşit vatandaşlara karşı adil olmak olarak koymaktadır. Bu bağlamda siyasal adalet yine aynı özgür ve eşit vatandaşların ortak akıl yürütmesi ile kurulacağından, her birey 'sahip olduğu' anlayışları askıya alabilen bireyler olarak öngörülmektedir. Bu yaklaşım, genel anlamı ile değerler ile onlara sahip olan, onlar tarafından oluşturulmamış tözsel nitelikteki bireyi varsayar görünmekte ve böylece de metafizik anlayışın töz – ilinek tartışmasına düşme tehlikesini beraberinde getirmektedir. Eğer

Rawls'un siyasal adalet anlayışı örtük olarak bu tartışmayı içerisinde taşıyorsa, yukarıda ifade edilen tüm farklılıklara rağmen temelde Kantçı bir akıl anlayışının töz olarak görülüp görülmediği sorusu bu bağlamda tekrar karşımıza çıkmaktadır.

Rawls, *Siyasal Liberalizm*'de ortaya koyduğu akıl anlayışının ilk boyutu *makûliyet* ile *rasyonelite* arasında yaptığı ayrımıdır. Buna göre, “*kişiler, bir yönüyle, eşitler arasında, diğerlerinin de aynı şekilde hareket edeceğini düşünerek, işbirliğinin hakkaniyetli şartları olmak üzere ilkeler ve standartlar önermeye ve bunlara isteyerek uymaya hazırlarsa, makûl sayılırlar. Bu normları herkes için makûl görürler ve bu anlamda onları meşru kabul ederler ve diğerlerinin önereceği adil şartları da tartışmaya hazır olurlar*” (Rawls, 2007: 92) Bu şekilde tanımlanan *makûliyet*, kişiler arası, eş deyişle özneler arası alana ait bir kavramdır. *Makûliyet* rasyonelliğin sahip olmadığı bir anlamda kamusaldir:

Burada kastedilen, makûliyet aracılığıyla diğerlerinin kamusal dünyasına girdiğimiz ve mümkün olduğu durumda onlarla olacak işbirliğimizin adil şartlarını önermeye ya da kabul etmeye hazır olduğumuzdur. İlkeler olarak ortaya konan bu şartlar, paylaşacağımız ve birbirimizin önünde kamusal olarak tanıyacağımız toplumsal ilişkilerimizin dayanacağı şartları ortaya koyar. (Rawls, 2007: 97)

Rasyonel ise, “*kendine özgü çıkar ve amaçlara ulaşma yolunda kanaat ve müzakere yeteneklerine sahip tek ve bütün (gerçek ya da tüzel kişi anlamında) bir özne anlamına gelir. Rasyonellik, bu amaç ve çıkarların nasıl benimsendiği ve onaylandığı ve bunlar arasında önceliğin nasıl tayin edildiğiyle ilgilidir.*” (Rawls, 2007: 94) *Rasyonellik*'in temel vurgusu amaçlar için en uygun araçları seçmek veya diğer şeyler eşit durumda iken, daha mümkün alternatifleri seçmek üzerinedir. Rawls, bu şekilde tanımladığı *makûliyet* ve *rasyonellik*'i birbirinden ayrı ve bağımsız iki temel düşünce olarak görür ve birini diğerinden elde etmenin yolunun olmadığını savlar. Bir başka deyişle, *makûliyet* ve *rasyonellik* birbirine indirgenemez, birbirinden türetilemez iki düşüncedir. Rawls'a göre, bunlar birbirini tamamlayan iki düşüncedir. (Rawls, 2007: 95) Görüleceği üzere, *makûliyet*'in tanımında kullanılan ifadeler Kant'ın koşulsuz buyruğu (*kendilerini aynı zamanda genel yasalar olarak nesne edinebilecek maksimlere göre eylemde bulun*) ile paralellikler taşımaktadır. O halde, Rawls'un yaptığı ayrıma dayanarak söylenebilecek olan, Kant'ın koşulsuz buyruğu ile benzerlikler taşıyan ve siyasal adaletin zeminini oluşturan *makûliyet*'in rasyonellikten türetilmeyeceği ya da rasyonelliğe indirgenemeyeceğidir. Bu yargıdan çıkarılabilecek sonuç şudur: Adalet ilkelerini belirleyecek olan bireylerin, bu belirleyicilikleri salt olarak onların rasyonelliğine dayanmamaktadır. Adil bir işbirliğinin örgütlenebilmesi için rasyonelliğin tamamlayıcısı olarak *makûliyet*'in de (özneler-arasılığın da) sağlanması gerekmektedir ki, *bilgisizlik peçesi* ile birlikte *başlangıç durumu* *makûliyet*'in sağlanması için önerilen

varsayımsal bir araçtır. O halde, Rawls'un örtük olarak töz – ilinek tartışmasına düşüp düşmediğine ilişkin soruya bu bağlamda verilebilecek ilk yanıt, *bilgisizlik peçesi* ile birlikte *başlangıç durumu* hipotezinin bireyi ilineksel değerlerinden soyutlayarak geriye kalan rasyonellik ile tanımlanmış tözüne indirgemeyi amaçlamadığıdır. Aksine bu yaklaşım, bireye rasyonelliğine ek ve onu tamamlayıcı olarak *makûliyet* kazandırmaya yöneliktir. Bu sağlandıktan sonra dahi, Rawls'un *makûl anlaşmazlık* olarak adlandırdığı ve makûl kişiler arasındaki anlaşmazlıklar olarak tanımladığı bir anlaşmazlık durumu olanaklıdır. Rawls, bu bağlamda makûl kişileri “*anayasal bir rejimde özgür ve eşit vatandaşlar olabilecek kadar kendi ahlaki yeteneklerini gerçekleştirmiş ve işbirliğinin adil şartlarına uymaya ve toplumun tamamıyla işbirliğine giren üyelerinden biri olmak için sürekli bir arzu taşıyan kişiler*” olarak tanımlar ve bu kişilerin ahlaki yetenekleri ışığında, ortak bir insani aklı ve benzer düşünme ve yargılama gücünü paylaştıklarını da belirtir. (Rawls, 2007: 99) Makûl anlaşmazlığın nedenlerinden biri olarak şu durum gösterilmekte ve bunun aklın kuramsal kullanımı ile ilgili olduğu savlanmaktadır:

Bir dereceye kadar (ne kadar olduğunu bilemeyiz), kanıtları nasıl değerlendirmemiz ve ahlaki ve siyasal değerleri nasıl tartıştığımız, tecrübelerimizin tümüyle, bu zamana kadar hayatımızın aldığı yön ile tayin edilir ve tecrübelerimiz daima farklı olacaktır. Dolayısıyla, sayısız makam ve konumuyla, değişik işbölümleriyle, birçok toplumsal grubuyla ve etnik farklılığıyla bir modern toplumda, vatandaşların tecrübeleri, önemli ölçüde karmaşık olan her konu için olmasa da birçoğu hakkındaki kanaatlerini, en azından bir dereceye kadar, birbirinden ayrılacak şekilde farklıdır. (Rawls, 2007: 100)

Makûliyet ortamında, çıkarımlar yapabilme, delilleri tartabilme ve çekişen kaygıları dengeleyebilme gibi rasyonel yetilere ve aynı anlama gelecek biçimde ortak bir insani akla ve benzer düşünme ve yargılama gücüne sahip bireyler arasında, Rawls'un makûl olmayan anlaşmazlıkların nedenleri arasında gösterdiği önyargı, kişisel ve grupsal çıkar, gözü kapallılık ve isteksizlik gibi nedenlerin dışında farklılaşmalar olanaklı ve deneyimlerin (tecrübelerinin) farklılığının kaçınılmazlığına bağlı olarak da doğaldır. O halde, makûliyetin sağlandığı durumda dahi a priori bir aklın rasyonel bir mutlak belirleyiciliğinden ve bu belirlenimin açığa çıkaracağı zorunlu bir sonuçtan söz etmek oldukça güçtür. Fakat, daha önce de ifade edildiği gibi, Rawls, toplumsal örgütlenmenin odağı olacak adalet ilkelerinin seçildiği *başlangıç durumunda makûl ve rasyonel* bireylerin, bu özelliklerinin gereği olarak kendiliklerinden seçecekleri ilkelerin kendi önerdiği ilkeler olacağını savlamaktadır. *Bilgisizlik peçesi* altındaki bireylerin, kendilerine dair, büyük ölçüde deneyimlerinden kaynaklanan bilgiden de yoksun bırakılması *başlangıç durumunda makûl anlaşmazlıklara* dahi olanak tanınmamasının amaçlandığını göstermektedir. O halde *bilgisizlik peçesi* ile

birlikte *başlangıç durumunda* türdeş bir akıl yürütme sürecinde, olanaklı ve makûl görülen farklılaşmaların dahi askıya alındığı, ortak akıl yürütmeden dolayı *makûl*, ilkelerin seçiminde rasyonaliteye dayanıldığı için de *rasyonel* bir ‘müzakeresizlik’ ortamı söz konusudur. Çünkü herhangi bir farklılaşma, kendisine ait özbilinçten yoksun olduğundan kendi bakış açısını öne sürememektedir. Rawls’un *makûl anlaşmazlıklar* olarak adlandırdığı anlaşmazlıklar kendilerini ancak bilgisizlik peçesinin derece derece kalktığı diğer aşamalarda göstermektedir.⁷ O halde, makûl farklılıkların sonucu olarak rasyonalitenin mutlak belirleyiciliğinden söz edilemeyen *makûl anlaşmazlık* durumlarının aksine, *başlangıç durumunda* rasyonel bir belirlenimin söz konusu olduğu savlanabilir görünmektedir. Bir başka deyişle, modern ve demokratik toplumların kalıcı özelliği olan çeşitlilik, *makûl anlaşmazlıkların* sonucu olarak açığa çıkan *makûl kapsamlı doktrinlerin* çeşitliliğidir. Fakat bu doktrinlerin onayını alan ve bu bağlamda *örtüşen bir görüşbirliğine* dayanarak birlikteliği sağlayan adalet ilkelerinin seçildiği ortam rasyonel bir türdeşliğin varsayıldığı bir ortamdır. Bu da bizi *başlangıç durumunda* varsayılan ortak aklın, Kantçı anlamdaki türdeş akıl anlayışı ile örtüşüp örtüşmediği sorusuna götürmektedir.

Bu sorunun yanıtı, Rawls’un *siyasal inşacılık* olarak adlandırdığı kendi yaklaşımı ile Kant’ın *ahlaki inşacılığını* karşılaştırmasında aranabilir. Rawls, toplumsal örgütlenmeyi adalet ilkeleri odağında istikrarlı bir biçimde kurabilmek için *başlangıç durumunun* kurgulanmasına *siyasal liberalizmin inşacı anlayışı* adını vermektedir. Rawls’a göre siyasal inşacılık Kant’ın kuramsal akıl ve pratik akıl ayrımını izler ve pratik akla dayanır. Rawls, bu ayrımı şu ifadelerle ortaya koyar:

Pratik akıl, nesnelere belli bir anlayışa göre üretilmesine ilişkin iken –mesela, adil bir anayasal rejim anlayışının siyasal bir girişimin amacı olarak görülmesi gibi- kuramsal akıl bu nesnelere bilgisizlikle ilgilidir. Burada inşa işleminin temelde pratik akla dayandığını ifade etmenin kuramsal aklın bir rolü olduğunu reddetmek olmadığını vurgulamak gerekir. Kuramsal akıl, inşa işleminde yeralan rasyonel kişilerin inanç ve bilgilerine şekil verir ve aynı zamanda bu kişiler, adalet ilkelerini seçerken akıl yürütme, çıkarım ve yargılama yollarını kullanırlar. (Rawls, 2007: 134)

Bununla birlikte, Rawls, siyasal inşacılığın ‘doğruluk’ kavramını kullanmadığını (reddetmediğini de) belirtir ve siyasal liberalizmin kendi içerisinde bu kavrama başvurmadan işlediğini ifade eder. Ona göre, makûliyet düşüncesi doğruluğa gönderimde bulunmadığı için, makûl kapsamlı doktrinlerin örtüşen görüşbirliği, doğruluk kavramının sağlayamayacağı

⁷ Unutulmamalıdır ki, başlangıç durumu tarihsel bir olgu değildir. Bir başka deyişle, başlangıç durumu zamansal olarak kapsamlı doktrinlerden önce gelmemektedir. Rawls’a göre, başlangıç durumu hipotezi daima ‘burada ve şimdi’ kullanabileceğimiz bir temsil aracıdır. Bu nedenle başlangıç durumunda farklılaşmış makûl doktrinler açığa çıkmamış değildir; varsayımsal olarak askıya alınmışlardır. Bireylerin bunlara dair genel bilgileri mevcuttur, fakat bireyler kendilerinin bunlardan hangisine dahil olduklarına ilişkin tikel bilgiden yoksundurlar.

ölçüde mümkün kılınabilmektedir. (Rawls, 2007: 135) Görüleceği üzere, siyasal liberalizm anlayışı *başlangıç durumunu* ve adalet ilkelerinin seçimini bir doğruluk konusu olmaktan çıkarmak ve böylece de doğruluk kavramını ve ona bağlı sorunları da kapsayan kapsamlı doktrinlerden kendisini ayırmak için kendisini açık olarak Kant'ın akıl ayırımına dayandırmaktadır. Bunun da ötesinde, adalet ilkelerinin seçim sürecinde, bir başka deyişle, makûl ve adil koşullar altında, rasyonel kişilerin belli adalet ilkelerini seçeceklerini kabul eder. Çünkü adalet ilkelerinin seçimi bir doğruluk sorunu değildir; toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli şartlarının belirlenmesi, işbirliğine giren insanların dışındaki bir otoriteye ya da kişilerden bağımsız bir ahlaki değerler düzenini referans almaz ve ona uygunluk iddiası taşımaz. Amaç, doğru ilkelere ulaşmak değil, makûl kapsamlı doktrinlerin çeşitliliğini korurken bunların istikrarlı onayını ve sürdürülebilir işbirliğini sağlayan ilkelerin belirlenmesidir. Bunun için *başlangıç durumunun* hiçbir kapsamlı doktrinden türetilmemiş, hiçbir kapsamlı doktrine dayanmıyor olması fakat toplumda varolan makûl kapsamlı doktrinlerin örtüşen görüşbirliğini de sağlaması gerekir. Bir başka deyişle, *başlangıç durumu doktrinel bir özerklik* sağlar ve bunu yaparken de 'nesnellliğini' korumak zorundadır.

Buna göre, Rawls'un *başlangıç durumunda* adalet ilkelerini seçecek olan kişilere ilişkin yaptığı tanımlamalar metafizik kişi tanımlamaları değil, modern demokratik toplumun özgür ve eşit vatandaşının özelliklerine yönelik tanımlamalardır. "*Buradaki ahlaki özne toplumun bir üyesi olan özgür ve eşit vatandaşdır, genel ahlaki özne değildir.*" (Rawls, 2007: 149) Bu bağlamda adalet ilkelerine yönelik nesnel bakış açısı daima gerekli biçimde tanımlanmış makûl ve rasyonel kişilerin bakış açısı olarak anlaşılmalıdır. (Rawls, 2007: 155) Kant'ta bu bakış açısı amaçlar dünyasının üyesi olan kişilerin bakış açısıdır. Onların ortaklığını kuran, ortak olarak sahip oldukları insan aklının içkin ilke ve ölçüleridir ve bu evrenselidir. Benzer biçimde Rawls'un adalet anlayışında da, *başlangıç durumundaki* özgür ve eşit vatandaşların bakış açıları nesnel bakış açısıdır; fakat bu nesnellik Kantçı anlamda evrensel değildir. Kant'ın a priori ortak akıl bağlamında kamusal anlamda anladığı tüm dünyadır; sınırlı ve belirli bir (demokratik) toplumun kamusalılığı değildir. Rawls'un 'kamusal'ı, vatandaşlardan oluşan sınırlı liberal demokratik bir toplumdur. (O'Neill, 2003: 362)

SONUÇ

Metnin ikinci bölümünde yürütülen tartışmada, Kant'ın akıl anlayışı ile Rawls'un siyasal liberalizminin temelleri arasındaki paralellikler ve farklılıklar genel olarak şöyle belirlenmiştir:

Rawls'a göre, adalet üzerine temellenmiş bir toplumda her birey hiçbir gerekçe ile ihlal edilemez temel haklara sahiptir. Buna bağlı olarak da her birey bir araca indirgenemez biçimde kendinde amaç olarak toplumsal sözleşmenin bir tarafıdır. Bu yaklaşım, Kant'ın akıl sahibi varlıkları kişiler olarak tanımlaması ve onları kendilerinde amaçlar olarak görmesi ilkesi ile örtüşmektedir. Diğer taraftan, Rawls'un adalet kuramına göre, toplumsal sözleşmenin tarafları olan ve *başlangıç durumunda, bilgisizlik peçesi* altında kendilerine dair tikel bilgiden yoksun bireyler, sınırlı kaynaklar dolayısıyla doğal olarak açığa çıkacak eşitsizliklerdeki konumlarını bilmediklerinden, bu durumlardaki paylaşımı belirleyecek ilkelerin seçiminde, kendilerinin dezavantajlı durumda olacaklarını varsayarak, bu durumu telafi edecek rasyonel bir seçim yaparlar. Böylelikle, herkesin eşitler olarak bulunduğu seçim ortamında yapılan seçim bireysel değil, herkesi kapsayacak ve herkes için geçerli olacak bir seçim olacaktır. Bu durum da, Kant'ın koşulsuz buyruğu ile örtüşmektedir. Bu örtüşmelerin arka planında, Rawls'un bireyi *bilgisizlik peçesi* ile kapsamlı doktrinlerin, kamusal olmayan akılların, deneyim ile biçimlenmiş bakış açılarının farklılıklarının etkilerinden soyutlamaya ve bu yolla özgür vatandaşların sahip olduğu iki ahlaki yetiyi maksimize etmeye çalışması ve bu gerçekleştiğinde makûl ve rasyonel bireyin bunların gereği olarak Rawls'un önerdiği ilkeleri seçeceklerinin kabulü vardır. Belirli adalet ilkelerinin makûliyet ve rasyonalite gereği seçileceğine dair sav, bu savın dile getirildiği siyasal liberalizm kuramının temellerinin a priori ve metafizik bir akıl anlayışına ya da metafizik bir kişi tanımına dayanıp dayanmadığı sorusunu açığa çıkarmaktadır. Rawls'un "*kamusal akıl siyasaldır, metafizik değildir*" ifadesi ve metafizik, genel ahlaki özneyi değil özgür ve eşit vatandaşı merkeze aldığı yönündeki savı, kuramının bu bağlamda tutarlı olup olmadığına dair soruyu yine aynı sorunun bir parçası kılmaktadır.

Adalet kuramının belirlediği ilkeler ile Kantçı ahlak ilkelerinin örtüşmesinin ötesinde Rawls açık olarak kendi yaklaşımının 'iyi' kavramını merkeze alarak, insan hayatında neyin değerli olduğuna ilişkin kanaatler, kişisel karakter idealleri ya da arkadaşlık, aile, topluluk idealleri önermediğini ifade etmektedir. Bu tür önerileri yapan ve 'temellendiren' yaklaşımlar Rawls'un kapsamlı doktrinler olarak adlandırdığı metafizik söylemlerdir. Siyasal liberalizmin amacı, farklı ve hatta uzlaşmaz makûl kapsamlı doktrinler arasında toplumsal örgütlenmeyi

sağlayacak adalet ilkeleri üzerine nedenleri ortaya koyulabilir bir biçimde, zora dayanmayan bir örtüşen görüşbirliği sağlamaktır. Bu nedenle de siyasal liberalizmin kendisi herhangi bir kapsamlı doktrine ya da onun öne sürdüğü metafizik temele dayanamaz. Bu, belirli bir doktrinin ‘doğru’ ve ‘iyi’ kavramlarını tüm doktrinlere genellemek ve toplumu doktrinel bir türdeşlik üzerine inşa etmeye çalışmak anlamına gelecektir. Sonuç ise ancak zora dayalı bir birlik ya da siyasal ayrılıkların körüklenmesi olacaktır: “*Makûl çoğulculuğun, özgür kurumlar altındaki kamusal kültürün daimi bir özelliği olduğunu kabul ettiğimizde, anayasal bir rejimin kamusal gerekçelendirme temeli için makûliyet fikri ahlaki doğru fikrinden daha uygundur.*” (Rawls, 2007: 168) Bu bağlamda Rawls açık olarak kendi kuramının makûliyet kavramını merkeze aldığını ve metafizik kuramların ‘doğruluk / hakikat’ kavramı ile ilişkili olmadığını ifade etmektedir. Bu nedenle de Kantçı kuram dahil, herhangi bir kapsamlı doktrinin ‘doğruluk / hakikat’ anlayışını temele almaz / alamaz. Buna bağlı olarak da kendisini siyasal alan ile sınırlar ve siyasal liberalizmi Kant’ın kapsamlı liberalizminden ayırır.

Rawls, kuramının kapsamlı doktrinlerle karıştırılmasının ya da metafizik temeller içerdiğinin düşünülmesinin nedeni olarak *başlangıç durumu* hipotezinin yanlış anlaşılmasını gösterir. Rawls’a göre, *başlangıç durumu* bir meşrulaştırma, temellendirme ya da tarihsel bir bağlayıcılık değil, bir temsil aracıdır. Ona göre, *bilgisizlik peçesi* ile birlikte *başlangıç durumunun* benliğin doğası, ontolojik durumu gibi şeylerle ilgisi yoktur. Fakat bu noktada şöyle bir ikilem açığa çıkmaktadır: Rawls’un betimlediği kişi, siyasal ve siyasal olmayan kimlikleri kendi beninde taşıyan bireydir. Bu nedenle de siyasal ve siyasal olmayan amaç ve yükümlülüklerle sahiptir. *Başlangıç durumu*, kişilerin siyasal kimlikleri ile katıldıkları bir varsayımsal seçim ortamıdır ve hak kavramı odağında işlev görmektedir. Bunun dışında kalan siyasal olmayan kimlikler konusunda çeşitlilik ve olumsuzluk kabul edilir ve doğal olarak görülür. Bir başka deyişle, siyasal olmayan ve genelde ‘iyi’ kavramını merkez alarak biçimlenmiş kimlikler konusunda belirleyici bir metafizik insan doğası söz konusu edilmez. Fakat, siyasal kimliğin oluşumunda, haklar üzerine bir ortaklığın, uzlaşmanın sağlanabilmesi hangi akıl düşüncesi etrafında sağlanabilecektir? Bu aklın sözleşmenin tarafları için doğal ya da yapay türdeşliği varsayılmadan (bu türdeşlik metafizik bir akıl anlayışı ile örtüşecek ve rasyonel bireyler arası türdeşlik ve farklılık metafizik bir düalizm ile açıklanmış olacaktır) ortaklığı sağlayabilme olanağı söz konusu mudur? Rawls, ortaklığı sağlama anlamına gelebilecek bir ‘türdeşlik’ yaklaşımını makûliyet ve rasyonellik tanımlarında kullanmaktadır. *Makûliyet* kişilerin, eşitler olarak gördükleri diğer kişilere, onların da aynı şekilde hareket edeceklerini varsayarak işbirliğinin adil şartları üzerine ilkeler ve standart önermeye ve

bunlara isteyerek uymaya hazır olmaları anlamında gelmektedir. Bu bağlamda başkalarının da önerecekleri ilkeleri tartışmaya hazırdırlar. O halde, makûliyet kişilerin adil bir ortamda müzakereye girmeleri anlamına gelmektedir. Bunun sağlayıcısı bir araç olarak *başlangıç durumu* hipotezidir. *Rasyonel*, kendine özgü çıkar ve amaçları gerçekleştirmek üzere araçlar seçebilen, bunları ilişkilendirebilen kanaatler geliştirebilme yetisine sahip özne anlamına gelmektedir. Siyasal liberalizm, *başlangıç durumunu* özgür vatandaşların eşitler olarak taraf oldukları ve toplumsal örgütlenmenin hakkaniyetli koşullarının belirlendiği bir sözleşme ortamı olarak varsaymaktadır. Sözleşmenin amacı, toplumun temel yapısını siyasal bir adalet kavramıyla düzenlemek, makûl kapsamlı doktrinlerin çoğulluğunu korurken bunlar arasında adalet kavramı üzerine örtüşen bir görüşbirliğini sağlamak ve anayasal esaslar ve temel adalet sorunları söz konusu olduğunda tartışmaların siyasal adalet kavramına uygun olarak yapılmasını sağlamaktır. Adalet ilkeleri, bu amacı gerçekleştirmek için araçlar olarak önerilirler. Bu nedenle de böylesi bir amaç için uygun araçları seçebilme ve bunlar ilişkilendirebilme yetisinin sözleşmenin tarafı olan özgür vatandaşlarca sahip olunduğunun varsayılması kuramın doğası gereğidir. Bu bağlamda sözleşmenin tarafı olan özgür vatandaşların rasyonel olmadığı, bir başka deyişle de rasyonelin tanımını oluşturan yetilere sahip olmayan bireyler olduğu düşünülecek olursa sözleşme düşüncesinin kendisinin bir anlamı olmayacaktır. O halde, toplumsal sözleşmeyi temel alan bir kuramın, sözleşmenin tarafları olan bireylerin yukarıdaki tanıma uygun biçimde rasyonel olduğunu varsayması bir gerekliliktir. Kant, akıllı varlıklar olarak tüm kişilere bu özelliği yüklerken ve bu kişilerin ortak olarak sahip oldukları türdeş aklın ‘anatomisini’ ortaya koyarken, Rawls sadece siyasal araçlar ile amaçları ilişkilendirme bağlamında özgür vatandaşlara bu özelliği yüklemekte ve herhangi bir metafizik akıl ‘anatomisini’ kabul etmemekte ya da reddetmemektedir. Siyasal liberalizmin temel adalet ilkelerine ilişkin yaklaşımı Kant’ın akıl anlayışı (özellikle kuramsal akıl – pratik akıl ayrımı) ile örtüşmeler gösterse de, onun metafizik yönlerine karşı tıpkı diğer metafizik anlayışlara olduğu gibi kayıtsızdır. Sınırlı liberal demokratik bir toplumda, sözleşmenin tarafı olan kişilerin, daha önce ifade edilen makûliyet ve rasyonellik tanımlarına uygun olarak ve seçim ortamının bilgisizlik peçesi ile birlikte *başlangıç durumu* ile belirlendiği koşullarda Rawls’un önerdiği adalet ilkelerini seçmeleri beklenir. Buradaki seçimin rasyonelliği, verilen tanımlarla gerekçelendirilen ve Kant’ın ahlak anlayışının evrenselliğine karşıt olarak sınırlı ve bağlamsal bir rasyonelliğin gereğidir. Bir kez daha tekrarlamak gerekirse, siyasal alan olarak belirlenmiş bu sınırlılık ve bağlamsallığın ötesine uzanan metafizik gönderimli rasyonelite, ortak akıl vb kavramlara ve bu kavramların ait

oldukları kuramlara karşı kayıtsızdır. O halde, siyasal liberalizmin temelleri olarak görülebilecek ve Kantçı düşünce ile paralellikler ve yer yer de örtüşmeler gösteren rasyonalite, ortak akıl, kamusal akıl vb terimlerin kullanımları metafizik temelleri varsaymamakta ve bunlara dayanmamaktadır. Bu nedenle de Rawls metafizik temellere dayanmadığını, bununla beraber metafizik temelleri olan kapsamlı doktrinleri ne kabul ne de reddettiğini ifade ederken tutarlıdır. Fakat, bu çalışmada bir soru olarak ortaya konulduğu biçimiyle, toplumdaki herkesin, kendi iyi anlayışlarına dayanmaksızın ve farklılaşmış iyi anlayışlarını da koruyarak *aynı* adalet ilkelerini, zora ya da baskıya dayanmadan kabul etmelerinin nedeni olabilecek geniş anlamı ile kültürün birey üzerindeki biçimlendirici / belirleyici gücünün kabulüne bağlı olarak ortak bir kültüre doğmuş olmanın getirdiği ortak biçimlendirme durumunun reddi başka bir bağlamda bir tutarlılık problemi doğurmaktadır. *Başlangıç* durumundaki bireylerin *bilgisizlik peçesi* altında kendilerine ve kendi iyi anlayışlarına ilişkin bilgiden de yoksun bırakıldıkları varsayıldığında ve böylece *başlangıç durumu* hipotezinde geniş anlamı ile kültürün (daha dar anlamda dilin, dil-oyunlarının ve aynı anlama gelmek üzere söylemlerin) ‘belirleyici’ gücünün askıya alındığının (ya da buna bağlı olarak bu belirleyiciliğin kapsamadığı metafizik temelli olmayan bir alanın) varsayılması ile birlikte siyasal liberalizm kuramının modern demokratik toplum bağlamı ile sınırlandırılmış olması tutarsız görünmektedir. Çünkü bu durumda bir söylem olarak modern demokratik toplumun kuramın askıya almadığı / alamadığı bir temel olarak kabul edilmesi fakat diğer taraftan da kuramın söylemlerin belirleyici / yaratıcı gücünü yadsıması gibi bir sonuç açığa çıkmaktadır.

KAYNAKLAR

- O’NEILL, Onora (2003), “Constructivism in Rawls and Kant”, *The Cambridge Companion to Rawls* (p.347-367), Edited by. Samuel Freeman, Cambridge University Press, New York.
- RAWLS, John (2003), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, USA.
- RAWLS, John (2006), *Halkların Yasası ve “Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması”*, çev. Gül Evrin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- RAWLS, John (2007), *Siyasal Liberalizm*, çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- KANT, Immanuel (2002), *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- KYMLICKA, Will (2006), *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

KONUK YAZAR**PROMETHEUS'TAN MODERN TEKNOLOJİYE İNSANLIĞIN TRAJİK ÖYKÜSÜ**
Senem Kurtar*

Zorba mutsuzdur. Haksızlık ve kötülük mutluluk getirmez. Platon'un, *Devlet* diyalogunun II. Kitabında yer alan ve *Gyges Söylencesi*'nin temel savı olarak bilinen bu sözü binlerce yıl sonrasında insanlığın durumu için ne söylemektedir? Burada, *zorba*'nın mutsuzluğu, doğal düzenden kopuşa işaret eder. Ruhtaki birliğin ve bütünlüğün parçalanmışlığıdır. Diğer yandan, mutluluğa bir tanım getirecek olursak, *eudaimonia* olarak mutluluk, doğanın kendine özgü düzenini ve şeylerin doğasını anlamaktır. Bu düzen, çıkarlar, koşullar, bireysel varoluşu kendi üzerine kapatan ve bencilleştiren her tür eğilim ve yönelimden uzaktır. Mutluluk, bir bütün olabilmek ve hakikatin doğasına ait olabilmek için bizi *doğanın kendine özgü görkemli düzeninden uzaklaştıran her şeyden geriye çekilmektir.* Modern çağda, modern kent yaşamı içerisinde zorba, tek bir kişinin adı olmadığı gibi, bir iktidar ya da yönetim biçiminin adı da olamaz. Zorba her yerde ve her şeyde hüküm sürmektedir. Ama en önemlisi de uzun yıllardır insanı tek temel ve üstün değer olarak gören tavır ve düşünme biçimindedir. Bu nedenle, hümanizm, batılı ussal hesaplayıcı düşünme, teknoloji, her tür ideoloji, devlet, yasa, kapitalizm *zorbanın* yeryüzündeki tarihsel uzantılarıdır. Peki, modern teknoloji çağında doruğuna ulaşan bu zorbalık tarihinin kökeni nedir? Eğer tüm süreç, başından ulaştığı sona değin insanın soyut, metafizik ve nesnel bir özne olarak merkeze alınmasında noktalanmakta ise o halde, öncelikle insan varoluşunun kökenine ve onun yeryüzü, doğa ya da onu kuşatan çevre ile nasıl ilişkilendiğine bakılmalıdır. Bu, oldukça eski bir öyküdür. Ancak izleri hala varlığını korumaktadır. Platon'un *Protagoras* diyalogunda derinlikli olarak yorumlanan bu söylene bize insan varoluşunun yeryüzündeki yeri ve anlamını göstereceği gibi, aynı zamanda, onun yeryüzü için kaçınılmaz bir *tehlike* olduğunu açıklamaktadır. Peki, *tehlike* nedir?

Aesychlus'un çarpıcı tragedyasında, Prometheus'un *ızdırabı* tehlikenin anlaşılması için yol gösterici olacaktır. Prometheus'un acısı, onun bitmek bilmeyen ızdırabı bugün modern teknoloji olarak varlığını duyuran ızdırap, acı ve zorbalığın kaynağını gösterir. İnsan olmak, günümüz şartlarında, hala bu acı ya da ızdırabın nasıl dindirileceğini çözme çabasıdır. Bu, ayrıca, modern çağın tüm mutsuzluk ve sıkıntı söyleminin de kökenidir. Bu kökenini

* Yrd. Doç.Dr. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü

derinlikli olarak anlayabilmek için, Prometheus'a ve onun insanlığa armağan ettiği yenilikler ya da icatların ardından kendi ızdırabı ile nasıl baş edeceğini bilememesi ve çektiği sıkıntının nedenine yönelmeli ve onun, günümüzde izlerini koruyan öyküsünü, içinde bulunduğumuz çevre krizi ile ilişkisinde değerlendirmeliyiz. Peki, o zaman şöyle başlayalım: Prometheus insana “ne” armağan etmiştir ve bu armağan, insan varoluşunda hangi nitelikle örtüşür? İnsana armağan edilen, güneş alan binalar inşa etmenin bilgisinden, yıldızların konumunu anlamaya, sayılarla hesap yapmaya ya da harflerle yazı yazmaya kadar her şeyin bilgisini kuşatan bir “bilgi”dir. Antik Yunan düşüncesi için bu bilgi *tekne*'dir. İnsanı kutsallaştıran ve doğal düzende ayrıcalıklı bir yere oturtan hastalıklara çare bulmaktan yerin altından maden çıkarmaya değin tüm yetileri *tekne*'dir. Kısacası, *insana özgü her sanat (tekne), Prometheus'un armağanıdır*. Peki, eğer durum bu denli utkulu bir biçime sahipse o halde, Prometheus neyin ızdırabı içindedir. Aeschylus onun acısını oldukça çarpıcı bir biçimde betimlemekle birlikte, bu acının kaynağı hakkında pek de bir şey anlatmaz.

Prometheus, bilindiği gibi, Tanrı Zeus'a başkaldırır. Çünkü Zeus, insan türünün büyük bir hata olduğunu düşünmektedir ve onu başka bir türle değiştirmeye karar vermiştir. Öykünün bu düz anlatımının yanı sıra ve ayrıca, bizim için burada büyük bir değer taşıyan çok daha derinlikli anlatımına Platon'un *Protagoras* diyalogunda rastlamaktayız. Burada, Protagoras'ın bu eski söylenceyi derinlikli olarak açıklaması ilgi çekicidir. Protagoras, öyküyü şöyle anlatır: Tanrılar ölümlüleri yarattıktan sonra Prometheus ve kardeşi Epimetheus'a her bir ölümlü yaratığa en iyi biçimde yaşaması için gerekli olan donanımı vermekle görevlendirir. Prometheus düşünce öncesini, Epimetheus ise düşünce ardını temsil eder. Epimetheus, Prometheus'u bu görevi kendi başına yapabileceğine ikna eder ve görevini tamamladıktan sonra da kendisini sınamaya çağırır. Epimetheus, kimi hayvanlara hızlı koşmayı, kimilerine uçabilmeyi, kimilerine ağaçtan, kimilerine köklerden beslenmeyi, dolayısıyla her birine kendi yaşamını sürdürmek için gerekli yetileri verir. Ancak insana sıra geldiğinde Epimetheus bunun ne olacağını düşünebilecek kadar zeki ve bilge olmadığı için onunla ne yapacağını bilemez ve Prometheus'tan yardım ister. Prometheus, insana bakar ve onun ne derece çıplak, savunmasız, silahsız, fiziksel güçten yoksun bir yaratık olduğunu düşünür. Bunun üzerine ona en yakışacak şeyin gün ışığı gibi yeryüzünü aydınlatacak ve daimi bir şey olması gerektiğine karar verir. *Hephaestus ve Athena'dan sanatların bilgeliğini ateşle birlikte çalar ve onu insana armağan etmek için muhafaza eder*.

İnsan, böylece, gündelik yaşamın bilgeliğiyle tanışmakla birlikte *politike tekne*'ye (yurttaşlık ve sitenin bir parçası olmanın bilgeliği ki Antik Yunan için bu en değerlidir) sahip değildir. Çünkü o hala Zeus'tadır. Prometheus tam da bu nedenle *ızdırap* çekmektedir. Bir yandan insana en iyi biçimde yaşaması için gerekli olanı vermiştir. Diğer yandan bunun önemli bir kısmını Zeus'ta bırakmıştır. *Politike tekne* olmadan insan hem kendisi hem diğer yaratıklar hem de yeryüzü için bir tehlikedir. Bu, bugün adına çevre krizi denilen kaçınılmaz durumun kökeni olan bir tehlikedir. Teknolojik baskı, düzen ya da kontrol, yurttaşlık ve şehrin bilgeliği olmaksızın hastalık saçar. Bir arada yaşamının erdemi ve bilgeliğine yani *ethos*'una uzak düştüğünde teknoloji en büyük tehlikedir. Zeus, tüm insan türünü tamamen ortadan kaldırmaya hazırlanmışken Prometheus bize hala çözemediğimiz bir soru bırakmıştır: *İnsanlığın öyküsü*. Bu nedenle, kendini bir kayaya zincirleyerek kartalın her gün ciğerinden bir parça almasına ve ziyafet çekmesine izin verir. Bunu gören Zeus onun acısına son verebilnek için insana *politike tekne*'yi vermek üzere Hermes'i yollar. Hermes, insanlar arasındaki *saygı, hak ve adaletin* sanatını yeryüzüne getirmiştir Böylece şehirler kurulur ve düzenlenir, insanlar birbirine *dostluk* ile bağlanır. Ancak bu konuda da hala bazı güçlükler vardır. Hermes, Zeus'a *politike tekne*'yi tüm insanlara eşit olarak mı yoksa diğer sanatlarda olduğu gibi bu sanatın ilgili olduğu kişilere mi vereceğini sorar. Yanıt, hepsine aynı oranda dağıtması gerektiğidir. Eğer yalnızca bazıları ya da belli bir sınıf bu sanata sahip olur ve diğerleri olmazsa bu durumda site olarak şehir ya da yurttaş olmak başarılmaz. Şehirler düzenlenemez ve biçimlendirilemez. Yurttaşlık erdemi ve politika sanatı herkes içindir. Ancak diğer yandan erdem tek bir şey değildir. Bilgelik, ölçülülük, cesaret, adalet, dindarlık gibi pek çok biçimi vardır. Sokrates, bu erdemlerin yalnızca onlara sahip olabilene ait olduğunu, eşit dağıtılmadığını savunur. *Bazısı cesurdur; bilge değildir. Bazısı dindardır ama adil değildir*. Eğer Protagoras, yurttaşlık sanatını herkes için görmekte ise onu öğretebilir demektir ve dolayısıyla da onun bilgisine sahip demektir. Ancak, her daim olduğu gibi, Protagoras da Sokrates'in itirazları karşısında dayanamaz ve bu sanatı tanımlayamaz.

Peki, hiç umut yok mudur? Politik bilgelik olamaz mı? Yurttaşlık sanatını açıklamak ya da öğretmek olanaksız mıdır? Bunlar oldukça güç ve derinlikli sorulardır. Çevre krizi, çevrebiliminin tam da bu etik ve politik değerlerle ilintilendirilme çabasını anlatır. Modern dünyadaki yanlış, eksik ya da yıkıcı yaklaşımları çözümler. Ancak diğer yandan tüm bu sorunların ve sıkıntıların modern dünya ile sınırlanması da olanaksızdır. İnsan varoluşu ve onu kuşatan çevre ya da doğa arasındaki ilişki ve bu ilişkinin nasıllığı sorunu yeryüzü tarihinin en eski açmazıdır. Protagoras'ın "insan her şeyin ölçüsüdür" sözü daha en başından

bu konuda derin bir yanılğı olarak kendini açar. Çünkü değer yargıları insan bilincinde konumlandırıldığında onun dışındaki tüm canlı ya da cansız şeylerle ilgili doğrular, yanlışlar, yargılar, değerler de insan merkezci bir temele oturtulmuş olacaktır. *O halde, ihtiyacımız olan değerler konusunda yeni bir düşünme yoludur.* Ancak bu düşünme yolu artık yalnızca ve doğrudan değerlerle ilintili de olamaz. Bir arada ve her bir türün, cinsin, farklılığın kendi değerinde açığa çıkmasına izin veren ve temelinde saygıya dayalı bir düşünme biçimi ve dolayısıyla bir tavır olmalıdır. Peki, o halde, değer nedir? Değeri tanımlarken özellikle insan ve çevre ya da doğa ilişki bağlamında iki temel tanım yapmak olanaklıdır. Bunlar, araçsal değer ve özsel değer ya da öz-değeridir. Sorun insan-olmayan habitatın değersiz görülmesinin aksine öz değere sahip olarak görülmemesindedir. İnsan dışındaki tüm şeyler, canlı ya da cansız çevre yalnızca öz-değer yani insanın değeri için ve ona hizmet eden ya da onun işine yarayan bir şey olarak değerlidir. Bu nedenle de özünde yani kendi varlığında bir değer taşımayıp yalnızca bir araç olarak değerli görülür. Burada, aracın yöneldiği amacı belirleyen de her daim insan varoluşunun kendisidir. Kant ahlakı düşünüldüğünde bu tavrın etik açılımı net olarak görülmektedir. Kant ahlakı için, ahlaksal özne, ussal varlık ve usu amaç edinen varlık olarak yalnızca insandır. İnsan, kendi amacını kendinde taşır. Bu amaç, her bir ussal varlığın bir diğerini aynı gerekçeyle amaç edindiği bir amaçlar krallığında temellenir. Ancak söz konusu olan bu insan merkezci tutumun yalnızca bireylerin öz değeriyle aşılması olanaklı değildir. Daha bütünlükçü bir bakış gerekir. Bu bağlamda, Peter Singer ya da Tom Regan'ın hayvan hakları konusundaki çabaları oldukça değerli mücadeleler olsa da çevre merkezci yaklaşımlar ve bir çevre etiği oluşturma savunusu hayvanları da yeterli görmez. Etiğin alanı tüm yeryüzünü, ekosistemi, habitatımızı saracak biçimde genişletilmelidir. Aldo Leopold'un *yeryüzü etiği* bu konuda değerli bir adımdır. Etiğin hümanizmi aşması gerektiğini savunan Leopold şöyle söyler: *İnsanın yeryüzüyle ve orada yetişen bitki ve hayvanlarla nasıl bir ilişkisi olduğunu anlatan bir etiğe henüz sahip değiliz. Yeryüzü hala Odysseus'un köle kızları gibi bir mülkiyettir. Yeryüzü ilişkisi dar anlamda ekonomik, ayrıcalıklardan oluşan ancak sorumlulukları anlatmayan bir ilişkidir.*

Bununla birlikte, Callicott'un bir şeyin haklılığını, doğruluğunu onun canlı topluluğunun bütünlüğünü, uyumunu ve güzelliğini korumasında temellendirmesi de çarpıcıdır. Burada, Hume'un sözünü ettiği olan/olması gereken ikileminden arınmış bütünlükçü bir etik aranmaktadır. Ahlaksal ve toplumsal duyarlılık ussal yetide değil; duygularda temellenmelidir. Peki, duygular ussal olandan ayrılabilir mi ya da ondan tamamen uzak ve bambaşka şeyler midir? Protagoras diyalogunun sonunda Sokrates ve Protagoras yer

değiştirir. Başta erdemın bilgi olduğunu ve öğretilebileceğini söyleyen Protagoras, bunun tam tersi bir sonuca varır. Sokrates de Protagoras'ın tam aksine. Prometheusçu düşünme biçimi usun çok daha geniş bir açılımını haber vermektedir. O halde, yurttaşlık sanatını ve onun bilgi olup olmadığını bir de pozitif/negatif özgürlük açısından düşünmek gerekir. Karl Marx'ın *1844 El yazmaları* ve *Yahudi Sorunu*'nda olduğu gibi özgürlük bireye tanınmış ve kamusal alandan kopuk ya da onunla sınırlanmış bir hak değildir. Batı'nın tüm insan hakları söylemi ve aydınlanma düşüncesi bu nedenle başarısız olmuştur. Özgürlük daha en başından politik bir şeydir. Politik olarak başarılabilir. Eğer biz insanı atomistik yani tekil ve kendi üzerine kapalı, şizoid bir birey olarak tanımlarsak ve her şeye buradan başlarsak daha en başında özgür olmanın yollarını da kapatmış oluruz. Çünkü özgürlük, *bir arada olma ve birlikte yaşama sanatı olarak gerçekliğe kavuşabilir*. Sonuç olarak, Marx, *politika ve yurttaş olma sanatını adalet duygusu ve diğerlerine saygı temelinde dostça birbirine bağlanma ve bir olmada temellendirir*. Bu erdem, *yalnızca diyalektik gibi üstün bir düşünme biçimi ve gerçek felsefe ile öğretilir*. Dolayısıyla, Prometheus'un ızdırabını, bugün modern teknolojinin doğal çevrenin bozulması ve yıkımındaki rolü açısından düşünebiliriz. Teknolojinin özünü ve onun insan varoluşuyla olan kökensel ilişkisini açıkça sorgulayabilmenin tek yolu budur. Çünkü modern çağın krizi, yalnızca bir teknoloji sorunsalı da değildir. Teknoloji tek başına insan ve doğa ilişkisinin tarihsel olarak yitirilmesinden sorumlu tutulursa, kendimize yalnızca bir günah keçisi seçmiş oluruz. Aksine o, insanla ilgilidir. Bu nedenle, politik, toplumsal, varoluşsal bir sorunsaldır.

O halde, teknolojiden başka neleri göz önünde bulundurmalıyız ona bakalım. Ekonomik sistem, kültürel farklılıklar ve kültürlere özgü değer skalaları, atomistik birey anlayışı ve bunun doğal uzantısı olan ben-cillik ve çıkar ilişkileri. Bu, modern teknolojinin temelinde modernleşme sürecine ait olduğunun açık anlatısıdır. Devlet politikalarının bu konuda olumlu ya da olumsuz nasıl bir rolü olabilir? Bir yandan, devlet soyut bir kavramdır. Ancak diğer yandan bu soyut kavramın somutlaşması kendini iki biçimde gösterir: 1) İlki, devletin politikalarıdır ve bu politikalar bilim adamları, sanayiciler, tüketiciler ve tüm diğerlerinin tavrında açığa çıkar. Ancak buradaki temel sorun, doğal çevrenin bu insanların insiyatifine göre savunulamayacağıdır. Bu noktada, devletin ikinci anlamı açığa çıkar: O da güç, kontrol ve yasaklar olarak gerçekleşen *iktidar*'dır. *Devlet, yeni suç yasaları, yasaklar, sanayi lisansları ile insanların eylemlerini kontrol eden bir role de sahiptir ve bu belki de devletin özsel gücüdür*.

Peki, modern toplumda devletin rolü nedir? Bu konuda, Feinberg ve Rawls gibi liberal politika yanlısı düşünürler, suç yasasına ahlaksal sınır koyma ya da adil toplum olma isteğini vurgulamaktadır. Ancak toplumsal ve politik olarak göz ardı edilemez bir sorun olan çevre krizi söz konusu olduğunda, devletin yasallığı ve gerekçelendirilmesi açısından böyle bir konunun çok fazla değer taşımadığı görülür. En temel liberal değer, yurttaşların özerkliğine saygıdır. Devlet bunu yasallaştıramaz. Ancak buradan, liberalizmin insanı kendi dışındaki doğaya zarar verme konusunda devlete sınırlama hakkı tanımadığı sonucu da çıkmaz. Liberalizm, bu konuda iki devlet politikası sunar: 1) Toplumsal adalet (bireyin her tür zarardan kendini korumasıdır. Burada, suyun-havanın kirletilmesi, kimyasal atıkların sağlığa verdiği zarar örnek verilebilir), 2) Nesil-kuşaklar arası adalet (yeryüzünü atalarımızdan aldığımız gibi gelecek kuşaklara bırakmalıyız. Çölleşmeye ya da türlerin yok olmasına neden olmamalıyız). Bu iki liberal ilke oldukça dardır. Öncelikle insan varoluşunun çıkarlarını temel alır. Devletin sınırlama yetkisi yalnızca insan yaşadığı çevrede zarara uğradığında yasallaşmaktadır. Bu nedenle de liberalizm, insan merkezci düşünmeyi aşamamıştır. Diğer yandan, burada, zarar konusu da sınırlı bir biçimde anlatılmaktadır. Zarar olarak görülen yalnızca refaha, sağlıklı yaşama ait çıkarlar ve de temel ihtiyaçların zarar görmesidir. Dolayısıyla devlet denetimi yalnızca bireylerin zarar görmesi durumunda devreye girer. Özerklik bu anlamda en temel değer olur. Ancak insana zarar vermeyen birçok şey doğaya zarar verebilir. Diğer yandan bireyin özerk olmasının zorunlu koşullarını kültürel ve toplumsal yaşam seçeneklerinin arttırılması belirlemektedir. Yani özerkliğe dönüşen özgürlük verili seçeneklerin arttırılmasından başka bir anlam taşımaz olmuştur.

Peki, güzel, sağlıklı canlı çeşitliliği zengin yerler bu özerkliğin koşulu değil midir? Ancak böyle bir yaklaşımla yeni özerkliğin koşulları genişletildiğinde devlet tüm bunlara ilişkin konularda yetke olacaktır. Bu görüşler geç liberalizme aittir. Özerklik, kendini yönetme, kendi kendisinin efendisi olmayı anlatır. İçerden gelen baskı güçleri kadar dıştan gelen bir özgürlüğü de anlatır. En çok da bireyin kendi yaşamına ilişkin konularda karar verme özgürlüğüdür ve burada özgürlük *yetke*'ye dönüşmüştür. Tabii tüm bunların içinde kendini-gerçekleştirme, kendini tanıma ve tanıtma da vardır. Atomistik birey, özerkliğin temel savunusudur. Toplumsallığından ve topluluk ruhundan yalıtılmış ve kendine yeten birey anlayışı burada temel değerdir. Liberalizm için, çevre, bu nedenle, özerk kişinin toplumsal ve kültürel çevresidir. Peki, en değerli yaşam, özerk yaşam mıdır? Oysa içinde var olduğumuz durum için en yüksek değer özerkliğe indirgenmiştir. Özerk olabilmenin temelinde ise zorunlu koşulların tamamlanmış olması bulunur. Bu zorunlu koşullar, Rawls'da yaygın liberal

yaklaşımında olduğu gibi, insanın kendini gerçekleştirmek ve seçtiği yaşamı planlayabilmek için gerek duyduğu temel ihtiyaçların sağlanmasıdır. Doğal ve toplumsal olarak ikiye ayrılan bu ihtiyaçlardan, devlet, toplumsalı sağlamakla yükümlüdür.

Devlet politikalarından, düşünme biçimine, insan merkezilikten ekonomiye, üretime, teknolojik tavra değin tüm bu oluşumlar, bir arada, insan ve doğa ilişkisinin çarpık, bozuk ve yıkıp tüketmeye yönelik biçimini oluşturur. Çevre krizinin en çok da modern bir olgu olarak sesini duyurması, Heidegger'in söylediği gibi, içinde bulunduğumuz çağın tüm olanaklarıyla "açık" olmasında gizlidir. Her şey "açık"tır. Bilinmeyen, gizlenen, henüz açığa çıkmamış olana yer yoktur. Bir şeyin gizini korumasına değil, her biçimde o şeyi manipüle etmeye yöneliktir. Her şey anlaşılır kılınmaya, tüketilip bitirmeye hazır olarak beklemektedir sanki. Bu, yalnızca bir değer sorunu olamaz. Bir şeyin *kendini açabilmesiyle* ilintilidir. Ancak genel olarak çevre sorunlarıyla mücadele biçimine bakıldığında, bunun çok da köktenci olmadığı yalnızca belli sorunlar üzerine yoğunlaştığı gözlenir. Geleneksel etiğe yöneltilen eleştiriler kapsamında ortaya çıkan çevre etiği oluşturma düşüncesi ve bu düşüncenin hayvan hakları, yeryüzü etiği gibi biçimlerinin yanı sıra ekofeminizm, derin, sığ ekoloji, politik ekoloji gibi farklı çeşitleri de vardır. Bu konuda en temel düşünce ise insan merkezci tavrın çevre merkezci olanla yer değiştirme gereğidir. Ancak buraya kadar anlatılanlar göz önüne alındığında Prometheus'tan modern teknolojiye uzanan bu derin acı, insan ya da çevrenin merkeze alınmasından çok daha radikal bir dönüşümü arzular. Bu dönüşüm, insan varoluşu ve ait olduğu çevre arasındaki ilişkinin kökensel biçimiyle olanaklıdır. Prometheus'un insana armağanı olan *tekne*, bir şiddet, baskı, kontrol aracı değil; insan varoluşunu onu kuşatan şeylerle, dünyasıyla ve kendisiyle bir araya getiren bir birlik olmalıdır ve bu birlik her durumda etik bir kavram ya da tavır gerektiriyorsa bu durumda, modern kentli insan varoluşunun ilkel topluluklar ya da yerlilerden öğreneceği iki temel ilke olmalıdır: *koşulsuz saygı ve de sorumluluk*.

Sözlerimi Heidegger'in Sofokles'in *Antigone* Trajedisi'nde yer alan koral bölümün insana övgüsüne ilişkin özgün ve çarpıcı yorumu eşliğinde bitiriyorum. Koronun sözlerinin burada bizim için değerli olan kısmı şöyledir: *Kışın güneyden esen tehlikeli rüzgârlarında yılmadan yürütür salını köpüklü sulara, dağlar ve azgın dalgalar arasından yol alarak. Ve insan, düşünür de enine boyuna, eker toprağı, vurup düşürür gökyüzünde hafifçe süzülen kuşları, avlar yeryüzünün vahşi canlılarını ve de denizlerde yaşayan yaratıkları*. Heidegger, bu sözlerin övgü olmadığına dikkat çeker. Eğer sözler ardında gizlenen çok daha derin

anlamlarının eşliğinde yeniden okunursa kendini bize açıkça gösteren şu olacaktır: İnsan, evet, gerekirse dağları deler, salını azgın sulara yürütür, yılmaz ve de vazgeçmez. Toprağı eker, kuşları vurur, denizdeki yaratıklara bile rahat vermez. *Tehlikelidir. Bu, bir övgü değildir. Çünkü övülen, kaçılındır.* İnsan, bu ürkünç meziyetleriyle övülmek yerine onlarla ne yapacağını en iyi biçimde bilmesi gerektir. O, en sorumludur. Var olan her şeyin değerini en iyi tanması gereken odur. Bu nedenle, insan, en sorumlu ve yaşamın tüm oluşumlarına en çok saygı duyması varoluşsal olarak zorunlu olan bir varlık biçimidir; en saygın varlık değil...

Dergi Yazım Kuralları

1. Yazılar, *Word programında*, *Times New Roman* yazı tipinde, *12 punto* ve *1.5 cm.* satır aralığında yazılmış olarak, *e-posta yoluyla* editor@posseible.com adresine gönderilmelidir. Ayrıca sayfanın alt, üst, sol ve sağ yanlarından 2.5 cm boşluk bırakılmalıdır.

2. Gönderilecek yazıların daha önce başka bir dergi ya da kitapta yayımlanmamış olması ve başka bir yayının değerlendirme sürecinde olmaması önemlidir.

3. Yazıların 5000-7500 sözcük aralığında olmasına dikkat edilmelidir.

4. Makale başlığı, 12 punto olarak ve koyu harflerle yazılmalıdır. Yazar Adı, başlığın hemen altına, sağa yaslanmış olarak ve 11 puntuyla; soyadın tüm harfleri büyük olarak yazılmalıdır. Soyadınıza bağlı "*"lı bir dipnotla ünvanınız ve çalıştığınız/öğrenci olduğunuz kurum belirtilmelidir.

5. Yazarların 200 kelimeyi aşmayan Türkçe ve İngilizce (ya da diğer batı dillerinde) yazılmış özetlerini başlığın hemen altına eklemeleri gerekmektedir. Yabancı dildeki özetin hemen üzerine makalenin o dildeki başlığı da eklenmelidir. **Anahtar kelimeler/keywords** özetin/abstract'ın altında verilmelidir. Anahtar kelimeler üçten az sekizden fazla olmamalıdır.

6. Metnin içindeki alıntılarda ve vurgulu ifadeler için çift tırnak, alıntının içindeki alıntılarda tek tırnak kullanılmalıdır. Dört satırdan uzun alıntılar tırnak kullanılmadan ve (soldan ve sağdan 1,25 cm) girintili paragraflarla verilmelidir.

7. Dipnotlar ilgili sayfanın alt kısmında yer almalıdır.

8. Dergi adresine ulaşan yazılar, öncelikle içerik, yazım kuralları vd. yönlerden yayın kurulu tarafından incelenir ve değerlendirilmek üzere isimsiz (şifre numaralı) olarak konu ile ilgili iki hakeme gönderilir. Hakemlerden gelecek görüşler doğrultusunda yazının doğrudan veya kısmen düzeltilerek yayınlanmasına veya aksine karar verilir ve sonuç yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen yazılar, en geç bir ay içinde yayın kuruluna gönderilmelidir.

Kaynak gösterme biçimi

Yazıda yararlanılan kaynaklar, yazının sonuna eklenecek olan kaynakça bölümünde alfabetik sırayla belirtilmelidir.

1. Kaynakça

i) Eğer dipnotta kaynak gösterme biçimi benimsendiyse,

Kaynakçada yazarın soyadı ve adı (*bu sırayla ve virgülle ayrılarak*) yazılmalıdır.

Zimmerman, Michael E. , *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Art, Politics*, Bloomington: Indiana University Press, 1990.

Schapiro, Meyer, *Theory and Philosophy of Art: Style, Artist, and Society*, NY: George Braziller, 1994.

ii) Eğer metin içi kaynak gösterme biçimi benimsendiye,

Zimmerman, Michael E. (1990) , *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Art, Politics*, Bloomington: Indiana University Press.

2. Dipnotlarda kaynak gösterme biçimi

i) Dergiden makale

Thomas Sheehan, "A Paradigm Shift in Heidegger Research", *Continental Philosophy Review*, no. 34, pp.183–202, 2001, s.

D. Edward Tabachnick, "The Tragic Double Bind of Heidegger's Techne", *PhanEx* 1, no.2, pp.94–112, 2006, s.

ii) Derleme kitaptan makale

Werner Marx, "The World in Another Beginning: Poetic Dwelling and the Role of the Poet", *On Heidegger and Language*, (Edited by Joseph J. Kockelmans), USA: Northwestern University Press, pp. 235–261, 1972, s.

Feenberg, Andrew, "Modernity Theory and Technology Studies: Reflections on Bridging the Gap", *Modernity and Technology*, (Edited by Thomas J. Misa, Philip Brey, and Andrew Feenberg) , USA: Massachusetts Institute of Technology Press, pp.73–104, 2003, s.

iii) Kitap

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, (Translated and Edited by Roger Crisp), UK: Cambridge University Press, 2004, s.

Silvia Benso, *Face of Things A Different Side of Ethics*, NY: State University of New York Press, 2000, s.

Aynı makale ya da kitap kaynak gösteriliyorsa, bu durumda, ilk geçtiği yerde yukarıda örneklendiği gibi, sonrakilerde ise yazar adı, yapıt adı ve sayfa numarası biçiminde verilir:

Silvia Benso, *Face of Things A Different Side of Ethics*, s.

Eğer üst üste iki dipnotta aynı yapıt kaynak gösteriliyorsa, ikinci dipnotta yazarın ve yapıtın adları tekrar edilmez:

A.g.e. , s.

3. Metin İçinde Kaynaklara Gönderme Yapmak

i) Tek Yazarlı Metinler

Metinde alıntı yapıldıktan sonra, parantez içinde, yazarın soyadı, yayın tarihi ve sayfa numarası, virgüllerle ayrılarak yazılır.

Yapıtta “gerçekçiliği bazıları daha çok yöntem bakımından benimsemiştir, bazıları ise konu bakımından” (Moran, 1994: 34) denmesine rağmen...

ii) İki ya da Daha Fazla Yazarlı Metinler

İki yazarı olan yapıtlara gönderme yapılırken her iki yazarın da soyadı verilir.

Örneğin; (Adorno, Horkheimer, 2010: 34)

iii) Yazarın aynı yıl yayımlanan yapıtları

Aynı yazara ait iki ya da daha fazla yapıta gönderme yapılıyorsa yayın yılına alfabetik sırayı izleyen harfler eklenir: Örneğin, şöyle yazılır: (Heidegger, 2000a); (Heidegger, 2000b).