

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

JOHN RAWLS

SIYASAL LIBERALİZM

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



JOHN RAWLS

John Rawls 1921 yılında ABD'nin Maryland eyaletinin Baltimore kentinde doğdu. Kent School ve Princeton Üniversitesi'nde gördüğü eğitimin ardından 1950'de Princeton'dan doktor unvanını aldı. 1962 yılına Harvard Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne katıluncaya kadar Princeton, Cornell ve MIT Üniversiteleri'nin felsefe bölümlerinde öğretim üyesi olarak çalıştı. Kasım 2002'de ölene dek Harvard Üniversitesi'nde emeritus profesör olarak görev yapan Rawls, 21. yüzyılın en önemli siyaset felsefecilerinden ve liberal görüşün önde gelen savunucularındandı. Eserleri arasında; *A Theory of Justice* (1971), *Political Liberalism* (1993), *Law of Peoples* (1999), *Lectures on the History of Moral Philosophy* (2000) yer almaktadır.



İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

JOHN RAWLS
SİYASAL LİBERALİZM
ÇEVİREN MEHMET FEVZİ BİLGİN

POLITICAL LIBERALISM

BY JOHN RAWLS

THIS REPRINT EDITION IS A COMPLETE REPRODUCTION OF THE U.S. EDITION SPECIALLY
AUTHORIZED BY THE ORIGINAL PUBLISHER, COLUMBIA UNIVERSITY PRESS,
FOR PUBLICATION AND SALE ONLY IN TURKEY.

COPYRIGHT © 1993, 1996 COLUMBIA UNIVERSITY PRESS
ALL RIGHTS RESERVED.

TÜRKÇE YAYIN HAKLARI AKÇALI TELİF AJANSI ARACILIĞI İLE ALINMIŞTIR.

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI 157
ÇAĞDAŞ SİYASET FELSEFESİ 5

ISBN 975-6857-54-4

DİZİ EDITÖRLERİ MURAT BOROVALI - MURAT ÖZBANK

KAPAK MEHMET ULUSEL İSİMSİZ, 2007, 25x35 CM.,
KÂĞIT ÜSTÜNE MÜREKKEP, DİJİTAL RENKLENDİRME.

1. BASKI İSTANBUL, OCAK 2007

© BİLGİ İLETİŞİM GRUBU YAYINCILIK MÜZİK YAPIM VE HABER AJANSI LTD. ŞTİ.
YAZIŞMA ADRESİ: İNÖNÜ CADDESİ, NO: 28 KUŞTEPE ŞİŞLİ 34387 İSTANBUL
TELEFON: 0212 311 60 00 - 217 28 62 / FAKS: 0212 347 10 11

www.bilgiyay.com
E-POSTA yayin@bilgiyay.com
DAĞITIM dagitim@bilgiyay.com

YAYINA HAZIRLAYAN MURAT BOROVALI

TASARIM MEHMET ULUSEL

DİZGİ VE UYGULAMA MARATON DİZGİEVİ

DÜZELTİ CEMİL BOYRAZ

BASKI VE CİLT SENA OFSET AMBALAJ VE MATBAACILIK SAN. TİC. LTD. ŞTİ.

LİTROS YOLU 2. MATBAACILAR SİTESİ B BLOK KAT 6 NO: 4 NB 7-9-11 TOPKAPI İSTANBUL
TELEFON: 0212 613 03 21 - 613 38 46 / FAKS: 0212 613 38 46

Istanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
Istanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü tarafından kataloglanmıştır.

Rawls, John, 1921-2002.

Siyasal liberalizm / John Rawls; çev. Mehmet Fevzi Bilgin.
p. cm.

Includes bibliographical references and index.

ISBN 975-6176-78-4 (pbk.)

1. Justice. 2. Liberalism. 3. Political stability. I. Title. II. Bilgin, Mehmet Fevzi.
JC578 .R3719 2006

JOHN RAWLS
SIYASAL LIBERALİZM

ÇEVİREN
MEHMET FEVZİ BİLGİN

Anne, Lee, Alec ve Liz'e

İçindekiler

- ix** Çevirmenin Sunuşu
- 1** Giriş
- 21** Karton Kapak Baskısına Giriş
- 47** BİRİNCİ BÖLÜM Siyasal Liberalizm: Temel Öğeler
- 49** BİRİNCİ DERS Temel Düşünceler
 - 50** § 1. İki Temel Sorunun Ele Alınması
 - 56** § 2. Siyasal Adalet Anlayışı Fikri
 - 60** § 3. Hakkaniyetli Bir İşbirliği Sistemi Olarak Toplum Fikri
 - 67** § 4. Başlangıç Durumu Fikri
 - 73** § 5. Siyasal Kişi Anlayışı
 - 79** § 6. İyi Düzenlenmiş Toplum Fikri
 - 84** § 7. Ne Bir Cemaat Ne de Bir Birlik
 - 87** § 8. Soyut Kavramlar Kullanma Üzerine
- 91** İKİNCİ DERS Vatandaşların Yetenekleri ve Bunların Temsili
 - 92** § 1. Makûliyet ve Rasyonellik
 - 98** § 2. Muhakeme Zorlukları
 - 102** § 3. Makûl Kapsamlı Doktrinler
 - 109** § 4. Kamusal Açıklık Şartının Üç Düzeyi
 - 114** § 5. Rasyonel Özerklik: Siyasal Değil Yapay
 - 120** § 6. Tam Özerklik: Ahlâki Değil Siyasal
 - 124** § 7. Kişideki Ahlâki Motifin Temeli
 - 129** § 8. Ahlâk Psikolojisi: Psikolojik Değil Felsefi

131 ÜÇÜNCÜ DERS Siyasal İnşacılık

- 132** § 1. İnşacı Anlayış Fikri
- 140** § 2. Kant'ın Ahlâki İnşacılığı
- 142** § 3. İnşacı Bir Görüş Olarak Hakkaniyet Olarak Adalet
- 147** § 4. Toplum ve Kişi Anlayışlarının Rolü
- 150** § 5. Üç Nesnellik Anlayışı
- 156** § 6. Bilginin Nedensellik Görüşünden Bağımsız Olan Nesnellik
- 158** § 7. Siyasal Açından, Nesnel Nedenler Ne Zaman Ortaya Çıkar?
- 164** § 8. Siyasal İnşacılığın Alanı

169 İKİNCİ BÖLÜM Üç Ana Düşünce**171 DÖRDÜNCÜ DERS Örtüşen Görüşbirliği Fikri**

- 172** § 1. Siyasal Liberalizm Nasıl Mümkün Olabilir?
- 178** § 2. İstikrar Sorunu
- 181** § 3. Örtüşen Görüşbirliğinin Üç Özelliği
- 186** § 4. Kayıtsız ve Şüpheli Olmayan Görüşbirliği
- 190** § 5. Siyasal Anlayışın Kapsamlı Olması Gerekmez
- 194** § 6. Anayasal Görüşbirliğinin Aşamaları
- 200** § 7. Örtüşen Görüşbirliğinin Aşamaları
- 204** § 8. Anlayışlar ve Doktrinler: Bunların Arasındaki İlişki

209 BEŞİNCİ DERS Doğrunun Önceliği ve İyi Fikirleri

- 210** § 1. Siyasal Anlayışın İyi Anlayışlarını Sınırlaması
- 212** § 2. Rasyonellik Olarak İyilik
- 213** § 3. Birincil Değerler ve Kişilerarası Karşılaştırmalar
- 222** § 4. Vatandaşların İhtiyaçları Olarak Birincil Değerler
- 226** § 5. İzin Verilebilir İyi Anlayışları ve Siyasal Erdemler
- 230** § 6. Hakkaniyet Olarak Adalet, İyi Anlayışlarına Karşı Adil midir?
- 235** § 7. Bir İyi Olarak Siyasal Toplum
- 241** § 8. Hakkaniyet Olarak Adalet Tamdır

247 ALTINCI DERS Kamusal Akıl Fikri

- 248** § 1. Kamusal Aklın Sorunları ve Forumları
- 250** § 2. Kamusal Akıl ve Demokratik Vatandaşlık İdeali
- 254** § 3. Kamusal Olmayan Akıllar
- 257** § 4. Kamusal Aklın İçeriği
- 261** § 5. Anayasal Esaslar Fikri
- 264** § 6. Kamusal Akıl Timsali Olarak Yüksek Mahkeme
- 273** § 7. Kamusal Akılla İlgili Belirgin Zorluklar
- 279** § 8. Kamusal Aklın Sınırları

287 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM Kurumsal Çerçeve**289 YEDİNCİ DERS Konu Olarak Temel Yapı**

- 289** § 1. Adaletin Birinci Konusu
- 291** § 2. Uygun Bir Sırayla Sağlanan Birlik
- 294** § 3. Liberteryanizm Temel Yapıda Özel Bir Role Sahip Değildir
- 296** § 4. Arka Plan Adaletin Önemi
- 299** § 5. Temel Yapı Bireyleri Nasıl Etkiler?
- 301** § 6. Farazi, Tarihsel Olmayan İlk Anlaşma
- 305** § 7. İlk Anlaşmanın Özellikleri
- 307** § 8. İnsan İlişkilerinin Toplumsal Doğası
- 310** § 9 Temel Yapının İdeal Biçimi
- 314** § 10. Hegel'in Eleştirisine Yanıt

319 SEKİZİNCİ DERS Temel Özgürlükler ve**Bunların Önceliği**

- 320** § 1. Hakkaniyet Olarak Adaletin Öncelikli Amacı
- 324** § 2. Temel Özgürlüklerin Özel Konumu
- 328** § 3. Kişi Anlayışları ve Toplumsal İşbirliği
- 333** § 4. Başlangıç Durumu
- 338** § 5. Özgürlüklerin Önceliği, I: İkinci Ahlâki Yetenek
- 343** § 6. Özgürlüklerin Önceliği, II: Birinci Ahlâki Yetenek
- 352** § 7. Salt Formel Olmayan Temel Özgürlükler
- 358** § 8. Tamamen Yeterli Temel Özgürlükler Düzeni
- 361** § 9. Özgürlüklerin Oluşturduğu Tutarlı Düzen

- 367** § 10. Özgür Siyasal İfade
- 374** § 11. Belirgin ve Mevcut Tehlike Kuralı
- 382** § 12. Siyasal Özgürlüklerin Adil Değerinin Sürdürülmesi
- 388** § 13. İkinci İlkeye Bağlı Özgürlükler
- 393** § 14. Hakkaniyet Olarak Adaletin Rolü

397 DOKUZUNCU DERS Habermas’a Yanıt

- 398** § 1. İki Temel Farklılık
- 409** § 2. Örtüşen Görüşbirliği ve Gerekçelendirme
- 420** § 3. Modernlerin Özgürlükleri Karşısında Halkın İradesi
- 432** § 4. Özgürlüklerin Kökenleri
- 444** § 5. Öze Dair Adalet Karşı Usule Dair Adalet
- 456** § 6. Sonuç

457 DÖRDÜNCÜ BÖLÜM Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması

459 “Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması”na Giriş

463 Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması

- 465** § 1. Kamusal Akıl Düşüncesi
- 473** § 2. Kamusal Aklın İçeriği
- 482** § 3. Demokraside Din ve Kamusal Akıl
- 485** § 4. Kamusal Siyasal Kültürün Genel Bakışı
- 490** § 5. Temel Yapının Parçası Olarak Aile Üzerine
- 498** § 6. Kamusal Akıl ile İlgili Sorular
- 509** § 7. Sonuç

515 Terimler Sözlüğü

519 Dizin

Çevirmenin Sunuşu

John Rawls'un bu eserinin ilk İngilizce baskısından bu yana 13 yıl geçmiştir. Bu süreç içerisinde yapıt, özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde, olumlu ve olumsuz bir çok eleştiriye maruz kalmış, siyaset felsefesi ve bilimi, hukuk ve ahlâk felsefesine yaptığı etkiyle yüzlerce makale ve onlarca kitabın konusu olmuştur ve olmaya devam etmektedir. Siyasal liberalizm bu eserin adını oluştursa da, bir düşünce olarak ortaya çıkışı biraz daha geriye gitmektedir. Siyasal liberalizm düşüncesinin temelleri liberal gelenekte ortaya çıkmıştır; ancak, günümüz siyaset felsefesindeki kuramsal gelişimi son 20 yılda özellikle de Amerikan siyaset felsefesinde gerçekleşmiştir. Birtakım erken örnekler ortaya çıkmışsa da,¹ düşüncüyü en kapsamlı ve sistematik olarak ortaya koyan John Rawls olmuştur. Rawls'un sayısız makale ve yüzlerce kitaba ilham veren ve yayımlandığından bu yana siyaset felsefesi başta olmak üzere siyaset bilimi, hukuk, ekonomi ve sosyoloji alanlarına tesir eden meşhur eseri *Bir Adalet Kuramı*'nda [A Theory of Justice] (1971) öne sürdüğü fikirler hakkında sonradan sahip olduğu

1 Bkz. Ackerman (1980), Dworkin (1985), Larmore (1987), Nagel (1987), Shklar (1989), Cohen (1989).

tereddütler, bu eserde savunduğu adalet fikrini, farklı kapsamlı hayat görüşlerine bağlı bireylerin kabul edebileceği bir siyasal adalet anlayışı olarak geliştirmeye itmiştir. Rawls, konu hakkında yazdığı *Siyasal Liberalizm* (1993; 1996) ve sonrasında “The Idea of Public Reason Revisited” [Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması] (1997)² adlı makalesinde, siyasal liberalizm kuramını en üst noktaya taşımıştır.

Rawls, kitabın 1993 ve 1996 baskılarına yazdığı girişlerde hem kuramını hem de kitabın ana hatlarını yeterince tanıtmıştır. Bu nedenle bu önsözün amacı, ilk yayımlandığından bu yana *Siyasal Liberalizm*’in ortaya koyduğu etkileri ve kitaba yöneltilen eleştirileri kısaca sergilemeye çalışmaktır. Bu bağlamda ortaya konan çalışmalar üç konu etrafında ele alınacaktır. Bunlardan birincisi, Rawls’un *Siyasal Liberalizm*’de sunduğu liberal demokratik modelin son zamanlarda etkisi artan müzakereci demokrasi fikrine ne derece açık olduğuyla ilgilidir. Bu bölümde Rawls’a bu bağlamda yöneltilen eleştiriler ortaya konacaktır. İkincisi, *Siyasal Liberalizm*’in ortaya koyduğu normatif yaklaşımın önemli bir ayağı olan din konusuna ilişkindir. Siyasal Liberalizm’in özellikle din konusunda literatüre yaptığı etki çarpıcıdır. Son olarak, siyasal liberalizm kuramının uygulanabilirliği konusu üzerinde yazılanlar değerlendirilecektir. Bu üç konu başlığı aynı zamanda ülkemizdeki siyasal ve entelektüel tartışmaları da yakından ilgilendirmektedir. Bu nedenle, bu konuların tartışılmasıyla aynı zamanda *Siyasal Liberalizm*’in ülkemizde doğuracağı etkiye de ışık tutulması umulmuştur.

LIBERALİZM VE DEMOKRASİ İLİŞKİSİ

Siyaset felsefesi olarak liberalizmin ayırıcı vasfı bireylerin sosyal ve siyasal haklarını herşeyin üstünde tutmasıdır. Liberal meşruiyet prensibi, bireylerin hayatlarına yol gösterecek değerleri kendi başlarına seçebilecekleri yargısına dayanır. Liberal geleneğin önemli bir kolu, öteden beri, farklı değerlere sahip bireylerin ortak bir ahlâki norm etrafında

2 Türkçe baskısı için bkz. Rawls (2003).

şekillenecek bir kamusal hayatı benimseyebileceklerini savunmuştur (Larmore 1996: 120-3). Bu geniş açığa sahip görüş, bireylerin iyi ve doğru hayat hakkındaki anlayışlarını mutlak olarak uzlaştırmının mümkün olmadığı gerçeğinden hareketle ortaya çıkmıştır. Bugün, mâkul çerçevede dahi olsa, iyi hayatın tabiatı hakkında tartışmalar çeşitli din ve mezheplere mensup insanların arasında anlaşmazlıklardan, dindar ve dindışı gruplar ve bireyler arasındaki çatışmalara kadar yayılmış durumdadır. Bu farklı iyi hayat tasavvurlarıyla ilgili olarak bir de neyin gerçek ve doğru olduğu sorusu ortaya atılınca, bu anlaşmazlıkların bitip tükenmez bir hal almasına ve hatta derinleşmesine kapı açılmış olur. Bu durumda, herhangi bir iyi hayat anlayışı üstünde ısrar ciddi çatışma hatta şiddete yol açabilir. Bu bağlamda liberal düşüncüler, farklı inançları ve ahlâki anlayışları benimseyen bireylerin barış içerisinde birarada yaşamalarını sağlamaya yönelik ve siyasal birlikteliğin temelini oluşturacak bir ‘asgari ahlâk fikri’ geliştirmeye çalışmışlardır. Bu tür bir fikir, siyasal gücün belli bir kapsamlı ahlâki temeli öne çıkarma uğruna diğer anlayışları bastırma potansiyelinin önünü de kapatmaktadır. Liberal gelenek içerisinde gelişen ve Kant ve Mill gibi önde gelen düşünürlerin geliştirdiği kapsamlı ve ahlâki liberal anlayışa karşı daha sınırlı bir ahlâki temeli savunan bu fikir akımı *siyasal liberalizm* olarak adlandırılmaktadır.

Siyasal liberalizm düşüncesinin en yetkin örneğini ortaya koyan Rawls kuramında, ahlâk felsefelerinde ve iyi hayat anlayışlarındaki farklılıklara rağmen, vatandaşların hep beraber onaylayabileceği bir siyasal ahlâki kavram fikrini öne sürmektedir. Siyasal liberalizmin bu siyasal ahlâki ideali kendi başına durur ve herhangi bir ahlâki anlayış desteklemez ve ancak bireylerin ortak desteğiyle varlığını sürdürür. Bu desteğe güç veren, vatandaşları siyasal hayat hakkında rızaya dayalı bir temeli aramaya iten ortak ve etkin bir saik olabilir. Benimsekleri mâkul kapsamlı doktrinler açısından ciddi biçimde farklılaşmış özgür ve eşit vatandaşlar arasında toplumun adil ve istikrarlı bir dayanışma sistemi olması için üç şart yeterli gözükmektedir: İlk olarak, toplumun temel yapısı siyasal bir adalet kavramıyla düzenlenmelidir;

ikinci olarak, bu siyasal kavram mâkul kapsamlı doktrinler arasındaki örtüşen bir görüşbirliğine konu olmalıdır ve üçüncü olarak, anayasal esaslar ve temel adalet sorunları sözkonusu olduğunda kamusal tartışmalar bu siyasal adalet kavramına uygun olarak yapılmalıdır. Bütün bu ilkeleri biraraya getiren birbirinden farklı ve uyumsuz dünya görüşleri arasında bir uzlaşma temeli sağlama ihtiyacıdır.

Rawls'un çabasına yön veren demokrasilerdeki çeşitlilik ve çoğulculuk sorunudur. Rawls'a göre modern demokratik toplumun özelliği, birbiriyle uyumasa ve çatışma halinde olsa da demokratik rejimin istikrarını devam ettirecek kadar mâkul olan ve birçok dini ve dindışı iyi hayat anlayışına sahip olmasıdır. Bu çoğulculuk ve çeşitlilik demokratik toplumun özgür kurumları sayesinde ortaya çıkmaktadır; bunun yanında, bu durum demokratik kültürün kalıcı bir özelliğidir ve ortadan kalkacağı düşünülmemelidir. Demokratik toplum ve kültür hakkındaki bu gözlemler sadece tasvire yönelik değildir. Rawls'un teorisinde, bu şartlar hep beraber siyasal liberalizmin ilkelerinin olduğu çerçeveyi çizmektedir. Siyasal liberalizmin temel esasları bu öncüller etrafında şekillenmektedir.

Rawls'un demokratik siyasal kültüre yaptığı atıflar ve demokratik çoğulculuğu bir olgu olarak alması, kuramına karşı demokratik eleştirilerin yapılmasını engelleyememiştir. *Siyasal Liberalizm*'in yayımlandığı yıldan itibaren, özellikle aynı zamanlarda yükselişe geçen müzakareci demokrasi düşüncesi adına, siyasal liberalizmin demokratik değerleri yeterince temsil etmediği, demokratik usule ilişkin normlar yerine, hak temelli liberal görüşü vurgulayan bir düşünce ortaya attığı iddia edilmiştir. Bu eleştirinin ilk örneklerinden birini sunan Hampshire'a (1993) göre *Siyasal Liberalizm*'de çoğunlukçu demokrasinin değerleri diğer siyasal olmayan normlar karşısında daha az vurgulanmıştır.

Bu eleştirinin en sert örneğini ise Amerikalı siyaset felsefecisi Volin sunmuştur. Volin (1996)'e göre Rawls'un siyasal liberalizm kuramı bir "korumacı demokrasi" anlayışı öne sürmekte, anayasal yapıyı demokratik siyasetin üstünde tutmakta ve anayasa yargısının yücel-

tilmesi sonucunu vermektedir. Bütün bunlar Rawls'un kuramına otoriter ve kapalı bir nitelik kazandırmaktadır. Volin'e göre (1996, 102) Rawlsçu demokrasi "rasyonelliğin belli konuları ve tarihsel acıları bastırdığı ve çeşitli protesto ifadelerinin kamusal tartışma alanlarından dışlandığı, içedönük olarak tasarlanmış bir müzakere rejimine benzetilebilir." Volin, Rawls'un kuramında, siyasal rejimin akıl yürütme yolunu temsil eden kamusal akıl düşüncesinin aslında akademik liberalizmin genel iradesini temsil ettiğini ve bu düşüncenin genel irade düşüncesinin farklılıklara ilişkin taşıdığı sorunların benzerini taşıdığını ifade etmiştir.

Volin, Rawls'un ortak siyasal anlayışı ortaya koyarken dayandığı mâkûliyet fıkırını de demokrasi düşmanı olarak ilan etmektedir. Rawls'un kuramında da görüleceği üzere mâkûliyet anlayışı siyasal açıdan katılımı sınırlayıcı bir nitelik taşımaktadır; ancak, ortaya konan sınırlamalarla siyasal rejimin istikrarının sürdürülmesi hedeflenmektedir. İstikrar düşüncesinin Rawls'un kuramında yaptığı etkileri bir başka açıdan İngiliz siyaset felsefecisi Barry de (1995) eleştirmiştir. Volin'e göre, siyasal adalet anlayışı üzerinde anlaşmaları beklenen mâkul kapsamlı doktrinlerin nitelikleri, sosyalistlerin, radikal feministlerin, Hristiyan fundamentalistlerin, siyahi Müslümanların ve Hasidim Yahudilerin dışlanmasını öngörmektedir. Burada Volin'in kaygısının bu grupların siyasal tartışmalarda yer almasını desteklemekten çok, Rawls'un kuramının müzakereci nitelik açısından sınırlılığını ortaya koymak olduğu vurgulanmalıdır. Sonuçta, Volin'e göre, Rawls'un kuramı bir tür yurttaşlık vaazından öte geçememekte, öze ilişkin normatif yapısıyla gerçeklerden öte felsefi bir seminer niteliği taşımaktadır.

Volin eleştirilerinde Rawls'un kuramında olduğu gibi anayasal siyaseti genel siyasetten soyutlamanın siyasetin lekelenmesi sonucunu ortaya çıkaracağını vurgulamıştır. Volin'in bir adım ötesi, özellikle Avrupa'da yaygın olan radikal demokrasi kanadından Rawls'a karşı yapılan eleştirilerdir. Radikal demokrasi düşüncesinin önde gelen temsilcilerinden Fransız siyaset felsefecisi Mouffe, Rawls'un *Siyasal Liberalizm*'i oluşturan makalelerine ilişkin yazdığı bir değerlendirmede,

Rawls'un ortaya koyduğunun "içinde siyaset barındırmayan bir siyaset felsefesi" olduğunu iddia etmiştir (1988). Mouffe'un siyaset felsefesi iki dünya savaşı arasında yapıtlarını yayımlayan ve hasmane bir siyaset anlayışı geliştiren Alman düşünür Carl Schmitt'ten önemli ölçüde etkilendiğinden, bu tepkisi doğal görülmelidir.³ Bununla birlikte, esas ilginç olan Mouffe'un tepkisinin Fransa'da Rawls'a karşı yapılan değerlendirmelerin tipik bir örneği olmasıdır.⁴ Bu tepkiyi inceleyen Audard (2000) Rawls'un bireysel tercihlere dayalı liberal siyaset anlayışının ve siyasal liberalizm kuramının, siyasetin güç ve hakimiyet olarak anlaşıldığı Fransa'da ne yeterince anlaşılabilirdiğini ne de ciddiyetle tartışıldığını ifade etmektedir. Bu durumun temelinde özellikle antiliberal ve Amerikan karşıtı söylemlerin Fransa'da sahip olduğu güç yatmaktadır. Bunun dışında Rawls'un bireyler arasındaki dayanışmayı adil olarak meşrulaştırma girişimi, hiçbir gücün meşru sayılmadığı bir düşünce platformunda abes karşılanmaktadır. Bu durumda yapılması gereken normatif siyaset üretmek ve soyut normlara ulaşmak değil, siyasetin güce dayalı gerçeğine dönerek demokrasinin radikal bir açılımını sağlamaktır.

[Rawls'a karşı ortaya konan demokratik eleştirinin en yetkin örneğini Alman düşünür Habermas (1995) sunmuştur. Habermas'a göre Rawls'un kuramının en büyük eksiği müzakereci demokrasiye çok açık olmamasıdır. Rawls demokrasinin uygulanmasında usule ilişkin normlara ve öznelerarası niteliklere yeteri kadar önem vermemekte, bütün dikkatini istikrar olgusuna odaklamaktadır. Sonuçta ortaya çıkan kuramda, liberal hak ve özgürlükler pratik demokrasiden önce gelmektedir.] Halbuki, herşeyin ortaya konup müzakere edilmesi demokratik anlayışa daha uygundur. Habermas'ın düşüncesinin belki miğini oluşturan iletişimsel eylem kuramı da bu demokratik modelin bir temsilini içermektedir.

3 Carl Schmitt'in siyaset felsefesi ile ilgili olarak bkz. Bilgin (2004).

4 Rawls'ın kuramının Avrupa entelektüel, akademik ve siyasal çevrelerince nasıl karşılandığına ilişkin olarak *European Journal of Political Theory*, "Rawls in Europe" özel sayısına bakılabilir, 1:2 (2002)

Rawls, Habermas'ın eleştirilerini çok önemsemiş olmalıdır ki, Habermas'a yanıt olarak yazdığı makaleyi *Siyasal Liberalizm*'in karton kapak baskısının sonuna eklemiştir. Bu bölüm Türkçe çeviride de yer almaktadır. Habermas'a yanıt bölümü, aynı zamanda siyasal liberalizm kuramına yapılan demokratik eleştirilere de bir yanıt niteliği taşımaktadır. Bu bölümde, Rawls, temel olarak, siyasal liberalizmin her türlü müzakere yoluna açık olduğunu, ancak temel hak ve özgürlüklerin daima korunması gerektiğini, müzakere yolunun açık olmasının dahi bir temel hak olarak görülmesi gerektiğini ifade etmektedir. Rawls, aynı zamanda, öze ilişkin hak ve özgürlükler desteklenmeden, usule ilişkin müzakereci durumun savunulmasını mâkul karşılamadığını belirtmekte, daha çok müzakere isteyenlerin de aslında öze ilişkin değerlendirmelerden kaçınamayacağını ifade etmektedir. Bu bağlamda, mesela, müzakereci demokrasi fikrinin önde gelen kuramcılardan Cohen (1994) demokrasinin sadece usule ilişkin değil aynı zamanda öze ilişkin bir ideal olduğunu belirtmektedir. Bazı uygulamaların adil bir yöntemin sonucunda ortaya çıkmadığında adil olması mümkün değildir. Bu anlamda Rawls'un kuramının, demokrasiyi salt bir oy verme ya da pazarlık süreci değil, vatandaşların eşitliğinin temel özgürlükler aracılığıyla kurumsallaştığı bir rejim olarak gördüğü söylenebilir (Freeman 1994). Sonuçta, demokrasinin gerçekten bir demokrasi olarak işleyebilmesi onun aynı zamanda liberal olması, yani temel bireysel hak ve özgürlüklere öncelik tanınmasına bağlıdır. Ancak, bu, Rawls'un modelinde, kapsamlı ve ahlâki bir liberalizm değil, farklı dünya görüşlerinin istikrarlı bir şekilde bir arada yaşayabilmesini sağlayan sınırlı siyasal liberalizmdir.

SIYASAL LIBERALİZM VE DİN

Bir Adalet Kuramı'nda dinden söz etmeyen Rawls'un *Siyasal Liberalizm*'de dini söylemleri ve cemaatleri, mâkul siyasal görüşbirliğinin bir parçası olarak göstermesi, dinin özellikle 1980 sonrasında kültürel, sosyal ve siyasal arenalarda artan varlığıyla açıklanabilir. Rawls yükselen eğilim ve meydan okumaları farketmiş ve siyasal liberalizm fik-

rini geliştirerek, dinsel ve seküler talepleri işler bir siyasal düzen içerisinde uzlaştırma yoluyla bir anlamda demokrasi ve demokratik değerlerin bir savunusunu ortaya koymuştur. Rawls, kendisiyle yapılan yayımlanmış en son söyleşide din üzerindeki vurgusunu şu şekilde açıklamıştır:

[Din konusundaki ilgim] anayasal demokrasinin tarihsel olarak yaşamını sürdürmesi konusundaki kaygımdan ileri geliyor... Dinsel inanç Amerikan kültürünün önemli bir boyutu, Amerikan siyasal hayatının da bir gerçeğidir. Öyleyse soru şudur: Anayasal bir demokraside, her türlü dinsel ve seküler doktrin nasıl biraraya gelip, mâkul derecede adil ve etkin bir devletin işleyişinde dayanışma içine girebilir? Dinsel ve seküler doktrinlerin bu şekilde birlikte çalışmaları için, bunların ve siyasal alanın niteliği hakkında hangi varsayımlarda bulunulmalıdır? (1999: 616).

Rawls'un yanıtlamaya çalıştığı sorudan da anlaşılacağı üzere, siyasal liberalizm farklı dünya görüşlerine sahip bireyler arasında ortak bir siyasal zemin geliştirmeye çalışmaktadır ve bu bağlamda, siyasal ahlâk, toplumsal uzlaşma ve meşruiyet konularında dinsel ve seküler çekişmeleri yumuşatacak orijinal yaklaşımlar sunmaktadır. Bununla birlikte, Rawls'un bu konudaki görüşleri çok sayıda eleştiriyi de beraberinde getirmiştir. Eleştirilerin odağında, dinsel söylemleri sınırladığı düşünülen mâkûliyet fikri ve kamusal akıl yaklaşımı yer almaktadır.

Rawls'un siyasal liberalizm düşüncesi siyasal ahlâki adalet anlayışı üzerine kurulmuştur. Rawls'un ifadesine göre bu tür bir anlayışın kendine özgü normatif ve ahlâki idealleri olması gerekir. Bu idealler birbiriyle bağdaşmayan ama mâkul kapsamlı doktrinler çoğulculuğundan doğar. Mâkul vatandaşların varlığı ve katılımı yine mâkul bir siyasal adalet kavramının ortaya çıkması imkanını doğurur. Vatandaşlar, birbirlerini eşit ve özgür görüp, mâkul olarak kabul edebilecekleri koşullar önerdiğinde ve bu koşullara uymaya hazır olduğunda mâkul sayılırlar. Öyleyse, mâkûliyet karşılıklı olarak ortaya çıkan bir niteliktir; iki tarafı da içerir. Bu formüle göre, mâkûliyet özgür ve eşit vatan-

daşlar arasında, baskı ve manipölasyondan uzak, ahlâki olarak değer taşıyan bir ilişki şekline işaret eder. Mâkul olmayan bireyler önerilen şartları kendi çıkarlarına uymaması durumunda ihlal etmeye hazır kimselerdir.

Rawls'un *Siyasal Liberalizm*'ine din bağlamında yöneltilen eleştirilerin çoğu mâkûliyet olgusuyla ilgili olduğu için öncelikle bu konudaki değerlendirmelere yer vermek yerinde olacaktır. Rawls'un mâkûliyet fikri siyasal liberalizmin en çok tartışılan yanlarından biridir. Konu Galston (1994), Wenar (1995), Lipkin (1996), Estlund (1998), Gaus (1998), Friedman (2000), Owen (2001), Kelly ve McPherson (2001) tarafından eleştirel olarak ele alınmıştır. Yapılan eleştirilerin birçoğu terimin kelime anlamının ötesinde kullanılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Mesela, Robert Lipkin (1995, 295) şu eleştiriye yöneltmiştir:

Hangi eşanlamlı kelime ya da alternatif bir tabir, Rawls'un 'mâkûliyet' terimini açıklayabilir? Kendisinin adalet anlayışını bu terim kullanılmaksızın yazmak mümkün müdür? Bunlar retorik soruları değildir. Mâkûliyetin Rawls'un halkların yasası ve kamusal akıl anlayışlarındaki yeri Rawls'un bize sağladığı açıklamanın ötesinde bulunmaktadır.

Mâkûliyet esası gerçekten Rawls'un teorisinde önemli rol oynamaktadır, ancak genel teorik mantığı ihlal etmeden başka bir terimle karşılanabileceği şüphelidir. Sonuçta, Rawls, terimi değişik durumlarda kullanarak, mâkul bireyler, mâkul öğretiler, mâkul çoğulluk gibi, ne kastettiğini önemli ölçüde açıklamaya çalışmıştır. Elbette ki terim içerikli bir terimdir, neredeyse bütün teorisinin temelini oluşturmaktadır. Bunun yanında, anlamını farklı durumlarda farklı şekillerde yorumlamak imkansız değildir. Mesela, Estlund terimin değişik yorumlama biçimlerini ele almıştır. Buna göre, siyasal liberalizmin mâkul bireylere yaptığı atıfları "ya bireylerin mâkul olduğu varsayılan durumlar ya da her zaman mâkul olduğu varsayılan bireyler" şeklinde anlamak mümkündür" (Estlund 1998, 259).

Mâkûliyetin niteliklerini açıklama konusunda diğer önemli bir girişim de Kelly ve McPherson (2001) tarafından yapılmıştır. Buna göre mâkûliyet, içerdği felsefi, ahlâki ya da siyasal niteliklere göre tanımlanmalıdır. Bu bağlamda siyasal mâkûliyet, aşağı yukarı Rawls'un mâkûliyet teriminin genel anlamını karşılamaktadır. Felsefi mâkûliyet ise liberal bir duruş olarak tanımlanır. Bu durumda, her felsefi anlamda mâkul olmayanın siyasal anlamda da mâkul olmadığı düşünülmemelidir. Aynı şekilde, her siyasal anlamda mâkul olmayanın felsefi anlamda da mâkul olmadığı söylenemez. Mesela ırkçı bir kişi, ki felsefi anlamda mâkul değildir, bu fikrini başkaları üzerine empoze etmeye girişmediği müddetçe siyasal anlamda mâkûliyetini devam ettirebilir. Aynı durum liberal sayılmayan dini görüşler için de geçerlidir (Kelly ve McPherson 2001: 46-8). Bu yaklaşımın anlamı şudur: siyasal adalet sözkonusu olduğunda toplumda sözleşmenin sınırları daha geniş çizilerek mâkul olmayan duruşların sadece siyasal olarak mâkul olmayanlar olduğu teslim edilir. Felsefi anlamda mâkul olmayan düşüncelerinden dolayı demokratik sürece katılmayan kişiler, adil şartlara uydukları müddetçe mâkul sayılırlar. Yazarlar, Rawls'un bu ayrımı yapmadığını iddia etseler de, yaklaşımlarının siyasal liberalizmin ruhuna uygun olduğu söylenebilir. Rawls'un kapsamlı ahlâki kavramlar yerine siyasal ahlâki kavramlar konusundaki vurgusu bu ayrımın yapılmasına olanak sağlamaktadır.

Rawls'a mâkûliyetin içeriği hakkında yapılan yorumlar ve Kelly ve McPherson'un yaklaşımı dikkate alındığında, siyasal liberalizmdeki mâkûliyet esasının daima siyasal olduğunun düşünülebileceği ortaya çıkar. Rawls'un kullandığı biçimiyle mâkûliyet teriminin daha standart olan tanımlarıyla, yani akla uygunluk, ya da aklın getirdiği sınırlar içerisinde olmak gibi tanımlarıyla, pek ilgisi yoktur. Bu tür tanımlar metafizik çağrışımlar taşımaktadır. Mâkûliyeti bu anlamda ele almak bilakis akıl kavramının ne anlama geldiği konusunda tartışmalara yol açar. Rawls bu durumdan daima kaçınır. Siyasal liberalizmin temel gayelerinden birisi bu tür tartışmaları siyasal alanın dışına çekerek toplumsal sözleşmenin zeminini genişletmektir.

Buradaki asıl mesele, dinsel doktrinlerin ne derece mâkul olduğuyla ilgilidir. Mâkuliyet şartı siyasal liberalizmin kapsayıcılığının sınırlarını teşkil ettiğinden, mâkul olmayan doktrinlerin aynı zamanda siyasal alanın dışında kalması durumu ortaya çıkmaktadır. Mâkuliyet, doktrinlerin görüşbirliği sonucunda ortaya çıkan siyasal adalet anlayışının samimiyetle kabulünü gerektirdiğinden, bir anlamda dinsel doktrinlerin takipçilerinin özgürlüğünü güvence altına alması için diğer doktrin ve vatandaşların özgürlük ve eşitliğini tanıması gerektiği şart koşulmaktadır. İlk bakışta sınırlayıcı görülen bu görüş tabii ki sert eleştirilere maruz kalmıştır. Mesela Neal (2000), dindar vatandaşın bir siyasal adalet anlayışına bütün kalbiyle bağlanmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Siyasal adalet ilkelerinin kişinin dinsel görüşlerinden önce gelmesi teolojik açıdan imkansızdır. Böyle bir durum, Tanrının mutlak otoritesini reddetmeden mümkün olamaz. Dolayısıyla dindar vatandaş, kamusal akıl gibi dindışı bir kaynağın sadece siyasal alanda dahi olsa gerçeğin bir ifadesi olmasını kabullenemez. Aynı bağlamda komüniteryen yaklaşımın temsilcilerinden Sandel de (1993) siyasal liberalizmin mâkuliyet şartına bağlı olarak, kapsamlı dinsel ve ahlâki doktrinlerden kaynaklanan iddiaları dışarıda bırakmasının her zaman mâkul olamayacağını ifade etmiştir. Özellikle kamusal aklın din konusundaki kısıtlayıcı niteliğine ilişkin olarak Weithman (1994), Greenawalt (1994), ve Quinn (1997) Rawls'a karşı ciddi eleştiriler yöneltmişlerdir. Bu yöndeki eleştirilerde daha ileriye giden Campos (1994) Rawls'un liberal vizyonunun dinsel söylemleri bastırmayı amaçlayan bir "seküler fundamentalizm" olduğunu ilan etmiştir.

Siyasal liberalizm kuramına dinsel çevrelerden yapılan eleştirilerin ne derece yerinde olduğunu takdir etmek okuyucuya kalmıştır. Ancak, en azından, mâkuliyet şartı dahilinde birtakım sınırlamalar getirirse de, siyasal liberalizmin kişilerin dinsel kimliklerini, bağlılıklarını ve sorumluluklarını terketmelerini gerektirdiğini iddia etmek son derece saçmadır. Siyasal liberalizmin önerdiği, kişilerin dinsel, ahlâki ve felsefi dünya görüşlerini yüceltmeye devam ederken, aynı zamanda, herkesçe kabul edilen hakkaniyetli siyasal işbirliği kuralları çerçevesinde

davranmasıdır./Kişiler bu kuralları onaylarken dinsel gerekçeler de dahil olmak üzere farklı gerekçelere sahip olabilirler. İlginçtir ki satır aralarında Neal de bu ihtimali ifade etmeden durmamaktadır:

Ancak bu durum, dindar vatandaşın, Rawls'un karakteristik olarak siyasal liberalizme ait olarak ortaya koyduğu değerleri onaylamayacağı anlamına gelmez. Böyle bir kişi vicdan özgürlüğünün ve eşit vatandaşlığın adil bir siyasal rejimin temel özellikleri arasında olduğuna ve pratikte bu ilkeleri desteklemesi gerektiğine inanabilir. Bu pratiklere bağlı olabilir, çünkü kendisinin kapsamlı dinsel inancının ortaya koyduğu siyasal adalet anlayışı bunları adil olarak görmektedir (2000: 183).

Aslında Rawls'un istediği tam da budur! Ulaşılmak istenen, devlet ve vatandaşlar arasında ve vatandaşların kendi aralarındaki siyasal ilişkinin doğasını belirleyecek olan bir siyasal adalet anlayışı geliştirmektir. Bu da ancak farklı ahlâki dünya görüşlerinin siyasal ilkeler üzerinde sağlayacakları görüşbirliğiyle mümkün olabilir. Böyle bir görüşbirliği için de bu dünya görüşlerin diğerlerinin varlığını eşit olarak tanıyacak bir siyasal hoşgörü anlayışına sahip olması, diğer bir deyişle mâkul olması gerekir,

SIYASAL LIBERALİZMİN PRATİK DEĞERİ

Farklı dinsel ve dindışı görüşleri adil ve istikrarlı bir kamusal düzen içerisinde birarada yaşatmayı hedefleyen siyasal liberalizm fikrinin gerçekleşmesi için belli şartların oluşması gerekir. Bunun nedeni, Rawls'un, siyasal liberalizm kuramında öngördüğü normatif değerlerin ve demokratik kamusal kültürün, birtakım sosyolojik şartların önceden varolmasına bağlı olmasıdır. Rawls'a göre yüzyıllardır demokratik geleneği tecrübe eden toplumlar siyasal liberalizme doğru ilerleyebilirler, zira bu toplumlar halihazırda birbiriyle çelişen fakat siyasal birliğin ilkeleri üzerinde anlaşabilecek kadar da mâkul olan görüşler çoğulculuğuna sahiptir. Rawls bu durumu mâkul çoğulculuk gerçeği olarak adlandırmaktadır. Buna göre Rawls'un sosyolojik tezi iki ögeyi

içinde barındırmaktadır. İlk olarak, bir hoşgörü geleneğini, ikinci olarak da, toplumun çoğunluğunun bu hoşgörü geleneğinin yüzyıllardır süren etkisiyle uzlaşımçı bir kültüre sahip olmasını öngörmektedir. Eğer durum gerçekten böyleyse, bu ayrıma dayandığımızda, birtakım Batı demokrasileri dışındaki toplumları denklemin dışına itmemiz gerekir. Doğrusu, bazı durumlarda Rawls'un varsayımlarına uygun tek toplum Amerikan toplumu olabilir. Öyleyse, bir toplum siyasal liberalizmin öngördüğü demokratik kültüre sahip değilse ne olacaktır? Böyle bir kültürün yokluğunda siyasal liberalizme bir ideal olarak yaklaşmak mümkün müdür?

Bu sorular Rawls'un kuramının evrensel cazibesiyle doğrudan ilgili olan ve diğer toplumlar bağlamında son derece önemli sorulardır. İşin ilginç yanı, Rawls'un kuramıyla ortaya attığı normatif değerlere ve uzlaşımçı ilkelere en çok da gelişmekte olan demokrasiler ihtiyaç duymaktadırlar. Rawls'un son derece önem verdiği din olgusu, herşeyden önce bu tür toplumlarda en dramatik biçimde kendini göstermektedir. Siyasal liberalizmin diğer toplumlardaki bu anlamdaki pratik değeri son derece önemli olmasına karşın bu konuda bir literatür gelişmiş değildir. Scheffler (1994:20)'in *Siyasal Liberalizm*'in yayımlanmasının hemen ertesinde yaptığı şu yorum ise neredeyse yegâne örnektir:

Siyasal liberalizm demokratik toplumların kamusal siyasal kültürüne bu şekilde başvuruyorsa, liberal ilke ve kurumların gerekçelendirilmesinde, liberal değerlerin iyice yerleştiği toplumların öngörüldüğü görülmektedir. Siyasal liberalizmin, liberal geleneğe sahip olmayan toplumlarda liberal kurumların kurulması için bir neden sunup sunmadığı açık değildir. Dolayısıyla, siyasal liberalizmin bir toplumun liberal kurumları için haklılaştırma sağlayıp sağlayamayacağı da açık değildir. Görünüşe göre, liberal gelenekler ve kurumlar siyasal liberalizmden önce gelmelidir: Yani, siyasal liberalizmin önerdiği haklılaştırmayı mümkün kılacak şartların oluşması için liberal gelenek ve kurumların halihazırda varolması gerekir.

Scheffler, Rawls'a karşı son derece önemli bir eleştiri yöneltmektedir. Görünüşe göre, Rawls, kuramını öne sürerken, demokratik

toplumların kamusal siyasal kültürünü bir temel olarak kullanmıştır. Bu durum, siyasal liberalizmi sadece liberal olmayan toplumlar için değil, liberalleşen ve demokratikleşen toplumlar ve genç demokrasiler için de yararsız kılmaktadır. Dolayısıyla, siyasal liberalizmi diğer bağlamlarda düşünmenin yersiz ve hatta abes olduğu iddia edilebilir. Bununla birlikte, siyasal liberalizmin bu tür reddine karşı onun yine de pratik bir değer taşıdığı söylenebilir. Siyasal liberalizmi, kuramın normatif ilkelerini değerlendirecek farklı şekillerde yorumlamak mümkündür. Bunu yapmanın bir yolu analitik bir yaklaşım kullanarak, siyasal liberalizmin farklı öğelerinin sahip olduğu pratik değeri ortaya çıkarmaktır. Böyle bir yaklaşım kullanıldığında siyasal liberalizm kuramının başlıca iki öğeye sahip olduğu görülür: (1) Sosyolojik öğe: Bu öğe mâkul çoğulculuk olgusuna dayanmaktadır ve siyasal liberalizmin ampirik temelini oluşturur. Rawls, farklı ve birbiriyle çelişen dünya görüşlerine sahip ama aynı zamanda uzlaşımçı bir siyasal kültür geliştirmiş demokratik bir toplumu öngörmektedir; (2) Normatif öğe: Kuramın bu parçası, mâkul çoğulculuk olgusu ışığında siyasal birliğe ilişkin ilkeler kümesini içermektedir. Siyasal hayatı düzenlemeye yönelik bu ilkeler sosyopolitik bir durum olan mâkul çoğulculuk durumundan çıkarılmaktadır. Kuramın normatif boyutu temel olarak sosyolojik olarak bu ilkeleri mümkün olan mâkuliyet faktörüne dayanmaktadır.

Siyasal liberalizmi sosyolojik ve normatif öğelere ayıran bu analitik yaklaşım, siyasal liberalizmin alışılmışın dışındaki bağlamlardaki değeri ve uygulanabilirliğini ölçebilme imkanı sağlamaktadır. Siyasal liberalizm, genel olarak, özellikle çoğulcu toplumlar için düşünülen ve dar kapsamlı ve kendi başına duran bir siyasal adalet anlayışına dayanan yeni bir demokrasi vizyonunu temsil etmektedir. Bu siyasal vizyon, mâkul bir çoğulculuğu kucaklayan bir siyasal kültürü gerektirmektedir. Siyasal liberalizmin siyasal adalet anlayışı, ancak vatandaşların hayatlarını şekillendiren dünya görüşlerinin mâkul olmasıyla gerçekleşebilmektedir. Dolayısıyla, amaç, farklı dünya görüşlerine sahip eşit ve özgür vatandaşlara yönelik adil ve işler bir siyasal düzene ulaşmaksa, bu görüşlerin mâkul olabilmesi sağlanmalıdır. Sonuç olarak,

belli bir toplumun sosyo-politik durumu mâkul çoğulculuk olgusunu karşılamaktan uzak olsa bile, siyasal liberalizmin normatif idealleri yine de demokratik çabalara ilham verebilir ve bireyleri kendi aralarındaki farkların üstesinden gelmek üzere mâkul olma yolunda teşvik edebilir.

MEHMET FEVZİ BİLGİN*

KAYNAKÇA

- Ackerman, Bruce, 1980, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven: Yale University Press.
- Audard, Catherine, 2002, "Rawls in France," *European Journal of Political Theory* 1 (2): 215-227.
- Barry, Brian, 1995, "John Rawls and the Search for Stability," *Ethics* 105: 874-915.
- Bilgin, Mehmet Fevzi, 2004, "Siyasal Teoloji: Carl Schmitt ve Siyasal Kavram Analizi," *Doğu Batı* 30.
- Campos, Paul, 1994, "Secular Fundamentalism," *Columbia Law Review* 94: 1814-28.
- Cohen, Joshua, 1994, "Pluralism and Proceduralism," *Chicago-Kent Law Review* 69.
- Dworkin, Ronald, 1985, *A Matter of Principle*, Cambridge: Harvard University Press.
- Estlund, David, 1998, "The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth," *Ethics* 108: 252-275.
- Freeman, Samuel, 1994, "Political Liberalism and the Possibility of a Just Democratic Constitution," *Chicago-Kent Law Review* 69.
- Freeman, Samuel, 2003, "Introduction." *The Cambridge Companion to Rawls* içinde, der. S. Freeman, Cambridge: Cambridge University Press.
- Friedman, Marion, 2000, "John Rawls and Political Coercion of Unreasonable People," *The Idea of Political Liberalism: Essays on Rawls* içinde, der. V. Davion ve C. Wolf, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Galston, Miriam, 1994, "Rawlsian Dualism and the Autonomy of Political Thought," *Columbia Law Review* 94: 1842-1860.
- Gaus, Gerald, 1998, "Reasonable Pluralism and the Domain of the Political: How the Weaknesses of John Rawls's Political Liberalism Can Be Overcome by a Justificatory Liberalism," *Inquiry* 42: 259-284.
- Greenawalt, Kent, 1994, "On Public Reason," *Chicago-Kent Law Review* 69.
- Habermas, Jürgen, 1995, "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism," *Journal of Philosophy* 92: 109-31.
- Kelly, Erin ve Lionel McPherson, 2001, "On Tolerating the Unreasonable," *Journal of Political Philosophy* 9: 38-55.

(*) Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, Kamu Yönetimi Bölümü.

ABD'de üzerinde doktora tezimi yazdığım bu eseri Türkçeye ve Türk okuruna kazandırmak, yıllardır bastırmakta olduğum bir tutkuydu. Bu tutkunun gerçekleşmesini sağlayan İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınlarına, özellikle Rawls'un kendine özgü terimlerine karşılık bulmada destek ve önerilerinden ötürü dizi editörü Murat Borovali'ya ve yayınevi sorumlusu Can Cemgil'e, çeviri sürecine desteklerini esirgemeyen Sakarya'daki dostlara teşekkürlerimi sunarım - ç.n.

- Laden, Anthony S., 2003, "The House That Jack Built: Thirty Years of Reading Rawls," *Ethics* 113: 367-90.
- Larmore, Charles, 1987, *Patterns of Moral Complexity*, New York: Cambridge University Press.
- Larmore, Charles, 1996, *The Morals of Modernity*, New York: Cambridge University Press.
- Lipkin, Robert J., 1996, "In Defense of Outlaws: Liberalism and the Role of Reasonableness: Public Reason, and Tolerance in Multicultural Constitutionalism," *DePaul Review* 45: 263-340.
- Mouffe, Chantal, 1988, "John Rawls: Une Philosophie Politique Sans Politique," *Esprit*.
- Müller, Jan-Werner, 2002, "Rawls in Germany," *European Journal of Political Theory* 1 (2): 163-179.
- Nagel, Thomas, 1987, "Moral Conflict and Political Legitimacy," *Philosophy & Public Affairs* Summer: 215-240.
- Neal, Patrick, 2000, "Political Liberalism, Public Reason, and the Citizen of Faith," *Natural Law and Public Reason* içinde, der. R. George ve C. Wolfe, Washington: Georgetown University Press.
- Norman, Wayne, 1998, "'Inevitable and Acceptable?' Methodological Rawlsianism in Anglo-American Political Philosophy," *Political Studies* 46: 276-294.
- Owen, Judd J., 2001, *Religion and the Demise of Liberal Rationalism: The Foundational Crisis of the Separation of Church and State*, Chicago: University of Chicago Press.
- Quinn, Phil, 1997, "Political Liberalisms and Their Exclusions of Religious," *Religion and Contemporary Liberalism* içinde, der. P. J. Weidman, Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Rawls, John, 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, John, 1985, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical," *Philosophy and Public Affairs* 14: 223-252.
- Rawls, John, 1987, "The Idea of an Overlapping Consensus," *Oxford Journal of Legal Studies* 7: 1-25.
- Rawls, John, 1989, "The Domain of the Political and Overlapping Consensus" *New York University Law Review* 64: 233-255.
- Rawls, John, 1996 [1993], *Political Liberalism: With a New Introduction and the "Reply to Habermas"*, New York: Columbia University Press.
- Rawls, John, 1997, "The Idea of Public Reason Revisited," *The University of Chicago Law Review* 64: 765-809.
- Rawls, John, 1999, *Collected Papers*, der. Samuel Freeman, Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, John, 2000, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, der. Barbara Herman, Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, John, 2003, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, Çev. Gül Evrin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Richardson, Henry ve Paul Weidman, der. 1999, *The Philosophy of Rawls: A Collection of Essays*, cilt 5, New York: Garland.
- Sandel, Michael, 1993, "Book Review: Political Liberalism," *Harvard Law Review* 107.
- Shklar, Judith, 1989, "Liberalism of Fear," *Liberalism and the Moral Life* içinde, der. N. Rosenblum, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Volin, Sheldon, 1996, "The Liberal/Democratic Divide. On Rawls's Political Liberalism," *Political Theory* 24 (1): 97-119.
- Weidman, Paul J., 1994, "Rawlsian Liberalism and the Privatization of Religion: Three Theological Objections Considered," *Journal of Religious Ethics* 22:1.
- Wenar, Leif, 1995, "Political Liberalism: An Internal Critique," *Ethics* 106: 32-62.

Giriş

Bu kitabın içeriği şu şekildedir. İlk üç ders, az çok, benim Columbia Üniversitesi'nde Nisan 1980'de verdiğim ve aynı yılın Eylül ayında *Journal of Philosophy*'de önemli ölçüde düzeltilmiş olarak "Ahlâk Kuramında Kantçı İnşacılık" başlığı altında yayımlanan üç dersin kapsadığı konuları içine almaktadır. Geçen on yıl içerisinde bunlar yeniden kurgulandı ve düzeltildi. Bana göre eskisinden daha anlaşılabilirler ama bu onların şu anda anlaşılır olduğu anlamına gelmiyor. Ben, bunları bölüm yerine ders olarak adlandırmaya devam ediyorum, çünkü bunlar ders olarak verilmiştir ve ben, belki de başarısızca, bu konuşma tarzını korumaya çalışıyorum.

Dersler ilk haliyle verildiğinde, bunları üç ilave dersle yayımlamayayı düşündüm. Birincisi, "Konu Olarak Temel Yapı" (1978), hali hazırda verilmişti ve baskıdaydı ve diğer ikisi, "Temel Özgürlükler ve Bunların Önceliği" (1982) ve "Toplumsal Birlik ve Birincil Değerler" (1982), ya taslak halindeydi ya da tamamlanmak üzereydi. Ancak, bu üç ders en sonunda tamamlandığında, hem kendi aralarında hem de önceki derslerle hedeflediğim konu birliğinden uzaktılar.¹ Bunun üze-

1 Bu ek derslerin ilk ikisi burada değiştirilmeksizin VII ve VIII. dersler olarak yeniden basılmıştır.

rine, şu anda adlandırdığım şekliyle, siyasal liberalizm üstüne,² çoğu birinci derste ele alınan “Siyasal, Metafizik Değil” (1985) ile başlayan, “Örtüşen Görüşbirliği” (1987), “İyi Anlayışları” (1988) ve “Siyasal Alan” (1989) ile devam eden üç ders daha yazdım. Bu üç ders, önemli ölçüde yeniden yazılıp birleştirilerek, burada ilk defa yayımlanan “Kamusal Akıl” dersiyle birlikte, ikinci üç dersi oluşturmaktadır.

İlk altı ders şu şekilde ilişkilendirilmiştir: İlk üçü, özellikle II'nin § 1, 3, 7, 8. bölümleri ve III'ün tümü, siyasal liberalizmin pratik akıldaki genel felsefi temelini, ikinci üç ders ise siyasal liberalizmin belli başlı düşüncelerini daha ayrıntılı biçimde ortaya koymaktadır: Örtüşen görüşbirliği fikri, doğrunun önceliği fikri ve bunun iyi ile ilişkisi ve kamusal akıl fikri. Dersler, hem kendi aralarında hem de *Bir Adalet Kuramı*'nın³ ruhuyla, işaret ettikleri konunun sağladığı bir birliktelik taşımaktadırlar: Siyasal liberalizm düşüncesi.

Bu son ifadeyi açıklamak gerekirse: *Bir Adalet Kuramı*'nın amaçları önsözünde açıklanmıştır (2-3. paragraflar). Orada, modern dönemin çoğunda, İngilizce konuşan ülkelerdeki ahlâk felsefesinde egemen sistematik görüşün faydacılığın bir türü olduğunu ifade ederek başlamıştım. Bunun sebeplerinden birisi, bu görüşün, Hume'den Adam Smith, Edgeworth ve Sidgwick'e uzanan, içerik ve derinlik açısından son derece etkileyici bir düşünce yapısı ortaya koyan, çok yetenekli düşünürler tarafından temsil edilmiş olmasıydı. Onu eleştirenler bunu ancak dar bir çerçeveden yaptılar. Fayda ilkesinin içerdiği zorlukları dile getirdiler ve bu ilkenin içerdikleriyle kendi sıradan ahlâki kanaatlerimiz arasındaki çok ciddi belirgin çelişkilere dikkat çektiler. Ancak ben bu eleştirilerin faydacılığa başarıyla karşı duracak elverişli ve sistematik bir ahlâk anlayışı geliştirme işinde başarısız kaldığını düşündüm. Sonuç olarak, biz sıklıkla, faydacılık ve rasyonel sezgicilik arasında bir seçim yapmak ve çoğunlukla fayda ilkesinin, sadece o du-

2 Terim, “Overlapping Consensus” *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (February 1987): 23 vd. ve “The Priority of Right and Ideas of the Good,” *Philosophy and Public Affairs* 17 (Summer 1988): 271, 273, 275'te kullanılmıştır.

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

rum için düşünülen sezgisel sınırlamalarla sınırlanmış ve çerçevesi çizilmiş bir formu üzerinde karar kılmak durumunda kalıyorduk.

Kuram'ın amacı (nakletmeye devam ediyorum) geleneksel toplumsal sözleşme doktrinini genelleştirip daha yüksek bir soyutluk aşamasına ulaştırmaktı. Bu doktrinin bariz birtakım ölümcül itirazlara açık olmadığını göstermek istedim. Bu anlayışın –“hakkaniyet olarak adalet” diye adlandırdığım– belli başlı yapısal özelliklerini belirlemeyi ve onu faydacılığa daha üstün bir alternatif adalet anlayışı olarak geliştirmeyi hedefledim. Bu alternatif anlayışın, geleneksel ahlâki anlayışlar arasında, adalet hakkındaki kanaatlerimize en yakın düşen anlayış olduğunu ve demokratik bir toplumun kurumları için en uygun temeli oluşturduğunu düşündüm.

Buradaki derslerin amacı ise çok farklıdır. *Kuram*'ın amaçlarını özetlerken, toplumsal sözleşme geleneğinin ahlâk felsefesinin bir parçası olarak görüldüğüne ve ahlâk felsefesi ile siyaset felsefesi arasında bir ayrım gözetilmediğine dikkat çekmek isterim. *Kuram*'da, adaletin kapsamının genel ahlâki doktrini, adaletin tamamıyla siyasal olduğu anlayıştan ayrılmamıştır. Kapsamlı felsefi ve ahlâki doktrinler ile siyasal alana ilişkin anlayışlar arasındaki farka dair bir şey söylenmemiştir. Bu kitapta bulunan derslerde ise, bu ayrımlar ve bunlarla ilgili düşünceler işin aslını meydana getirmektedir.

Gerçekten, bu derslerin amacı ve içeriği itibarıyla *Kuram*'dan ciddi biçimde farklı olduğu söylenebilir. Kesinlikle, sözünü ettiğim gibi, önemli farklar vardır. Ancak bu farkların doğasını ve derecesini anlayabilmek için, bunların hakkaniyet olarak adaletin kendi içindeki ciddi bir sorunun üstesinden gelme gayretinden, yani *Kuram*'ın III. bölümündeki ~~ist~~ikrar tanımının, bu görüşün tümü gözönüne alındığında ~~çelişki~~ taşıdığı gerçeğinden, kaynaklandığını görmek gerekir. Bütün değişikliklerin bu çelişkiyi ortadan kaldırma amacına yönelik olduğunu düşünüyorum. Bunun dışında, bu dersler *Kuram*'ın yapısını ve içeriğini çoğunlukla aynı olarak ele almaktadır.⁴

⁴ Elbette, *Kuram*'da sunulan hakkaniyet olarak adalet düşüncesinin yapısında ve içeriğinde birtakım düzeltmeler yapmak gerekmektedir. Bunlardan bazıları burada tartışılmıştır ancak bu değişiklikler bu derslerin konusu değildir.

Açıklamak gerekirse: Aklımdaki ciddi problem, *Kuram'da* ortaya konulan ve gerçekçi olmayan iyi düzenlenmiş toplum düşüncesiyle ilgilidir. Hakkaniyet olarak adalet ile ilişkili iyi düzenlenmiş toplumun temel özelliklerinden birisi, bütün vatandaşların, benim şimdi kapsamlı felsefi doktrin diye adlandırdığım şeye dayanarak bu anlayışı onaylamasıdır. Bu doktrine dayanarak, iki adalet ilkesini kabul ederler. Aynı şekilde, faydacılıkla ilişkili iyi düzenlenmiş toplumda vatandaşlar genel olarak o kapsamlı felsefi doktrini onaylar ve fayda ilkesini ona göre kabullenirler. Her ne kadar *Kuram'da* siyasal adalet anlayışı ile kapsamlı bir felsefi doktrin arasındaki ayrım tartışılmamış olsa da, bu sorun ele alındığında, metnin hakkaniyet olarak adaleti ve faydacılığı kapsamlı ya da kısmen kapsamlı doktrinler olarak gördüğü açıktır.

Şimdi ciddi sorun şudur. Modern bir demokratik toplum sadece kapsamlı dini, felsefi ve ahlâki doktrinlerden oluşan çoğulculukla değil, aynı zamanda birbiriyle uyuşmayan ancak makûl kapsamlı doktrinlerin oluşturduğu çoğulculukla nitelendirilir. Bu doktrinlerden hiçbirisi vatandaşların tümü tarafından onaylanmamıştır. Hiç kimse de görünür bir gelecekte bu makûl doktrinlerden birinin ya da birkaçının vatandaşların tümü veya neredeyse tümü tarafından kabul göreceğini beklememelidir. Siyasal liberalizm, siyasal maksatlar açısından, makûl ancak uyuşmayan kapsamlı doktrinlerin insan aklının, anayasal bir demokratik düzenin özgür kurumları çerçevesindeki kullanımının olağan bir sonucu olduğunu varsayar. Tabii ki, bir toplumda aynı zamanda makûl ve rasyonel olmayan, hatta çılgın, kapsamlı doktrinler varolabilir. Bu durumda sorun, bunları zaptetmektir ki toplumun birliğini ve adaletini tehdit etmesinler.

Makûl ve fakat uyuşmaz doktrinlerin çoğulculuğu gerçeği –makûl çoğulculuk gerçeği– göstermektedir ki, *Kuram'da* kullanıldığı haliyetle hakkaniyet olarak adaletle ilişkin iyi düzenlenmiş toplum anlayışı gerçekçi değildir. Çünkü, mümkün olabilecek en iyi durumda kendi ilkelere uyulabilecek durumda değildir. Dolayısıyla III. bölümdeki iyi düzenlenmiş toplumun istikrarı anlayışı gerçekçi değildir ve yeniden düşünülmalıdır. Bu sorun, 1980'de başlayan makalelere temel hazırla-

mıştır. *Kuram*'daki belirsizlik artık giderilmiştir ve hakkaniyet olarak adalet baştan bir siyasal adalet anlayışı olarak sunulmuştur. (I: 2).

Bu değişim sürpriz olarak, başkaca değişiklikleri ve daha önce ihtiyaç duyulmayan bir kavram ailesini gündeme getirmektedir.⁵ Sürpriz olarak diyorum, çünkü istikrar sorunu ahlâk felsefesinde çok az rol oynamıştır ve dolayısıyla, bu tür bir sorunun bu derece geniş düzeltmelere yol açması tuhaf görünebilir. Ancak, istikrar sorunu siyaset felsefesinin temel sorunlarından ve bu anlamdaki bir çelişki ister istemez ciddi temel değişiklikleri gerektirmektedir. Öyleyse, belki de söz edilen fikirler yanında –siyasal adalet anlayışının kapsamlı bir doktrinden farkı, örtüşen görüşbirliği ve kamusal akıl– diğer fikirlere ihtiyaç duyulması o kadar da sürpriz değildir. Burada, siyasal kişi anlayışı (I: 5) ve makûl çoğulculuğun basit çoğulculuğa göre farkından bahsediyorum. İleride, siyasal insanlık düşüncesi bu konularla ilişkilendirilecek ve aşağıda yorumlandığı üzere, ahlâki yargıların doğruluğu konusunda sorular yöneltecektir.⁶

Bu ifadelerden çıkarılacak ana sonuç –biraz sonra yeniden döneceğim– siyasal liberalizmin sorununun ne olduğudur: Makûl fakat uyumsuz dini, felsefi ve ahlâki doktrinlerce ciddi olarak farklılaşmış özgür ve eşit vatandaşların, uzun süre devam edecek istikrarlı ve adil bir topluma sahip olmaları nasıl mümkün olabilir? Diğer bir deyişle, ciddi biçimde birbirleriyle bağdaşmayan ama makûl olan kapsamlı doktrinlerin birarada yaşaması ve hepsinin anayasal bir rejimin siyasal anlayışını onaylaması nasıl mümkün olabilir? Böyle bir örtüşen görüşbirliğinin desteğini kazanacak siyasal anlayışın yapısı ve içeriği ne olmalıdır? Bunlar siyasal liberalizmin cevaplamaya çalıştığı sorular arasındadır.

5 Bariz bir istisna örtüşen görüşbirliği düşüncesidir. Ancak bunun *Kuram*'daki anlamı, s. 387 vd., son derece farklıdır.

6 Kimi zaman sonraki makalelerdeki değişikliklerin komüniteryan ve diğer eleştirilere cevap niteliğinde olduğu söylenmektedir. Böyle söylemenin bir temeli olduğunu düşünmüyorum. Tabii ki, benim bu konuda doğru olup olmadığım, yapılan değişikliklerin analitik bir bakış çerçevesinde istikrar anlayışının gözden geçirilmiş şekline ne derece uyduğunun tatmin edici bir açıklamasının yapıp yapılmadığına dayanır. Elbette benim böyle dememle öyle olmuş olmaz.

Yön tayini amacıyla siyasal liberalizm hakkında birkaç yorum. Bazen, akla dayanan ancak kapsamlı olan bir felsefi seküler doktrinin bulunmasına yönelik sözümona Aydınlanma projesine referans yapılmaktadır. Böylelikle bu, bunu ifade edenlere göre, Hristiyan çağların dinsel otoritesi ve inancının etkisini kaybettiği modern dünyaya uygun bir doktrin olacaktır.

Böyle bir Aydınlanma projesinin gerçekten varolup olmadığını ele almak durumunda değiliz; çünkü, benim düşündüğüm şekliyle siyasal liberalizm ve onun hakkaniyet olarak adaletin kesinlikle bu tür emelleri yoktur. Daha önce söylediğim gibi, siyasal liberalizm sadece basit çoğulculuğu değil makûl çoğulculuğu esas alır; bunun ötesinde, mevcut ana kapsamlı doktrinlerden bazılarının dinsel olduğunu öngörür. Makûliyet anlayışı (II: 3) buna izin verecek şekilde düşünülmüştür. Siyasal liberalizmin sorunu, anayasal bir demokratik düzen için, makûl doktrinlerin –özgür bir demokratik düzenin her daim özelliği– onaylayacağı bir siyasal adalet anlayışını ortaya koymaktır. Amaç, bu doktrinlerin yerine geçmek ya da bunlara bir esas sağlamak değildir. Doğrusu, böyle bir gaye abes olur, ama mesele bu değil. Aksine, bunu yapmak siyasal liberalizmin işi değildir.

Siyasal liberalizmin görünen karmaşıklığının –ilave düşüncelerin ortaya atılması gereğinde görüldüğü gibi– bir kısmı makûl çoğulculuk gerçeğini kabullenmekten ileri gelir. Çünkü, bunu yaptığımız anda, ideal bir örtüşen görüş birliğinde, her bir vatandaşın hem bir kapsamlı doktrinini hem de bir siyasal anlayışı onayladığı ve bunların bir şekilde ilişkili olduğunu varsaymış oluruz. Bazı durumlarda siyasal anlayış basitçe bir vatandaşın kapsamlı doktrininin bir sonucudur veya ona uygundur; diğer durumlarda toplumsal dünyanın şartları gözönüne alınarak onun kabul edilebilir bir temsili olduğu düşünülebilir (IV: 8). Her halükârda, siyasal anlayış herkes tarafından kabul edilirken makûl doktrinlerin edilmemesi, temel siyasal meselelerde bütün vatandaşlarca kabul edilebilir bir kamusal gerekçelendirme ilkesi ile kapsamlı doktrinlere dayanan ve sadece onları kabul eden kişilerce benimsenen birçok kamusal olmayan gerekçelendirme ilkeleri arasındaki ayrımı teslim etmek gerekir.

Benzer şekilde, birçok paralel ayrımlar olacaktır. Çünkü, siyasal adalet anlayışının unsurları kapsamlı doktrinlerdeki benzer unsurlardan ayrılmalıdır. Nerede olduğumuzu bilmeliyiz. Dolayısıyla, siyasal anlayışta iyi fikirleri gereği gibi siyasal olmalı ve daha kapsamlı anlayışlardan ayrı olmalıdır. Aynı şey, kişilerin özgür ve eşit olarak görüldüğü siyasal kişi görüşü için de geçerlidir.

Demokratik kültürdeki makûl çoğulculuk gerçeği gözönüne alındığında, 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 arasındaki farkı ortaya koymalı ve kamusal aklın neden bu biçimi aldığını açıklamalıdır (VI). Ayrıca, makûl kapsamlı doktrinler karşısında (açıklanması gereken yollarla) tarafsız olmalıdır.

Bu tarafsızlık birkaç şekilde ortaya çıkar. Öncelikle bilinmelidir ki, siyasal liberalizm herhangi bir makûl görüşü hedef almaz ve eleştirmez. Bunun bir yansıması olarak, belli bir ahlâki yargı kuramının doğruluğunu eleştirmez ya da inkar etmez.⁷ Bu açıdan, bu tür doğruların yargısının birtakım kapsamlı ahlâki doktrinlerin bakış açısıyla yapıldığını öngörür. Bu doktrinler, bütün şartlar düşünüldüğünde, bir yargı oluşturur, yani ilgili ahlâki ve siyasal değerleri ve ilgili gerçekleri (her doktrinın kendisinin belirlediği) dikkate alır. Hangi ahlâki yargıların doğru olduğu, bütün şartlar düşünüldüğünde, her konuya kendi kısıtlı bakış açısından yaklaştığından siyasal liberalizmi ilgilendiren bir konu değildir. Bununla birlikte, kendi konumunu güçlendirmek için bir şey söylemesi gerektiği durumlar vardır. Bu konu III: 8 ve V: 8'de ele alınmıştır.

Bundan başka, siyasal liberalizm, ~~siyasal adalet anlayışını doğru~~ olarak sunmak yerine makûl olarak sunar. Bu sadece bir anlatım

7 Bkz. IV: 4.1, "The Idea of an Overlapping Consensus" adlı makalede karşılık gelen paragrafı yineler.

meselesi değildir; iki anlama gelir. Birincisi, siyasal anlayışın, bütün değerleri değil de siyasal değerleri ortaya koymasından, aynı zamanda da bunlara kamusal bir gerekçelendirme temeli sağlamasından kaynaklanan, sınırlı bakış açısına işaret eder. İkincisi, siyasal anlayışın ilke ve ideallerinin, pratik akıl ilkelerinin toplum ve kişi anlayışlarıyla birarada düşünülen temele dayandığını bildirir. Bu anlayışlar, pratik akıl ilkelerinin uygulandığı çerçeveyi çizerler. Bütün bunların anlamı siyasal (ahlâki olandan farklı olan) inşacılığın anlatıldığı III'te açıklanmıştır.

Siyasal inşacılık düşüncesi, hakkaniyet olarak adaletin başlangıç durumu ya da benzer durumlara ilişkin bilgisi olanlara yakın gelecektir. Siyasal adaletin ilkeleri, makûl şartlara tabi rasyonel kişilerin (veya bunların temsilcilerinin) toplumun temel yapısını düzenleyecek ilkeleri belirlediği bir inşa işlemi sonucunda ortaya çıkar. Maksadına uygun bir inşa işleminden ypratik aklın gerekli ilke ve kavramlarını gerektiği gibi ifade eden bir süreçten doğan ilkelerin makûl olduğunu düşünüyorum. Bu ilkelerin desteklediği yargılar da makûldür. Vatandaşlar makûl bir siyasal adalet anlayışını paylaştıklarında, temel siyasal meselelerin kamusal olarak tartışılmasına ve üzerlerinde makûl olarak karar verilmesine yarayacak bir temele sahip olmuş olurlar; tabii ki bu her durumda olmayabilir ama anayasal esaslar ve adaletin temel meseleleri ile ilgili birçok konu için böyle olabileceğini umuyoruz.

Siyasal liberalizmdeki siyasal anlayışın bakış açısıyla kapsamlı doktrinlerin bakış açıları arasındaki düalizm felsefeden kaynaklanan bir düalizm değildir. Aksine, bu düalizm, makûl çoğulculukla tanımlanan demokratik siyasal kültürün özel doğasından kaynaklanmaktadır. Bu özel doğa, bana göre, en azından birçok açıdan, modern dünyada siyaset felsefesinin sorunlarının antik dünyadan neden farklı olduğunu açıklamaktadır. Bunu açıklamak için, antiklerin ve modernlerin karakteristik sorunlarını açıklayan tarihsel şartlar üzerinde bir varsayım da (bundan ötesi olduğunu söylememeliyim) bulunmak istiyorum.

Ahlâk felsefesi başladığında, diyelim ki Sokrates ile, antik din, kamusal toplumsal pratikleri, kamusal festivalleri ve kutlamaları içeren siyasal bir dindi. Bunun yanında, bu siyasal din kültürü İncil, Kuran ya

da Hinduizmin Vedaları gibi kutsal metinlere dayanmıyordu. Yunanlılar, Homer'i ve Homerik şiirleri eğitimlerinin bir parçası olarak görüyorlardı, İliada ve Odyseia hiçbir zaman kutsal metin değildi. Bir kişi beklendiği gibi katılımda bulunup işin adabını önemseydi müddetçe, inandığı şeyin ayrıntısı o kadar önemli değildi. Önemli olan işi doğru yapmak ve toplumun, iyi bir vatandaşlığın gereği olarak her zaman icap ettiğinde yurttaşlık görevini yerine getirmeye –jürilerde görev almak ya da savaşta denizde kürek sallamak– hazır, güvenilir bir ferdi olmaktı. Hristiyan anlamda bir selamet dini değildi ve inayet için gerekli imkânları sağlayan bir ruhban sınıfı yoktu; doğrusu ölümsüzlük ve ebedi selamet düşünceleri klasik kültürde merkezi bir yere sahip değildi.⁸

Öyleyse, Yunan ahlâk felsefesi, içinde tanrı ve kahramanlarıyla Homerik epiklerin merkezi bir yere sahip olduğu polisin siyasal dininin tarihsel ve kültürel bağlamında başlamıştır. Bu din, Homerik tanrı ve kahramanlarınca ifade edilenlere karşı alternatif olacak en yüce iyi düşüncesi barındırmaz. Kahramanlar asil olarak doğmuştur; alenen başarı ve onur, güç ve zenginlik, toplumsal statü ve prestij ararlar. Aile, arkadaş ve akraba değerlerine kayıtsız değildirler ama bunlar daha aşağı bir yer işgal eder. Tanrılara gelince, ahlâki açıdan çok farklı değillerdir; ancak ölümsüz olduklarından hayatları görece daha mutlu ve güvenlidir.

Dolayısıyla, geçmiş zamanın savaşçı toplumunun karakteristik Homerik ideallerini reddederken, Yunan felsefesi kendisine, insan hayatının en yüce iyisi gibi, İ.Ö. 5. yüzyıl Atina'sının farklılaşmış toplumunun insanların kabulleneceği düşünceler geliştirmeliydi. Ahlâk felsefesi her zaman özgür ve disiplinli aklın bir ifadesiydi. Bir dine ya da vahye dayanmıyordu, siyasal din ne bir rehberdi ne de rakipti. Odaklandığı konu, siyasal dinin büyük ölçüde cevapsız bıraktığı, cazip bir ideal olarak en yüce iyi düşüncesi ve gerçek mutluluğun ne olduğuydu.⁹

8 Bu paragrafta Walter Burkett'in *Greek Religion* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), s. 254-60, 273-75'i izliyorum.

9 Son iki paragrafta Terence Irwin'in *Classical Thought* (New York: Oxford University Press, 1989) adlı eserinin özellikle 2. bölümünü izliyorum.

Modern çağa dönersek, üç tarihsel gelişmenin ahlâk ve siyaset felsefesini önemli ölçüde etkilediğini görürüz.

Birincisi, 16. yüzyıldaki Reformdur. Reform, ortaçağın din birliğini parçaladı ve daha sonraki yüzyıllara uzanan sonuçlarıyla dini çoğulculuğa yol açtı. Bu durum, 18. yüzyılın sonuna doğru kültürün kalıcı özelliklerinden olacak başka çoğulculukları da kamçıladi.

İkincisi, başlarda mutlak olmasa da muazzam güçlere sahip hükümdarlarca yönetilen, merkezi idare yapısıyla modern devletin gelişimidir. Veya en azından olabildiğince mutlak olmaya çalışan ve sadece çıkarlarına uyduğunda, aristokrasi ve yükselen orta sınıflara gücünden bir hisse veren hükümdarlar tarafından.

Üçüncüsü, 17. yüzyıldan başlayarak modern bilimin gelişimidir. Modern bilimden Kopernik ve Kepler'in astronomisi ile Newtoncu fiziği kastediyorum ve aynı zamanda, Newton ve Leibniz tarafından geliştirilen matematiksel analiz. Bu analiz olmaksızın, fiziğin gelişmesi mümkün olmazdı.

Şimdi, dinsel açıdan klasik dünyadan belirgin farkları ifade edeyim. Ortaçağ Hristiyanlığı siyasal dinin sahip olmadığı beş karakteristik özelliğe sahipti:

Otoriter bir din eğilimi bulunuyordu: Otoritesi –papalık tarafından idare edilen Kilisenin kendisi– Kurumsal, merkezi ve her ne kadar 14. ve 15. yüzyıllardaki konsüller döneminde olduğu gibi papanın yüce otoritesine bazen meydan okunmuş olsa da, neredeyse mutlaklı.

Ebedi hayata yönelik bir selamet diniydi ve selamet Kilisenin öğrettiği gerçek inancı gerektiriyordu.

Yani, inanılması gereken bir inancı içeren doktrinel bir dindi.

Papazların, selamete ulaşmak için gerekli imkânları dağıtmada tek otorite oldukları bir dindi.

Son olarak, otoritesine dünyanın tümünden başka sınır tanımayan yayılmacı bir ihtida diniydi.

Reform muazzam sonuçlar doğurdu. Ortaçağ Hristiyanlığı gibi otoriter, selametçi ve yayılmacı bir din bölünürse, bu aynı toplum

içerisinde ister istemez, içinden koptuğu dinden bazı konularda farklı ama bir süre benzer özellikler taşıyan rakip otoriter ve selametçi dinlerin ortaya çıkması demektir. Luther ve Calvin, Katolik Kilisesi kadar dogmatik ve hoşgörüsüzdü.

Klasik dünya ile bir ikinci ve daha az belirgin ve bu defa felsefeye ilişkin olarak, bir fark daha vardır. Din savaşları sırasında insanlar, en yüce iyyinin ne olduğu veya kutsal yasadaki ahlâki yükümlülüğün temeli konusunda şüphe taşımıyordu. Bu konuları bildiklerine, ahlâki teolojilerinin kendilerine sağladığı yetkin rehberlikten doğan inancın verdiği kesinlikle inanıyorlardı. Bilakis, sorun şuydu: Bu farklı inançlar arasında toplum nasıl mümkün olabilirdi? Dinsel hoşgörünün temeli ne olabilirdi? Birçokları için tek bir yol vardı, aksi takdirde ilk değerler konusunda sapkınlığa ve dini birliğin felaketine gidiliyordu. Hoşgörünün ilk savunucuları bile Hristiyanlıkta bu parçalanmayı bir felaket, gerçi alternatif olarak din savaşlarının sona ermemesi düşünüldüğünde kabul edilmesi gereken bir felaket, olarak düşünüyorlardı.

Öyleyse, siyasal liberalizmin (ve daha genel olarak liberalizmin) tarihsel kökeni Reform'a ve bunun sonrasına, 16. ve 17. yüzyılların uzun dinsel hoşgörü tartışmalarını içine alan döneme uzanır.¹⁰ Modern vicdan hürriyeti ve düşünce özgürlüğü anlayışlarına benzer şeyler o zamanlar ifade edilmeye başlamıştır. Hegel'in ifade ettiği gibi, Luther ve Calvin'in niyetinin kesinlikle aksine olarak, çoğulculuk din özgürlüğünü mümkün hale getirmiştir.¹¹ Elbette, mutlak hükümdarların gücünü temel hak ve özgürlükleri koruma altına alan maksada uygun anayasal düzenleme ilkeleri aracılığıyla sınırlama tartışmaları gibi diğer ihtilaflar da büyük öneme sahiptir.

Ancak, diğer anlaşmazlıkların önemine ve bunları gidermeye yönelik ilkelere rağmen, dinsel ayrılık gerçeği devam etmektedir. Bu

10 Judith Shklar, *Ordinary Vices* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984) adlı eserinde, Montaigne ve Montesquieu tarafından temsil edilen korku liberalizminden bahseder ve bunun dinsel iç savaşların zulmünden doğduğunu söyler. Bkz. s. 5.

11 Bkz. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), § 270, uzun yorumun sonu.

sebeple, siyasal liberalizm, makûl çoğulculuk gerçeğini, dinsel ve dindışı doktrinleri içine alan kapsamlı doktrinler çoğulculuğu olarak görmektedir. Bu çoğulculuk felaket olarak değil, insan aklının süregelen özgür kurumlar altındaki faaliyetinin doğal bir sonucu olarak değerlendirilir. Makûl çoğulculuğu felaket olarak görmek aklın özgür şartlar altındaki ifadesini felaket olarak görmek anlamını taşır. Doğrusu, liberal anayasacılığın başarısı yeni bir toplumsal imkânın keşfinden ileri gelmiştir: Makûl şekilde uyumlu ve istikrarlı çoğulcu toplum imkânı.¹² Hoşgörünün, liberal kurumlara sahip toplumlarda başarıyla ve barış içerisinde uygulanmasından önce bu imkânı bilmenin yolu yoktu. Aslında, yüzyıllar boyu süren hoşgörüsüzlüğün gösterdiği gibi, toplumsal birliğin ve uyumun genel ve kapsamlı bir dini, felsefi ve ahlâki bir doktrin üzerinde anlaşmaya bağlı olduğunu düşünmek daha doğaldı. Hoşgörüsüzlük toplumsal düzenin ve istikrarın bir şartı olarak kabul edilmişti. Bu inancın zayıflaması liberal kurumların önünün açılmasına yardım etti. Belki de özgür inanç doktrini, güven ve itimat içerisinde uzun süre ve adil bir toplumu devam ettirmede verimli bir işbirliğine gittiğimiz kişilerin lanetlenmesinin, imkânsız olmasa da, zor olmasından doğmuştur.

Daha önce de değindiğim gibi, siyasal liberalizmin sorunu şudur: Makûl fakat uyuşmaz dini, felsefi ve ahlâki doktrinlerce derinden farklılaşmış özgür ve eşit vatandaşların, uzun süre devam edecek istikrarlı ve adil bir topluma sahip olmaları nasıl mümkün olabilir? Bu bir siyasal adalet sorunudur, en yüce iyi sorunu değil. Modernler için iyi düşüncesi dinlerinde mevcuttu; ancak, ciddi ayrılıklar içerisinde, yaşanabilir ve adil bir toplum için gerekli şartlar değildi. Bu şartların anlaşılması gündemin merkezine taşınmaktadır. Sorunun bir kısmı şöyle: Özgür ve eşit ama ciddi doktrinel anlaşmazlıklarla bölünmüş vatandaşlar arasında toplumsal işbirliğinin adil şartları nelerdir? Eğer, doğrusu, mümkünse, gerekli siyasal anlayışın yapısı ve içeriği nedir? Bu

12 Hume bu konuyu "Basın Özgürlüğü" nün 6. paragrafında ele alır (1741). Ayrıca bkz. A.G. Dickens, *The English Reformation* (London: Fontana Pres 1967), s.440 vd.

antik dünyada ortaya çıktığı şekliyle bir adalet sorunu değildir. Antik dünya, selametçi, doktrinel ve yayılmacı dinler arasındaki çatışmalara uzaktı. Bu tarihsel tecrübe için yeni bir olgudur ve Reform sayesinde gerçekleşmiştir. Tabii, Hristiyanlık halihazırda, insanları, sadece toprakları ve malları için ve üzerlerine tahakküm kurmak için değil, ruhlarını kurtarmak amacıyla hüküm altına sokma ihtimalini mümkün hale getirmişti. Reform bu imkânı kendine yöneltmiş oldu.

Bu çatışmanın yeni tarafı, insanların iyi anlayışlarına, uzlaşmayı reddeden aşkın bir unsur eklemesiydi. Böyle bir unsur, ya sadece duruma göre ve ancak bitkinlikle azalabilecek bir ahlâki mücadeleye yol açar ya da eşit vicdan özgürlüğü ve düşünce hürriyetine. Ancak, bunlardan ikincisi için iyi kurulmuş ve genel olarak benimsenen bir makûl siyasal adalet anlayışı ortada yoktu. Siyasal liberalizm, üzerinde uzlaşmanın mümkün olmadığı bu potansiyel çatışmanın mutlak derinliğini gözönüne alarak başlar.

Siyasal liberalizm ile modern dönem ahlâk felsefesi arasındaki ilişkiye gelince, bu dönemde ahlâk felsefesi Reform'dan sonra ortaya çıkan dinsel durumdan fazlasıyla etkilenmiştir; 18. yüzyıla gelindiğinde, önde gelen düşünürler, kilise otoritesinden bağımsız ve sıradan makûl ve bilinçli bir kişi tarafından elde edilebilecek bir ahlâki bilgi kaynağı tayin etmeyi hedefliyorlardı. Bunu yaptıktan sonra ise, ahlâki hayatın gerekliliklerini tayin edecek bir kavramlar ve ilkeler bütünü geliştirmek istemişlerdir. Bu amaçla, ahlâk epistemolojisi ve psikolojisinin temel sorunlarını incelemişlerdir:

Nasıl davranmamız gerektiğinin bilgisi ya da bilinci doğrudan bazı kimselere mi ya da pek az kimseye mi (ruhban sınıfı gibi) ya da makûl ve bilinçli her kişiye mi aşıktır?

Yine, bizden istenen ahlâki yolun kaynağı dışarıda mıdır, mesela Tanrının zihnindeki ahlâki kurallar, yoksa toplu yaşamın gerektirdiği kurallar ile birlikte insan doğasından mı kaynaklanmaktadır (akıldan ya da duygudan ya da ikisinin birleşiminden)?

Son olarak, kendimize görev ve mecburiyetlerimize göre çekidüzen vermemiz gerektiğini dışarıdan bir saikle mi, mesela ilahi

şartlar ya da devletin gerektirdiği gibi, anlamalıyız, yoksa biz öyle bir şekilde meydana gelmişizdir ki bizim doğamız, nasıl gerekiyor-
sa öyle davranmamızı sağlayacak yeterli saikler dış tehdit ya da sa-
iklere ihtiyaç olmaksızın içerir mi?¹³

Bu soruların her birisi ilk olarak teolojiden doğdu. Bizim sıklık-
la işlediğimiz düşünürler, Hume ve Kant, farklı yollarla, bütün bu so-
rulara ikinci şıkkı savundular. Ahlâki kuralların bir şekilde insan do-
ğasından, akıldan ya da histen ve toplumsal hayatımızın içinde bulun-
duğu şartlardan kaynaklandığına inandılar. Aynı zamanda, nasıl dav-
ranmamız gerektiğinin bilgisi ya da bilincine makûl ve bilinçli olan her
kişinin ulaşabileceğini düşündüler. Ve son olarak, yapımız icabı doğa-
mızın, nasıl gerekiyorsa öyle davranmamızı sağlayacak yeterli saikler
dış tehdit ya da saiklere, en azından Tanrı'nın ya da devletin koyduğu
ödülleri ve cezaları gibi, ihtiyaç olmaksızın sağladığına inandılar. Doğ-
rusu, hem Hume hem Kant, sadece belli kişilerin ahlâki bilgiye sahip
olduğu ve bütün insanların ya da çoğu insanın bu kurallara göre biçim-
lenmesi gerektiğini savunan görüşten ne kadar uzak kalılabili-
yorsa o kadar uzaktılar.¹⁴ Bu açıdan, onların görüşlerini, siyasal libe-
ralizmden farklı olarak kapsamlı liberalizm olarak adlandırıyorum.

Siyasal liberalizm kapsamlı liberalizm değildir. Yukarıda soru-
lan üç soru karşısında genel bir tavır almaz; baktık, bunları kendileri-
ne göre cevaplandırmak üzere kapsamlı doktrinlere bırakır. Bununla
birlikte, siyasal liberalizm, anayasal bir demokratik rejimin siyasal
adalet anlayışı açısından her durumun ikinci şıkkını kabul eder. Bu du-
rumlarda bu alternatifleri kabul etmek siyasal inşacılığın bir parçası-
dır (III). Arka plan kültürün ve onun kapsamlı doktrinlerinin anayasal
demokratik rejimi destekledikleri müddetçe, ahlâk felsefesinin genel

13 Yukarıdaki son iki paragraf J. B. Schneewind'in *Moral Philosophy from Montaigne to Kant: An Anthology*, 2 cilt (Cambridge: Cambridge University Press, 1990) adlı yapıtını izliyor. Birinci cildin girişine 18. sayfaya bakınız. Bu yapıta ve Schneewind'in birçok makalesine, özellikle de "Natural Law, Skepticism, and the Method of Ethics," *Journal of the History of Ideas* 52 (1991): 289-308, çok şey borçluyum.

14 Schneewind bunu Kant için söylemektedir, *Moral Philosophy*, s. 29, ama ben Hume için de geçerli olduğunu düşünüyorum.

sorunları siyasal liberalizmin meselesi değildir. Siyasal liberalizm kendi siyaset felsefesi biçimini kendi konusuna sahip olmak olarak algılar: Derin doktrinel çatışmaların varlığı ve uzlaşma imkânının yokluğu durumunda adil ve özgür bir toplum nasıl mümkün olabilir? Kapsamlı doktrinler karşısında tarafsızlığını bozmamak için, bu doktrinleri bölen ahlâki meseleler konusunda fikir yürütmez. Bazen bu durum işi zorlaştırmaktadır ve ben bunları yeri gelince, V: 8’de olduğu gibi, ele alacağım.

Benim Reform’un ve hoşgörü üzerindeki uzun tartışmaların liberalizmin kaynağını oluşturduğu konusundaki iddiam, günümüz siyasal hayatının sorunları karşısında modası geçmiş görülebilir. En temel sorunlarımız arasında ırk, etnisite ve cinsiyeti sayabiliriz. Bunlar, *Kuram*’ın tartışmadığı, farklı adalet kurallarını gerektiren farklı karaktere sahip durumlardır.

Daha önce sözünü ettiğim gibi, o çalışma, önde gelen ve daha yakından bildiğimiz geleneksel anlayışlardan daha tatmin edici bir siyasal ve toplumsal adalet anlayışı koymayı hedeflemişti. Bu amaçla, kendi konusunu –tartıştığı sorunların gösterdiği gibi– modern demokratik devletin ahlâki ve siyasal yapılarına ilişkin tarihsel tartışmaların merkezinde yer alan sorularla sınırlamıştı. Bu anlamda, temel dinsel ve siyasal özgürlüklerin, seyahat hürriyeti, fırsat eşitliği, mülkiyet hakkı ve hukukun üstünlüğü gibi vatandaşların sivil toplumdaki temel haklarının zeminini işlemektedir. Ayrıca, vatandaşların özgür ve eşit olarak görüldüğü bir toplumdaki ekonomik ve toplumsal eşitsizlikleri incelemektedir. Bununla birlikte, *Kuram*, büyük ölçüde, ticari işletmelerde ve çalışma ortamlarındaki demokratik hak sorunlarını ve devletler arasındaki (ben halklar terimini kullanmayı tercih ediyorum) adaleti bir kenara bırakır; cezalandırıcı adaletten, çevrenin ve yaban hayatının korunmasından çok az bahseder. Diğer önemli meseleler de atlanmıştır, mesela aile adaleti ve aile içi adalet; gerçi ben ailenin belirli bir şekilde adil olduğunu düşünüyorum. Bunun altında yatan, birkaç uzun soluklu klasik sorun üstünde odaklanarak ortaya atılan adalet anlayışının doğru olduğu ve en azından daha başka meselelere rehberlik ede-

ceği varsayımıydı. Birkaç temel ve süregelen klasik probleme eğilmenin mantığı budur.

Elbette, bu şekilde ulaşılan adalet anlayışı kusurlu olabilir. Bu, *Kuram*'a yapılan eleştirilerin çoğunun altında yatan sebeptir. Bu eleştiriye göre temsil edilen liberalizm özünde hatalıdır, çünkü soyut bir kişi anlayışına dayanmakta ve bireyci, sosyal olmayan bir insan doğasına dayanmaktadır ya da kamusal ile özel arasında işlemeyecek bir ayrım yapmakta ve dolayısıyla cinsiyet ve aile ile ilgili problemleri ele almayı imkânsız hale getirmektedir. Ben, kişi kavramına ve insan doğası düşüncesine yapılan itirazların çoğunun başlangıç düşüncesini bir temsil aracı olarak görememekten kaynaklandığına –I: 4'te açıklandığı üzere, ancak ben bu derslerde onu göstermiyorum– ve aslında sözü edilen cinsiyet ve aile ile ilgili tartışmalarda karşılaşılan güçlüklerin aşılabileceğine inanıyorum.

Dolayısıyla, hâlâ, temel tarihsel sorunlara ilişkin olarak kavram ve ilkelerimizi doğru tayin ettiğimizde, bu kavram ve ilkelerin yaygın olarak kendi sorunlarımıza da uygulanabileceğine inanıyorum. Bağımsızlık Bildirgesi'nin, Lincoln'un köleliği lanetlemek üzere kullandığı eşitlik ilkesinin, kadınların eşitsizliğini ya da kadınlara yapılan baskıları kınamakta kullanılabileceğini düşünüyorum. Bu, önceki ilkelerin değişen şartlarda neleri gerektirdiği ve mevcut kurumlara uygulanması konusundaki ısrar, bir anlayış meselesidir. Bu nedenle *Kuram* temel tarihsel sorunlara eğilerek diğer temel konulara uygulanabilecek makûl kavram ve ilkeleri ortaya çıkarmayı hedeflemiştir.

Sonuç olarak, yukarıdaki ifadelerde, hakkaniyet olarak adaleti nasıl bir siyasal liberalizm biçimi olarak algıladığımı ve yapılan değişikliklerin neden gerekli olduğunu anlatmaya çalıştım. Bu ifadeler, bu değişiklikleri gerektiren ciddi içsel sorunları vurguluyor. Bununla birlikte, bu değişikliklerin nasıl ve neden yapıldığını anlatmak istemiyorum. Neden bu yolu seçtiğimi tam olarak bildiğimi sanmıyorum. Anlatacağım her bir hikâye sadece inanmak istediğim bir kurgu olacaktır.

Benim siyasal adalet anlayışı ve örtüşen görüşbirliği gibi kav-

ramları ilk kullanışım yanlış anlamaya ve beni düşünmeye iten itirazların ortaya çıkmasına neden oldu: Siyasal adalet anlayışı ve örtüşen görüşbirliği gibi basit kavramlar nasıl böyle yanlış anlaşılabilir? Anlaşılan, *Kuram*'ı tutarlı hale getirme sorununun derinliğini daha az ön-görebilmiş ve siyasal liberalizmin ikna edici bir ifadesi için gerekli olan birkaç gözden kaçmış parçayı sanki kaçmamış gibi düşünmüştüm. Bunlar arasında merkezi öneme sahip olanlar şunlardır:

1. Hakkanîyet olarak adaletin kendi başına duran bir görüş olduğu ve örtüşen bir görüşbirliğinin onun istikrara ilişkin yanına ait olduğu;
2. Basit çoğulculukla makûl çoğulculuk arasındaki ayrım ve makûl kapsamlı doktrin düşüncesi;
3. Makûl ve rasyonelin daha doyurucu bir tanımla siyasal (ahlâki olandan farklı olarak) inşacılığa yol açması, böylelikle pratik akılda doğrunun ve adalet ilkelerinin temellerinin oluşturulması.

Bu parçalar yerine konduğundan belirsizliklerin ortadan kalktığına inanıyorum. Birçok kişiye minnettarım, bunların çoğunu dipnotlarda belirttim. Ancak, yukarıda sözü edilen gözden kaçmış parçalar konusunda yapıcı tartışmalar yaptığımız ve kendilerinden de çok şey öğrendiğim diğer kişiler için özel bir minnettarlığı ifade etmek isterim.

T. M. Scanlon'a, başından bu yana siyasal inşacılık ve genel olarak inşacılık üzerine yaptığımız sayısız yol gösterici tartışmalar için, ki böylelikle III. derste anlatılan bu görüş 1980'deki ilk halinden daha anlaşılır olmuştur ve makûl ile rasyonel arasındaki fark ve siyasal anlayışın maksadı açısından makûlün ne şekilde tanımlanacağı (II: 1-3) konusundaki tartışmalar dolayısıyla teşekkür ederim.

Ronald Dworkin ve Thomas Nagel'e, New York Üniversitesi'nde 1987-1991 yıllarında ders verirken yaptığımız konuşmalar; hakkanîyet olarak adalet düşüncesinin kendi başına durmasıyla ilgili olarak (I: 5) ve 1988 Haziran'ında Napoli'deki Santa Lucia Hotel'in terk edilmiş barında geceyarısı gerçekleşen nadir aydınlatıcı konuşma için teşekkür ederim.

Wilfried Hinsch'e, kapsamlı doktrin yerine makûl kapsamlı doktrin gereği konusundaki önerisi (II: 3) ve bunun hakkında 1988 Mayıs ve Haziran'ındaki tartışmalarımız için teşekkürler.

Joshua Cohen'e, basit çoğulculuk ve makûl çoğulculuk arasındaki farkı vurgulaması (I: 6.2) ve 1989-90 yıllarında makûllük kavramı ile ilgili birçok tartışma için teşekkür ederim. Bunların sonuçları kendisinin 1990 Mayıs'ında yayımlanan yazısında özetlenmiştir.

Tyler Burge'e, 1991 yazında III. dersin daha önceki versiyonuna ilişkin soru ve eleştirilerini içeren iki uzun mektubu için teşekkürler. Burge, beni, sadece, hem Kant'ın ahlâki inşacılığının hem de benim siyasal inşacılığımın ahlâki ya da siyasal özerkliğe yol açtığını göstere-medğim ve aynı zamanda, siyasal inşacılık ile rasyonel sezgicilik arasındaki farkı vurgulayarak siyasal adalet düşüncesinin sınırlarını aştığım konusunda ikna etti. Bu yanlışları düzeltmek için § 1, 2 ve 5. bölümleri yeniden yazmak durumunda kaldım.

Yukarıda verilen tarihlerin gösterdiği gibi, siyasal liberalizmin açık bir anlayışına –ya da ben öyle düşünüyorum– sadece son birkaç yılda ulaşabildim. Önceki birçok makale burada aynı ya da benzer başlıklarla ve benzer içerikle, görünse de, hepsi önemli ölçüde düzeltilerek burada tutarlı olduğuna inandığım bir ifadeye bürünmüştür.

Dipnotlarda başka minnettarlıklarımı da belirtmek istedim. Bununla birlikte, aşağıdakiler, şu ya da bu sebeple uzun bir zamana yayılmaktadır ve o şekilde ifade edilemez.

1970'lerin sonlarında siyasal liberalizm düşüncesi zihnimde şekillenmeye başladığında bu derslerde ele aldığım meseleleri konuştuğum Burton Dreben'e teşekkürler. Kendisinin sıkı teşviki ve kılı kırk yaran eleştirileri bana büyük fayda sağladı. Benim ona minnettarlığım bu ifadelerin ötesindedir.

1946'dan beri tanıştığımız ve metnin ele aldığı ve özellikle ahlâk psikolojisini ilgilendiren tartışmalarımızdan ötürü merhum David Sachs'a teşekkür ederim. Bu çalışmadaki konularla ilgili olarak, Sachs ile ben Boston'da 1980'lerde, bana çok faydası olan uzun tartışmalar yaptık. 1982 bahar ve yazında Columbia'da 1980'de verdiğim konuş-

malardaki sorunları konuştuk; 1983'ün yazında, önemli ölçüde geliştirilmiş “Konu Olarak Temel Yapı” ve toplumu toplumsal birliklerin oluşturduğu toplumsal bir birlik olarak ele alan 6'nın “Temel Özgürlükler ve Bunların Önceliği” makalelerini yazmama yardım etti. Bunların her ikisini de ileri bir tarihte kullanmayı düşünüyorum. 1986 yazında Oxford'da bir önceki Mayıs'ta H. L. A. Hart adına verdiğim konuşmayı yeniden kurguladık. Bu geliştirilmiş versiyon 1987 Şubat'ında *Oxford Journal of Legal Studies*'de yayımlandı ve çoğu burada IV. derste yeniden kullanıldı.

Otuz yıldan fazla tanışıklığımızın olduğu ve yaptığımız sayısız öğretici tartışmalardan ötürü merhum Judith Shklar'a. Hiçbir zaman öğrencisi olamasam da ondan bir öğrencinin öğrenebileceğinden daha fazla öğrendim. Bu çalışmayla ilgili olarak, özellikle izlenmesi gereken yönü tayin etmede önemli yardımları oldu ve metinde birkaç kritik yerde geçen tarihsel yorumlarda ona her zaman güvendim. Onunla yaptığımız en son tartışma bu konularla ilgiliydi.

1977 sonbaharında “Ahlâki Bağımsızlık ve Başlangıç Durumu” adlı kısa bir yazı yollayarak, benim *Ahlâk Teorisinin Bağımsızlığı* (1975) adlı makalemin kişisel kimlik ile ahlâk teorisi arasındaki ilişkiyi ele aldığım üçüncü bölümüyle, *Kuram*'da faydacılığa karşı ortaya koyduğum argümanlar arasında ciddi bir çelişki olduğunu iddia eden Samuel Scheffler'e.¹⁵ O an (o yıl izinliydim) *Kuram*'ı yeniden kurgulamak gerekip gerekmediğini ve bu olacaksa ne dereceye kadar olacağını düşünüyordum. Başka bir şeyi değil de bu meseleyi takip etmek, nihayetinde 1980'de Columbia konuşmalarına ve siyasal liberalizmi geliştiren sonraki makalelere yol açmış oldu.

Son iki yıldır, taslak metinleri okuyan, metnin anlaşılabilir olduğu yerlere işaret eden, argümanın daha güçlü olması için tavsiyelerde bulunan ve sorduğu sorularla ve yaptığı itirazlarla metnin baştan sona yeniden şekillenmesini sağlayan Erin Kelly'ye teşekkür ederim. Onun yaptığı yorumların sebep olduğu her bir düzeltmeyi göstermek olanak-

15 Scheffler'in yazısı daha sonra *Philosophical Studies* 35 (1979): 397-403'te yayınlanmıştır.

sız ama bazen çok önemli değişikliklere neden oldu. Bunların en temel olanlarını dipnotlarda belirtmeye çalıştım. Bu çalışmanın meziyetleri, önemli ölçüde onun çabalarından ileri geliyor.

Son olarak, taslak metin üzerinde yaptıkları yorumlardan ötürü aşağıdaki isimlere teşekkür etmek istiyorum.

Dennis Thompson bana son derece önemli öneriler içeren birkaç sayfa verdi, bunların neredeyse hepsi metinde birtakım düzeltmelere ve gözden geçirmelere neden oldu; değişikliklerin yapıldığı yerleri veya onun yorumlarını dipnotlarda belirttim.

Frank Michelman'ın birçok keskin yorumuna, istemeyerek de olsa, çok ciddi ve uzun soluklu değişiklikler yapmaksızın uygun şekilde cevap veremeyeceğimi hissettim. Sadece bir yerde (VI: 6.4) kaygılarına hitap edebildim.

Robert Audi, Kent Greenawalt ve Paul Weithman VI. ders üzerinde bana öğretici öneriler yolladılar, bunların bazılarını son anda da olsa metne koyabildim.

Alyssa Bernstein, Thomas Pogge ve Seana Shiffrin bana çok geniş yazılı yorumlar verdiler ama üzülererek de olsa hepsini ele alamadım. Yorumlarının gerektiği şekilde ele alınmadığını göreceklelerinden dolayı üzgünüm. Ayrıca, "Temel Özgürlükler ve Bunların Önceliği"ni değiştirmeden yayımladığım için Rex Martin'in *Rawls and Rights*'ta, özellikle de 2, 3, 6 ve 7. bölümlerindeki derinlemesine eleştirilerine cevap verememiş oldum.¹⁶

Talihsiz düzeltme işinde bana yardım eden ve tomar tamar sayı-fayı düzene sokup kontrol eden eşim Mard ve kızımız Liz, Michelle Renfield ve Matthew Jones'a teşekkür ederim.

16 *Rawls and Rights* (Lawrence: University of Kansas Press, 1985).

Karton Kapak Baskısına Giriş

İkinci baskı için kaleme aldığım bu girişte, kitabı okuyucuya ana hatlarıyla tanıtmak istiyorum.¹ *Siyasal Liberalizm*'in temel amaçlarından birisi, *hakkaniyet olarak adaletin*² yerini bulduğu iyi düzenlenmiş bir toplumda – *Bir Adalet Kuramı*'nda (1971) açıklandığı üzere, makûl bir çoğulculuğun varlığı³ ve siyasal adalet anlayışının egemenliği durumunda nasıl anlaşılması gerektiğini açığa kavuşturmak-

1 Giriş bölümüyle ilgili olarak bana yardımda bulunan şu kişilere teşekkür etmek istiyorum: Benim yanlış kurguladığım bazı giriş kısımlarını ele alıp beraber nasıl düzelteceğimi tartıştığımız Percy Lehning; istikrar olgusunun siyasal liberalizmdeki rolü üzerine kendisiyle yapıcı fikir alışverişinde bulunduğum Norman Daniels; içtenlikle kabul ettiğim pek değerli tavsiyelerinden ötürü, Erin Kelly, T. M. Scanlon ve Dennis Thompson ve son olarak kendisiyle uzun konuşmalar yaptığım ve özellikle nihai metnin kurgusu ve geliştirilmesi konusunda sayısız fikir ve eleştirilerinden dolayı Burton Dreben. Bu ve aşağıda ismini verdiğim kişilerin yardım ve çabaları olmasızın benim bu girişi yazmam mümkün olmayacaktı.

2 Bu kavramı italik olarak yazmamın nedeni kavramın belli bir adalet düşüncesine işaret etmesidir ve bundan böyle de bu şekilde anlaşılmalıdır. Ayrıca, her türlü kapsamlı dünya görüşü için *doktrin* ve siyasal bir anlayış ya da bunun tamamlayıcı bir parçası için de, bireye ilişkin vatandaşlık anlayışı gibi, *anlayış* kelimesini kullanıyorum. *Fikir* kelimesi genel bir terim olarak kullanılmakta ve konuya göre kavram sözcüğünün bu iki kullanımından birinin yerini almaktadır.

3 Makûl dinsel, felsefi ve ahlâki doktrinlerin meydana getirdiği bu çoğulculuk, özgür kurumlarla temsil edilen demokratik kültürün olağan bir halidir.

tır. Bu bağlamda öncelikle siyasal alan düşüncesi ile, hakkaniyet olarak adalet kavramıyla örneklendirdiğim siyasal adalet anlayışını ele alıyorum. Bu kavramlar ve bunların her türlü kapsamlı doktrinden⁴ farklı olması, bana göre, siyasal liberalizm fikrinin en önemli özelliklerinden birisidir. Birinci bölümün tümü ve ikinci bölümdeki V. ders, diğer tanım gerektiren kavramlara yöneliktir. *Siyasal Liberalizm*'in temel amaçlarından bir diğeri ise birçok makûl siyasal anlayışı içinde barındıran iyi düzenlenmiş liberal toplum düzeninin nasıl anlaşılması gerektiğini açığa kavuşturmaktır. Böyle bir durumda hem makûl bir çoğulculuk hem de makûl ama aynı zamanda birbirinden farklı liberal siyaset anlayışları mevcuttur; benim aradığım, bu iki durumda toplumu bir arada tutacak en makûl temelin ne olacağıdır. Bunlar ikinci bölümün temellerinin tartışıldığı IV. ve VI. derslerde ele alınmıştır. Bu bağlamda, demokratik düzenlerdeki vatandaşlık kavramına ve bunun siyasal meşruiyet ve kamusal akıl fikri ile olan ilişkisine dikkat çekiyorum. Siyasal alan fikri ile siyasal adalet kavramının kendi çerçevelerinde normatif ve ahlâki fikirler olduğunu vurguluyorum; yani bu kavramların içerikleri “belli fikirler, ilkeler ve standartlar tarafından belirlenmiştir ve bu normlar belli değerleri, bu bağlamda siyasal değerleri, ifade eder.” Ayrıca hakkaniyet olarak adalet kavramına da işaret ediyorum.

1. Bu konulara girmeden önce şunu belirtmek isterim: *Siyasal Liberalizm*'in cevabını bulmaya çalıştığı felsefi soruyu açık seçik ortaya koymaması kitabın kavranmasını zorlaştırmaktadır. *Bir Adalet Kuramı* için böyle bir sorun yoktu, çünkü orada ulaşılmak istenen Locke, Rousseau ve Kant'ın temsil ettiği toplumsal sözleşme düşüncesinden yola çıkarak bir adalet kuramı geliştirmekti; bu kuram artık onu alaşağı edebilecek itirazlara açık olmadığı gibi uzun süredir egemenliğini sürdüren faydacı geleneğe üstün olduğunu da kanıtlamış durumdadır. *Kuram*'ın amacı, adalet hakkındaki yargılarımızla en iyi şekilde örtüşen ve böylelikle demokratik topluma en uygun ahlâki temeli sağ-

⁴ Bu kavrama ileride değinilecektir. Herhangi bir kapsamlı doktrin siyasal adalet anlayışından farklıdır, çünkü bütün konulara uygulanabilir ve hayatın bütün alanlarını etkiler.

layan bir adalet kuramının yapısal özelliklerini ortaya koymaktı. Bu, akademik olsa da, bilinen felsefi bir sorundur.

Siyasal Liberalizm'in ele aldığı felsefi sorunun ortaya konmasındaki engel bu sorunun 1. dersin girişinde yeteri kadar açığa kavuşturulmamasında yatıyor. Bu derste şu soru soruluyor: Makûl dini, felsefi ve ahlâki doktrinlerin etkisiyle ciddi biçimde farklılaşmış özgür ve eşit vatandaşların oluşturduğu bir toplumun adalet ve istikrar içerisinde uzun süre varlığını sürdürmesi mümkün olabilir mi? Sorun bu toplumun doğru nedenlerle istikrarını sürdürmesi ise –ilgili istikrar görüşü gündeme geliyor–⁵ öyleyse halihazırda (öyle varsayalım), farklı nedenlerle de olsa, Kant ve Mill'in geliştirdiğine benzer, adil bir demokratik düzen fikrini benimsemiş ama birbiriyle bağdaşmayan kapsamlı liberalizmlerin varlığı niye sorun olsun? Aslında, bu meseleyi kolaymış gibi gösteriyor. Öyleyse soruyu daha da keskinleştirmek lazım: Kilise ya da İncil gibi dinsel otoriteye dayanan dinsel bir doktrini benimsemiş olanların aynı zamanda adil bir demokratik düzeni destekleyen makûl siyasal bir anlayışa sahip olmaları mümkün olabilir mi?

Burada anlatılmak istenen bütün makûl kapsamlı doktrinlerin liberal doktrinler olmadığıdır; öyleyse mesele bunların doğru nedenler etrafında liberal bir siyasal anlayış ile uyum içinde olup olmayacağıdır. Böyle bir uyum için, bana göre, bu doktrinlerin demokratik düzeni *modus vivendi* [şartlara bağlı geçici anlaşma] çerçevesinde kabulü yetmez. Aksine, makûl bir çerçeveye oturmuş ve anlayışların örtüştüğü bir görüşbirliğinin (IV: 3) üyeleri olarak kabul etmeleri gerekir. Böyle bir dinsel doktrini benimsemiş vatandaşları dindar vatandaşlar olarak adlandırıp, şu soruyu soruyoruz: Dindar vatandaşların, kendi ideal ve değerleriyle liberal bir siyasal anlayışı temsil eden kurumsal bir yapıyı, ki siyasal ve toplumsal güçler dengesi çerçevesinde pek de anlaşamadıkları bir yapıyı, onaylayıp demokratik bir toplumun samimi üyeleri haline gelmeleri mümkün olabilir mi?

5 "Doğru nedenler çerçevesinde istikrar" ifadesi, *Siyasal Liberalizm*'in metninde yer almasa da "istikrar" kelimesi, bağlama göre, hem *Siyasal Liberalizm*'de hem de *Kuram*'da genellikle bu anlamda kullanılmıştır.

Soruyu kısaca cevaplamak gerekirse, *Siyasal Liberalizm*'in ilk baskısının girişinde yer alan şu noktalara değinilebilir: Siyasal liberalizm, akıl temeline kurulmuş, Hristiyan çağların dinsel otoritesinin sona erdiği modern çağın doğasına uygun, kapsamlı ve çoğu zaman da seküler bir doktrin olan Aydınlanma liberalizminin bir başka yüzü değildir. Siyasal liberalizmin bu tür amaçları yoktur. Kapsamlı doktrinlerin çoğulculuğunu, bunlar bazen liberal olmayan ve dinsel olan karakterlere sahip olsa da, doğal karşılar. Siyasal liberalizmin derdi, anayasal bir demokratik düzen çerçevesinde, dinsel ve dindışı, liberal ve liberal olmayan makûl doktrinler topluluğunun hür iradeyle onaylayacağı ve böylelikle içinde özgürce yaşayıp erdemlerini kavrayabileceği bir siyasal adalet anlayışı geliştirmektir. Kesinlikle, dinsel olan ya da dinsel olmayan kapsamlı doktrinlerin yerini almak gibi bir amaç gütmmez; ancak, bu iki gruba eşit uzaklıkta olmaya çalışır ve ikisi tarafından da benimsenmiş olmayı umar.

Ayrıca, söz konusu girişte, *Siyasal Liberalizm*, antik ve modern siyaset felsefesi arasındaki farka da değinir. Antik dönem düşünürleri için merkezi mesele erdem doktriniydi; modernler için ise adalet kavramıydı. *Siyasal Liberalizm* bunu şöyle açıklar. Antik dönemde din siyasal din idi, dolayısıyla erdem doktrinini geliştirmek felsefeye düştü. Modern dönemde ise din, Hristiyanlığın kolları olan ve Reform sürecinde birbiriyle çatışmış Katolik ve Protestan geleneklerdi; bunlar belli bir erdem doktrinine –selamet– zaten sahiptiler. Fakat, Kilise ya da Incil'in birbiriyle çatışan yorumlarının rehberliğinde hareket eden bu iki grubun arasını bulmak mümkün değildi, çünkü hiçbirinin aşkın unsurları, uzlaşmaya yanaşmıyordu. Bunların arasındaki ölümcül mücadele, ya koşulların değişmesiyle ya çatışmaktan doğan bitkinlikle ya da vicdan ve düşünce özgürlüğünün sağlanmasıyla hafifleyebilirdi. Koşulların değişmesi ve yorgunluk bir *modus vivendi*'yi sonuç verir; vicdan ve düşünce özgürlüğü ise, IV: 6-7'de izah edildiği üzere, bazen daha umut verici bir anayasal ve sonrasında da örtüşen, görüşbirliğine ulaşma imkânını doğurabilir.

Öyleyse, tekrar etmek gerekirse, siyasal liberalizmin sorunsalı,

anayasal bir (liberal) demokratik rejim çerçevesinde, dinsel olan ve olmayan, liberal olan ve olmayan, makûl doktrinler topluluğunun doğru nedenlere bağlı olarak onaylayacağı bir siyasal adalet anlayışı geliştirmektedir. Bu zor bir husustur çünkü, makûl bir çoğulculuk çerçevesinde, dini selamet bütün vatandaşların ortak değeri olamaz; siyasal anlayış, bu değerin yerine, özgürlük, eşitlik ve bunlarla beraber, vatandaşların sahip oldukları özgürlükleri akılcıca ve etkin olarak kullanmalarını sağlayacak her amaca uygun araçların (birincil değerler [IV: 3-4]) temini gibi siyasal kavramları kullanmalıdır. Bunlar bilinen konulardır; gerçi bazılarına felsefi olmaktan ziyade siyasal gibi görünebilirler. Bu sorunsalın varlığını kabul ettiğimiz müddetçe, bizim onu nasıl adlandırdığımız pek önemli değildir. Ben felsefi olarak görüyorum, çünkü siyasal bir kavram olarak adalet, siyasal alan ve diğer siyasal kavramların hepsi normatif ve ahlâki kavramlardır. *Siyasal Liberalizm*, meseleye siyasal bir perspektiften, yani anayasal bir demokratik düzenin temel ahlâki ve felsefi kavramları açısından bakmaktadır: Özgür ve eşit vatandaşlık, siyasal iktidarın meşruluğu, makûl örtüşen görüşbirliği, karşılıklı saygı ödeviyle kamusal akıl ve doğru nedenler etrafında istikrar anlayışı. *Siyasal Liberalizm*, aynı zamanda, modern bir demokratik toplumun vatandaşlarının toplumsal birliği için en makûl temelin ne olacağını bulmaya çalışır. Özetle, *Siyasal Liberalizm*, dinsel olan ve olmayan, liberal olan ve olmayan makûl doktrinler topluluğunun varlığı durumunda iyi düzenlenmiş ve istikrarlı bir demokratik rejimin mümkün olup olmadığını ve hatta böyle bir arayışın nasıl olup da mantık dairesi içerisinde değerlendirilebileceğini sorgular.

2. Bu bilgilerden sonra yeniden okuyucuya rehberlik etmek istiyorum. *Kuram*, 3. bölümünde, hakkaniyet olarak adaletin hakim olduğu iyi düzenlenmiş bir toplumun mümkün olduğunu varsayar. Sonrasında bu toplumun istikrarlı olup olmayacağını sorgular. Tabiat kanunlarının ve insan psikolojisinin, iyi düzenlenmiş toplumun fertleri olarak yetişmiş vatandaşlara, siyasal ve toplumsal kurumlarını nesiller boyu sürdürecektir bir adalet hissi sağlayacağını iddia eder. Tartışma, 8. ve 9. bölümlerdeki ahlâk eğitiminin ve istikrarın aşamalarının özeti-

le son bulur. Her zamanki gibi, istikrar doğru nedenler etrafında istikrar anlamına gelmektedir. Bunun anlamı şudur: Vatandaşları harekete geçiren nedenler arasında, kabul ettikleri ve sahip oldukları etkin adalet hissini şekillendiren adalet anlayışı –bu durumda adaleti hakkaniyet olarak adalet olarak kabul eden kapsamlı doktrin–⁶ bulunur.

Bununla birlikte, *Kuram*’daki hakkaniyet olarak adalet ilkelerinin pratikte anayasal demokratik bir rejimi gerektirmesi ve makûl çoğulculuk olgusuna, bu toplumun kültürünün özgür kurumlar bağlamında uzun vadede sahip olacağı gerçeğinden ötürü, *Kuram*’ın iddiasının gerçekleşmesi kendi ortaya koyduğu adalet anlayışının ilkelerine ters düşen bir öncüle dayanmış olur. Bu öncülün işaret ettiği, adaletin hakkaniyet olarak gerçekleştiği iyi düzenlenmiş bir toplumda vatandaşlar, adalet ilkelerinin dayandığı aynı kapsamlı doktrini, ki bu Kant’ın kapsamlı liberalizmini de içine alır, benimsemiş olmalarıdır. Fakat makûl çoğulculuğun varlığından dolayı, bu kapsamlı görüş, vatandaşlar tarafından, herhangi bir dinsel doktrinden ya da faydacılığın herhangi bir biçiminden daha fazla benimsenmiş değildir.

Bu durumda, hangi siyasal adalet kavramı, birbiriyle çatışan dinsel ya da dinsel olmayan ama makûl kapsamlı doktrinleri benimsemiş vatandaşların kamusal siyasal tartışmalarında, üzerinde anlaştıkları ortak temel ilkeler bütününe temsil edecektir? Birbiriyle çatışan doktrinler topluluğunun makûl ve adil bir *modus vivendi*’ye ulaşabilecekleri kolaylıkla görülebilir. Ama biz aslında basitçe tarihsel koşulların en azından şimdilik, güçler dengesinin bütün tarafları kendilerine göre adil olan bu mevcut düzenlemeyi destekleme durumunda bıraktığını varsayıyoruz. Ancak, iki din birbiriyle çatıştığında, bunun ötesinde bir uzlaşma imkânı olabilir mi? Yukarıda ifade ettiğim gibi, bazen *modus vivendi* makûl doktrinlerin örtüşen görüşbirliğine ulaşmaları doğrultusunda gelişebilir (IV: 6-7). IV: 3’te açıklandığı gibi, örtüşen görüşbirliği düşüncesi gayesi ve hareket kaynağı açısından, doktrinler topluluğunun ulaştığı uzlaşmayı istikrara kavuşturarak ahlâki bir nite-

6 Kapsamlı bir ahlâki doktrin olarak hakkaniyet olarak adaletin hakkaniyetli doğruluğun bir parçası olduğunu ifade eder.

lik kazanmaktadır. Bu, istikrarı doğru nedenlere bağlamakta ve böyle bir uzlaşma düşüncesini *modus vivendi* fikrinden ayırmaktadır.

3. Öyleyse, *Kuram*'ın işaret ettiği iyi toplum düzeninin makûl bir çoğulculuk gerçeğini dikkate alarak yeniden kurgulanabileceğini göstermek *Siyasal Liberalizm*'in ana gayelerinden birisidir. Bunu gerçekleştirmek için *Kuram*'da ortaya konmuş hakkaniyet olarak adalet doktrini, toplumun temel yapısına uygulanan siyasal adalet anlayışına dönüştürülmektedir.⁷ Hakkaniyet olarak adaletin siyasal adalet anlayışına dönüşümü, hakkaniyet olarak adalet doktrinini oluşturan unsurların siyasal olarak yeniden kurgulanmasını gerektirir.⁸ *Kuram*'daki bazı unsurlar dinsel, felsefi ya da ahlâki, ki gerçekte böyle olabilir, olarak görünebilir, çünkü *Kuram* kapsamlı doktrinler ile siyasal anlayışları birbirinden ayırmamaktadır. Bu dönüşüm *Siyasal Liberalizm*'in birinci bölümünde ve ikinci bölümün V. dersinde gerçekleştirilmiştir. Siyasal adalet anlayışı herhangi bir kapsamlı doktrininin ürünü ya da bir parçası değil ise benim değişimle kendi başına ayakta durmaktadır. Böyle bir adalet anlayışının ahlâki bir anlayışa dönüşmesi için kendine ait normatif ve ahlâki ideali içermesi gerekir.

Böyle bir ideal şu şekilde ortaya konabilir. Vatandaşlar, birbirlerini nesiller boyu süren bir toplumsal dayanışma sistemi içerisinde özgür ve eşit olarak gördükleri, birbirlerine (ilkeler ve idealler çerçevesinde tanımlanan) adil toplumsal dayanışma şartları önermeye ve bu şartlar doğrultusunda belli durumlarda kendi çıkarları aleyhine de olsa hareket etmek üzere anlaşmaya hazır oldukları zaman makûl sayılırlar. Bu şartların adil olması için onları öneren vatandaşların makûl biçim-

7 Toplumun temel yapısıyla kastedilen toplumun temel siyasal, anayasal, toplumsal ve ekonomik kurumları ile bunların biraraya gelip zaman içerisinde oluşturdukları toplumsal dayanışmadır. Bu yapı tamamıyla siyasal alanın içerisinde yer alır.

8 Aslında hakkaniyet olarak adalet doktrininin içeriğinin çoğunun değişmesi gerekmez. Mesela, iki adalet ilkesinin ve temel yapının anlam ve içeriği ait oldukları çerçeve dışında neredeyse aynıdır. Öte yandan, daha sonra sözünü edeceğim gibi, *Siyasal Liberalizm* siyasal özerklik ile ahlâki özerklik arasındaki farkı vurgular ve siyasal adalet anlayışının sadece birinci türü kapsayacağına dikkat çeker. Bu ayrım *Kuram*'da yer almaz, zira özerklik, Kant'ın kapsamlı liberal doktrininden yola çıkılarak ahlâki özerklik olarak yorumlanmıştır.

de bu şartların, bunların önerildiği vatandaşlar tarafından makûl olarak kabul edilip edilmeyeceğini düşünmelidir. Bu formülde ‘makûliyet’ her iki tarafta da gerçekleşmektedir. Ve bunu özgür ve eşit olarak, tahakküm ve manipölasyon altında olmaksızın ve sonuçta siyasal ve toplumsal olarak horgörölme baskısı altında da olmadan yapmalıdırlar. Ben bu durumu karşılıklılık ölçüsü olarak adlandırıyorum.⁹ Demek ki, siyasal hak ve sorumluluklar ahlâki hak ve sorumluluklardır, çünkü her ne kadar kapsamlı bir doktrin olmasa da kendine ait idealiyle bir normatif (ahlâki) anlayış olan siyasal bir anlayışın parçasıdır.¹⁰

Kapsamlı bir doktrinin ahlâki değerleri ile siyasal bir anlayışın siyasal (ahlâki) değerleri arasındaki farka örnek olarak, özerklik değerine bakılabilir. Bu değer en azından iki şekil alabilir. Birincisi vatandaşların yasal bağımsızlığı ve güvence altına alınmış siyasal bütünlüğü ile siyasal iktidarın kullanımını diğer vatandaşlar ile paylaşması anlamına gelen siyasal özerkliktir. Diğer ise, Mill’in bireysellik ideali¹¹ ya da Kant’ın özerklik doktrini gibi,¹² en derin amaç ve ideallerimizi sorgulayan belli bir düşünce ve hayat tarzı şeklinde ifade edilen ahlâki özerkliktir. Bir ahlâki değer olarak özerklik, demokratik düşünce tarihinde önemli bir yer tutsa da, makûl siyasal ilkelerin gerektirdiği karşılıklılık ilkesini tam olarak karşılayamamaktadır ve bu nedenle siyasal adalet anlayışının parçası olamaz. Birçok dindar vatandaş, ahlâki özerkliği hayatlarının bir parçası olarak kabul etmemektedir.

Kapsamlı hakkaniyet olarak adalet doktrininden siyasal adalet doktrinine geçişte, tam bir ahlâki otoriteyle donanmış ahlâki bir kişilik olarak birey fikri böylesi bir vatandaş fikrine dönüşmektedir. Ahlâk ve siyaset felsefesi doktrinlerinde, ahlâki otorite anlayışı, bireylerin düşünsel, ahlâki ve duygusal kabiliyetleriyle birlikte tartışılır. Bireylerin ahlâki haklarını yaşama ve sorumluluklarını yerine getirme yetisi-

9 ‘Makûliyetin’ her iki tarafta da gerçekleşmesi gerektiğini vurgulaması sebebiyle karşılıklılık ilkesi burada *Siyasal Liberalizm*’deki halinden daha kapsamlı bir biçimde ifade edilmiştir.

10 Bu konuyla ilgili örnek için bkz. V: 3.

11 Bkz. *On Liberty*, 3. bl.

12 Burada 8. notta Kant’ın doktriniyle ilgili olarak söylenenleri hatırlayınız.

ne sahip olduğu ve doktrinlerin işaret ettiği her bir ahlâki erdeme karşılık gelen bir ahlâki saike tabi olduğu düşünülür. *Siyasal Liberalizm*'de ise özgür ve eşit bir vatandaş, modern demokrasinin siyasal hak ve sorumluluklarıyla donanmış ve diğer vatandaşlar ile siyasal bir ilişki içerisinde bulunan siyasal bir kişi olarak görülmektedir. Elbette ki, adaletin siyasal anlayışının aynı zamanda ahlâki bir anlayış olmasından ötürü vatandaş da aynı zamanda bir ahlâki kişiliktir. Ancak hak ve sorumlulukların türleri ve değerleri daha sınırlıdır.

Temel siyasal vatandaşlık ilişkisinin iki özelliği vardır: Birincisi, vatandaşların toplumun temel yapısıyla olan ilişkisidir ki bu yapıya ancak doğumla girer ve ondan ölümle çıkarız¹³ ve ikincisi, toplu halde nihai siyasal iktidarı kullanan özgür ve eşit vatandaşlar arasındaki ilişkidir. Bu iki özellik hemen, anayasal esaslar ve temel adalet meseleleri söz konusu olduğunda nasıl olup da bu derece birbiriyle ilişkili vatandaşların kendi anayasal düzenlerinin çerçevesinde birarada tutulacakları ve bu düzen dahilinde yapılan yasalara uyacakları, sorusunu gündeme getirir. Makûl çoğulculuk gerçeği bu meseleyi çok daha keskin biçimde gündeme getirir, zira vatandaşlar arasındaki dinsel olan ya da olmayan kapsamlı doktrinler arasında ortadan kaldırılamayacak ve aşkın unsurlar içeren farklar mevcuttur. Öyleyse hangi idealler ve ilkelere çerçevesinde vatandaşlar nihai siyasal iktidarın kullanımını paylaşacaklardır ki aynı zamanda aldıkları siyasal kararları makûl biçimde birbirlerine meşru olarak kabul ettirebilsinler?

Yanıt, karşılıklılık ölçüsü tarafından verilmektedir: Siyasal gücü kullanımımız ancak siyasal eylemlerimizi açıklayan nedenlerin diğer vatandaşlar tarafından meşru bulunacağına samimiyetle inanmamız halinde doğru olacaktır.¹⁴ Bu ölçü iki seviyede uygulanır: Birincisi ana-

13 Sadece ölümle çıkma konusundaki sorular için bkz. IV: 1.

14 Burada herhangi bir iddia yoktur. Metindeki bir önceki paragraf vatandaşların birbirleriyle ilişki içinde oldukları kurumsal yapıyı ve bununla ilgili meseleleri anlatmaktadır. Sonra bu bağlamdan yola çıkarak vatandaşların karşılıklılık ölçüsüne uyma sorumluluğu gündeme gelmektedir. Bu kişilerin makûliyeti fikrinden doğan bir sorumluluktur. Buna benzer bir düşünce T. M. Scanlon'un "Promises and Practices" (*Philosophy and Public Affairs* 19: 3, Yaz 1990) makalesinde bulunmaktadır. Tabii ki sorunlar ve örnekler tamamen farklıdır.

yasal yapının kendisi, ikincisi ise bu yapıdan doğan diğer yasa ve kararlar. Siyasal anlayışların makûl kabul edilmesi için bu ilkeyi karşılayan anayasalar tarafından meşru kabul edilmesi gerekir. Bu, anayasaların ve bunlardan doğan yasaların meşruluğuyla ilgili olan liberal meşruiyet ilkesi demektir.¹⁵

Vatandaşların, siyasal rollerinin yerine getirmek üzere bu rolün gerektirdiği, liberal bir anlayış tarafından sağlanan bir adalet duygusuna sahip olma, kendi bireysel erdem doktrinlerini şekillendirme, takip ve düzeltme¹⁶ ve adil bir siyasal toplumun devamına yönelik dayanışma için gerekli siyasal erdemler gibi düşünsel ve ahlâki güçlere sahip oldukları düşünülür. (Bunun ötesindeki diğer değerler ve ahlâki davranış gerekçeleri elbette reddedilmiyor.)

4. *Kuram*'da bulunmayan iki fikrin, yani makûl örtüşen görüşbirliği ve kamusal akıl fikirlerinin, makûl çoğulculuk gerçeğine ulaşması gerekir. Bu fikirler olmaksızın siyasal adalet anlayışının (ya da ileride göreceğimiz gibi anlayışlar ailesinin) siyasal bir anlayış ile kurgulanmış iyi düzenlenmiş bir toplumun kamusal aklını yönlendirme konusunda bir rolünün olmadığını görürüz. Bu kavramsal meseleyi hallederken (artık dönüşmüş olan) hakkaniyet olarak adalet örnek olarak kullanılır.

Burada örtüşen görüşbirliği fikrini daha önceki değinilerimin ötesinde anlatmaya çalışmayacağım. Bunun yerine iki noktaya dikkati çekmek istiyorum. Birincisi, makûl çoğulculuk gerçeği siyasal adalet anlayışına ve böylece siyasal liberalizm düşüncesine –en azından beniyöneltilmektedir. Buradaki amaç, dinsel ve liberal olmayan doktrinleri kapsamlı bir liberal felsefi doktrinle karşılama yerine, liberal olmayan bu doktrinlerin onaylayacağı siyasal bir liberal anlayışı ifade etmektir. Bu siyasal anlayışa ulaşmak için ne bildik kapsamlı doktrinler arasında bir denge bulmaya ne de siyasal anlayışı bir toplumda bulunan bel-

15 Son iki paragraf II: 1'i özetlemektedir.

16 Buradaki terminoloji yukarıdaki 2. notun devamıdır. Hem *Kuram* hem de *Siyasal Liberalizm* (kapsamlı) bir erdem anlayışından bahseder. Buradan itibaren bu, doktrin olarak adlandırılmaktadır.

li sayıdaki doktrine uygun hale getirmeye çalışıyoruz. Böylesi bir girişim hem yanlış bir görüşbirliği anlayışına başvurmak hem de siyasal anlayışı yanlış bir siyasallığa itmek anlamına gelir.¹⁷ Bunun yerine, karşılıklılık ölçüsüyle ifade edilen kendine özgü bir siyasal (ahlâki) ideale sahip ve kendi başına duran bir siyasal anlayış formülüne ulaşmaya çalışıyoruz. Bu şekilde, bu anlayışın, makûl kapsamlı doktrinlerin doğru nedenlerle onaylayacağı ve böylece makûl bir örtüşen görüşbirliğinin sonucu olacağını umuyoruz.

Makûl bir örtüşen görüşbirliği konusundaki diğer nokta ise *Siyasal Liberalizm*'in amacının, kesinlikle bu görüşbirliğinin nihayetinde makûl bir siyasal adalet anlayışı etrafında oluşacağını göstermek veya ispat etmek olmadığıdır. En fazlası, kapsamlı doktrinlere kendi alanlarında karşı çıkmayan, doğru nedenlerle ulaşılabilecek bir örtüşen görüşbirliği ihtimalini ortadan kaldırmayan ve kendi başına duran liberal bir siyasal anlayışı sergilemektir. *Siyasal Liberalizm*, yeri geldikçe görüşbirliği ile ilgili birtakım tarihi olaylar ve süreçlerden ve gelecekte ortaya çıkabilecek durumlardan bahsedebilir, ancak siyaset sosyolojisinin bu genelgeçer gerçeklerini gözlemlemek bize bir delil sunmaz.

Birbiriyle çatışan kapsamlı doktrinlere ilaveten, *Siyasal Liberalizm*, belli bir siyasal toplumda bu toplumun siyasal tartışmalarında birbiriyle çekişen farklı liberal siyasal adalet anlayışlarının da varlığını kabul eder. Bu bizi *Siyasal Liberalizm*'in bir diğer amacına götürür: Sadece makûl çoğulculuk durumunda değil aynı zamanda makûl liberal siyasal adalet anlayışlarının varlığında iyi düzenlenmiş liberal bir siyasal toplumun nasıl ifade edileceği. Liberal anlayışların tanımı üç ilke¹⁸ etrafında yapılır: 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 kullanma-

17 Bkz. IX: 2.

18 *Siyasal Liberalizm*'in metninde bunlara özellikler olarak işaret edilmektedir. İlke terimi özellik teriminden daha iyidir, çünkü benim anlayışıma göre bu ilkeler liberal bir siyasal anlayışı tanımlamaktadır.

larını sağlayacak yeterli ve her duruma uygun¹⁹ araçlarla donatılmasını sağlayan şartların varlığı. Burada kapsamlı liberal doktrinlerden değil de liberal siyasal anlayışlardan bahsettiğim anlaşılmalıdır.

Hakkaniyet olarak adalet –iki adalet ilkesiyle birlikte, tabii ki fark ilkesi dışında– bence en makûl anlayıştır çünkü bu şartları karşılamaktadır.²⁰ Ancak ben bunu (birçok makûl kişinin benimle bu konuda fikir birliği içinde olmamasına rağmen) en makûl örnek olarak görsem bile diğer anlayışların da bir liberal anlayışı karşıladığı gerçeğini reddetmemem gerekir. Gerçekte, eğer bu tanımı karşılayacak diğer anlayışların, mesela, fark ilkesininin, yani toplumsal refahı artırırken aynı zamanda herkesin her duru na uygun yeterli imkânlarla donanması güvencesini ileri süren ilkenin, yerini alacak anlayışların varlığını reddedersem ben makûl olmama durumuna düşerim. Karşılıklılık ölçüsünü karşılayan ve muhakemedeki zorlukları (II) kabul eden her anlayış karşımıza bir aday olarak çıkmaktadır. Bu zorluklar, *Siyasal Liberalizm*'de ikili rol üstlenirler: Bunlar, vicdan hürriyetinin temelini ve makûliyet fikri üzerine kurulmuş düşünce hürriyetinin bir parçasıdır. Ve bizi farklı birbirleriyle uyuşmayan liberal siyasal anlayışların varlığını kabul etmeye iter.

Siyasal Liberalizm, her ne kadar konu sonuna kadar takip edilmese de, modern liberal demokrasinin vatandaşları için toplumsal birliğin mevcut en makûl temelini ne olacağıyla da ilgilidir. Toplumsal birliğin bu temeli şudur:²¹

19 Bu terim V: 4'te açıklanan birincil değerlere işaret etmektedir.

20 Burada kastedilen hakkaniyet olarak adalet anlayışında bazı değişikliklerin gerekli olmadığıdır. Mesela VIII. ders, H. L. A. Hart'ın eleştirileri doğrultusunda temel özgürlükler fikrini gözden geçirmektedir. V. ders K. J. Arrow ve Amartya Sen, Joshua Cohen ve T. M. Scanlon'un eleştirileri doğrultusunda birincil değerler fikrini gözden geçirmektedir. Aynı zamanda Thomas Nagel, Derek Parfit ve Jane English'in tavsiyeleri doğrultusunda adil tasarruf ilkesini ve devamını gözden geçiriyorum (VII). Bana göre bu ve diğer değişiklikler hakkaniyet olarak adalet düşüncesini büyük ölçüde sağlam bırakmaktadır, çünkü temel idealleri ve ilkeleri yerlerini korumakta ancak bunların detayları gözden geçirilmekte ve düzeltilmektedir ve şüphesiz, bu gözden geçirme ve düzeltme girişimleri devam edecektir.

21 Bu tanım ve ileri sürülen birlik temeli *Siyasal Liberalizm*'de geçmiyor. Ben burada ilk defa ve özellikle "Habermas'a Yanıt" bölümünde ifade ediyorum.

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.

Bu tanım açıkça birkaç şekilde değişebilir. Örneğin, toplum etkin olarak en makûl anlayış tarafından düzenlenmiş ve vatandaşlar bu konuda düşünsel bir dengeye ulaşmışlarsa bu temel ideal olarak en makûl temel olacaktır. Vatandaşların tümünün düzenleyici siyasal anlayışın makûllüğü konusunda anlaştığı ve kiminin ise en makûl olarak kabul ettiği durumda bu temel pratikte ulaşılacak en makûl temel olacaktır. Bu, siyasal toplumun doğru nedenlerle istikrara ulaşması için yeterlidir: Siyasal anlayış artık bütün vatandaşların saygısını kazanmıştır ve siyasal konular söz konusu olduğunda bu umulabilecek en iyi sonuçtur.

5. Şimdi, kamusal akıl düşüncesine ve idealine değineceğim ve VI: 4, 7, 8'de söylenenlere eklemeler yapacağım. Okuyucu kamusal aklın uygulandığı meseleler ve alanlar –mesela, siyasal partilerin ve siyasal adayların, anayasal esasların ve temel adalet ilkelerinin söz konusu olduğu tartışmaları– konusuna dikkat etmeli ve bunları siyasal meselelerin tartışıldığı ve hatta kişilerin kapsamlı doktrinlerine göndermeler yapılan arkaplan kültüründen ayırmalıdır.²² Bu ideal, vatandaşların anayasal ve temel adalet meseleleri²³ üzerindeki kamusal siya-

22 Siyasal liberalizmin kamusal aklı ile Habermas'ın kamusal alanı aynı şey değildir, bkz. IX: 1: 382dn.

23 Anayasal esaslar, anayasanın bir yüksek mahkeme veya benzeri organ tarafından yorumlanmadığı varsayıldığında, hangi siyasal hak ve özgürlüklerin makûl olarak bu anayasada yer alabileceğine dair meselelerle ilgilidir. Temel adalet meseleleri toplumun temel yapısına ve böylelikle anayasanın içermediği temel ekonomik ve toplumsal adalet meselelerine ilişkindir.

sal tartışmalarını, her birinin içtenlikle eşit ve özgür olarak makûl biçimde makûl olarak onaylayacağı siyasal değerleri ifade eden bir anlayış çerçevesinde gerçekleştirmelidir. Yani hepimizin başvurabileceği ve karşılıklılık ölçüsünü karşılayan ilkeler ve işaretler olmalıdır. Ben bu ilke ve işaretleri belirlemenin bir yolunun *Siyasal Liberalizm*'deki başlangıç durumunda anlaşılabilir şekilde olmalarıyla mümkün olabileğini önerdim (I: 4). Başkaları bu ilkeleri belirlemede diğer yolların daha makûl olduğunu düşünebilir. Her ne kadar böylesi yollar ve ilkeler bulunsun da, hepsinin karşılıklılık ölçüsüne uyması gerekir.

Karşılıklılık ölçüsünün kamusal akılda açığa çıkan rolünü açıklamak gerekirse, bu rol, anayasal demokratik bir düzende siyasal ilişkinin doğasını bir yurttaşlık bağı olarak ifade etmektir. Çünkü bu ölçü, vatandaşlar kamusal akıl yürütme pratiklerinde buna uydukları zaman temel kurumlarının alacağı biçimi belirlemektedir.²⁴ Örneğin –kolay konuları seçiyorum– bazı vatandaşların dinsel özgürlüklerinin kaldırılmasının gerektiğini ifade etsek, onların sadece anlayabilecekleri değil –Servetus'un Calvin'in niye kendisini yakmak istediğini anlaması gibi– aynı zamanda eşit ve özgür vatandaşlar olarak makûl olarak kabul edebileceklerini makûl olarak bekleyeceğimiz sebepler öne sürmemiz gerekir. Genel olarak karşılıklılık ilkesi temel özgürlükler tanınmadığı zaman ihlal edilmiş olur. Hangi nedenler hem karşılıklılık ilkesini hem de bazılarının köle olarak tutulmasını veya oy kullanma için mülkiyet şartı getirilmesini ya da kadınların oy hakkının kısıtlanmasını karşılayabilir?

Kamusal akıl yürütme pratiğinde bulunurken kapsamlı doktrinlerimize de başvurabilir miyiz? Bu makûl doktrinlerin, makûl siyasal anlayış tarafından sağlanan süreçte, bu kapsamlı doktrinlerin desteklediği kamusal nedenlerin yeterli bulunması durumunda her zaman

24 Bazen kamusal akıl düşüncesinin özellikle pratik siyaset açısından demokrasinin istikrarsız ve zayıf yapısından doğan korkuyu hafifletmek amacıyla ortaya atıldığı iddia edilmektedir. Bu iddia yanlış ve kamusal aklın karşılıklılık ölçüsüyle birlikte demokrasi idealiyle siyasal ilişkiyi nitelendirdiğini ve bizim istikrarından ve zayıflığından endişe ettiğimiz düzenin doğasını yansıtmadığını görmemektedir. Pratik siyaset bağlamında bu meseleler istikrar ve zayıflık meselelerinden önce gelir, her ne kadar hiçbir demokrasi görüşü bu pratik meseleleri gözardı edemese bile.

kamusal akla dahil edilebileceğine inanıyorum.²⁵ Ben bunu söyleme koşulu [proviso]²⁶ olarak adlandırıyorum ve benim kamusal akıl düşüncemin geniş haline işaret ediyor. Bu durum üç olay doğrultusunda sağlanmıştır. Tarihsel önem taşıyan olaylar [Amerikan tarihindeki] köleliğin kaldırılması ve medeni haklar hareketleridir. Bunların kapsayıcı kamusal akıl görüşünü ihlal etmediklerini söylemiştim. Hem köleliğin kaldırılmasını savunan hem de [köleliği savunan] kralcı doktrinler kamusal aklın içindeydi, çünkü adil olmayan bir toplumda bu görüşlere başvurulmuştu ve bunların adaletle ilgili kaygıları liberal bir düzenin anayasal değerleriyle uyum halindeydi. Ayrıca vatandaşların kapsamlı doktrinlerinden kaynaklanan bu nedenlere başvurmak için bunların toplumu daha adaletli hale getirme doğrultusunda olduklarına inanmamız için bir sebep olduğunu söylemiştim. Şimdi ise sözleşme koşulunu yerine getirdikleri müddetçe bu ölçüleri koymanın gereksiz olduğuna inanıyorum. Vatandaşların kanaatlerini kamusal akılda gerekçelendirme şartı gerekli koşulu ortaya koyuyor.²⁷ Ayrıca diğer vatandaşlara siyasal anlayışa bağlılığımızı sağlayan ve kapsamlı doktrinlerimize dayanan kökleri göstermemiz konusunda bir avantaj sağlıyor ve makûl bir örtüşen görüşbirliğinin istikrarını güçlendiriyor. Bu bizi geniş bir bakış açısına ulaştırıyor ve VI: 8'deki örneğe uyuyor.

Kamusal aklın çerçevesinin herhangi bir siyasal adalet anlayışıyla, özellikle de salt hakkaniyet olarak adalet anlayışıyla çizilmeme-

25 Bu *Siyasal Liberalizm* VI: 8'den daha serbest bir yaklaşımı ortaya koyuyor; orada ise bu dahil etme işi çeşitli şartlara bağlanmış ve kapsayıcı görüş olarak adlandırılmıştır. Bu (benim tabirimle) geniş bakış açısının kaynağı ben değilim, Erin Kelly'dir (Yaz 1993). Benzer bir görüş Lawrence Solum'un "Constructing an Ideal of Public Reason," *San Diego Law Review* 30: 4 (Güz 1993) makalesinde ve özetle bu makalenin 747-751 sayfalarında bulunmaktadır. Daha yeni bir ifade de *Pacific Philosophical Quarterly* 75: 3 ve 4 (Eylül-Aralık 1994) sayılarında bulunabilir.

26 Bu şartın sağlanması konusunda birçok soru ortaya atılabilir. Birinci olarak: ne zaman sağlanmalıdır, aynı gün ya da daha sonra? Ve bu şartı sağlamak kimin üzerine düşmektedir? Böyle birçok soru olabilir – ben burada sadece birkaçına değindim. Thompson'un tavsiye ettiği gibi bu şartın nasıl sağlanacağı açık ve seçik olarak ortaya konulmalıdır.

27 Ne köleliğe karşı olanların ne de Kral'ın bu şartı sağlayıp sağlamadığını biliyorum. Ama bunu yapmış olsalar ya da olmasalar da yapma imkânları vardı. Kamusal akıl düşüncesinden haberdar olmuş ve bu ideali paylaşmış olasalardı belki sağlayacaklardı. Bu konuda Paul Weithman'a teşekkür ediyorum.

si büyük önem taşır. Aksine, kamusal aklın içeriğini –başvurulacak il-kelerini, ideallerini ve standartlarını– makûl siyasal adalet anlayışları topluluğu oluşturur ve bunlar zaman içerisinde değişebilir. Bu siyasal anlayışlar elbette ki her zaman uyumlayabilir ve aralarındaki tartış-malar, bunların gözden geçirilmesini gerektirebilir. Nesiller boyu ger-çekleşen toplumsal değişimler de değişik siyasal problemleri olan yeni grupların doğmasına yol açar. Etnik konulara, cinsiyete ve ırka ilişkin ortaya çıkan görüşler bilinen örneklerdir ve bu görüşlerin bir sonucu olarak ortaya çıkan siyasal anlayışlar mevcut anlayışları tartışmaya açacaktır. Kamusal aklın içeriği, herhangi bir makûl siyasal anlayış ta-rafindan tanımlanmadığı için sabit de değildir.

Kamusal aklın geniş olarak tanımlanmasına yapılan itirazlar-dan birisi onun yine de fazlasıyla sınırlayıcı olduğu yolundadır. Bunun-la birlikte, bu iddianın desteklenmesi için, mevcut makûl siyasal an-la-yışlarca ifade edilen siyasal değerler tarafından ve ulaşılabilir baş-kaca bir anlayış tarafından makûl olarak çözülemeyecek anayasal esaslara ve temel adalet konularına ilişkin ciddi sorunları tespit etme-miz gerekir. *Siyasal Liberalizm* böyle bir şeyin hiç olamayacağını iddia etmez; ama nadiren olacağını ifade eder. Kamusal aklın siyasal değer-lerin makûl biçimde düzenlenmesiyle tüm ya da neredeyse bütün siya-sal sorunları çözüp çözemeyeceği gerçek olaylardan bağımsız bir so-yutlamayla tespit edilemez. Bakışımızın nasıl olacağını açıkça ortaya koymak için dikkatle tespit edilmiş böylesi olaylara gerek vardır. Çün-kü bir tür olay hakkında düşünmek sadece genel kaygılara değil bizim özel durumlar üzerinde düşünmeden gözönüne getiremeyeceğimiz ilgi-li siyasal değerleri açık ve seçik biçimde ifade etmemize bağlıdır.

Kamusal akıl, meseleleri önceden açığa kavuşturduğu için de çok sınırlayıcı gelebilir. Bununla birlikte, kamusal akıl, hukuk ve poli-tika meselelerini önceden kararlaştırmaz ya da açıklığa kavuşturmaz. Aksine, bu tür meselelerle ilgili alınacak siyasal kararları belirleyecek kamusal nedenlere işaret eder. Mesela, okulda dua edilmesi konusunu ele alalım. Liberal bir pozisyonun okullarda bunu kabul etmeyeceği düşünülebilir. Ama neden böyle? Bu sorunu halletmek için, ilgili bütün

siyasal değerleri ve belirleyici nedenlerin ne tarafa yöneldiğini ele almalıyız. 1785'te Virginia Temsilciler Meclisinde, Anglikan Kilisesinin resmi kilise olarak benimsenmesi ve okullardaki din konusu ile ilgili Patrick Henry ile James Madison arasında geçen meşhur tartışma neredeyse tamamen siyasal değerlere ilişkin olarak gerçekleşmiştir.²⁸

Belki bazıları da kamusal aklın çok sınırlayıcı olduğunu çünkü bir kilitlenmeye²⁹ yol açabileceğini ve görüşler arasında bir mutabakatı zorlaştıracaklarını düşünmektedir. Çok sınırlayıcıdır zira bütün tartışmaları sona erdirmeye yeterli nedenleri sunmamaktadır. Ancak bilinmelidir ki, böyle bir durum sadece ahlâki ve siyasal akıl yürütmelerde değil, bilimi ve sağduyuyu da içeren bütün akıl yürütmelerde olan bir şeydir. Bir karşılaştırma gerekirse kamusal akıl yürütme ile ilgili durumlar, yasa koyucuların kanun çıkarması ya da hâkimlerin hüküm vermesi gibi siyasal kararların gerektiği durumlardır. Bunlarda belli bir

²⁸ Jefferson'un, Virginia Temsilciler Meclisinde 1786'da kabul edilen "Din Özgürlüğü Yasa Tasarısı"na karşı yapılan en ciddi eleştiri Patrick Henry'den geldi. Henry'nin resmi dini muhafaza-yaya yönelik argümanı "Hristiyanlık bilgisinin, insanların ahlâklarını düzeltme, kötülüklerini engelleme ve toplum barışının korunması konusunda, öğretmenlere yeterli bir kaynak ayırmadan etkin biçimde ortaya çıkmayacak, doğal bir eğilimi sağladığı" görüşüne dayanıyordu. Bkz. Thomas J. Curry, *The First Freedoms* (New York: Oxford University Press, 1986), Virginia konusundaki 4. bölüm. Henry, Hristiyanlık bilgisine dini sebeplerle değil, vatandaşların iyi ve barışçı davranışlarını sağlama gibi siyasal değerleri etkin olarak yerleştirme kaygısıyla yaklaşmıştı. Dolayısıyla, ben onun "kötülük" dediğini, en azından kısmen, siyasal liberalizmin savunduğu ve demokrasinin diğer anlayışlarıncı ifade edilen siyasal erdemlerin ihlali olarak düşünüyorum. Okulda yapılan duaların siyasal adaletin gerekli sınırlamalarına uyup uymadığı konusundaki güçlükleri bir kenara bırakarak, Madison'un Henry'nin tasarısına olan itirazlarının, toplum düzeninin sağlanması için resmi bir dinin gerekip gerekmediği konusuna odaklandığını –ki gerekmediği sonucuna ulaşmıştır– bildirmek gerekir. Madison'un itirazları aynı zamanda resmi bir dini benimsemenin topluma ve dinin kendi bütünlüğüne yaptığı etkileri de gözönüne almıştır. Bkz. Madison'un "Memorial and Remonstrance" (1785) *The Mind of the Founder* içinde, ed. Marvin Meyers (New York: Bobbs-Merrill, 1973), s. 7-16; ayrıca Curry 142 vd. Madison, Pennsylvania ve Rhode Island gibi resmi dini olmayan kolonilerin zenginliğinden, erken Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu'na karşı sahip olduğu güçten ve daha önceki resmi dinlerdeki yozlaşmalardan bahsetmiştir. Formüllemeye biraz dikkat edilirse, hepsi olmasa da bu argümanların çoğu kamusal aklın siyasal değerleri açısından ifade edilebilir. Okulda yapılan dualar konusundaki özel durum, kamusal aklın belli siyasal kurumlar ya da politikalar hakkında olmayan, ama bunların nasıl tartışılacağını ve bu konuda kararı verecek vatandaşlara nasıl gerekçelendirileceğini konu edinen bir bakış açısı olduğunu gösterir.

²⁹ Bu terimi Paul Quinn'den aldım. Bu düşünce VI: 7.1-2'de yer almaktadır.

siyasal davranış kuralı ortaya konmalı ve herkes kararın alınma sürecini makûl olarak onaylayabilmelidir. Kamusal akıl, gerektirdiği medenilik yükümlülüğü ile vatandaşlık kurumunu hüküm verme ödevine muhatap yargıçlık kurumu ile bir tutar. Yargıçlar nasıl emsal kararlara bağlı yargısal temellere ve kabul edilmiş yasal yorum ilkelerine ve diğer ilgili kurallara göre hareket ediyorsa, vatandaşlar da, anayasal esaslar ve temel adalet meseleleri söz konusu olduğunda, kamusal akla göre akıl yürütmeli ve karşılıklılık ilkesini rehber edinmelidir.

Öyleyse, bir kilitlenme olduğunda, yani yasal argümanlar iki tarafta dengelendiğinde, yargıçlar kendi siyasal görüşlerine başvurarak sorunu çözemezler. Bunu yapmak görevlerini kötüye kullanmak anlamına gelir. Aynı şey kamusal akıl için de geçerlidir: Bu tür bir kilitlenme olduğunda, vatandaşlar kapsamlı doktrinlerinin sağladığı temel nedenlere³⁰ başvururlarsa, karşılıklılık ilkesi ihlal edilmiş olur. Anayasal esasları ve temel adaleti belirleyen gerekçeler artık bütün vatandaşların, özellikle de din özgürlüğü, oy hakkı ya da fırsat eşitliği elinden alınanlar için, makûl olarak onaylayacağını beklediğimiz gerekçeler olmaktan çıkar. Basitçe, kamusal akıl bakış açısına göre vatandaşlar, içtenlikle en makûl olarak telakki ettikleri siyasal değerler dizisini tercih etmelidirler. Aksi takdirde, siyasal gücü karşılıklılık ilkesine göre kullanmamış oluruz.

Ancak, kürtaj gibi tartışmalı konular, değişik siyasal anlayışlar arasında bir kilitlenmeye neden olabilir ve bu konuları vatandaşlar doğrudan oylamalıdır.³¹ Doğrusu, normal olan da budur: Görüşlerin

30 *Temel nedenler* terimini kullanıyorum çünkü bu nedenlere başvuranlar onları kamusal gerekçelerin idealleri ve ilkeleri ve siyasal adalet anlayışlarının dini, felsefi ve ahlâki temelleri, ya da doğruluk esasları olarak görür.

31 Bazıları 32. dipnotu [VI] doğal olarak kürtajın ilk üç ayda yapılabilmesine imkân tanıdığım şeklinde okudular. Aslında ben bunu kastetmedim. (Benim kanaatimi ifade ediyor ama kanaat bir argüman değildir). Yaptığım hata, dipnotun amacının metinde atıf yaptığı şu ifadeyi açıklamak ve doğrulamak olduğunu belirtmemek oldu: “kamusal akla ters düşen yegane kapsamlı doktrinler, bu konuda siyasal değerleri makûl bir denge içerisinde tespit edemeyenlerdir.” Ne kastettiğimi açıklamam gerekirse, kürtaj hakkı ile ilgili olarak üç siyasal değer (elbette ki başkaları da vardır) tespit ettim ki bu konuya siyasal değerlerin uygulanması dahi uygun görünmeyebilir. Buna göre, bu değerlerin kamusal akla uygun olarak geliştirilen detaylı bir yorumu, makûl bir ar-

oybirliği beklenen bir şey değildir. Makûl siyasal adalet anlayışları her zaman aynı sonuca ulaşmadığı gibi, bu anlayışlara sahip vatandaşlar da her bir konu üzerinde anlaşmaya varamayabilir. Ancak oylamanın sonucu, makûl olarak adil bir anayasa rejiminin vatandaşları kamusal akıl düşüncesine göre oy verdikleri müddetçe makûl sayılmalıdır. Bu demek değildir ki sonuç haktır ve doğrudur, sadece o an için makûl sayılır ve vatandaşları çoğunluk esasına göre bağlamış olur. Bazıları, elbette, bir kararın alınmasına, Katoliklerin kürtaj hakkını tanıyan bir kararın alınmasında olduğu gibi, itiraz edebilirler. Kamusal akla böyle bir argümanla hitap edilebilir ama çoğunluğa ulaşamayabilir.³² Ancak bu durumda kendileri kürtaj hakkını uygulamak durumunda değildir. Bu hakkı meşru hukukun bir parçası sayabilirler ve güç kullanarak karşı koymaya çalışmazlar. Güç kullanmak makûl olmaz: Bu, kamusal akıl takip eden vatandaşların çoğuna kendi kapsamlı doktrinlerini dayatmak anlamına gelir. Elbette ki Katolikler kamusal akıl çizgisinde, kürtaj hakkına karşı çıkmaya devam edebilirler. Kilisenin kamusal olma-

gümanı sonuç vermektedir. En makûl ve en belirleyici argüman demek istemiyorum; bunun tam olarak ne olduğunu hatta böyle bir argümanın olup olamayacağını bilmiyorum. (Böyle daha detaylı bir yorum için bkz. Judith Jarvis Thompson, "Abortion: Whose Right?" *Boston Review* 20: 3 [Yaz 1995]; gerçi birkaç ekleme yapmak isterim). Şimdi, örneklendirme amacıyla, diyelim ki, kamusal akıldaki kürtaj hakkı için makûl bir argüman mevcuttur, ancak bu hakkın reddini savunan kamusal akıldaki siyasal değerler aynı ölçüde makûl bir dengeye ya da sıralamaya, sahip değildir. Öyleyse, bu tür durumlarda, ancak sadece bu tür durumlarda, kürtaj hakkını reddeden bir kapsamlı doktrin kamusal akla ters düşmüş olur. Bununla birlikte, geniş kamusal akıl koşullunu yerine getirirse ya da en azından diğer görüşler kadar getirirse, kendi argümanına kamusal bir gerekçe bulmuş olur. Herhangi bir kapsamlı doktrin tamamen gayrimakûl olmadan sadece birtakım konularda gayrimakûl olabilir.

- 32 Bu tür bir argüman için, bkz. Kardinal Bernadin, "The Consistent Ethics: What Sort of Framework?" *Origins* 16 (Ekim. 30, 1986), s.345, 347-50. Kardinalin sunduğu kamusal düzen düşüncesi şu üç siyasal değeri içerir: toplumsal barış, insan haklarının temel olarak korunması ve bir hukuk toplumunda yaygın olarak kabul edilen ahlâki davranış standartları. Ayrıca, her ahlâki ödevin yaptırım gücü içeren bir yasamaya dönüştürülmesinin gerekmediğini ve insan hayatının ve temel insan haklarının korunmasının siyasal ve toplumsal düzeni için kaçınılmaz olduğunu ifade eder. Kürtaj hakkının reddini saydığı bu üç değerle meşru kılmaya çalışır. Burada onun argümanını değerlendirecek değilim ama yapının açıkça kamusal akıl dairesinde olduğunu düşünüyorum. Ancak bunun makûl olup olmadığı veya diğer taraftaki argümanlardan daha makûl olup olmadığı ise ayrı meseledir. Kamusal akıldaki her akıl yürütme gibi, buradaki akıl yürütme de mantıksız ve yanlış olabilir.

yan aklının mensuplarını kendi doktrinini takip etmesini istemesiyle bunların kamusal aklı tanınması tamamen tutarlı bir durumdur.³³ Bu konuyu daha fazla açmıyorum, zira benim amacım sadece kamusal aklın mütemadiyen bir görüş birliği sonucu vermediğini, zaten vermek zorunda da olmadığını vurgulamaktır. İhtilaf ve tartışmalar vatandaşları eğitir ve onlara fayda sağlar ve vatandaşların argümanları kamusal akıl takip ederse, toplumun kamusal kültürü gelişir ve yerleşir.

6. Yukarıda 4. bölümde liberal anlayışın iki temel değer olan özgürlük ve eşitliği üç özellik açısından birleştirip sıraladığını gördük. Bunların ikisi temel hak ve özgürlükleri ve bunların önceliğini ifade eder; üçüncüsü vatandaşların özgürlüklerini akılcıca ve etkin olarak kullanmalarına imkân verecek her amaca uygun yeterli aracın sağlanması güvence altına alır. Elbette, bu üçüncü özellik, karşılıklılık ilkesine uygun olmalı ve böylelikle sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin bu ilke doğrultusunda aşırıya kaçmayacağı bir temel yapı öngörmelidir. Siyasal liberalizm, aşağıda bahsedilen (a)'dan (e)'ye kadar olan kurumlar ve benzeri düzenlemeler olmaksızın, eşitsizliklerin aşırıya kaçacağını ifade eder. Bu, sağduyu sahibi bir siyaset sosyolojisinin bir uygulamasıdır.

Siyasal Liberalizm üç yerde böyle bir uygulamaya kısaca başvurur. II. bölümde IV. derste böyle bir uygulama vardır. IV: 6'da, vicdan özgürlüğü gibi anayasal ilkelerin isteksizce sadece bir *modus vivendi* sonucu kabul edildiği bir dönemden sonra nasıl bir anayasal görüşbirliğinin ortaya çıktığını anlatır. Sonrasında, IV: 7'de anayasal bir görüşbirliğinin nasıl örtüşen bir görüşbirliğine dönüştüğünü anlatır. Ve VI: 8'de makûl bir siyasal anlayışı destekleyen makûl bir kapsamlı doktrin adil bir anayasal düzene doğru geçişi hızlandırmak üzere nasıl ortaya atılabileceğini görürüz. Anayasal görüşbirliği ile örtüşen görüşbirliği arasındaki temel fark, ilkinin değişik özgürlükleri güvence altına

33 Görebildiğim kadarıyla, bu Peder John Courtney Murray'ın, *We Hold These Truths* (New York: Sheed and Ward, 1960) s. 157 ve devamında, Kilisenin doğum kontrol uygulamaları konusunda alması gerektiği tavra ilişkin pozisyonuna benzemektedir. Ayrıca bkz. Mario Cuomo'nun Notre Dame'da kürtaş ile ilgili 1984'te yaptığı konuşma, *More Than Words* (New York: St. Martin's Press, 1993), s. 32-51. Leslie Griffin ve Paul Weithan'a bu konuyla ilgili açıklama ve tartışmalar, üstteki iki dipnot ve Peder Murray'ın görüşlerini tanıttıkları için müteşekkirim.

alan belli anayasal ilkeler üzerindeki görüşbirliği olmasıdır. Bu ilkeler –vicdan özgürlüğü gibi– daha sonra genişletilerek, Bağımsızlık Bildirgesi ve Fransız Devriminin İnsan Hakları Beyannamesi’ndeki şekli alır.

Güvence altına alınan bu özgürlükler tek başına ele alındığında, bunların tamamen formel olduğu eleştirisini doğurur (VIII: 7).³⁴ Bunlar kendi başlarına liberalizmin, hatta liberalizmin de değil liberteryanizmin az gelişmiş bir şeklidir denebilir (VII: 3).³⁵ Liberteryanizm, özgürlük ve eşitliği liberalizmde olduğu gibi görmez; karşılıklılık ilkesine sahip değildir ve bu ilkeye uygun olmayan aşırı sosyal ve ekonomik eşitsizliklere izin verir. Bu durumda, biz doğru gerekçelerde istikrar sağlamış olmayız, ki bu durum tamamıyla formel anayasal düzenlerde hep eksiktir. Bu tür bir istikrar için gerekli kurumlar şu şekilde sıralanabilir:

a. Seçimlerin kamusal finansmanı ve kamu politikaları hakkında bilgiye ulaşmanın güvence altına alınması (VIII: 12-13). Bu düzenlemelerin (ve aşağıdakilerinin) ifadesi, temsilcilerin ve diğer görevlilerin belli toplumsal ve ekonomik çıkarlardan yeterince soyutlanması ve kamu politikalarının nasıl yapıldığına dair bilginin kamusal aklı kullanan vatandaşlarca akıllıca değerlendirilmesi için neyin gerekli olduğunu gösteririr.

b. Belli bir adil fırsat eşitliği, özellikle eğitim ve öğretim konusunda. Bu fırsatlar olmadan, toplumun her kesimi kamusal akıl tartışmalarına katılamaz ve sosyal ve ekonomik politikalara katkıda bulunamaz.

c. Liberalizmin üçüncü şartına uygun olarak, gelir ve zenginliğin uygun bir dağılımı: Bütün vatandaşların özgürlüklerini akıllıca ve etkin olarak kullanmalarını sağlayacak her amaca uygun yeterli aracın sağlanması güvence altına alınmalıdır.³⁶ Bu durumun yokluğunda, varlık ve gelire sahip olanlar, sahip olmayanlar üzerinde egemenlik kurma ve siyasal iktidarı kendi lehlerine çevirme eğilimindedirler.

³⁴ Hegel, Marksist ve sosyalist yazarlar bu itirazı yapmakta son derece haklıdır.

³⁵ Ayrıca bkz. VII: 4, 9.

³⁶ Bu şart, yiyecek, giyecek, konut veya diğer temel ihtiyaçların giderilmesinden ötedir. Temel hürriyetler temel özgürlük ve fırsatlar dizisi tarafından belirlenir ve bunlara siyasal özgürlükler ve siyasal sürece adil katılım da dahildir.

d. Toplumun, genel ve yerel hükümet aracılığıyla ya da diğer sosyal ve ekonomik politikalarla, en nihai işveren olması. Anlamlı bir iş ile ilgili olarak uzun vadeli güvence ve fırsata sahip olmamak vatandaşların hem kendilerine olan saygılarına yıkıcı etki yapar hem de toplumun bir ferdi olmalarına rağmen kendilerini dışarıda hissetmelerine yol açar. Bu da kendinden nefrete, saldırganlığa, kızgınlığa neden olur.

Bu kurumlar, hakkaniyet olarak adaletin bütün ilkelerini elbette ki tamamıyla karşılamaz. Fakat, biz burada bu ilkelerin neyi gerektirdiğini değil, kamusal akıl idealinin, vatandaşlarca bilinçli olarak takip edildiğinde, temel özgürlükleri koruduğu ve sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin aşırıya kaçmasını önlediği temel bir yapı için gerekli asli şartları sıralamaya çalışıyoruz. Kamusal akıl ideali bir tür kamusal siyasal müzakere şekli taşıdığı için, bu kurumlar ve açıkça ilk üçü, bu müzakerenin mümkün ve verimli olması için gereklidir. Makûl bir anayasal düzen için kamusal müzakerenin önemine inanmak ve bunun desteği ve teşviği için düzenleme yapmak gerekir. Kamusal akıl düşüncesi, toplumun kamusal müzakereye yönelik temel kaynaklarının yapısı ve içeriğinin nasıl olacağını belirler.

Bu bölümü, kamusal akıl aracılığıyla uzlaşmanın sınırları üzerine bir yorumla bitirmek istiyorum. Üç çeşit uyuşmazlık vardır: Vatandaşların uyuşmaz kapsamlı doktrinlerinden kaynaklananlar; farklı statü, sınıf, meslek veya etnik köken, cinsiyet ve ırktan kaynaklananlar ve son olarak, muhakeme zorluklarından kaynaklananlar. Siyasal liberalizm, birinci tür uyuşmazlığı azaltabilir ama ortadan kaldıramaz, zira, siyasal olarak konuşmak gerekirse, kapsamlı doktrinler uzlaşamazlar ve birbirleriyle çelişirler. Bununla birlikte, makûl adil bir anayasal düzenin adalet ilkeleri ikinci tür uyuşmazlıkları uzlaştırabilir. Çünkü, adalet ilkelerini kabul ettiğimizde veya en azından onları makûl olarak tanıdığımızda (gerçi en makûl olarak algılamasak dahi) ve siyasal ve sosyal kurumlarımızın bunlara uygun olduğunu bildiğimizde, ikinci tür uyuşmazlıkların ortaya çıkması ya da keskince ortaya çıkması için bir sebep kalmaz. Ben, bu tür uyuşmazlıkların, siyasal adalet ilkeleri

karşılıklılık ölçütüne uygun olan makûl bir anayasal rejim tarafından büyük ölçüde kaldırılacağına inanıyorum.³⁷ *Siyasal Liberalizm* bu tür uyuşmazlıkları ele almaz, onların çözümünü, hakkaniyet olarak adalet (*Kuram'da* olduğu gibi) veya diğer birtakım makûl siyasal adalet anlayışlarına bırakır. Ancak, muhakeme zorluklarından kaynaklanan uyuşmazlıklar ise her daim kalıcıdır ve muhtemel bir anlaşmayı sınırlandırabilir.

7. Hem *Kuram* hem de *Siyasal Liberalizm*, makûl olarak adil ve iyi düzenlenmiş bir demokratik toplumun nasıl mümkün olduğunu ve hakkaniyet olarak adaletin neden, kendi siyasal ve toplumsal dünyasında, siyasal adalet anlayışları arasında özel bir yere sahip olduğunu anlatmaya çalışır. Elbette, birçoğu iyi düzenlenmiş demokratik bir toplumun mümkün olmadığını, hatta bu gerçeğin apaçık ortada olduğunu sonucunu kabul etmeye hazırdır. Bunu kabul etmek büyümenin, masumiyetin kaçınılmaz olarak kaybının bir parçası değil midir? Fakat bu sonuç kolayca kabul edebileceğimiz bir sonuç mudur? Bunu yapmamızın sonucu ve bunun kendi siyasal dünyamız ve hatta bütün dünya hakkındaki görüşümüze etkisi nedir?

Felsefe, siyasal meseleleri her biri değerli ve önemli değişik genelleme ve soyutlama seviyelerinde inceleyebilir. Sivillere havadan hem sıradan bombalarla hem de atom bombasıyla saldırmanın neden yanlış olduğunu sorabilir. Daha genel olarak, adil anayasal düzenleme şekillerini ve hangi meselelerin anayasal siyasete uygun olduğunu sorgulayabilir. Yine daha genel olarak, adil ve iyi düzenlenmiş anayasal bir demokrasinin mümkün olup olmadığını ve neyin bu imkânı sağladığını sorgulayabilir. Soruların genelleştikçe daha felsefi ya da daha önemli hale geldiklerini iddia etmiyorum. Bütün bu sorular ve cevapları, bulabildiğimiz müddetçe, birbirine dayanır ve beraberce felsefe bilgisine katkıda bulunur.

37 Böyle bir rejimin kültür ve milliyet (devlet ile ilgili olmaksızın) farklılıklarını adilane çözümleyebileğine inanıyorum. Bu konuda Yael Tamir'in *Liberal Nationalism* (Princeton: Princeton University Press, 1993), özellikle 3. bölümü izliyorum.

Adil bir demokratik toplumun mümkün olup olmadığı ve istikrarın doğru nedenlerle sağlanıp sağlanamayacağına verdiğimiz cevap, bizim dünya hakkında arka plan düşünce ve davranışlarımızı etkiler. Bu cevap aynı zamanda gerçek siyasete girmeden önceki düşünce ve davranışlarımızı etkiler, onun içinde nasıl yer alacağımızı belirler ya da buna ilham verir. Genel felsefi meseleler hakkındaki tartışmalar günlük siyasetin konusu olamaz, ama bu durum bunların önemsiz olduğu anlamına gelmez; çünkü bu sorulara cevap olacağını düşündüğümüz şeyler kamusal kültürün altında yatan davranışları ve siyasetin işleyişini şekillendirecektir.³⁸ Yaygın bir bilgi olarak adil ve iyi düzenlenmiş bir demokratik toplumun mümkün olmayacağını sorgusuz sualsiz kabul edersek, o davranışların rengi ve niteliği bu bilgiyi yansıtacaktır. Weimar anayasal rejiminin düşmesinin bir sebebi, Almanya'nın geleneksel elit kesiminden kimsenin anayasayı desteklememesi veya çalıştırmak için işbirliğine gitmemesiydi. Doğru düzgün bir liberal parlamenter rejimin artık mümkün olmadığına inanmışlardı. Rejim önce 1930'dan 1932'ye bir dizi otoriteryen hükümetin eline düştü. Bunlar, halk desteğine sahip olmamalarından dolayı gittikçe zayıflayınca, Cumhurbaşkanı Hindenburg sonunda, hem böyle bir desteğe sahip hem de muhafazakarların kontrol edebileceklerini düşündüğü, Hitler'e dönmek zorunda kaldı. Başkaları farklı örnekleri tercih edebilir.³⁹

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 ahlâkdışı ve ben-merkezli olmasa da, büyük ölçüde ahlâki değilse,

³⁸ Burada Michael Walzer'in Benjamin Barber'in *The Conquest of Politics* adlı kitabına *New York Review of Books*, February 2, 1989, s.42 ve devamında yaptığı eleştiriyi katılıyorum.

³⁹ Bkz. Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, çev. Ellen Kennedy (Cambridge: MIT Press, 1988) özellikle ikinci baskıya önsöz (1926) ve 2. bölüm. Weimar konusunda öğretici çalışmalar için bkz. Detlev Peukert, *The Weimar Republic*, çev. Allen Lane (Boston: Penguin, 1991), özellikle 11-14. bölümler ve Klaus Fischer, *Nazi Germany* (New York: Continuum, 1995), 7. bölüm ve sonuç, s. 258-263.

Kant ile birlikte şu soru sorulabilir: Bu dünyada yaşamaya değer mi?⁴⁰ Biz, makûl olarak adil bir siyasal toplumun mümkün olduğu varsayımı ile başlamalıyız ve bunun mümkün olması için, insanların, mükemmel olmasa da, ilkeleri ve idealleriyle toplumu desteklemek için gereken makûl bir siyasal doğruluk ve adalet anlayışını anlamalarını, onun doğrultusunda hareket etmelerini, ondan etkilenmelerini sağlayacak bir ahlâki doğaya sahip olmaları gerekir. *Kuram ve Siyasal Liberalizm* demokratik bir rejim için nelerin daha makûl adalet anlayışı olduğunu açıklamaya ve bunlar arasında en makûl anlayış adayını sunmaya çalışır. Ayrıca, bu daha makûl anlayışların inşası için, vatandaşların nasıl tasavvur edilmesi gerektiğiyle (III) ve zaman içerisinde makûl olan bir adil siyasal toplumu desteklemek için ahlâk psikolojilerinin nasıl olması gerektiğiyle ilgilenir.⁴¹ Bu soruların üzerine odaklanmak şüphesiz birçok okuyucuya bu metinlerin soyut ve gerçekdışı karakterini açıklamaktadır.

Bunun için özür dilemiyorum.

JOHN RAWLS

Aralık 1995

⁴⁰ "Adalet yokolduğunda, insanlar için bu dünyada yaşamaya değmez" (*Rechtslehre*, § 49'u takip eden E ifadesi, Ak: VI: 332).

⁴¹ Bu psikoloji için bkz. *Kuram*, III, özellikle 8. bölüm ve *Siyasal Liberalizm*: II: 1-3.

BİRİNCİ BÖLÜM

**SIYASAL LIBERALİZM
TEMEL ÖGELER**



BİRİNCİ DERS

Temel Düşünceler

Bu derslerin başlığına adını veren siyasal liberalizm bilinen bir düşüncedir. Ancak ben burada okuyucunun aklına gelebilecek olan-
dan daha başka bir şeyi kastediyorum. Belki de öncelikle siyasal liberalizmin bir tanımını yapmalı ve onun neden ‘siyasal’ olduğunu ifade etmeliyim. Ama başlangıçta verilen hiçbir tanım faydalı değildir. Bunun yerine, demokratik bir toplumdaki siyasal adalete ilişkin temel bir soruyla başlıyorum: Yani, özgür ve eşit sayılan ve bir nesilden diğerine hayat boyu bir toplumun bütünüyle işbirliği içerisindeki üyeleri olan vatandaşlar arasındaki toplumsal işbirliğinin adil kurallarını belirleyecek en uygun adalet anlayışı nedir?

Bu birinci temel soruya bir de ikincisini yani hoşgörü ile ilgili olanını dahil ediyoruz. Demokratik bir toplumun siyasal kültürü daima birbirine muhalif ve uyumsuz çok çeşitli dinsel, felsefi ve ahlâki doktrinleri içinde barındırır. Bunların bazıları tamamıyla makûldür ve siyasal liberalizm makûl doktrinler arasındaki bu çeşitliliği, süregelen özgür kurumlar arka planında insan aklının yeteneklerinin kaçınılmaz uzun süreli sonuçları olarak görür. Dolayısıyla, ikinci soru da şöyledir: Özgür kurumların kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkan makûl çoğulcu-

luk ışığında hoşgörünün zemini ne olabilir? İki soruyu birleştirecek: Makûl dini, felsefi ve ahlâki doktrinlerin etkisiyle ciddi biçimde farklılaşmış özgür ve eşit vatandaşların oluşturduğu bir toplumun adalet ve istikrar içerisinde uzun süre varlığını sürdürmesi nasıl mümkün olabilir?

Siyasal liberalizme göre en inatçı çabalar en yüksek şeyler adına olanlardır: Din adına, felsefi dünya görüşleri adına ve değişik ahlâki iyi anlayışları adına. Bu derece bölünmüş özgür ve eşit vatandaşlar arasında adil bir işbirliğinin oluşmasını inanılmaz bulmak gerekir. Doğrusu, tarihi tecrübeye göre pek de az olmuştur bu. Eğer bu sorun çok bildik geliyorsa, siyasal liberalizmin pek de bildik olmayan bir çözüm önerdiğini söyleyebilirim. Bu çözümü ifade etmek için bir fikir kümesine ihtiyacımız var. Bu derste bunlar arasındaki en merkezi olanına işaret edecek ve sonunda bir tanım önereceğim (§ 8).

§ 1. İKİ TEMEL SORUNUN ELE ALINMASI

1. Birinci temel soruya eğilirsek, kabaca son iki yüzyılın demokratik düşüncesi açıkça göstermektedir ki, halihazırda, anayasal bir demokrasinin ana kurumlarının, eşit ve özgür sayılan vatandaşlar arasında işbirliğinin hakkaniyetli ilkelerini karşılamaya yönelik olarak nasıl düzenleneceği konusunda bir uzlaşma bulunmamaktadır. Bu durum, özgürlük ve eşitlik değerlerinin hem özgürlüğün hem de eşitliğin özünü yansıtır şekilde vatandaşların temel hak ve hürriyetleri arasında nasıl ifade edilebileceği konusu ile ilgili olarak ortada varolan münakaşalarda görülür. Bu anlaşmazlığı, demokratik geleneğin kendi içinde, Locke ile anılan ve Constant'ın "modernlerin özgürlükleri" diye ifade ettiği düşünce ve vicdan hürriyeti, kişinin belli temel hakları, mülkiyet hakkı, hukuk devleti gibi unsurlara daha çok önem atfeden gelenek ile Rousseau ile anılan ve Constant'ın "eskilerin özgürlükleri" diye ifade ettiği eşit siyasal özgürlüklere ve kamusal yaşamın değerlerine daha çok önem veren gelenek arasında bir tartışma olarak değerlendirebiliriz.¹ Bu bildik ve eni konu belli olan farklılık, düşünceleri yerine oturtmada işe yarayabilir.

1 Bkz. "Liberty of Ancients Compared with that of the Moderns," (1819), in Benjamin Constant,

Birinci soruyu cevaplamaya yönelik olarak, hakkaniyet olarak adalet,² öncelikle temel kurumların özgürlük ve eşitlik değerlerini nasıl gerçekleştireceği konusunda yol gösterecek iki adalet ilkesi önermek ve ikinci olarak da, bu ilkelerin diğer adalet ilkelerine nazaran özgür ve eşit görülen demokratik vatandaşlar düşüncesine daha uygun olduğunu anlamayı sağlayan bir bakış açısı ortaya koymak suretiyle, bu birbiriyle çekişen geleneklerin arasını bulmaya çalışır. Ortaya konması gereken, bu şekilde anlaşılan vatandaşlara yönelik olarak temel siyasal ve toplumsal kurumların belli bir şekilde düzenlenmesinin, özgürlük ve eşitlik değerlerinin gerçekleşmesi için daha uygun olduğudur. Sözü edilen iki adalet ilkesi şu şekildedir:³

a. Herkesin tamamıyla yeterli eşit temel haklar ve özgürlükler düzenine sahip olmak konusunda eşit hakkı bulunmaktadır ve bu düzen herkes için aynıdır; bu düzende, eşit siyasal özgürlüklerin, ama sadece bu özgürlüklerin, değerleri eşit olarak sağlanır.

b. Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler şu iki şartı karşılamalıdır: Birincisi, eşitsizlikler herkese adil bir fırsat eşitliği altında açık olan konumlara ve makamlara bağlanmalıdır ve ikincisi, bu eşitsizlikler toplumun en dezavantajlı üyelerinin en çok yararına olacak şekilde olmalıdır.

Bu ilkelerin her biri kurumları sadece, temel haklar, özgürlükler ve fırsatlar açısından değil, eşitlik iddiaları konusunda da belli bir alanda düzenler; ikinci ilkenin ikinci kısmı ise bu kurumsal güvencelerin değerini ortaya koyar.⁴ Bu iki ilke birlikte, birinci ilke ikinciye gö-

Political Writings, çev. Biancamaria Fontana (Cambridge: Cambridge University Press, 1988). Giriş bölümünde siyasal felsefesinin antik ve modern dönemlerdeki sorunlarıyla ilgili olarak sunulan tartışma Constant'ın ortaya koyduğu farkın önemini açıklamaktadır.

2 *Kuram'da* ortaya konan adalet anlayışı.

3 Bu ilkelerin buradaki ifadesi *Kuram'dan* farklıdır ve "The Basic Liberties and Their Priority," *Tanner Lectures on Human Values*, c.III (Salt Lake City: University of Utah Press, 1982), s. 5'teki ifadeyi yansıtmaktadır. Bu değişikliğin sebebi bu konuşmanın 46-55 sayfalarında açıklanmıştır. Bunlar, *Kuram'da* ifade edilen temel özgürlükler düşüncesinde önemli revizyonlardır ve H.L.A. Hart'ın *University of Chicago Law Review* 40 (Bahar 1973): 535-55'teki eleştirel değerlendirmesine bir cevap niteliğindedir. Bu eserde özellikle VIII. derste § 1 ve § 8'e bakınız.

4 Bu güvencelerin değeri birincil değerler listesine göre belirlenir. Bunun nasıl yapıldığı II: 5'te ve daha geniş olarak V: 3-4'te ele alınmıştır.

re daha öncelikli olmak üzere, bu değerleri gerçekleştirecek temel kuramları düzenlerler.

2. Bu ilkelerin ne anlama geldiğini ve nasıl uygulanacağını ortaya koymak için birçok açıklama gerekecektir. Bu derslerde konumuz bu olmadığı için, sadece birkaç yorum yapmakla yetineceğim. Öncelikle, ben bu ilkelerin liberal bir siyasal adalet anlayışının içeriğini temsil ettiğine inanıyorum. Böyle bir anlayışın içeriği belli başlı üç özellik tarafından sağlanır: Birincisi, (anayasal demokratik rejimlerden bildiğimiz) belli temel hak, özgürlük ve fırsatların belirlenmesi; ikincisi, bu hak, özgürlük ve fırsatlara ve özellikle de genel fayda ve mükemmelfi iddialara öncelik tanınması ve üçüncüsü, vatandaşlara, sahip oldukları özgürlük ve fırsatları etkin olarak kullanmalarını sağlayacak her duruma uygun araçların sağlanması. Bu unsurlar değişik şekillerde anlaşılabilir, bu sebeple liberalizmin birçok çeşiti vardır.

Ayrıca, bu iki ilke diğer üç unsurla ele alındığında liberalizmin eşitlikçi bir biçimini ifade etmektedir: a) siyasal özgürlüklerin hak ettiği değerin güvence altına alınması, böylelikle bunlar sadece formel olmakla kalmazlar; b) hakkaniyetli (ve yine sadece formel olmayan) fırsat eşitliği ve son olarak c) fark ilkesi olarak tanınan ilkedir ki, yani makam ve konumlara bağlanan toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler o şekilde düzenlenmelidir ki, bu eşitsizlikler, ister küçük ister büyük olsun, toplumun en dezavantajlı üyelerine en çok yararı sağlamalıdır.⁵ Bütün bu unsurlar ve bunların temelindeki argüman, *Kuram'da* olduğu şekliyle yerinde durmaktadır. Dolayısıyla, ben bu derslerde aynı eşitlikçi anlayışı öngöreceğim; bazen revizyonlardan sözetsen de, bun-

5 Fark ilkesinden ne kastedildiği konusunda birçok soru mevcuttur. Mesela, toplumun en dezavantajlı üyeleri sadece tanımlanmıştır ama katı bir tayin yoluyla değil (Saul Kripke'nin *Naming and Necessity* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972]'de kullandığı terimi kullanırsak)). Ayrıca, ilke en dezavantajlının beklentilerini sürekli olarak artıracak ve nesiller boyu sürecek bir ekonomik büyüme gerektirmemektedir. Bu haliyle ilke, Mill'in toplum düşüncesindeki, gerçek senmeye birikimin sıfır olduğu adil sabit bir devlet düşüncesine uygundur. İlkenin gerektirdiği, eşitsizlikler ne kadar büyük olursa olsun ve insanlar daha çok karşılık almak için ne kadar çok çalışmak isterlerse istesin, mevcut eşitsizlikler en dezavantajlının en çok yararına olacak şekilde düzeltilmelidir. Bu kısa açıklamalar pek açık değildir; sadece bu derste konumuz olmayan karmaşık konulara değinmek maksadını taşımaktadır.

lar için bu yanını etkilemiyor.⁶ Bununla birlikte, burada konumuz siyasal liberalizm ve onunla ilgili kavramlardır ve bu nedenle tartışmamızın büyük bir kısmı genel olarak liberal anlayışlara ilişkindir ve kamusal akıl düşüncesini ele alırken yaptığımız gibi bütün farklı biçimler kapsamaktadır (VI).

Son olarak, beklenilebileceği üzere, ilkelerin önemli yanları sunduğumuz kısa açıklamanın ötesinde kalmıştır. Özellikle, eşit temel haklar ve özgürlükleri içine alan ilk ilkenin önüne, vatandaşların temel ihtiyaçlarının karşılanması gereğine ya da en azından bu ihtiyaçların karşılanmasının vatandaşların bu hak ve özgürlükleri anlamasını ve verimli bir şekilde kullanmasını sağlayacağına işaret eden mantıksal bir ilke geçebilir. Elbette birinci ilkenin uygulanmasında böyle bir ilke düşünülebilir.⁷ Ancak burada bu ve benzeri konulara girmiyorum.

3. Bunun yerine ilk sorumuza dönüyorum ve soruyorum: Siyaset felsefesi, demokratik özgürlük ve eşitliği güvence altına alacak en uygun kurumlar kümesinin ne olduğu gibi temel bir sorunu çözmeye yönelik ortak bir paydayı nasıl bulabiliriz? Belki de yapılabilecek en iyi şey anlaşmazlığın çerçevesini daraltmak olacaktır. Çok sıkıca bağlanmış kanaatler dahi zamanla değişmektedir: Artık dinsel hoşgörü kabul edilmiştir ve baskıya dayanan fikirler açıkça ifade edilmemektedir; benzer şekilde, bizde iç savaşa yol açan kölelik adalete aykırı bir kurum olarak reddedilmiştir ve her ne kadar köleliğin mirası toplumsal politikalarda ve davranışlarda kendini gösterse de, hiç kimse bunu savunmaya yanaşmamaktadır. Biz, dinsel hoşgörü inancı ve köleliğin reddi gibi bu çeşit yerleşmiş kanaatleri topluyoruz ve bu kanaatlerin işaret ettiği temel düşün-

6 Bu yorumu yapıyorum çünkü bazıları benim siyasal liberalizmle uğraşmamı *Kuram*'daki eşitlikçi adalet anlayışından vazgeçtiğime yordular. Böyle bir değişime işaret edecek bir revizyondan benim haberim yok, dolayısıyla bu iddia temelsizdir.

7 Böyle bir ilkenin ve iki ilkenin dört kısmının daha geniş bir ifadesi için, bkz. Rodney Peffer, *Marxism, Morality, and Social Justice* (Princeton: Princeton University Press, 1990), s. 14. Peffer'in argümanının çoğu ile hemfikirim, ancak, sosyalist bir ekonomik kurumsallaşma gerektiren 3 (b) argümanı ile değil. Buradaki sorun sosyalizm değildir; ancak bunu siyasal adaletin ilk ilkesinde gereklidir diyerek dahil edemem. Bana göre, (ve *Kuram*'da), bu ilkelet, söz konusu toplumun gelenekleri ve içinde bulunduğu şartlar gözönüne alınarak, sosyalizmin şu ya da bu biçiminin meşru olup olmadığını belirleyecek temel değerleri ortaya koyar.

ce ve ilkeleri biraraya getirerek tutarlı bir siyasal adalet düşüncesine ulaşmaya çalışıyoruz. Bu kanaatler her şekilde makûl bir anlayışın dik-kate alması gereken geçici sabit noktaları içerir. Öyleyse, işe, örtük bir biçimde tanınmış temel düşünce ve ilkelerin ortak bir temsili olarak kamusal kültürün kendisine bakmakla başlıyoruz. Bu düşünce ve ilkeleri, sıkıca bağlandığımız inançlara yakın olacak bir siyasal adalet anlayışı bütünlüğü içerisinde açık ve seçik olarak formülleştirebilmeyi umuyoruz. Bu noktayı, siyasal adalet anlayışının kabul edilebilir olması için, bütün genellikler düzleminde, derinlikli olarak düşünerek değerlendirdiğimiz inançlarımıza ya da benim başka bir yerde kullandığım tabirle, “düşünsel dengeye” uygun olması gerekir şeklinde ifade ederiz.⁸

Kamusal siyasal kültür en derin seviyelerde iki şekilde varolabilir. Doğrusu, özgürlük ve eşitliğin en doğru tanımının ne olduğu konusunda süregelen tartışmaları gözönüne aldığımızda bunun böyle olması gerekir. Bunun anlamı, kamusal anlaşılmaya ilişkin bir temel bulmak istiyorsak, bilinen düşünce ve ilkeleri siyasal adalet anlayışı altında toplarken, bu düşünce ve idealleri, daha önceki ifadelerinden kısmen daha farklı şekilde ifade edebilmemizi sağlayacak bir yol bulmalıyız. Hakkaniyet olarak adalet, bütün düşünce ve ilkeleri sistematik olarak birbirine bağlayan ve ilişkilendiren kurucu bir düşünce etrafında bunu başarmaya çalışmaktadır. Bu düzenleyici düşünce, hayat boyu birbirleriyle tam bir işbirliği içerisinde bulunduğu düşünülen özgür ve eşit vatandaşlar arasındaki hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olarak toplum düşüncesidir. Bu düşünce ilk soruyu cevaplandırmak üzere bir temel sağlar ve aşağıda § 3’te ele alınmıştır.

4. Şimdi hakkaniyet olarak adaletin amaçlarına ulaştığını ve halkın kabul ettiği bir siyasal anlayışın bulunduğunu varsayalım. O

⁸ Bkz. *Kuram*, s. 20 vd., 48-51 ve 120 vd. Düşünsel dengenin bir özelliği, bütün genellik düzlemlerinde değerlendirdiğimiz inançlarımızı içermesidir; hiçbir düzlem, mesela soyut bir ilke ya da belli durumlardaki belli yargılar, temel olarak kabul edilmez. Başlarda bunların hepsinin bir yeri olabilir. Aynı zamanda, 49-50 sayfalarda birinci ve ikinci tür düşünsel denge ayrımının işaret ettiği gibi dar ve geniş düşünsel denge arasında fark vardır (her ne kadar bu terimler kullanılmamış olsa da). *Dar ve geniş* terimleri ilk olarak “Independence of Moral Theory,” *Proceedings of the American Philosophical Association* 49 (1974) makalesinde § 1’de kullanılmıştır.

zaman, bu anlayış, bütün vatandaşların birbirleri önünde kendi siyasal ve toplumsal kurumlarının adil olup olmadığını sınamalarına yarayacak kamusal olarak tanınmış bir bakış açısı sağlar. Bunu, vatandaşların arasında kamusal olarak neyin geçerli sayıldığını ve öngörülen nedenleri belirterek yapar. Toplumun ana kurumları ve bunların nasıl bir toplumsal işbirliği sistemi altında toplandıkları konusu da aynı şekilde her bir vatandaş tarafından, toplumsal konumu ve özel çıkarı ne olursa olsun, değerlendirilebilir.

Öyleyse, hakkaniyet olarak adaletin pratik bir amacı vardır: 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 birbiriyle uyuşmayan ve bağdaşmayan felsefi ve dinsel doktrinlerden bağımsız olması gerekir. Bu anlayışın formüle edilmesinde, siyasal liberalizm, hoşgörü anlayışını felsefenin kendisine uygulamış olur. Daha önceki yüzyıllarda toplumun inanç temelini oluşturan dinsel doktrinler zamanla yerlerini dini görüşleri ne olursa olsun bütün vatandaşların onaylayabileceği anayasal devlet ilkelerine bırakmışlardır. Aynı şekilde kapsamlı felsefi ve ahlâki doktrinler de genelde vatandaşların tümü tarafından onaylanamaz ve aynı zamanda, bu mümkün olabilse de, toplumun inanç temelini oluşturamazlar.

Öyleyse, siyasal liberalizm, makûl dinsel, felsefi ve ahlâki doktrinlerin örtüşen görüşbirliği tarafından desteklenebileceğini umduğumuz ve toplumu düzenleyecek bir siyasal adalet anlayışı arayışı içindedir.⁹ Makûl doktrinlerin bu desteğinin kazanılması ikinci sorumuzu, yani bağlı oldukları dinsel, felsefi ve ahlâki doktrinler sebebiyle önemli ölçüde farklılaşmış vatandaşların nasıl hâlâ adil ve istikrarlı bir toplumu devam ettirebildikleri konusu için gerekli zemini sağlar. Bu amaçla uygun olarak, temel siyasal meseleri tartışırken kullanmaya alışık ol-

9 Örtüşen görüşbirliği fikri § 2.3'te tanımlanmakta ve § 6.3-4'te daha ayrıntılı işlenmektedir.

duğumuz kapsamlı felsefi ve ahlâki görüşlerin kamusal hayatta dışarıda kalması normal olarak arzu edilen bir durumdur. Kamusal akıl –vatandaşların kamusal forumda anayasal esaslar ve adaletin temel meseleleri ile ilgili konularda kullandıkları akıl yürütme yolu– artık, ilkeleri ve değerleri bütün vatandaşlar tarafından onaylanan bir siyasal adalet anlayışı tarafından en iyi biçimde yönlendirilmektedir (VI). Bu siyasal anlayış, ifade etmek gerekirse, siyasaldır ve metafizik değildir.¹⁰

Siyasal liberalizm, öyleyse, kendi başına duran bir siyasal adalet anlayışını hedeflemektedir. Siyasal anlayışın kendisi tarafından kastedilen şeyler haricinde belli bir metafizik ya da epistemolojik doktrin önermemektedir. Bir siyasal değerler tarifi olarak, kendi başına duran siyasal anlayış, mesela, kişisel hayata, aileye, topluluk ve birliklere uygulanan başkaca değerlerin varlığını reddetmez; aynı zamanda siyasal değerlerin diğer değerlerden ayrı olduğunu ya da onların bir devamı olmadığını da iddia etmez. Hedeflerden birisi, daha önce söylediğim gibi, siyasal alanı ve onun adalet anlayışını örtüşen görüşbirliğinin desteğini alacak şekilde ortaya koymaktır. Bu durumda, vatandaşlar, sahip oldukları düşünce ve vicdan özgürlüğünü kullanıp, kendi kapsamlı doktrinlerine bakarak, siyasal anlayışın sahip oldukları diğer değerlerden doğduğunu veya bunlarla aynı doğrultuda olduğunu ya da en azından bunlara ters düşmediğini görmüş olur.

§ 2. SİYASAL ADALET ANLAYIŞI FİKRİ

1. Buraya kadar siyasal adalet anlayışı fikrini ne anlama geldiğini açıklamadan kullandım. Şu ana kadar söylediklerimden kastettiğimin ne olduğunu ve siyasal liberalizmin neden bu düşünceyi kullandığını belki bazıları sezinlemiş olabilir. Ancak şöyle açık ve seçik bir ifadeye gereksinimimiz vardır: Siyasal adalet anlayışının her biri hakkaniyet olarak adalet tarafından temsil edilen üç karakteristik özelliği bulunmaktadır. Burada hakkaniyet olarak adalet görüşünün az bilindiğini ya da hiç bilinmediğini varsayıyorum.

10 Buradaki bağlam, “siyasal, metafizik değil” ifadesini tanımlamaya yardım ediyor.

Birincisi, siyasal anlayışın konusuna ilişkindir. Böyle bir anlayış her ne kadar ahlâki bir anlayış olsa da,¹¹ aslında belli bir konu için yani, siyasal, toplumsal ve ekonomik kurumlar için düşünülmüş bir ahlâki anlayıştır. Özellikle, benim toplumun “temel yapısı” olarak adlandırdığım ve şu anki maksadımız için modern anayasal demokrasi olarak düşünülebilecek yapıya uygulanır. (aksi ifade edilmediği sürece, “anayasal demokrasi” ile “demokratik rejim” ve benzeri terimleri aynı anlamda kullanıyorum.) Temel yapıdan kastım, bir toplumun temel siyasal, toplumsal ve ekonomik kurumları ve bunların oluşturduğu nesilden nesile devam eden bütünleşmiş bir toplumsal işbirliği sistemidir.¹² Öyleyse, siyasal adalet anlayışının öncelikli konusu, temel kurumlar çerçevesiyle buna etki eden ilkeler, standartlar, kurallar ve bunun yanında bu idealleri gerçekleştiren toplum üyelerinin karakter ve davranışlarında bu normların nasıl ifade edileceğidir.

Bunun ötesinde, temel yapının kapalı bir topluma ait olduğunu varsayıyorum: Yani, bu toplum kendi kendine yeterlidir ve diğer toplumlarla bir ilişki içerisinde değildir. Fertleri bu topluma doğumla girer ölümle çıkar. Bu varsayım onların topluma girerek tecrübe edecekleri tam bir hayattan söz etmemize yardımcı olur. Toplumun kapalı olması ciddi bir soyutlamadır ve bu ancak bizim dikkat dağıtan detaylara takılmadan belli temel sorunlara eğilmemizi sağladığı müddetçe meşru görülmelidir. Belli bir aşamada, siyasal adalet anlayışı halklar arasındaki adil ilişkilerden ya da benim kullandığım tabirle halkların yasasından bahsetmelidir. Bu derslerde, halkların yasasının, öncelikle kapalı toplumlara uygulandığı şekliyle adaletten hakkaniyete nasıl geliştirileceği konusunu tartışmayacağım.¹³

11 Bir anlayışın ahlâki olmasıyla kastettiğim, diğer şeyler yanında, bunun içeriğinin belli idealler, ilkeler ve standartlar tarafından doldurulduğudur; bu normlar belli değerleri ifade ederler ki bu durumda siyasal değerleri.

12 Bkz. *Kuram*, § 2 ve endeks, ayrıca buradaki “Konu Olarak Temel Yapı” dersi (VII).

13 Bkz. Benim *Amnesty Lectures by Basic Books* tarafından 1993’te yayımlanacak olan “Halkların Yasası” (Oxford Amnesty Lecture) adlı yapınm. [Bu yapıt İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları tarafından John Rawls, *Halkların Yasası ve “Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması”* adıyla yayımlanmıştır; çev. Gül Evrin, İstanbul, 2003].

2. İkinci özellik sunuş şekliyle ilgilidir: Siyasal adalet anlayışı kendi başına duran bir görüş olarak sunulmaktadır. Siyasal anlayışı bir ya da birden fazla kapsamlı doktrine dayandırarak meşrulaştırmak istesek de, bu anlayış ne temel yapıya uygulanan bir doktrin şeklinde ne de öyle bir doktrinden doğmuş olarak sunulur; temel yapı sanki ayrı bir konuymuş gibi düşünülür. Bu noktayı vurgulamak gerekir: Siyasal anlayışın ortaya konuş şekliyle onun herhangi bir doktrinin parçası ya da ondan türetilmiş olması arasındaki farkı gözden kaçırmamalıyız. Ben kapsamlı doktrinlerle siyasal anlayışın bir şekilde ilişkili olduğunu düşünüyorum. Ancak, siyasal anlayışın ayırt edici özelliği, onun bu tür geniş bir arka plandan bağımsız ya da onu referans almadan kendi başına duran bir anlayış olarak sunulmuş olmasıdır. Bugünkü deyişle, siyasal anlayış, düzenlediği toplumun süregelen unsurları olan makûl kapsamlı doktrinlere uygun ve bunlar tarafından desteklenebilen bir modüldür, bir asli kurucu parçadır. Bu demektir ki, siyasal anlayış, ait olduğu veya desteğini bulduğu doktrinlerin hangileri olduğu söylenmeden, bilinmeden ya da farzedilmeden, ortaya konabilir.

Bu anlamda, siyasal adalet anlayışı birçok ahlâki doktrinden ayrılır, çünkü bunlar büyük ölçüde genel ve kapsamlı olarak görülür. Faydacılık bilinen bir örnektir: Fayda ilkesinin, ne şekilde anlaşılırsa anlaşılsın, genellikle, bireylerin davranışlarından kişisel ilişkilere, toplumun bir bütün olarak örgütlenişinden halkların yasasına kadar bütün konular için geçerli olduğu söylenir.¹⁴ Siyasal anlayış ise, bunun aksine, sadece temel yapıyı ilgilendiren makûl bir anlayış ortaya koymaya çalışır ve mümkün olduğunca herhangi bir doktrine bağlılık göstermez.

Bu farklılık, siyasal adalet anlayışı ile diğer ahlâki anlayışların arasındaki ayrımın sahip oldukları faaliyet alanından, yani bir anlayışın uygulandığı konuların alanı ve bu alanın gerektirdiği içerikten kaynaklandığını gözlemlediğimizde daha da açıklık kazanır. Ahlâki bir anlayış geniş bir konu çerçevesine evrensel olarak uygulanıyorsa genel sayılır. İnsan hayatında neyin değerli olduğuna dair kanaatler, kişisel

karakter idealleri, arkadaşlık, aile ve topluluk ilişkileri idealleri ve benzeri davranışlarımızı belirleyen anlayışlarımızı içerdiğinde ve hayatımızın tümünü kapsadığında kapsamlı sayılır. Bir anlayış eğer bütün bilinen değerleri ve erdemleri son derece iyi kurulmuş bir sistem dahilinde içermekteyse tamamıyla kapsamlı sayılır; benzer şekilde, bir anlayış siyasal olmayan değer ve erdemlerin bir kısmını içeriyorsa ve esnek olarak kurulmuşsa kısmen kapsamlı sayılır. Dinsel ve felsefi doktrinlerin çoğu hem genel hem de kapsamlı olmayı hedefler.

3. Siyasal adalet anlayışının üçüncü özelliği, içeriğinin demokratik toplumun kamusal siyasal kültüründe mevcut belli temel düşünceler ışığında ifade edilmesidir. Kamusal kültür, bir anayasal rejimin siyasal kurumlarını ve bunların geleneksel kamusal yorumlama biçimlerini (yargı da dahil olmak üzere) ve yaygın olarak bilinen tarihi metin ve belgeleri içerir. Bütün kapsamlı doktrinler –dinsel, felsefi ve ahlâki– sivil toplumun “arka plan kültürü” diyebileceğimiz alanına aittir. Bu toplumsal olanın kültürüdür siyasal olanın değil. Birçok birliği içinde barındıran günlük hayatın kültürüdür: Mesela, kiliseler ve üniversiteler, ilmi ve bilimsel dernekler, kulüpler ve takımlar. Demokratik bir toplumda, içeriği eğitim görmüş vatandaşların sağduyusuna genel olarak açık demokratik bir düşünce geleneği bulunur. Toplumun ana kurumları ve bunların kabul edilmiş yorumlama biçimleri, içkin olarak paylaşılan ilke ve idealleri içerir.

Öyleyse, hakkaniyet olarak adalet belli bir siyasal gelenekten başlar ve toplumun nesilden nesile süren hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olduğu fikrini kendine temel olarak alır (§ 3).¹⁵ Bu merkezi kuru-

15 “Fikir” terimini kavram ve anlayış terimlerini de içine alacak şekilde geniş kapsamlı olarak kullandığımı belirtmek isterim. Kavram ve anlayış *Kuram*’da olduğu gibi, s.5 vd, birbirinden ayrılmıştır. Kabaca, kavram bir terimin anlamı anlamına gelir, anlayış ise bir kavrama uygulanacak ilkeleri de içine alır. Örnek vermek gerekirse: Bir kuruma uygulanmış haliyle adalet kavramı, haklar ve görevler açısından insanlar arasında keyfi ayrımlar yapılmaması ve adalet kurallarının birbiriyle çekişen iddialar arasında uygun bir dengeyi kurması anlamına gelir. Anlayış ise, bunların yanında, hangi kararların keyfi olduğu ve çekişen iddialar arasında ne zaman bir denge kurulacağı konusunda ilke ve kriterleri içerir. Kişiler adalet kavramının anlamı üzerinde anlaşıkları halde ters düşebilirler, çünkü bu meselelerde farklı ilke ve standartlar benimsemiştirler. Bir adalet kavramını anlayış haline dönüştürmek bu ilke ve standartları tanımlamak anla-

cu fikir yanındaki iki temel fikir ile birlikte geliştirilir: (İşbirliğine giren) vatandaşların özgür ve eşit olduğu (§§ 3.3 ve 5) ve bir siyasal adalet anlayışı tarafından etkin olarak düzenlenen toplumun iyi düzenlenmiş bir toplum olduğu fikri (§ 6).¹⁶ Bu fikirlerin örtüşen bir görüşbirliğinin desteğini sağlayacak bir siyasal adalet anlayışı meydana getireceğine de inanıyoruz (IV). Böyle bir görüşbirliği, siyasal anlayışın adalet kriteri olduğu az ya da çok adil bir anayasal rejim içerisinde nesiller boyu hayatını devam ettirebilecek ve belli sayıda takipçi kazanabilecek tüm makûl ama uyuşmaz dinsel, felsefi ve ahlâki doktrinleri içine alır.¹⁷ Hakkaniyet olarak adaletin (ya da benzeri bir görüşün) bir örtüşen görüşbirliğinin desteğini alıp alamayacağı spekülatif bir konudur. Makûl bir kanaate ancak bunu böyle düşünerek ve desteklenebileceği yolları göstererek ulaşabiliriz.

§ 3. HAKKANİYETLİ BİR İŞBİRLİĞİ SİSTEMİ OLARAK TOPLUM FİKRİ

1. Daha önce sözünü ettiğim gibi, altında diğer temel düşüncelerin bir-birleriyle ilişkilendirildiği düzenleyici bir fikir olan hakkaniyet olarak adalet fikri, nesilden nesile süren hakkaniyetli bir işbirliğinin neticesi olan topluma işaret eder. İşe demokratik bir toplumun kamusal kültürüne içkin olarak düşündüğümüz bu fikir ile başlıyoruz. Böylelikle, vatandaşlar, siyasal düşüncelerinde ve siyasal meselelerle ilgili tartışmalarında, toplumu sabit bir doğal düzen olarak ya da dinsel veya aristokratik değerlerin meşru kıldığı bir kurumsal hiyerarşi olarak görmezler.

mına gelir. Dolayısıyla, başka bir örnek vermek gerekirse, § 3.3'te hukuktaki ve siyaset felsefesindeki kişi kavramlarını inceliyorum, § 5'te ise demokratik bir vatandaş olarak kişi anlayışı için gerekli unsurları açıklıyorum. Kavram ve anlayış arasındaki bu farkı H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1961), s. 155-59'dan aldım.

¹⁶ Diğer iki temel düşünce § 2.1'de tartışılan temel yapıyla ve § 4'te tartışılan başlangıç durumudur. Bunlar eğitilmiş sağduyu için bildik düşünceler değildir, hakkaniyet olarak adaleti bütünlük ve tutarlılık içerisinde sunma amacıyla kullanılmaktadır.

¹⁷ Örtüşen görüşbirliği fikri, daha doğrusu terimi, *Kuram*'da s.387 ve devamında, neredeyse adil bir demokratik toplumda sivil itaatsizliğinin makûllük şartlarını zayıflatan bir yol olarak sunulmuştur. Burada ve sonraki derslerde onu farklı anlamda ve daha geniş bir bağlamda kullanıyorum.

Bu bağlamda önemle vurgulamak gerekir ki, dünyanın ve kişinin dünya ile ilişkisinin birçok yanı diğer bakış açıları, mesela, bir birliğin mensuplarının bakış açısı veya kişinin dinsel ya da felsefi doktrinden doğan bakış açısı çerçevesinde değişik şekillerde algılanabilir. Bu diğer bakış açıları, genel olarak, anayasal esaslar üzerindeki siyasal tartışmalarda ve adaletin temel meseleleri konusunda gündeme gelmemelidir.

2. Toplumsal işbirliği düşüncesinin sahip olduğu üç ögeyi ele alarak daha belirgin hale getirebiliriz:

a. İşbirliği salt eşgüdümlü toplumsal faaliyetlerden, mesela, bir merkezi otorite tarafından verilen emirlerle koordine edilmiş faaliyetlerden farklıdır. İşbirliği, işbirliği yapanların kabul ettiği ve uygun şekilde davranışlarını düzenlediğini düşündüğü kamusal olarak tanınan kurallar ve prosedürlerle belirlenir.

b. İşbirliği hakkaniyetli işbirliği kuralları içerir: Bunlar her katılımcının makûl olarak, diğerlerinin de aynı şekilde kabul ettiğini varsayarak, kabul ettiği kurallardır. Hakkaniyetli işbirliği kuralları bir karşılıklılık düşüncesine işaret eder: İşbirliğine giren ve kural ve prosedürlerin gerektirdiği şeyleri yerine getiren herkes uygun bir karşılaştırma kriteri ışığında maksada uygun olarak fayda görmelidir. Siyasal adalet anlayışı hakkaniyetli işbirliğinin şartlarını belirler. Bu adaletin esas konusu toplumun temel yapısı olduğundan, bu şartlar ana kurumlar içerisindeki temel hak ve görevleri belirten ve arka plandaki adaleti zaman içerisinde düzenleyen ilkeler şeklinde ifade edilir ki herkesin çabasıyla ortaya çıkan faydalar kuşaktan kuşağa adil olarak dağıtılsın ve paylaşılsın.

c. Toplumsal işbirliği düşüncesi her katılımcının rasyonel avantajı ya da değeri fikrini de içerir. Değer fikri işbirliğine giren bireylerin, ailelerin veya birliklerin ve hatta halkların hükümetlerinin, kendi perspektiflerinden ulaşmaya çalıştıkları şeylere işaret eder.

Yukarıda (b)'de ortaya atılan karşılıklılık fikri birkaç açıklama gerektiriyor. Birinci olarak, karşılıklılık fikri, fedakârlığa (genel fayda tarafından yönlendirilen) yönelik tarafsızlık düşüncesiyle, herkesin kendi mevcut ve gelecekteki durumuna göre faydalandığı karşılıklı

avantaj düşüncesi arasında yer alır.¹⁸ Hakkaniyet olarak adalet içerisinde anlaşıldığı şekliyle, karşılıklılık, vatandaşlar arasında, içerisinde herkesin faydasının amaca uygun bir eşitlik kriteri ışığında tanımlandığı bir toplumsal dünyayı düzenleyen adalet ilkeleri tarafından ifade edilen bir ilişki biçimidir. Bu bizi bir sonraki konuya yani karşılıklılığın, kamusal siyasal adalet anlayışı tarafından belirlenen iyi düzenlenmiş toplumdaki (§ 6) vatandaşlar arasındaki ilişki olduğu konusuna getirir. Böylelikle eşit dağılıma işaret eden içkin bir kriterle sahip fark ilkesiyle beraber adaletin iki ilkesi, vatandaşlar arasında bir karşılıklılık fikrini oluştururlar.

Son olarak, bu gözlemlerden sonra karşılıklılık fikrinin karşılıklı avantaj fikrinden farklı olduğu ortaya çıkmış durumdadır. Farzedelim ki, insanları, mülkiyetin büyük ölçüde talihe bağlı sebeplerle çok eşitsiz dağıtıldığı bir toplumdan alıp adaletin iki ilkesi tarafından düzenlenen iyi düzenlenmiş bir topluma yerleştirdik. Bu durumda herkesin, meseleleri daha önce sahip olduğu yargılar ışığında değerlendirmesi durumunda değişiklikten kazançlı çıkacağı garanti edilemez. Mülkiyete daha çok sahip olanlar bu durumda ciddi kayba uğrayabilirler ve bu yüzden de tarihsel olarak bu tür değişimlere karşı çıkmışlardır. Bu şekilde yorumlanan bir karşılıklı avantaj testini hiçbir makûl adalet anlayışı geçemez. Ancak mesele bu değildir. Amaç, iyi düzenlenmiş toplumun özgür ve eşit vatandaşları arasında bir karşılıklılık fikri geliştirmektir. Bağlılık sorunları diye tabir edilen sorunlar böyle bir toplumda adaletin gerekleri ile vatandaşların adil kurumların meşru gördüğü çıkarları arasında ortaya çıkar. Bu sorunlar arasında, siyasal adalet anlayışı ile izin verilebilir kapsamlı doktrinler arasında çıkan sorunlar önem taşır. Bu sorunlar daha önceki adalet anlayışının faydalarını muhafaza etme kaygısından doğmaz. Bu tür sorunlar geçiş sürecine

18 Bu nokta Allan Gibbard'ın Brian Barry'nin *Theories of Justice* (Berkeley: University of California Press, 1989) adlı eseri üstüne yazdığı değerlendirmede ifade edilmiştir. Barry'ye göre hakkaniyet olarak adalet huzursuzca tarafsızlık ve karşılıklı avantaj arasında sallanırken, Gibbard'a göre karşılıklılığa doğru ilerlemektedir. Bence Gibbard bu konuda haklıdır. Bkz. Gibbard, "Constructing Justice," *Philosophy and Public Affairs* 20 (Yaz 1991): 266 vd.

aittir ama bunlarla ilgili meseleler iyi düzenlenmiş toplumdaki adalet ilkeleri tarafından değil ideal olmayan kuram tarafından kapsanır.¹⁹

3. Şimdi temel kişi fikrini işleyelim.²⁰ Elbette, insan doğasının kendi bakış açımıza göre önemli sayılacak birçok yanı vardır. Bu durum, “homo politicus” ve “homo economicus,” “homo ludens” ve “homo faber” gibi ifadelerde kendini gösterir. Hakkaniyet olarak adalet anlayışımız toplumun nesiller boyunca devam eden hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olduğu görüşü ile başladığı için, bu anlayışa uygun düşecek bir kişi fikri benimseriz. Antik dünyadan başlayarak, kişi kavramı, hem felsefede hem de hukukta, toplumsal hayata katılan veya bu hayatta bir role sahip ve böylelikle çeşitli hakları gerçekleştiren ve görevlere de saygı duyan bir birey olarak anlaşılmıştır. Dolayısıyla, bize göre kişi, vatandaş olabilen, yani hayat boyu toplumun normal ve tamamıyla işbirliği yapan üyesi anlamına gelir. “Hayat boyu” ifadesini ekliyoruz çünkü toplum hem kapalı olarak (§ 2.1) hem de doğumdan ölüme, hayatın bütün gereksinimlerine ve faaliyetlerine yer veren az çok tam ve kendi kendine yeterli bir işbirliği düzeni olarak görülmektedir. Toplum aynı zamanda sonsuza dek varolacakmış gibi algılanır: Kendini ve kendi kurum ve kültürlerini kuşaktan kuşağa üretmekte ve yeniden üretmektedir ve bu işlerin duracağı bir zaman düşünülmemektedir.

Demokratik düşünce geleneğinden başladığımızdan ötürü vatandaşları özgür ve eşit olarak da görürüz. Temelde kastedilen, kişilerin, sahip oldukları iki ahlâki yetenek (adalet hissi ve bir iyi anlayışı konusundaki kapasiteler) ile akıl yetenekleri (yargı, düşünce ve bu ye-

19 Allen Buchanan *Marx and Justice* (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1982), s. 145-49’da bu konular üzerinde öğretici bir tartışma sunmaktadır.

20 Burada, kişi anlayışının, benim anladığım şekliyle, yasal, siyasal, ahlâki, hatta felsefi ve dinsel olsun, ait olduğu genel görüşe bağlı olarak normatif bir nitelik taşıdığını vurgulamak gerekir. Mevcut durumda kişi anlayışı ahlâki bir anlayıştır; düşüncenin, müzakerenin ve sorumluluğun temel birimleri olarak günlük hayatta anladığımız ve kapsamlı bir doktrine değil de siyasal bir anlayışa uyarlanan kişi anlayışı ile başlar. Aslında bu bir kişi anlayışıdır ve hakkaniyet olarak adaletin amaçları etrafında demokratik vatandaşlığa uygun bir zemin sağlar. Normatif bir anlayış olarak, doğal bilimler ve sosyal kuram tarafından öngörülen insan doğası anlayışından ayırt edilmelidir ve hakkaniyet olarak adalet içerisinde ayrı bir role sahiptir. Bu son nokta için bkz. II: 8.

teneklere ilişkin çıkarım), dolayısıyla, özgür olduğudur. Kişiler, toplumun tam bir işbirliği içerisindeki üyeleri olarak bu yeteneklere asgari anlamda sahip olmaları açısından da eşittirler.²¹

Açıklamak gerekirse: Kişiler hakkaniyetli bir toplumsal işbirliği sistemine tümüyle katılabileceklerinden, biz onlara yukarıdaki toplumsal işbirliği düşüncesinin unsurlarına bağlı olarak iki ahlâki yetenek atfediyoruz: Yani, adalet hissi kapasitesi ve iyi anlayışı kapasitesi. Adalet hissi, toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli şartlarını belirleyen kamusal adalet anlayışını anlayabilme, uygulayabilme ve o doğrultuda hareket edebilme kapasitesidir. Siyasal anlayışın kamusal bir meşrulaştırma zemini ortaya koymasından dolayı, adalet hissi aynı zamanda diğerleriyle olan ilişkilerde onların da kamusal olarak onayladığı şartlara göre hareket etme isteğini, arzusunu olmasa da, ifade eder (II: 1). İyilik anlayışı kapasitesi, kişinin rasyonel menfaat ya da iyiliğini belirleme, değiştirme ve rasyonel olarak takip etme kapasitesidir.

Sahip olunan bu iki ahlâki yetenek yanında, kişilerin herhangi bir zamanda ulaşmak istedikleri kararlaştırılmış iyi anlayışları vardır. Böylesi bir anlayış dar bir şekilde anlaşılmamalı, aksine insan hayatında neyin değerli olduğuna işaret eden anlayış şeklinde anlaşılmalıdır. Dolayısıyla, iyi anlayışı normalde az ya da çok kararlaştırılmış nihai amaçları içerir; bu amaçlar sadece kendi adımıza gerçekleştirmek istediklerimiz yanında, diğer kişilere olan bağlılığımızı, diğer grup ya da birliklere olan sadakatimizi de içerir. Bu bağlılık ve sadakatlerin bu duyguların nesnesi olarak yol açtığı sevgi ve muhabbet de iyi anlayışının bir parçasıdır. Bu anlayışa aynı zamanda gayelerimiz ve bağlılıklarımıza değer ve önem atfeden dünyayla olan ilişkimizi –dinsel, felsefi ve ahlâki– ekleriz. Son olarak, kişilerin iyi anlayışları sabit değildir ve kişiler olgunlaştıkça yeniden oluşur ve gelişirler ve hayat süresince az ya da çok değişim geçirirler.

4. Toplumun hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olduğu düşüncesinden hareket ettiğimiz için, kişilerin vatandaş olarak toplumun işbir-

21 Bu eşitlik zemini hakkındaki tartışma için bkz. *Kuram* § 77.

liği içerisindeki fertleri olmaları için her türlü kapasiteye sahip olduklarını varsayıyoruz. Bunu, siyasal adaletin temel sorusunun ne olduğunu kendi açımızdan açık ve seçik olarak ortaya koymak için yapıyoruz: Yani, özgür ve eşit görülen ve hayat boyu normal ve tam bir işbirliği içine giren vatandaşlar arasındaki toplumsal işbirliğinin şartlarını belirleyecek en uygun adalet anlayışı hangisidir?

Bunu temel bir soru olarak alırken tabii ki kimsenin hastalık ya da kazadan mağdur olmadığını düşünmüyoruz; bu tür talihsizlikler hayatın olağan akışı içerisinde beklenmelidir ve bu tür durumlar için de düzenlemeler yapılmalıdır. Ancak sahip olduğumuz hedef bağlamında, bu tür geçici kısıtlamaları ve kişileri toplumun işbirliğine giren fertleri olmaktan uzak tutacak kalıcı kısıtlamalar ve zihinsel özürler konusunu şimdilik bir kenara bırakıyorum. Dolayısıyla, kamusal siyasal kültürde içkin kişi fikrinden hareket ederken, bu fikri öncelikle temel soru üzerine eğilmek amacıyla idealize ediyor ve basitleştiriyoruz.

Diğer soruları sonra tartışabiliriz; onlara vereceğimiz cevaplar daha önce ulaştığımız sonuçları gözden geçirmemizi gerektirebilir. Bu ileri-geri işleyiş normaldir. Bu diğer soruları diğerlerinin uzantıları olarak görebiliriz. Bu bağlamda, adil birikimler sorununu da içine alacak şekilde hakkaniyet olarak adaleti gelecek nesillere olan görevlerimizi kapsayacak şekilde genişletme meselesi vardır.²² Diğer bir sorun, hakkaniyet olarak adaletin, halkların yasasını, yani uluslararası hukuka yönelik kavramlar ve ilkeler ile siyasal toplumlar arası ilişkileri kapsar şekilde nasıl genişletilebileceği sorunudur.²³ Ayrıca, yukarıda işaret edildiği üzere, kişileri toplumun normal ve tam olarak hayat boyu işbirliğine giren ve bu yönde gerekli kapasitelere sahip üyeleri olarak varsaydığımız için, bu şartları geçici ya da sürekli olarak taşıyamayan-

22 *Kuram*'daki argüman (§ 44) sorunludur. Daha iyi bir yaklaşım, Thomas Nagel ile Derek Parfit'in bana Şubat 1972'de verdiği fikre dayanıyor. Aynı görüş, Jane English tarafından bağımsız olarak "Justice Between Generations," *Philosophical Studies* 31 (1977): 98'de önerilmiştir. Bu daha iyi olan yaklaşım burada "Konu Olarak Temel Yapı" dersinde işlenmiştir. Bkz. VII: 6 ve 12dn. Ben, saik varsayımını değiştiksizin koruyan bu yaklaşımı kaçırmış olmalıyım.

23 Bkz. *Kuram*, § 58.

lara karşı, ki çok çeşitli durumlar ortaya çıkabilir, görevimizin ne olduğu sorusu vardır.²⁴ Son olarak, hayvanlara ve tabiatın geri kalanına karşı olan görevler sorunu vardır.

Nihayetinde bütün bu sorulara cevap vermek istesek de bunun hakkaniyet olarak adaletin bir siyasal adalet anlayışı olarak görülmesi durumunda mümkün olabileceğinden şüpheliyim. Bu görüş, ilk iki genişleme sorunu için makûl cevaplar içermektedir: Gelecek nesiller ve halkların yasası ve kısmen de üçüncüsü için, normal bir sağlık güvenesi diyebileceğimiz şeyin sunulması sorunu. Hakkaniyet olarak adaletin başarısız olabileceği sorunlara gelirsek, bunlar için de birkaç ihtimal vardır. İlk olarak, siyasal adalet düşüncesi her şeyi kapsamamaktadır ve bu beklenmemelidir de. Ya da sorunun kendisi aslında siyasal adaletin sorunu olabilir ve hakkaniyet olarak adalet başka konular için olsa da bu konu için doğru olmayabilir. Yanlışlığın derecesini anlamak için duruma iyice bakılmalıdır. Ancak hiçbir durumda, hakkaniyet olarak adaletin ya da başka bir adalet anlayışının, bütün doğru ve yanlış durumları kapsadığını düşünmemeliyiz. Siyasal adalet daima diğer erdemlerle tamamlanmalıdır.

Bu derslerde söz konusu genişletme sorunlarını bir kenara bırakıyorum ve yukarıda siyasal adaletin temel sorusu olarak adlandırdığım şeye eğiliyorum. Bunu böyle yapıyorum çünkü, *Kuram*'daki bu derslerin hitap ettiği yanlışlık (girişte açıklandığı gibi), bu temel soruya olan cevabında yatmaktadır. Bu sorunun temel olmasının sebebi, 17. ve 18. yüzyıllardaki aristokrasinin liberal eleştirisinde, 19. ve 20. yüzyıllardaki liberal anayasal demokrasinin sosyalist eleştirisinde ve günümüzde liberalizm ile muhafazakarlık arasında özel mülkiyet ve "refah devleti" ile ilgili sosyal politikaların meşruluğu (etkinliği değil) konusundaki tartışmalarda merkezi bir yer işgal etmesinden kaynaklanmaktadır. Tartışmamızın öncelikli sınırlarını çizen de bu sorudur.

24 Bkz. V: 3.5 ve Norman Daniels'in orada atıfta bulunulan eserleri.

§ 4. BAŞLANGIÇ DURUMU FİKRİ

1. Şimdi başlangıç durumu düşüncesini ele alacağım.²⁵ Bu düşünce, toplum özgür ve eşit vatandaşlar arasındaki bir işbirliği sistemi olarak görüldüğünde, özgürlük ve eşitliği gerçekleştirmek için en uygun anlayışın geleneksel adalet anlayışlarından ya da o anlayışların başka versiyonlarından hangisi olduğunu belirlemek üzere geliştirilmiştir. Hangi adalet anlayışının uygun olduğunu bilmek istiyorsak, neden bir başlangıç durumu fikri geliştirilmektedir ve bu sorunun cevabı için bu fikir ne derece yardımcı olmaktadır?

Toplumsal işbirliği fikrine yeniden bakalım. İşbirliğinin adil şartları nasıl belirlenecektir? İşbirliğine giren kişilerin dışında bir otorite tarafından mı belirlenmektedir? Mesela, Tanrı'nın kanunları tarafından mı ortaya konulmaktadır? Veya, bu şartlar, kişilerin bilgisine sahip oldukları bağımsız bir ahlâki düzen anlayışı ışığında mı adil olarak görülür? Ya da bu şartlar kişilerin karşılıklı avantajlarına göre mi ortaya konur? Bu sorulara vereceğimiz her yanıt için ayrı bir toplumsal işbirliği anlayışına ulaşmış oluruz.

Hakkaniyet olarak adalet, toplumsal sözleşme doktrininin yeniden ifade etmekte ve yukarıdaki son yanıtın bir şeklini benimsemektedir: Toplumsal işbirliğinin adil şartları o işbirliğine girenler, yani o toplumda doğmuş ve hayatlarını sürdürmekte olan özgür ve eşit vatandaşlar tarafından kabul edilir. Ancak bunların arasındaki anlaşmaya, diğer herhangi geçerli bir anlaşmada olduğu gibi, uygun şartlar içerisinde varılmalıdır. Özellikle, bu şartlar özgür ve eşit kişiler için adilane olmalı ve bazı kişilere diğerlerinden daha fazla pazarlık gücü vermemelidir. Ayrıca, güç kullanımı ve baskı tehditleri, aldatma ve sahtecilik de önlenmelidir.

2. Bu noktaya kadar sorun yok. Buraya kadar olan noktalar günlük yaşantımızdan bildiğimiz şeyler. Ancak günlük hayattaki anlaşmalar temel yapının arka plandaki kurumları içerisinde az ya da çok belirgin şartlarda ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, bizim gö-

25 Bkz. Kuram, §§ 3-4 ve 3. bölüm ve ayrıca endeks.

revimiz, anlaşma düşüncesini bu arka plan çerçevesine de genişletmektedir. Burada toplumsal olsun olmasın bir sözleşme düşüncesini kullanan her siyasal adalet düşüncesinin karşı karşıya olduğu bir zorlukla karşılaşırız. Zorluk şudur: 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.

Benim “bilgisizlik peçesi” diye adlandırdığım yanıyla birlikte başlangıç durumu işte böyle bir bakış açısidir.²⁶ Başlangıç durumunun toplumsal dünyanın şartlarının etkilerinden uzak olması gereğinin nedeni, özgür ve eşit kişiler arasında siyasal adaletin ilkeleri üzerine yapılacak adil bir anlaşmanın, her toplumun arka plan kurumlarında toplumsal, tarihsel ve doğal yönelimlerin bir birikimi olarak kaçınılmaz biçimde ortaya çıkan pazarlık avantajlarının yokluğunu gerektirmesindendir. Geçmişten gelen bu tür arızî avantajların ve kazayla ortaya çıkan etkilerin, temel yapının kurumlarını bugünden geleceğe düzenleyecek ilkeler üzerine varılacak bir anlaşmayı etkilememesi lazımdır.

3. Burada ikinci, ancak sadece görünüşte bir zorlukla karşılaşıyoruz. Açıklamak gerekirse: Şu ana kadar söylediklerimizden anlaşılacağı gibi başlangıç durumu bir temsil aracı olarak görülmelidir ve dolayısıyla taraflar tarafından varılan her türlü anlaşma hem varsayımaya dayalıdır hem de tarihsellik taşımaz. Ancak, eğer böyleyse, varsayımaya dayalı anlaşma bağlayıcı olmayacağına göre başlangıç durumunun ne anlamı vardır? Yanıt şu ana kadar söylenenler içerisinde gizlidir: Başlangıç durumunun anlamı onun bir temsil aracı olarak sahip olduğu özelliklerden kaynaklanmaktadır.

Taraflar, adil şartlar altında anlaşmaya varacak özgür ve eşit vatandaşların temsilcileri olarak sayılmaları için simetrik olarak yerleştirilmelidir. Bunun dışında, üzerinde düşündüğümüz kanaatlerimizden birinin şu şekilde olduğunu düşünüyorum: Belli bir toplumsal konumda olmamız, o konumda bulunanların lehinde olacak bir adalet anla-

26 Bilgisizlik peçesi için bkz. *Kuram*, §§ 4 ve 24 ve indeks.

yışını önermemiz veya başkalarının bunu kabul etmesini beklememiz için iyi bir sebep değildir. Benzer şekilde, belli bir iyi anlayışı içeren dinsel, felsefi ya da ahlâki bir doktrine sahip olmamız, o doktrinin lehine olacak bir adalet anlayışını önermemiz ya da başkaların kabul etmesini beklememiz için iyi bir sebep değildir. Bu kanaati başlangıç durumuna aksettirdiğimizde, tarafların temsil ettikleri toplumsal konumu ya da belli bir kapsamlı doktrini bilmemeleri gerekir.²⁷ Aynı fikir, olağan sınırlar içerisinde, kişilerin ırk ve etnik gruplarına, cinsiyetlerine, güç ve zeka gibi birçok doğal kabiliyetlerine de yansıtılır. Bu bilgi üzerindeki kısıtlamaları, taraflar bir bilgisizlik peçesinin arkasındadır, diyerek mecazi olarak ifade ediyoruz. Dolayısıyla, başlangıç durumu sadece bir temsil aracıdır: Bu araç, her biri adilane konumlanmış ve iyi

27 Tarafların kişilerin kapsamlı doktrinlerinin ne olduğunu bilmesine izin verilmemesi bilgisizlik peçesinin inceden ziyade kalın olduğu durumlardan biridir. (Bu fark “Kantian Constructivism” [1980], s. 549 ve devamında tartışılmıştır.) Birçokları, özellikle kapsamlı doktrinlerin sahip olduğu büyük önemden dolayı, herhangi bir gerekçelendirmeye gerek duymadan kalın bir bilgisizlik peçesi önerdiler ve bunun zemininin ne olacağına eğildiler. Başlangıç durumunun özelliklerini mümkün olduğu durumlarda gerekçelendirmemiz veya en azından açıklamamız gerektiği için şu durumu bir düşünelim. Başta ifade ettiğimiz sorunu hatırlayın. Özgür ve eşit olarak görülen vatandaşlar arasında adil bir işbirliği sistemi olarak ifade edilen demokratik bir toplumda, vatandaşların siyaseten özerk olarak (II: 6), bu işbirliğinin adil şartlarını ortaya koyan ve ilkeleri kamusal olarak da kabul edilen siyasal adalet anlayışının ne olacağını düşünüyoruz. Bununla birlikte sözü edilen toplumda varolan çok çeşitli kapsamlı doktrinlerin tümü tamamıyla mâkuldur. Bu basit çoğulculuk ile mâkul çoğulculuk arasındaki farkı gösterir (§ 6.2 ve II: 3). Şimdi, bütün vatandaşların siyasal adalet anlayışını özgürce onaylaması gerektiğine göre, bu anlayışın farklı ve birbirine muhalif ancak mâkul kapsamlı doktrinleri benimseyen vatandaşların desteğini alması gerekir ki bu durumda mâkul doktrinler arasında örtüşen görüşbirliği ortaya çıkmış olur. Bu durum bizi kişilerin kapsamlı doktrinlerinin siyasal adalet anlayışıyla olan ilişkisini bir tarafa bırakıp, demokratik bir toplumun kamusal siyasal kültüründen çıkan çeşitli temel düşüncelerden oluşan içeriğe eğilmeye yönelir. Bu durumu kişilerin kapsamlı doktrinlerini bir bilgisizlik peçesi ardına koyarak yansıtmış oluruz. Bu bizim örtüşen görüşbirliğinin konusu olabilecek bir siyasal adalet anlayışına ulaşmamızı ve bunu mâkul çoğulculuğa sahip bir toplumda gerekçelendirme temeli olarak kullanabilmemizi mümkün kılar. Bunların hiçbirisi siyasal adalet anlayışının kendi başına durma niteliğine zarar vermez (§§ 1.4 ve 2.2); ancak burada kalın bilgisizlik peçesinin nedenini ortaya koyarken, mâkul çoğulculuk gerçeğini ve mâkul kapsamlı doktrinlerin örtüşen görüşbirliğini öngörüyoruz. Bu sorunu daha açık olarak tartışma gereğini gösteren Wilfried Hinsch’e minnettarım. Yukarıda, kendisinin Temmuz 1992’de Bad Homburg’ta sunduğu basılmamış bildirisindeki, “The Veil of Ignorance and the Idea of an Overlapping Consensus,” ana fikri kullandım.

bir sebep olarak önerecekleri şeyleri sınırlayan şartlar altında anlaşmaya varan özgür ve eşit vatandaşların çıkarlarını temsil eden tarafları tarif etmektedir.²⁸

4. Öyleyse, yukarıda bahsedilen her iki zorluk da başlangıç durumunun bir temsil aracı olarak görülmesiyle aşılmaktadır: Başlangıç durumu, özgür ve eşit vatandaşların temsilcilerinin temel yapıyla ilgili olarak toplumsal işbirliğinin kuralları altında belirlediği şartları (koşulları) ifade eden –burada ve şimdi var olan– bir modeldir ve aynı zamanda, bu durumda, tarafların bir siyasal adalet anlayışını diğerine tercih etmelerine yarayacak nedenler üzerindeki kabul edilebilir kısıtlamaları da temsil ettiği için, tarafların benimseyeceği adalet anlayışı bizim –burada ve şimdi– adil ve en iyi nedenlerle desteklenir gördüğümüz adalet anlayışı olacaktır.

Buradaki düşünce başlangıç durumunu, hem özgürlük ve eşitlik hem de nedenler üzerindeki kısıtlamalar konusunda öyle bir model olarak kullanmaktır ki vatandaşların temsilcileri olan tarafların nasıl bir anlaşmaya varacakları tamamıyla ortaya çıksın. Eldeki her bir adalet anlayışının lehinde ve aleyhinde nedenler olsa da, ki olacaktır, nedenler arasında açıkça bir anlayışı diğerlerine tercih eden bir denge gözlenecektir. Bir temsil aracı olarak başlangıç durumu fikri kamusal düşünmeye ve kendi kendini açıklamaya temel sağlar. Toplum bir nensilden diğerine özgür ve eşit vatandaşlar arasında bir işbirliği sistemi olarak görüldüğünde adaletin neyi gerektirdiğini açık ve kesin olarak anladığımızda, şu anda neyi düşündüğümüzün ortaya çıkmasına yardımcı olur. Başlangıç durumu, genellik seviyeleri ne olursa olsun, bi-

²⁸ Başlangıç durumu, Kant'ın ahlâki inşacılığının ve aynı zamanda siyasal inşacılığın ana öğelerinden birisini, yani mâkul ile rasyonel arasındaki farkı, mâkulün rasyonelden önce geldiği kabul ederek, bir model halinde sunar. Bu ayrımın buradaki anlamı *Kuram*'ın az ya da çok tutarlılıkla adalet ilkeleri için öne sürülecek argümanların sınırları konusunda rasyonel değil de mâkul (ya da bazen uygun) şartlardan bahsetmesidir (s. 18 vd., 20 vd., 120 vd., 130 vd., 138, 446, 516 vd., 578, 584 vd.) Bu sınırlamalar modele dahil edilmiş ve başlangıç durumunda taraflar üzerine yüklenmiştir: tarafların müzakereleri başlangıç durumunu adil kılan mâkul şartlara mutlak olarak tabidir. Sonradan göreceğimiz gibi, mâkulün rasyonelin önünde gelmesi doğrunun önceliği sonucunu vermektedir (V).

zim düşünülmüş kanaatlerimizi –ister tarafların adil konumlandırılmaları veya nedenler üzerindeki makûl sınırlamalar üzerinde veya ilk ilke ve öncüller konusunda veya belli kurum ve eylemler hakkındaki yargılarla ilgili olsunlar– birbiriyle karşılaştıran bir aracı düşünce rolü oynar. Bu bizim sahip olduğumuz bütün yargılar arasında daha güçlü bir tutarlılığa ulaşmamızı sağlar; böylesi derinlikli ben-idraki sayesinde birbirimizle daha geniş anlaşmalara varabiliriz.

5. Başlangıç durumu gibi bir fikri ortaya atmamızın sebebi, özgür ve eşit vatandaşlar arasında süregelen ve adil bir işbirliği sistemi olan toplumun temel yapısına yönelik bir siyasal adalet anlayışını daha iyi bir şekilde geliştirme yolu bulunmamasındandır. Bu, özellikle, toplumu kuşaklara yayılan ve öncekilerden kamusal kültürü ve varolan siyasal ve toplumsal kurumları (gerçek sermaye ve doğal kaynaklarla birlikte) devralan bir olgu olarak gördüğümüzde daha belirgindir. Bununla birlikte bu düşünceyi kullanmada belli tehlikeler vardır. Bir temsil aracı olarak sahip olduğu soyutluk yanlış anlaşılmalara yol açmaktadır. Özellikle, tarafların tanımı belli bir metafizik kişilik anlayışını öngörüyor gibi görünebilir; mesela, kişilerin asli doğasının onların nihai amaçlarını ve bağlılıklarını ve hatta kendi iyi anlayışlarını ve bir bütün olarak karakterlerini içeren arızî yanlarından bağımsız ve önce gelmesi gibi.²⁹

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 iddiası 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 içe-

29 Bkz. Michael Sandel'in önemli eseri, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). Bu metafizik anlayış başlangıç bölümünde *Kuram*'a atfedilmiş ve kitap boyunca çeşitli yönleriyle eleştirilmiştir. Will Kymlicka'nın *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1989) adlı eserinin 4. bölümünde yer alan yanıt bence tatmin edici, kapsamlı bir doktrin olarak liberalizmin karşısındaki siyasal liberalizme yönelik birtakun düzeltmeler yapmak gerekebilir.

risine girebiliriz. Bu şekilde başlangıç durumunda olduğumuzu varsaydığımızda, akıl yürütmemiz benliğin doğası hakkında herhangi bir metafizik doktrine bağlı kalmaz, tıpkı bir oyunda mesela Macbeth ya da Lady Macbeth gibi rol almamızın kendimizi gerçekten siyasal iktidar için amansız bir mücadeleye girişmiş kral ya da kraliçe olduğumuzu düşünmeye yöneltmediği gibi. Şunu aklımızda tutmalıyız ki, bizim göstermeye çalıştığımız, bir işbirliği sistemi olarak toplum düşüncesi-nin işlenmesi durumunda, özgür ve eşit kişiler olarak bu işbirliğine giren vatandaşların temel hak ve özgürlüklerinin ve bu işbirliğine en uygun eşitlik anlayışının ne olacağıdır.

6. Başlangıç durumu düşüncesini ele aldıktan sonra, yanlış anlamaları önlemek için şunu eklemek istiyorum. Üç bakış açısını ayırt etmek gerekir: Başlangıç durumunda taraflara ait olan, iyi düzenlenmiş bir toplumda vatandaşlara ait olan ve son olarak kendimize ait olan – hakkaniyet olarak adaleti ortaya koyan ve onu siyasal bir adalet anlayışı olarak inceleyen sana ve bana ait olan.

İlk iki bakış açısı hakkaniyet olarak adalet anlayışına aittir ve onun temel fikirleri tarafından belirlenmiştir. İyi düzenlenmiş bir toplum ve özgür ve eşit vatandaşlar kendi toplumsal dünyamızda gerçekleştirebilse de, rasyonel temsilciler olarak adalet ilkeleri üzerinde anlaşır işbirliğinin adil şartlarını belirleyen taraflar başlangıç durumuna aittir. Bu durum hakkaniyet olarak adalet üzerinde çalışan sen ve ben tarafından oluşturulur, bu sebeple tarafların doğasının ne olacağı bize bağlıdır: Onlar sadece bizim temsil aracımızı kullanan yapay yaratıklardır. Tarafların özellikleri, bizim onlara atfettiğimiz saikler yanlışlıkla gerçek kişilere ya da iyi düzenlenmiş bir toplumun vatandaşlarına ilişkin bir ahlâk psikolojisinin ifadesi olarak algılanırsa hakkaniyet olarak adalet feci şekilde yanlış anlaşılmış olur.³⁰ Rasyonel özerklik (II: 5) tam özerklik (II: 6) ile karıştırılmamalıdır. İkincisi siyasal bir idealdir ve daha eksiksiz ve iyi düzenlenmiş bir toplum idealine aittir. Rasyonel oto-

30 Birçokları bu yanlış yaptılar. Bunu "Fairness to Goodness," *Philosophical Review* 84 (Ekim 1975): 542 ve devamında daha açık olarak tespit etmeye çalıştım ve konuyu kapattım.

nomi hiçbir şekilde başlıbaşına bir ideal değildir, sadece başlangıç durumunda rasyonel düşüncesini temsil etmek için kullanılır.

Üçüncü bakış açısı –yani sana ve bana ait olan bakış açısı– hakkaniyet olarak adaletin ve daha doğrusu bütün diğer siyasal anlayışlarının değerlendirildiği açıdır. Buradaki ölçü düşünsel dengedir: Eldeki görüş, bütün genellik düzlemlerinde, gerekli sınamalar sonunda ve gerekli bütün düzeltmeler ve değişiklikler yapıldığında, siyasal adalet hakkında üzerinde daha sıkı düşünülmüş kanaatlerimizi ne kadar iyi ifade etmektedir. Bu ölçüye uyan bir adalet anlayışı artık anlayabileceğimiz üzere bizim için en makûl olanlar arasındadır.

§ 5. SİYASAL KİŞİ ANLAYIŞI

1. Daha önce ifade ettiğim gibi başlangıç durumu fikri ve tarafların tarifi bizi metafizik bir kişi doktrini öngörülüyor şeklinde düşünmeye itebilir. Böyle bir yorumun yanlış olduğunu söylememe rağmen salt metafizik doktrinlere dayanmadığımızı söylemek yeterli olmayabilir, ne kadar istemesek de gündeme girmiş olabilirler. Bu tür iddiaları geri çevirmek için bunları ayrıntılarıyla tartışmak ve dayanaklarının olmadığını göstermek gerekir. Ancak ben bunu burada yapamam.³¹

Bununla birlikte, başlangıç durumuna dayanan bir siyasal kişi anlayışını genel hatlarıyla ifade etmeye çalışabilirim (§ 3.3). Kişinin si-

31 Bu konudaki zorluğun bir parçası ortada metafizik doktrininden ne anlaşılması gerektiğine dair ortada kabul edilmiş bir kanaatin olmamasıdır. Denilebilir ki, Paul Hoffman'ın bana söylediği gibi, herhangi bir metafizik doktrin öngörmeden ya da açıkça kullanmadan, belli bir metafizik kişilik doktrini gibi, bir siyasal adalet düşüncesi geliştirmeye çalışmak aslında bir metafizik iddia öngörmektir: yani, bu amaç için herhangi bir metafizik doktrin gerekmez. Bizim, kişileri müzakere ve sorumluluğun temel birimleri olarak gördüğümüz sıradan kişilik anlayışımızın, kişilerin ahlâki ya da siyasal failer olarak görüldüğü belli metafizik insan doğası tezlerini öngördüğü ya da bir şekilde bunları içerdiği iddia edilebilir. Kaçınma ilkesi ışığında benim bunları reddetmeyi istememem gerekir. Ancak şu söylenebilir. Hakkaniyet olarak adaletin sunuluş şekline, kuruluşuna, içerdiği düşünce ve anlayışlara bakıldığında, insan doğası hakkında başka metafizik doktrinlerden ayrı ya da onlara karşı hiçbir metafizik doktrin öncüller arasında bulunmadığı ya da argüman olarak gerekmediği görülebilir. Eğer metafizik öngörüler varsa, bunlar belki de felsefenin geleneksel olarak ilgilendiği metafizik görüşlerden –Kartezyen, Leibnizci ya da Kantçı; realist, idealist veya materyalist– ayıramayacak kadar geneldir. Bu durumda, bunlar hiçbir şekilde bir siyasal adalet anlayışının yapısı ve içeriğiyle ilgili olarak ortaya çıkmazlar. Bu konudaki tartışma için Daniel Brudney ve Paul Hoffman'a teşekkür ederim.

yasal anlayışının ifadesiyle neyin kastedildiğini anlamak için, vatandaşların o durumda nasıl özgür kişiler olarak temsil edildiklerini bir düşünün. Özgürlüklerinin temsil edilmesi ortada metafizik bir doktrinin öngörüldüğü yolundaki fikirlerin kaynaklarından birini teşkil etmektedir. Şimdi, vatandaşların üç açıdan kendilerini özgür olarak algıladıkları düşünülmektedir ve ben bunların her birini inceleyerek kişi anlayışının nasıl siyasal olduğuna işaret edeceğim.

2. İlk olarak, vatandaşlar hem kendilerini hem de birbirlerini bir iyi anlayışına sahip olmayı sağlayacak ahlâki yeteneğe sahip olarak gördüklerinden özgürdürler. Bu demek değildir ki siyasal anlayışın bir parçası olarak kendilerini herhangi bir anda benimsedikleri belli bir iyi anlayışını kaçınılmaz olarak takip etmek durumunda görürler. Aksine, vatandaş olarak, bu anlayışı makûl ve rasyonel zeminlerde gözden geçirme ve değiştirme yetisine sahiptirler ve isterlerse bunu yapabilirler. Özgür kişiler olarak vatandaşlar kendi kişiliklerini nihai amaçlar ile belli bir anlayıştan bağımsız ya da bununla ilgili olmaksızın görme hakkına sahiptirler. Bir iyi anlayışını oluşturma, değiştirme ve rasyonel olarak izleme yeteneğine sahip oldukları düşünüldüğünde, kendilerinin özgür kişiler olarak sahip oldukları kamusal kimlik anlayışları zaman içinde meydana gelen değişikliklerden etkilenmez.

Mesela, vatandaşlar bir dinden diğerine geçseler ya da herhangi bir dini benimsemekten vazgeçseler, siyasal adaletin meseleleri açısından, eski sahip oldukları kişiliği korurlar. Kamusal, kurumsal ya da temel hukuki kişilikleri diyebileceğimiz kişiliklerinde bir kayıp söz konusu olmaz. Genel olarak, aynı temel hak ve görevlere, aynı mülkiyete ve belli bir dini mensubiyetle ilgili olanlar haricinde aynı iddialara sahiptirler. Temel hakların ve tanınan iddiaların belli bir dinsel mensubiyete ya da bir toplumsal sınıfa dayandığı bir toplum gözönüne getirebiliriz (ki tarih birçok örnek sunar). Böyle bir toplum eşit vatandaşlık anlayışına sahip değildir, çünkü böyle bir anlayış özgür ve eşit vatandaşlardan oluşan demokratik topluma özgüdür.

Kimliğin vatandaşların daha derin amaç ve bağlılıklarıyla ilgili ikinci bir yanı vardır. Bunu kurumsal olmayan ya da ahlâki kimlik ola-

rak adlandırabiliriz.³² Vatandaşlar normal olarak siyasal ve siyasal olmayan amaç ve yükümlülüklere sahiptirler. Siyasal adaletin değerlerini benimserler ve bunları siyasal kurumlarda ve toplumsal politikalarında içkin olarak görmek isterler. Aynı zamanda kamusal olmayan hayatlarında diğer değerler için ve bağlı bulundukları birliklerin amaçları için çalışırlar. Ahlâki kimliklerin bu iki yanını vatandaşlar ayarlamalı ve uzlaştırmalıdır. Vatandaşlar, kişisel hayatlarında ya da birliklerin kendi içişlerinde sahip oldukları nihai amaçları ve bağlılıkları siyasal anlayışın öngördüklerinden çok daha farklı görebilirler. Herhangi bir zamanda, onlardan ayrılmayacaklarına inandıkları ya da daha doğrusu ayrılmayacakları ya da ayrılmamaları gereken ve nesnel olarak değerlendiremeyecekleri sevgi, bağlılık ve sadakate sahip olabilirler. Kendilerinin belli dinsel, felsefi ve ahlâki inançlardan ya da belli süregelen bağlılık ve sadakatlerden ayrı düşmesini basitçe düşünülemez olarak görebilirler.

Bu iki tür yükümlülük ve bağlılık –siyasal ve siyasal olmayan– ahlâki kimliği belirler ve kişinin hayatına, yani kişinin toplumsal dünyada yaptıklarına ve yapmaya çalıştıklarına şekil verir. Eğer bunları aniden kaybedersek, yönümüzü şaşırır ve devam etmekte zorlanırsınız. Aslında, devam etmemiz için de bir neden kalmayabilir.³³ Ancak iyi anlayışımız zaman içerisinde, sık sık, genelde yavaş ama bazen ani olarak değişebilir ve değişmektedir. Bu değişimler ani olduğu zaman, muhtemelen artık aynı kişi olmadığımızı söyleriz. Bunun ne anlama geldiğini biliriz: Nihai amaçlarımızda ve yükümlülüklerimizde meydana gelen geniş çaplı ve kapsamlı kaymaya ya da dönüşe, farklı ahlâki kimliğimize (dini kimliğimiz de dahil olmak üzere) işaret etmekteyiz. Tarsuslu Saul Şam yolunda Havari Pavlus olmuştur. Bununla birlikte, böyle bir dönüş ne bizim kamusal ya da kurumsal kimliğimizde, ne de

32 Bu ve bir sonraki paragrafta, kişilerin ahlâki kimliğini belirleyen iki tür amaç arasındaki ayrımın tespitini Erin Kelly'ye borçluyum.

33 Yükümlülüklerin bu rolü Bernard Williams tarafından sıklıkla vurgulanmaktadır, mesela bkz. "Persons, Character, and Morality," *Moral Luck* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), s.10-14.

zihin felsefesindeki birtakım düşünürler tarafından anlaşıldığı kadarıyla kendi kişisel kimliğimizde bir değişikliğe yol açmaz.³⁴ Ayrıca, örtüşen görüşbirliği ile desteklenen iyi düzenlenmiş bir toplumda, vatandaşların kendi kurumsal olmayan ya da ahlâki kimliklerinin bir parçası olarak sahip oldukları (daha genel) siyasal değerler ve yükümlülükler aşağı yukarı aynıdır.

3. İkinci olarak, vatandaşlar kendilerini geçerli iddiaların doğrulayıcı kaynakları olarak gördüklerinden özgürdüler. Yani, kendilerini, kendi iyi anlayışlarını öne çıkarmak için (bunlar kamusal adalet anlayışının öngördüğü sınırlar içerisinde olduğu müddetçe) kendi kurumları üzerinde iddiada bulunma hakkına sahip olarak görürler. Bu vatandaşların kendi ağırlıklarını taşıdığına inandıkları iddialar, siyasal adalet anlayışı tarafından belirlenen görev ve mecburiyetlerden, mesele topluma karşı olanlardan, ayrılırlar. Vatandaşların kendi hayatların-

34 Metinde *kimlik* terimini kullanmama rağmen aslında “kendi hakkımızdaki anlayışımız” ya da “ulaşmak istediğimiz kişilik” ifadelerinin daha az yanlış anlaşılmaya yol açacağını düşünüyorum. Bunu böyle yapmak önemli ahlâki unsurlara sahip meseleyi zaman ve mekânda değişiklik aracılığıyla, aynılık, kimlik, cevheç, devamlı olan ya da madde meselesinden ayırırdı. Bu ifadeyle, kişisel kimlik ile ilgili bir meselenin cevabının, belli bir zaman içerisinde varolan aynı kişinin durumlarını ve hareketlerini içine alan iki ayrı zamanda ortaya çıkan iki ayrı psikolojik durum ve eyleme uygun çeşitli kriterlerin (mesela, psikolojik hafıza kriterleri ve bedenini ya da belli bir parçasının fiziksel devamlılığı gibi) geliştirilmesini ve aynı zamanda bu varolan kişinin nasıl anlaşılması gerektiğinin, Kartezyen mi yoksa Leibnizci cevher ya da Kantçı aşkın ego ya da bir tür devamlı olan şey, bedenini ya da fiziksel olarak, belirlenmesini içerdiğini varsayıyorum. Bkz. John Perry tarafından derlenen makaleleri içeren *Personal Identity* (Berkeley: University of California Press, 1975), özellikle Perry’nin yazdığı giriş, s. 1-30 ve Syney Shoemaker’in *Personal Identity* (Oxford: Basil Blackwell, 1984) içinde bulunan makalesi; bunların her ikisi de birçok görüşü ele alıyor. Bazen bu meseleye dair tartışmalarda, temel amaçların devamlılığı konusu, mesela H.P. Grice’un (Perry derlemesi içerisinde) hafızanın devamlılığı konusunu vurguladığı görüşünde olduğu gibi, büyük ölçüde gözden kaçırılmaktadır. Bununla birlikte, bu amaçların devamlılığı temel olarak alındığında, Derek Parfit’in *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984) 3. bölümünde olduğu gibi, kişinin kamusal olmayan ve ahlâki kimliği meselesi ile kişisel kimlik meselesi arasında keskin bir ayrımın bulunmadığı görülecektir. İkinci mesele, geçmiş ve günümüzdeki felsefi görüşlerin büyük ölçüde ayrıldığı ve ayrılmaya devam edeceği ciddi sorunlar ortaya çıkarır. Bu sebeple, bu sorundan mümkün olduğunca uzak durabilen bir siyasal adalet anlayışı geliştirmek önemlidir. Buna rağmen, metindeki örneğe değinirsek, kamusal hayatın amaçları açısından Tarsuslu Saul ile Havari Pavlus bence aynı kişidir. Dinsel dönüşün bizim kamusal ya da kurumsal kimliğimizle bir ilgisi yoktur.

da bağlı bulundukları ahlâki doktrinlerine ve iyi anlayışlarına bağlı olarak benimsediği görev ve yükümlülüklerle dayanan iddialar da, buradaki amaçlar açısından, kendi kendini doğrulayan nitelikte sayılmalıdır. Bunu anayasal bir demokrasiye yönelik siyasal adalet anlayışı içerisinde yapmak makûldür, zira vatandaşların benimsediği iyi anlayışları ve ahlâki doktrinler kamusal adalet anlayışı ile uyumlu ise, bu görev ve sorumluluklar kamusal bir bakış açısından doğrulayıcı olurlar.

Vatandaşların kendilerini özgür görmelerinden bahsederken, onların kendilerini demokratik bir toplumda siyasal adalet meseleleri gündeme geldiğinde nasıl özgür gördüklerini tarif etmiş oluyoruz. Bu durumun belli bir siyasal anlayışa ait olduğu, kişilerin geçerli iddiaların doğrulayıcı kaynakları olarak görülmediği değişik bir siyasal anlayıştaki farklılıktan anlaşılır. Böyle bir durumda, kişilerin iddialarının topluma karşı borç ve sorumluluklar dışında hiçbir ağırlığı yoktur veya toplumsal hiyerarşide sahip oldukları roller birtakım dinsel ya da aristokratik değerlerle meşrulaştırılır.

Aşırı bir örnek vermek gerekirse, köleler iddia kaynağı olarak görülmeyen ve hatta iddiaları toplumsal borç ve sorumluluklara dahi dayanmayan insanlardır, çünkü kölelerin borç ve sorumluluğa sahip olamayacakları düşünülür. Kölelere karşı kötü davranışı yasaklayan kanunlar köleler tarafından ileri sürülen iddialara değil, köle sahiplerinden ya da toplumun genel faydasından kaynaklanan (yani kölelerin çıkarlarını önemsemeyen) iddialara dayanır. Yani köleler toplumsal olarak ölü sayılırlar: Kişi olarak kesinlikle tanınmazlar.³⁵ Kölelikle yapılan bu karşılaştırma, vatandaşları sahip oldukları ahlâki yetenekler ve iyi anlayışları ışığında özgür kişiler olarak görmenin neden belli bir siyasal adalet anlayışına paralel olarak gerçekleştiğini açıkça ortaya koymaktadır.

4. Vatandaşların özgür olarak görüldüğü üçüncü nokta vatandaşların kendi amaçları doğrultusunda sorumluluk alabilmeleri ve bunun çeşitli iddiaların değerlendirilmesinde nasıl etkili olduğu ile ilgili-

35 Toplumsal ölümlük düşüncesi için bkz. Orlando Patterson, *Slavery and Social Death* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982), özellikle s. 5-9, 38-45, 337.

dir.³⁶ Kabaca, verili olarak arka planda bulunan adil kurumlar ve herkesin (adalet ilkesinin gerektirdiği gibi) belli birincil değerlere sahip olduğu dikkate alındığında, vatandaşların amaçlarını ve emellerini, bunlar için ne sağlayabilecekleri konusundaki makûl beklentileri ışığında değiştirebilecekleri düşünülür. Ayrıca, adalet meseleleri hakkındaki iddialarını adalet ilkelerinin izin verdiği şeylerle sınırlandırabilecekleri de düşünülür.

Öyleyse, vatandaşlar, iddialarına ağırlık veren şeyin (bir vatandaş olarak ihtiyaçları dışında) kendi istek ve taleplerinin gücü ve psikolojik yoğunluğu olmadığını, bu istek ve talepler kendi açılarından rasyonel olarak görülse dahi, kabul etmek durumundadırlar. Buradaki işlem aynen önceki gibidir: Toplumun adil bir işbirliği sistemi olduğunu farzederek başlıyoruz. Bu düşünce bir siyasal adalet düşüncesi olarak geliştirildiğinde, vatandaşların hayat boyu bu işbirliğine katılan kişiler olarak görülmesi aynı zamanda onların kendi amaçları doğrultusunda sorumluluk da alabilecekleri anlamına gelir: Yani, kendi amaçlarını, makûl olarak yapacaklarını umdukları katkının karşılığında makûl olarak sahip olmayı bekledikleri imkânlar doğrultusunda düzeltip değiştirebilirler. Amaçlar için sorumluluk düşüncesi kamusal siyasal kültürde mevcuttur ve bu kültürün pratiğinde ayırt edilebilir. Siyasal kişi anlayışı bu düşüncüyü ifade eder ve onu adil bir işbirliği sistemi olarak toplum düşüncesine uydurur.

5. Kısaca, bu üç noktayı ve önceki iki bölümü özetlemek istiyorum:

Birinci olarak, § 3'te kişiler, gerekli derecede iki ahlâki kişilik yeteneğine, yani adalet hissine ve iyi anlayışına sahip olma kapasitelerine sahip olmalarından ötürü özgür ve eşit kişiler olarak görüldü. Bu yetenekleri işbirliği düşüncesinin iki ana unsuruna, işbirliğinin hakkaniyetli şartları düşüncesine ve her katılımcının rasyonel avantajı ya da faydası düşüncesine bağladık.

İkinci olarak, bu bölümde (§ 5), kişilerin özgür olarak düşünül-

36 Ayrıca bkz. V: 3-4, özellikle 3.6.

dükleri üç noktaya değindik ve anayasal bir demokratik rejimin kamusal siyasal kültüründe vatandaşların kendilerini bu şekilde özgür olarak düşündüklerini ifade ettik.

Üçüncü olarak, özgürlük ve eşitlik değerlerinin temel kurumlarda gerçekleşmesi için hangi siyasal adalet anlayışının en uygun olduğu meselesi vatandaşları özgür ve eşit olarak gören geleneğin içinde dahi tartışma kaynağı olduğundan, hakkaniyet olarak adaletin amacı bu meseleyi şartların niteliği konusunda vatandaşların anlaştıkları hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olarak toplum düşüncesinden hareketle çözmeye çalışmaktır. § 4'te ise, toplumun temel yapısı adaletin temel konusu olarak düşünüldüğünde, bu yaklaşımın neden bir temsil aracı olarak başlangıç durumunu gerektirdiğini gördük.

§ 6. İYİ DÜZENLENMİŞ TOPLUM FİKRİ

1. Hakkaniyet olarak adalet anlayışında temel düşünce olan nesiller boyu hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olarak toplum düşüncesinin iki alt fikir etrafında geliştirildiğini ifade etmiştim: Vatandaşların özgür ve eşit kişiler olduğu fikri ve kamusal siyasal bir adalet anlayışı tarafından düzenlenen iyi düzenlenmiş toplum fikri. Birinci alt fikri tartıştığım için, burada ikincisini ele alacağım.

Bir toplumun iyi düzenlenmiş olduğunu söylemek üç şeyi gösterir: Birincisi, (ve kamusal olarak tanınmış adalet anlayışı fikrinin ima ettiği üzere), bu, herkesin aynı adalet ilkelerini kabul ettiği ve herkesin de kabul ettiğini bildiği bir toplumdur; ikincisi (böyle bir anlayışın etkin düzenlenişi fikrinin ima ettiği üzere) bu toplumun temel yapısının –yani, temel siyasal ve toplumsal kurumları ve bunların nasıl tek bir işbirliği sistemi içerisinde yer aldıkları– bu ilkelere uygun geldiği kamusal olarak bilinir ya da bunun böyle olduğuna iyi bir sebeple inanılır. Ve üçüncüsü, bu toplumun vatandaşları normal olarak etkin bir adalet his-sine sahiptirler ve bu sebeple adil olarak gördükleri toplumun bu temel kurumlarına uygun hareket ederler. Böyle bir toplumda, kamusal olarak tanınan adalet düşüncesi vatandaşların toplum üzerindeki iddialarının yargısal zemine döküldüğü ortak bir bakış açısı meydana getirir.

Bu son derece idealleştirilmiş bir kavramdır. Ancak, anayasal bir demokrasiyi iyi düzenleyemeyen her adalet anlayışı demokratik bir anlayış olarak eksik kalır. Bunun sebebi, bilindiği üzere, böyle bir anlayışın içeriğinin kamusal olarak tanınmaması durumunda kendi kendine zarar veren bir niteliğe sahip olmasıdır. Bu aynı zamanda, Cohen'in ifadesiyle, demokratik bir toplumun makûl çoğulculuk olgusuyla nitelendirilmiş olmasından da kaynaklanabilir.³⁷ Dolayısıyla, bir adalet anlayışı, makûl kapsamlı doktrinleri benimsemiş makûl vatandaşların desteğine sahip olmadıgından dolayı başarısız olabilir ya da sık sık tekrarlayacağım gibi, makûl bir örtüşen görüşbirliğinin desteğini alamayabilir. Bu niteliğe sahip olmak, bir siyasal adalet anlayışının yeterli olması için gereklidir.

2. Bu, demokratik bir toplumun siyasal kültürüne aşağıdaki gibi anlaşılan üç genel olgunun (benim varsayımına göre) şekil vermesinden kaynaklanır.

Bunlardan birincisi, modern demokratik toplumlarda varolan makûl kapsamlı dinsel, felsefi ve ahlâki öğretiler çeşitliliği, yakın zamanda ortadan kalkabilecek bir tarihsel durum olmaktan uzaktır; bu çeşitlilik kamusal demokratik kültürün kalıcı özelliğidir. Özgür kurumların temel hak ve özgürlükleriyle güvence altına alınmış siyasal ve toplumsal şartlar doğrultusunda birbiriyle çatışan ve uzlaşmaz –ve bunun ötesinde, makûl– kapsamlı doktrinler çeşitliliğinin ortaya çıkacak ve varlığını sürdürecektir.

Bu makûl çoğulculuk olgusu, basit çoğulculuk olgusundan ayırt edilmelidir. Bu, sadece özgür kurumların, kişilerin değişik çıkarlarının ve dar bakış açılarına sahip olma eğilimlerinin bir sonucu olarak basitçe değişik doktrin ve görüşleri üretmesi demek değildir. Aksine, gelişen görüşler arasında makûl kapsamlı doktrinler çeşitliliğinin ortaya çıkması olgusudur. Bunlar makûl vatandaşların benimsediği ve siyasal

37 Bu konuda yaptığımız öğretici tartışma ve çoğulculuk ile makûl çoğulculuk arasında § 6.2'de hemen takip eden paragraflarda ve daha ileride II: 3'te ifade ettiğim farklar konusundaki ısrardan dolayı Joshua Cohen'e minnettarım. Cohen bu konuları aydınlatıcı detaylarla şurada tartışmaktadır: "Moral Pluralism and Political Consensus," *The Idea of Democracy* içinde, ed. D. Copp, J. Hampton ve J. Roemer (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

liberalizmin de dikkate alması gereken doktrinlerdir. Bunlar basitçe kişisel ve sınıfsal çıkarların, kişilerin siyasal dünyayı dar bir perspektiften görme şeklinde mazur görülecek eğilimlerinin bir ürünü değildir. Bilakis, kısmen, özgür kurumlar çerçevesinde özgür pratik aklın işlemesinden ortaya çıkarlar. Dolayısıyla, her ne kadar tarihsel doktrinler doğal olarak sadece özgür aklın bir ürünü olmasa da, makûl çoğulculuk olgusu insan hayatının talihsiz bir yanı değildir. Siyasal anlayışı, ikinci aşamada, makûl doktrinlerin desteğini alabilecek şekilde geliştirirken, bu anlayışı dünyanın kaba güçleri doğrultusunda değil, özgür insan aklının kaçınılmaz ürünleri doğrultusunda şekillendiriyoruz.³⁸

İkinci genel ve yukarıdakiyle ilişkili olgu, belli bir kapsamlı dinsel, felsefi ve ahlâki doktrin üzerinde ortak ve sürekli bir mutabakatın ancak baskıcı siyasal gücün kullanımıyla mümkün olabileceğidir. Siyasal toplumu tek bir kapsamlı doktrini benimseyen bir topluluk olarak düşündüğümüzde siyasal gücün baskıcı kullanımı o toplum için gerekli olur. Katolik inancı etrafında az ya da çok birleşen Ortaçağ toplumunda, Engisizyonun varlığı bir tesadüf değildir; bu kurum, ortak dini inancı korumak amacıyla sapkınlıkları bastırmak için gerekli bir kurumdu. Aynı durum, bana göre, dinsel olsun ya da olmasın, her tür kapsamlı felsefi ve ahlâki doktrin için de geçerlidir. Faydacılığın makûl bir biçimi veya Kant ve Mill'in makûl liberalizmi üzerinde birleşen bir toplumun varlığı da aynı şekilde devlet gücünün desteğini gerektirir.³⁹ Bu olgu, "baskı olgusu" olarak adlandırılabilir.⁴⁰

38 II: 2-3'te, muhakeme zorlukları ile ilgili bir açıklama ve gayet asgari ama siyasal liberalizmin amaçlarına uygun gerekli koşullara sahip bir makûl kapsamlı doktrin tartışması bulunmaktadır. Bundan, bu şekilde tanımlanan her makûl kapsamlı doktrin başka amaçlar ya da perspektifler açısından da aynı şekilde makûl olduğu kastedilmemektedir. Basitçe ifade edilirse, vatan-daşlar bu tür ileri meseleler hakkında farklı görüşlere sahip olacaklardır.

39 Bu ifade paradoksal olarak görünebilir. Eğer Kant ve Mill'in doktrini ışığında devletin baskıcı gücü kullanılmaz denilirse ben bunu kabul ederim. Ancak bu, varsayıma dayalı olarak içindeki her bir ferdin makûl bir liberal doktrini benimsediği bir toplumun çok uzun süre devam edemeyeceğini ifade eden metin ile çelişmemektedir. Makûl olmayan doktrinler konusunda ve kurumsal bir otorite gerektiren dinler konusunda metnin doğru olduğunu ve yanlış olarak diğer kapsamlı doktrinler için istisnalar olduğunu düşünebiliriz. Metinde ifade edilen nokta şudur: istisna yoktur. Bu gözlemi Cass Sunstein'in yorumlarına borçluyum.

40 Bu ifadeyi Sanford Shieh'den aldım.

Son olarak, bir üçüncü olgu, birbiriyle çatışan doktrinel inançlara ve düşman toplumsal sınıflara bölünmemiş sürekli ve güvenli bir demokratik rejimin, siyasal olarak aktif vatandaşların en azından ağırlıklı bir çoğunluğu tarafından desteklenmesi gerektiğidir. Birinci olguyla birlikte ele alındığında bu demektir ki bir siyasal adalet anlayışının bir anayasal rejim için kamusal meşruluk temeli sağlaması için son derece farklı ve uyumsuz ama makûl kapsamlı doktrinlerce onaylanabilmesi gerekir.⁴¹

3. Bütün vatandaşlarca benimsenen tek bir makûl dinsel, felsefi ya da ahlâki bir doktrin olmadığına göre, iyi düzenlenmiş bir toplumda benimsenen adalet anlayışının “siyasal alan” diye tabir edeceğim alanla ve onun değerleriyle sınırlı bir anlayış olması gerekir. İyi düzenlenmiş toplum düşüncesi de buna uygun bir çerçevede değerlendirilmelidir. Öyleyse, vatandaşların genel görüşlerini iki bölümde ele alıyorum: Birincisi kamusal olarak tanınmış siyaset adalet düşüncesi ya da bununla örtüşen bölüm; diğeri ise bu siyasal anlayışla bir şekilde ilişkili olan (tamamıyla ya da kısmen) kapsamlı doktrindir. Bunların nasıl ilişkili olacağını ileride IV: 8’de ele alacağım. Burada vurgulanması gereken, daha önce söylediğim gibi, vatandaşların kamusal siyasal anlayış ile kendi daha kapsamlı görüşleri arasındaki ilişkiyi kendilerinin belirlediğidir.

Bu nokta anlaşıldığına göre, iyi düzenlenmiş demokratik bir toplumun gerekli (ancak kesinlikle yeterli olmayan) gerçekçilik ve isticrar şartını nasıl sağladığına kısaca değineceğim. Böyle bir toplum, ilk olarak, vatandaşlar, örtüşen bir görüşbirliği içerisindeki makûl ancak uyumsuz kapsamlı doktrinleri benimsediği müddetçe bir siyasal adalet anlayışı tarafından iyi şekilde düzenlenebilirler: Yani, vatandaşlar genel olarak bu adalet anlayışının temel kurumlar üzerindeki kana-

41 Tam bir değerlendirme için kamusal kültür ile ilgili ifadelerimizde sürekli olarak kullandığımız bir dördüncü olguyu ekliyorum. Bu olgu, demokratik toplumun hatırı sayılır bir süredir mâkul olarak işlemekte olan siyasal kültürünün normalde, en azından zımnen de olsa, anayasal bir rejim için uygun olan bir siyasal adalet anlayışını geliştirmeye yetecek belli temel sezgileri içerdiği. Siyasal adaletin genel ilkelerine işaret ettiğimizde ve hakkaniyet olarak adaleti böyle bir görüş olarak ortaya koyduğumuzda bu olgu önemli hale gelir.

atlere içerik sağlayacağını kabul etmelidirler ve ikinci olarak, makûl olmayan kapsamlı doktrinler (bunların her zaman varolacağını düşünürüz) toplumun aslî adaletini tehdit edecek boyuta ulaşmamalıdır. Bu şartlar bütün vatandaşların tek bir kapsamlı doktrini benimsemesi gibi gerçekçi olmayan –ve hatta ütöpik– bir gereklilik ileri sürmez, sadece, siyasal liberalizmde olduğu gibi, vatandaşların aynı kamusal adalet anlayışını benimsemesini öngörür.

4. Örtüşen görüşbirliği gündelik hayatta kullanılan görüşbirliği düşüncesinden ötürü kolaylıkla yanlış anlaşılmaktadır. Bunun anlamı bizim için şu şekilde ortaya çıkar: Makûl olarak adil ve uygulanabilir ve aynı zamanda savunmaya değer bir anayasal demokratik rejim öngörüyoruz. Ancak, makûl çoğulculuk gerçeği karşısında, bu rejimi savunurken onu istikrara ulaştıracak ve yeteri kadar geniş bir desteği sağlayabilecek şekilde nasıl düşünebiliriz?

Bu amaca ulaşmak için mevcut kapsamlı doktrinlere bakıp onların arasında bir tür dengeyi temsil eden bir siyasal anlayış geliştirmeye çalışmıyoruz. Bunu açıklamak gerekirse: Mesela, birincil değerlerin⁴² listesini oluşturmak, diyelim ki, iki şekilde olabilir. Birinci yol, toplumda mevcut değişik kapsamlı doktrinlere bakıp bu doktrinlerin ağırlık merkezine yakın bir birincil değerler endeksi ortaya koymaktır; yani, o doktrinleri benimseyenlerin kurumsal iddialar, korumalar ve her duruma uygun amaçlar anlamında ihtiyaç duydukları şeylerin bir ortalamasını bulmaktır. Bunu yapmak, mevcut doktrinlere bağlı iyi anlayışları geliştirmek ve böylelikle bir örtüşen görüşbirliği sağlamak için gerekli temel unsurların sağlayan bir endeksi elde etmek için en iyi yol sayılabilir.

Ancak hakkaniyet olarak adalet bu şekilde işlemez; bunu yapmak onu yanlış biçimde siyasallaştırmak anlamına gelir. Bu anlayış ise hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olarak toplum düşüncesinden ve diğer alt düşüncelerden yola çıkarak kendi başına duran bir siyasal anlayış ortaya koyar (§ 1.4). Burada umulan şey, bu düşüncenin kendisinden

42 Birincil değerler fikrine II: 5.3'te girilmektedir ve V: 3-4'te daha ayrıntılı olarak değinilmektedir.

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.

Öyleyse, sorun, anayasal bir rejim için öyle bir adalet anlayışı geliştirmektir ki böyle bir rejimi destekleyenler ya da destekleyebilecek olanlar, kendi kapsamlı doktrinleriyle aşırı derecede çelişmeyen bir siyasal anlayışı da onaylayabilsinler. Bunun sonucu, demokratik toplumun temel düşüncelerinden doğan ve belli bir kapsamlı doktrini ön görmeyen ve kendi başına duran bir siyasal adalet anlayışıdır. Makûl ve sürekli bir örtüşen görüşbirliği tarafından desteklenebilmesi için, kendisine destek bulması konusunda “bu anlayışa” hiçbir doktrinel engel koymuyoruz.

§ 7. NE BİR CEMAAT NE DE BİR BİRLİK

1. İyi düzenlenmiş bir demokratik toplum ne bir cemaatir ne de, daha genel olarak, bir birliktir.⁴³ Demokratik bir toplumla bir birlik arasında iki fark bulunur. Birinci olarak, biz demokratik toplumu, her siyasal toplum gibi, tam ve kapalı bir toplumsal sistem olarak düşünürüz. Tamdır, çünkü kendi kendine yeterlidir ve insan hayatının temel amaçlarına yönelik her şeye sahiptir. Aynı zamanda kapalıdır, daha önce ifade ettiğim gibi (§ 2.1), bu topluma girmek sadece doğumla, ondan çıkmak da sadece ölümle olur. Toplumdaki varlığımızdan önce herhangi bir kimliğe sahip olmayız. Bu sanki bir yerden geldiğimiz değil de, kendimizi bu toplumda ve her türlü avantaj ve dezavantajıyla, bu toplumsal konumda talihli ya da talihsiz şekilde büyüyor bulmaktayız anlamına gelir. Şu an için diğer toplumlarla ilişkileri tamamıyla bir tarafa

⁴³ Tanım açısından, cemaati, kapsamlı bir doktrin etrafında birleşmiş kilise gibi özel bir birlik olarak düşünelim. Diğer birliklerin üyeleri sıklıkla ortak amaçlara sahiptir ama bunlar bir kapsamlı doktrin oluşturmaz ve tamamıyla pratik değer taşıyabilir.

birakıyor ve halklar arasındaki adalet meselelerini iyi düzenlenmiş bir topluma yönelik bir adalet anlayışını geliştirene kadar erteliyoruz. Doğayısıyla, topluma bir birliğe girdiğimiz gibi akıl çağında girmemekte, bir hayat sürececek şekilde içine doğmaktadır.

Bu durumda, adalet ilkelerinin, karakterimizin ve kendimizi kişi olarak algılayışımızın, bunun yanında kapsamlı görüşlerimizin ve iyi anlayışlarımızın ilk olarak olduğu ve ahlâki yeteneklerimizin gerektiğinde tecrübe edildiği ve toplumsal dünyaya şekil vermek üzere düzenlendiğini düşünün. Bu ilkeler, daha ilk başta bizi özgür ve eşit vatandaş yapan ve bu konumdaki kişiler olarak kendi konumumuzu anlamamızı sağlayan sivil toplumun arka plan kurumlarındaki temel özgürlük ve fırsatlara öncelik vermelidir.

2. İyi düzenlenmiş bir toplumla bir birlik arasındaki ikinci temel fark, toplumun kişiler ve birliklerde olduğu gibi nihai hedef ve gayelere sahip olmamasıdır. Burada hedef ve gayeden kapsamlı doktrinlerde özel bir yere sahip olanları kastediyorum. Bunun aksine, toplumun anayasal olarak mesela anayasanın başında belirtilmiş gayeleri –daha mükemmel bir adalet, özgürlüğün nimetleri, ortak savunma– siyasal adalet anlayışı ve kamusal akla uygun düşmelidir. Bu vatandaşların, bazı kişilerin toplumda diğerlerinden daha değerli olduğunu ve bunlara farklı temel hak ve ayrıcalıklar verildiğini gerekçelendiren bir takım mukaddem toplumsal gayelerin var olduğunu düşünmemeleri anlamına gelir. Geçmişteki birçok toplum bunun tam tersini düşünmüştür: Nihai amaçlar olarak din ve imparatorluk, hakimiyet ve ihtişamın peşine düşülmüştür ve bireylerin ve sınıfların hakları ve konumları bu gayelerin elde edilmesindeki rollerine bağlı olmuştur. Bu anlamda kendilerini bir birlik olarak görmüşlerdir.

Bunun tersine, siyasal anlayışıyla birlikte demokratik toplum kendini hiçbir şekilde bir birlik olarak görmez. Demokratik toplum, toplum içinde yeralan birliklerin genel olarak yaptıkları gibi, (içerisinde doğmuş) üyelerine topluma yapacakları potansiyel katkının değerine ya da mevcut üyelerin tespit ettiği hedeflere göre farklı şartlar önerme durumunda değildir. Birliklerde bunu yapmak mümkündür, zira

bunların mevcut ve gelecekteki üyelerinin özgür ve eşit vatandaş olarak konumları zaten güvence altına alınmış durumdadır; arkaplan adaletin kurumları da vatandaşlara diğer alternatifleri açık tutar.⁴⁴

3. İyi düzenlenmiş demokratik bir toplum bir birlik olmadığı gibi, eğer cemaatle ortak kapsamlı bir dinsel, felsefi ve ahlâki doktrin tarafından idare edilen bir topluluk anlaşıyorsa, cemaat de değildir. Bu durum iyi düzenlenmiş bir toplumun kamusal aklı açısından son derece önem taşır. Toplumu (bu şekilde tanımlanmış) bir cemaat olarak düşünmek, toplumun siyasal adalet anlayışına dayalı kamusal aklının sınırlı çerçevesini gözardı etmek anlamına gelir. Bir anayasal rejimin, en temel demokratik ilkeleri ihlal etmeden sahip olabileceği bütünlük yanlış algılanmış olur. Tam gerçekliği hedefleyen bir heves bizi kamusal akıl tarafından gerekçelendirilmeyen daha geniş ve daha derin bir bütünlük arayışına iter.

Ama aynı zamanda, demokratik bir toplumu bir birlik olarak düşünüp bunun kamusal aklının siyasal olmayan gayeler ve değerlere sahip olduğunu düşünmek de yanlıştır. Bunu yapmak, toplumun temel kurumlarının, içerisinde ilgi, terbiye ve eğitimle ve çok fazla talihe gerek kalmaksızın, özgür ve eşit vatandaşlar olarak gelişeceğimiz bir toplumsal dünya kurmadaki öncelikli ve temel rolünü gözardı etmek de-

44 Burada toplumla birlik arasında yapılan ayırım, Michael Oakshott tarafından *On Human Conduct* (Oxford: Clarendon Press, 1975) adlı merkezi eserinde yaptığı pratik birlik ve bir amaca bağlı birlik ayrımıyla birçok benzerlik taşımaktadır. *Law, Morality and the Relations of States* (Princeton: Princeton University Press, 1983) adlı eserinde bu ayrımı öğretici bir değerde kullanan Terry Vardin benimle bu konuda hemfikir olmayabilir. Vardin'e göre *Kuram*, toplumu bir amaca bağlı birlik olarak görmektedir, çünkü toplumu bir işbirliği sistemi olarak tanımlamaktadır (s. 262-67). Ancak bana göre bu durum belirleyici değildir. Belirleyici olan kişilerin ne olarak işbirliğine girdikleri ve işbirliği ile neyin elde edildiğidir. Metinde belirttiği gibi, demokratik toplumu nitelendiren şey, kişilerin özgür ve eşit vatandaşlar olarak işbirliği yapmaları ve işbirliği sonunda (ideal halde) her türlü arka plan kurumlarıyla adaletin ilkelerini gerçekleştiren ve vatandaşlara vatandaşlık ihtiyaçlarına yönelik olarak her duruma uygun araçları sağlayan adil bir temel yapı elde etmeleridir. İşbirliğinin gayesi birbirlerine siyasal adalet sunmaktır. Buna karşılık, birliklerde kişiler birliğin üyesi olarak onları belli birliğin üyesi olmaya iten her ne ise onu elde etmeye çalışırlar, ki bu birlikten birliğe değişir. Vatandaş olarak kendi ortak adalet hedefi için işbirliğine girerler; birlik üyesi olarak sahip oldukları farklı kapsamlı iyi anlayışlarına uygun hedefleri gerçekleştirmeye çalışırlar.

mektir. Bu toplumsal dünyanın adil arka planı siyasal anlayışın içeriği tarafından sağlanır ki kamusal akıl aracılığıyla bütün vatandaşlar aynı şekilde onun rolünü anlasın ve siyasal değerlerini paylaşsın.

§ 8. SOYUT KAVRAMLAR KULLANMA ÜZERİNE

1. Siyasal liberalizm olarak adlandırdığım şeyi ifade etmek için demokratik bir toplumun kamusal siyasal kültüründe yeralan birtakım bildik ve basit fikirlerle başladım. Bunlar daha sonra siyasal liberalizmin formüle edilmesine ve anlaşılmasına yardımcı olan anlayışlar kümesi olarak geliştirildi. Bunlar arasında ilk başta gelen siyasal adalet anlayışının kendisidir (§ 2) ve bundan sonra üç temel düşünce: Zaman içerisinde hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olarak toplum anlayışı (§ 3) ve bunun iki alt fikri: Özgür ve eşit siyasal kişi anlayışı (§ 5) ve iyi düzenlenmiş toplum anlayışı. Aynı zamanda hakkaniyet olarak adaleti sunarken kullandığımız iki fikir geçti: Temel yapı anlayışı (§ 2) ve başlangıç durumu (§ 4). Son olarak, bu düşüncelere, iyi düzenlenmiş bir toplumu mümkün bir toplumsal dünya olarak sunmak üzere, örtüşen görüşbirliği ve makûl kapsamlı doktrin fikirlerini ekledik (§ 6). Makûl çoğulculuk bu son fikir referans alınarak tanımlandı. Toplumsal birliğin doğası makûl kapsamlı doktrinlerin istikrarlı ve örtüşen bir görüşbirliği içinde olmasına bağlandı (IV: 1). Daha sonraki derslerde siyasal liberalizmin içeriğini dolduracak siyasal alan ve (IV) ve kamusal akıl (VI) gibi başka temel fikirler de ortaya konacaktır.

Bütün bu kavramlar ve bunların arasındaki ilişkiler anlaşıldığında, siyasal liberalizmin cevaplamaya çalıştığı birleştirici soruyu⁴⁵ yeniden gündeme getiriyor ve şunu ifade ediyorum: Toplumun, benimsedikleri makûl kapsamlı doktrinler sebebiyle ciddi ölçüde farklılaşmış özgür ve eşit vatandaşları arasında adil ve istikrarlı bir işbirliği sistemi olması için üç şartın varlığı yeterlidir. Birincisi, toplumun temel yapısı bir siyasal adalet anlayışı tarafından düzenlenmelidir; ikincisi, bu siyasal anlayış makûl kapsamlı doktrinlerin örtüşen görüşbirliğinin oda-

45 Bu soru § 1'den önce yeralan kısa girişte ifade edilmiştir.

ğında yeralmalıdır ve üçüncüsü, kamusal tartışma, anayasal esaslar ve temel adalet meseleleri söz konusu olduğunda siyasal adaletin ilkeleri etrafında yapılmalıdır. Bu kısa özet siyasal liberalizmi tanıtmakta ve onun anayasal demokrasi idealini nasıl anladığını göstermektedir.⁴⁶

2. Bazıları bu kadar soyut kavramın kullanılmasına protesto edebilir. Bu tür kavramlara neden yöneldiğimizi görmek bu konuda yardımcı olabilir. Siyaset felsefesinde soyutlama derin siyasal çatışmaların sonucunda ortaya çıkar. Sadece ideologlar ve hayalperestler siyasal değerler arasında ve bu değerlerle siyasal olmayan değerler arasındaki çelişkileri tecrübe etmede başarısız olmuşlardır. Ciddi ve bitmek bilmeyen anlaşmazlıklar, pratik ama epistemolojik ve metafizik olmayan makûl bir gerekçelendirme düşüncesine zemin hazırlamıştır.⁴⁷ Walzer'in dediği gibi, ortak siyasal anlayışlarımız gücünü kaybettiğinde ve aynı şekilde kendi içimizde bölündüğümüzde siyaset felsefesine başvururuz. Bunu Alexander Stephens'in Lincoln'un doğal hak soyutlamalarına başvurmasını reddetmesinde ve ona şu şekilde cevap vermesinde görürüz: Kölelik sorununda Kuzey, Güney'in ortak siyasal fikirlerine saygı göstermelidir.⁴⁸ Buna karşı verilecek yanıt kesinlikle siyaset felsefesine yönelecektir.

Siyaset felsefesi, bazılarının sandığı gibi, toplumdan ve dünyadan uzaklaşmaz. Herhangi bir siyasal düşünce ve pratik geleneğinden

⁴⁶ Metinde ifade edilen üç şart yeterli ancak gerekli olmayan şartlar olarak anlaşılmalıdır. Bunların zayıflatılarak, oldukça genel ama uygulanabilir ilkeler kümesine ve hatta siyasal adalet anlayışından ziyade yerleşik anayasa kuralları gibi bir kurallar kümesine dönüştürülebilir dönüştürülemeyeceği konusu IV: 3.5'te tartışılmıştır. Orada, örtüşen bir görüşbirliğinin derinliği, genişliği ve belirliliğini ele alıyor ve üç şartın ideal bir durumu ifade ettiğini bildiriyorum.

⁴⁷ Bu noktayı Joshua Cohen'in Michael Walzer'in *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983) adlı kitabına *Journal of Philosophy* 83 (1986): 457-68'de yaptığı değerlendirmeye borçluyum. Özellikle Walzer'in siyaset felsefesinin nasıl başlayacağı ile ilgili görüşünün Platon, Kant ve Sidwick'inkinden çok da farklı olmadığını belirttiği Walzer'in "basit komüniteryen ikilem" ile ilgili tartışmasına, s. 463-67 ve 467 vd., bakınız. Fark, Walzer'in siyaset felsefesinin bütünü gerektiğini düşündüğü yerde, yani ortak anlayışlarımızdadır.

⁴⁸ Kasım-Aralık 1860'taki mektuplaşmanın Lincoln tarafı için bkz. *Collected Works*, c. IV, s. 146, 160 vd. Nicolay ve Hay, *Abraham Lincoln* (New York: Century Co., 1917) (1. bs. 1886, 1890), c. 3, s. 270-75 ve Allan Nevins, *The Emergence of Lincoln* (New York: Charles Scribner's, 1950), c. II, s. 466 ve devamında bu mektuplaşma yeniden basılmış ve tartışılmıştır.

bağımsız olarak kendi özgün akıl yürütme yöntemleriyle neyin doğru olduğunu keşfetme iddiasında da bulunmaz. Adalet hakkında düşünülmüş kanaatlerimizi en genelden en özele olmak üzere bütün genellik düzlemlerinde ortaya koymamıza yardımcı olmayan hiçbir siyasal adalet düşüncesinin bizim için bir önemi olamaz. Başlangıç durumunun bir rolü de buna yardımcı olmaktadır.

Siyaset felsefesi düşünülmüş kanaatlerimizi mantık ilkelerinin ötesinde zorlayamaz. Eğer kendimizi zorlanmış hissediyorsak, bu belki eldeki mesele ile ilgilenirken, değerler, ilkeler ve standartlar öyle bir şekilde formüle ediliyor ve düzenleniyor ki bizim yaptığımız gibi özgürce tanınmaları ya da kabul edilmeleri gerekiyor. Hislerimiz zorlanmıştır çünkü belki de bu ilkelerin ve standartların sonuçlarına, kendi özgür algılayışımızın ifade ettiğine şaşırmışızdır. Yine de, daha özel kanaatlerimizi yeniden benimseyebilir ve gerekli zihinsel çaba ile birlikte, kanaatler bütün genellik düzlemlerinde nihayetinde aynı doğrultuda yeralana kadar önerilen adalet anlayışında düzeltmeler yapmaya karar verebiliriz. Soyut anlayışların ve genel ilkelerin daima daha özel kanaatlerimizi bastıracağını düşünmek yanlıştır. Pratik düşüncemizin (ve bunlar arasındaki orta genellik düzlemlerinin) bu iki yanı birbirini tamamlar ve tutarlı bir görüşe sahip olmak için birbirine uydurulur.

Öyleyse soyutlama işi keyfi değildir: Soyutlama için soyutlama değildir. Aksine, daha az genelliğe sahip olan anlayışlar gücünü kaybettiğinde kamusal tartışmayı devam ettirmenin bir yoludur. Çatışma ne kadar derinse, bunun köklerini açık ve seçik ortaya koymak için daha fazla soyutlama yapmamız gerektiği gerçeğine hazır olmamız gerekir.⁴⁹ Hoşgörünün doğası ve eşitlik temeli için işbirliği esası konusunda demokratik gelenekteki tartışmalar devam ettiğine göre bunları derin olarak düşünmek gerekir. Sonuç olarak, bu çatışmaları bilinen ve

49 Bu fikir, T. M. Scanlon'un *London Review of Books*, Eylül 1985, s. 17 ve devamında Stuart Hampshire'in *Morality and Conflict* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983) ve Michael Walzer'in *Spheres of Justice* adlı eserlerine yazdığı değerlendirmede üstü kapalı olarak ifade edilmiştir. Bu fikir, değerlendirmenin yer kaygısıyla kısaltılan asıl metninde daha kapsamlı olarak ifade edilmiştir.

temel olanla birleřtirdiđimizde, kamusal siyasal kùltürde varolan temel dűřüncelere bakıyor ve vatandařların kendilerinin, gerekli zihinsel sü-reç içerisinde, toplumu zamana yayılan hakkaniyetli bir iřbirliđi siste-mi olarak nasıl algılamak isteyebileceklerini ortaya çıkartıyoruz. Bu bađlamda, bu temel dűřüncelerle iliřkili olarak idealleřtirilmiř, yani so-yut, toplum ve kiři anlayıřları formüle etmek makùl bir siyasal adalet dűřüncesine ulařmak için gerekli olmaktadır.

İKİNCİ DERS

Vatandaşların Yetenekleri ve Bunların Temsili

İlk derse siyasal liberalizmin iki temel soruya cevap vermeye çalıştığını ifade ederek başladım. Birinci soru şuydu: Özgür ve eşit sayılan vatandaşlar arasındaki toplumsal işbirliğininin hakkaniyetli kurallarını belirleyecek en uygun adalet anlayışı nedir? İkinci soru ise şöyleydi: Özgür kurumların kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkan makûl çoğulculuk ışığında hoşgörünün zemini ne olabilir? İki soru birleştirildiğinde şu soru ortaya çıkmıştı: Makûl dini, felsefi ve ahlâki doktrinlerin etkisiyle ciddi biçimde bölünmüş özgür ve eşit vatandaşların oluşturduğu bir toplumun adalet ve istikrar içerisinde uzun süre varlığını sürdürmesi nasıl mümkün olabilir?

Bu dersler bunlara verilecek cevabın ayrıntılarını şu şekilde belirliyor: Böyle bir toplumun temel yapısı, en azından bu toplumun vatandaşları tarafından benimsenen makûl kapsamlı doktrinlerin örtüşen görüşbirliğinin odağında bulunan bir siyasal adalet anlayışıyla etkin olarak düzenlenmelidir. Bu durum ortak siyasal anlayışın, anayasal esaslar ve temel adalet meseleleri ile ilgili tartışmalarda kamusal aklın temeli olarak işlev görmesini sağlar (I: 8.1).

Bu cevapta, makûl ve rasyonel düşünceleri ve örtüşen görüşbir-

liği için son derece önemli olan makûl kapsamlı doktrin fikri merkezi bir rol oynar. Buraya kadar bu fikirleri fazla açıklamadan kullandım. Şimdi bu eksikliği tamamlamalıyım, zira bunlar zor fikirlerdir ve özellikle kişilere, kurumlara ve doktrinlere atfedilen makûliyet fikri kolaylıkla bulanık ve belirsiz bir hal alabilir. Eşitler arasından toplumsal işbirliğine giren kişilerin özelliği olarak makûliyetin iki boyutuna odaklanarak bu belirsizliği azaltmaya çalışıyorum. Daha sonra bu iki boyuttan makûliyetin içeriğini geliştiriyorum. Bundan sonra bunu yapmanın makûl çoğulculuğa sahip bir topluma nasıl hoşgörü temeli sağladığını inceliyorum. Bütün bunlar yapıldıktan sonra (§§ 1-3), vatan-daşların makûl ve rasyonel ahlâki yeteneklerinin, bir temsil aracı olan başlangıç durumuna nasıl yansıtıldığını tartışıyorum.

§ 1. MAKÛLİYET VE RASYONELLİK

1. Makûliyeti rasyonellikten ayıran şey nedir? Günlük konuşmalarımızda bir farkın olduğunu biliyoruz ve yaygın örnekler bunu rahatça ifade ediyor. Mesela deriz ki: “Sahip oldukları pazarlık gücüne bakıldığında önerileri gayet rasyoneldir, ama, bununla birlikte, son derece gayrimakûl ve hatta çirkindir.” Makûliyeti doğrudan tanımlama yerine, kişilerin erdemlerine işaret eden iki boyutuyla ele alacağım.¹

1 Makûliyet ve rasyonellik arasındaki fark bildiğim kadarıyla Kant'a gitmektedir: *Foundations* ve diğer yazılarında koşulsuz ve varsaymsal buyruklar arasında yaptığı ayırmada ifade edilmiştir. Bunlardan birincisi saf pratik aklı, ikincisi ise ampirik pratik aklı temsil eder. Siyasal adalet anlayışının gayesi açısından, ben makûliyete daha dar bir anlam veriyorum ve onu, adil işbirliği şartları önerme isteği ve bu şartlara uyma isteğiyle ve muhakeme zorluklarını tanıma ve sonuçlarına katlanma isteğiyle ilişkilendiriyorum. Makûliyet ile rasyonellik arasındaki ilişki uzun bir süre önce W. M. Sibley tarafından “The Rational versus Reasonable, *Philosophical Review* 62 (October 1953): 554-60'ta öğretici biçimde tartışılmıştır. Benim görüşüm kendisinin 560. sayfada özetlediği ayırma uymaktadır: kişilerin rasyonel olduğunu bilmek bize onların hangi amaçları elde etmeye çalışacaklarını bildirmez, sadece bu amaçları akıllarını kullanarak elde etmeye çalışacaklarını bilmiş oluruz. Kişilerin başkaları da söz konusu olduğunda makûl olduklarını bilmek, onların eylemlerinin kendilerinin başkalarının ortak olarak ulaşabilecekleri bir ilke etrafında şekillendirmeye istekli olduklarını bize bildirir; makûl kişiler eylemlerinin sonuçlarının başkalarının iyiliği üzerindeki etkisini tartarlar. Makûl olma eğilimi ne rasyonellikten ileri gelir ne de ona karşıdır, ancak ahlâki davranma yönünden dolayı bencillikle kesinlikle uyumsuz. Sibley'in makûliyet görüşü, metinde kullanılan makûliyetin iki boyuttan biraz genişçedir ama onlarla tutarlıdır.

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 meşrû kabul ederler ve diğerlerinin önereceği adil şartları da tartışmaya hazır olurlar.² Makûliyet, adil bir işbirliği sistemi olarak toplum fikrinin bir ögesidir ve bu işbirliğinin şartlarının herkesin kabul edeceği şekilde makûl olması karşılıklılık fikrinin bir parçasıdır. Daha önce söylediğim gibi (I: 3.2), karşılıklılık fikri fedakârlığa (genel faydaya) dayanan tarafsızlık düşüncesi ile kişinin mevcut ve muhtemel durumlarda fayda elde etmesi anlamına gelen karşılıklı fayda fikri arasında yer almaktadır.

Makûl kişiler, bize göre, bu şekilde genel faydaya göre hareket etmezler ama özgür ve eşit olarak başkalarının da kabûl edeceği şartlarda işbirliğine gidebilecekleri bir toplumsal dünyayı arzu ederler. Karşılıklılığın böyle bir dünyada yerleşmesi konusunda ısrar ederler ki her biri diğerleriyle beraber fayda görsün.

Bunun tersine, kişiler, aynı temel boyutta, işbirliği düzenine girmeye çalışıp bunun kurallarına uymaya istekli olmadıkları veya birta-

2 Bu ve gelecek iki bölümde tartışılan makûliyetin iki boyutu bence T. M. Scanlon'un ahlâki saik ilkesiyle yakından ilişkilidir. Bu ilke, "Contractualism and Utilitarianism," *Utilitarianism and Beyond* içinde, ed. Amartya Sen ve Bernard Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1982)'de ifade ettiği sözleşmecilik anlayışının üç temel ilkesinden biridir. Bu ilişkiyi burada göstermeye çalışmayacağım ama şunu basitçe ifade etmek istiyorum ki Scanlon'un ilkesi bir psikolojik ilke (böyle olsa da) olmanın ötesindedir, çünkü insanların neden ahlâk konusunda kaygılanması gerektiği konusundaki temel soruyla ilgilidir. İlke, bu soruyu, bizim eylemlerimizi başkaları açısından onların makûl olarak reddedemeyeceği –makûl olarak, yani aynı saiklere sahip başkaları tarafından makûl çerçevede reddedilemeyecek ilkeler bulma arzusu– bir zeminde gerekçelendirilme arzusuna sahip olduğumuzu ifade ederek cevaplamaya çalışır. Bkz. s. 104 vd., 115 vd. Makûliyetin kişilerin erdemi sayılacak iki boyutu bu arzunun iki ifadesi olarak görülebilir. Makûliyetin iki boyutuyla Scanlon'un ilkesi arasındaki ilişkiyi bu şekilde kabul etmek, böyle bir saiki hakkaniyet olarak adaletin başladığı makûl kişiler anlayışı içine dahil etmek anlamına gelir. Bunu yapmak bu saiki açıklamaz ya da nereden geldiğini belirtmez. Sınırlı bir istikrar görüşü sağlamak açısından, ileride § 7'de tartışılan ahlâk psikolojisi işe yarayabilir. Ayrıca bunun karşılığı, ilkelerin ahlâkının ahlâki gelişmesinde ortaya çıktığı *Kuram*'da 478. sayfaya bakınız. Mesele şudur ki, hakkaniyet olarak adaleti ortaya koyarken Scanlon'un temel aldığı iki saike dayanıyoruz. Aşağıda § 7'de, eylemlerimizi başkaları açısından onların makûl olarak reddedemeyeceği bir zeminde gerekçelendirilme arzusunu anlayış-bağımlı arzu olarak ifade ediyorum.

kım elzem kamusal gösterişler haricinde, işbirliğinin adil şartlarını belli eden genel ilkeler ya da standartlar önermeye dahi istekli olmadıkları durumlarda makûl sayılmazlar. Bunlar, durum kendi çıkarları lehine geliştiğinde bu şartları ihlal etmeye hazırdırlar.

2. Makûl ve rasyonel özneler, normal olarak, siyasal ve toplumsal hayatın sorumluluk taşıyan birimleridir ve bu anlamda makûl ilke ve standartları ihlallerinden dolayı cezalandırılabilirler. Bununla birlikte, rasyonel makûl olandan ayırdır ve 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. Aynı zamanda, şu bilinen ilkeler ışığında şekillenen araç seçimiyle de ilgilidir: Amaçlar için en uygun araçları seçmek veya, diğer şeyler eşit durumda iken, daha mümkün alternatifleri seçmek.

Bununla birlikte, rasyonel özneler sadece araç-amaç fikriyle sınırlı değildir; nihai amaçları, bir bütün olarak bir hayat planı doğrultusunda veya bu planla tutarlı olacak ya da birbirlerini tamamlayacak şekilde dengeleyebilirler. Rasyonel özneler sadece kendi çıkarlarını düşünmezler, yani sahip oldukları çıkarlar her zaman bizzat kendilerine fayda getiren çıkarlar değildir. Her çıkar bir benliğin (öznenin) çıkarıdır, ancak her çıkar ona sahip olan benliğe fayda getirmez. Gerçekte, rasyonel özneler başka kişilere yönelik her türlü sevgiye, topluluk ve mekânlara yönelik bağlılığa, mesela vatan ve doğa sevgisine, sahip olabilirler ve amaçlarını değişik şekillerde seçip sıralayabilirler.

Rasyonel öznelerde eksik olan, adil bir işbirliğine ve bu işbirliğine diğer eşit kişilerin makûl olarak onaylamasının beklendiği şartlar içerisinde girme konusundaki isteğin altında yatan ahlâki hassasiyettir. Makûliyetin ahlâki hassasiyetin tamamı olduğunu iddia etmiyorum; ancak bunun adil toplumsal işbirliği ile ilgili yanını içine alır.³ Rasyo-

3 Rasyonel kişiler Kant'ın, *Religion*, Ak, VI: 26'da ifade ettiği "ahlâki kişilik eğilimine" sahip değildir veya bizim bağlamımızda, mâkûliyet kapasitesinin altında yatan ahlâki hassasiyet türüne. Kant'ın salt rasyonel özneleri sadece (kendi terimlerini kullanmak gerekirse) insanlık ve hayvan-

nel öznelere sadece kendilerine faydası dokunan çıkarlara sahip olduklarında ruh hastası olmaya yatkın hale gelmişlerdir.

3. Hakkaniyet olarak adalette makûliyet ve rasyonellik birbirinden ayrı ve bağımsız iki temel düşünce olarak görülür. Ayrıdırlar, çünkü birini diğerinden elde etmenin yolu yoktur; özellikle, makûliyet rasyonellikten elde edilmez. Ahlâk düşüncesi tarihinde bazıları bunu yapmaya kalkışmışlardır. Bunlar rasyonelliğin daha temel olduğunu düşünmüşlerdir, zira yukarıdaki gibi bilinen ilkelerle çerçevesi çizilen (bir) rasyonellik fikrini (çünkü birden fazla vardır) kim onaylamaz ki? Makûliyet rasyonellikten elde edilebilirse, yani adaletin birtakım kesin ilkeleri uygun bir ortamda rasyonel öznelere arasındaki tercihler veya kararlar veya anlaşmalar ışığında kararlaştırılırsa, makûliyet en sonunda sağlam bir zemine oturmuş olur, diye düşünmüşlerdir. Böylelikle ahlâki şüphecinin kaygıları giderilmiştir.⁴

Hakkaniyet olarak adalet böyle bir düşünceyi reddeder. Makûliyeti rasyonellikten elde etmeye çalışmaz. Doğrusu, böyle bir girişim, makûliyetin temel olmadığı ve rasyonellik için gerekli olmayan bir şekilde bir temele gereksinim duyduğu anlamına gelir. Aksine, adil işbirliği fikri içerisinde makûliyet ve rasyonellik birbirlerini tamamlayan düşüncelerdir. Her ikisi de bu temel düşüncenin bir ögesiştir ve her ikisi de kendilerine özgü ahlâki yetenekleri, sırasıyla, adalet hissi kapasitesine ve iyi anlayışı kapasitesine bağlar. İşbirliğinin adil şartlarını ve eldeki toplumsal işbirliğinin türünü ele alıp tarafların doğasını ve birbirlerine karşı durumlarını belirlerken beraber hareket ederler.⁵

Tamamlayıcı düşünceler olarak, ne makûliyet ne de rasyonellik birbirleri olmadan ayakta duramazlar. Sadece makûl olan öznelere, adil bir işbirliği içerisinde elde etmeye çalışacakları amaçları olamaz;

lık eğilimine sahiptirler; bu özne ahlâki kanunları, bunların kavramsal içeriğini anlar, ancak bunlardan etkilenmez: bunlar böyle bir özne için ilginç şeylerdir.

4 Bu fikrin bir örneği için bkz. David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

5 Bunların beraber nasıl çalıştıkları başlangıç durumunun kuruluşunda görülebilir.

sadece rasyonel öznelere ise adalet hissi yoktur ve bunlar başkalarının iddialarının bağımsız geçerliliğini göremezler.⁶ Sadece felsefenin sonucunda ya da rasyonelliğin (ekonomi ve toplumsal karar teorisi gibi) önemli bir yere sahip olduğu konularda makûliyetin rasyonellikten elde edilmesi gerektiği düşünülebilir, çünkü bu alanlarda sadece rasyonelliğin bir anlamı olabilir. Öyle görünüyor ki, akla yakın bir çıkarım rasyonel öznelere belli uygun koşullara maruz kaldıkları durumlar içerisinde yerleştirir ve bu durumlar makûliyeti ifade eder. I: 4'te gördüğümüz gibi, toplumun temel yapısı içerisindeki temel toplumsal işbirliği durumunda, vatandaşların makûl ve rasyonel öznelere durumundaki temsilcileri makûl olarak, yani adil ve simetrik olarak, herhangi birinin diğerine göre daha fazla pazarlık gücüne sahip olmadığı bir şekilde konumlandırılmalıdır. Bu son durum bilgisizlik peçesi sayesinde mümkün olur. Hakkaniyet olarak adaleti, makûliyeti rasyonellikten elde etmeye çalışıyor görmek başlangıç durumunu yanlış anlamaktan kaynaklanmaktadır.⁷

Makûliyetin rasyonellikten elde edilemeyeceğini ispat etmek mümkün olmayabilir. Bu tür bir olumsuz ifade sadece bir varsayımdır. En iyisi makûliyeti rasyonellikten elde etmeye yönelik ciddi girişimlerin (Gauthier'inki örnektir) başarısız olduğunu göstermek ve başarılı olmuş gibi göründükleri durumlarda ise, makûliyetin kendini ifade eden şartlarına dayandıklarını göstermektir. Eğer ikna ediciyse, bu ifadeler felsefede en temel seviyelerdeki meselelerin genel olarak sonlandırıcı bir argüman aracılığıyla çözümlenmediğini gösterir. Bazı kişiler için açık olan ve temel bir düşünce olarak kabul edilen başkalarına an-

6 Bu, özel sadakat ve bağlılıklar dikkate alındığında, başkalarının iddialarını tanımazlar anlamına değil de, bunları bu ilişkilerden bağımsız olarak geçerli göremezler anlamındadır.

7 Burada, *Kuram*'ın 16. sayfasında bulunan adalet kuramının rasyonel karar kuramının bir parçası olduğu yolundaki ifadeyi düzeltmek istiyorum. Buraya kadar söylediklerimizden bunun açıkça yanlış olduğu ortadadır. Bunun yerine söylenmesi gereken taraflar ve onların akıl yürütmelerine ilişkin görüşün, sadece sezgisel anlamda olsa da, rasyonel karar kuramını kullandıklarıdır. Bu kuramın kendisi siyasal adalet anlayışının bir parçasıdır ve adaletin makûl ilkelerini ortaya koymaya çalışır. Ancak, bu ilkelerin yegane normatif kavram olarak rasyonellik kavramından elde edilebileceği düşüncesi bulunmamaktadır. *Kuram*'ın metninin bir bütün olarak bu yorumu desteklediğini düşünüyorum.

laşılmaz gelebilir. Sorunu çözmenin yolu gerekli düşünsel çaba akabinde, tamamıyla ortaya konduğunda hangi görüşün en tutarlı ve ikna edici düşünceyi ortaya koyduğunu değerlendirmektir. Elbette, bu konuda yargılar değişik olabilir.

4. Makûliyet ve rasyonellik arasındaki bir diğer temel farklılık makûliyetin rasyonelliğin sahip olmadığı bir anlamda kamusal olmasıdır.⁸ 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 nedenleri ortaya koyar. Makûl olduğumuz ölçüde, kamusal toplumsal dünyanın çerçevesinde, herkesin, başkalarının da aynı şekilde davranacağını düşünerek, onaylayacağı ve etrafında hareket edeceğini makûl olarak beklediğimiz çerçevede hareket etmeye hazır durumda olmaktayız. Eğer onlara güvenemezsek, söz konusu ilkeler etrafında hareket etmek rasyonel olmaz ve hatta kendi kendimizi feda etmek anlamına gelir. Yerleşik bir kamusal dünya olmayınca makûliyet askıya alınır ve her ne kadar makûliyet Hobbes'un ifadesiyle her zaman *in foro interno* olarak kişiyi bağlasa da, büyük ölçüde rasyonellikle başbaşa kalmış oluruz.

Son olarak, daha önce gördüğümüz gibi, (sahip olduğu karşılıklık fikrinden dolayı) makûliyet fedakârlık (tarafsız olarak sadece başkalarının çıkarlarına hareket etmek) değildir, ne de bencillik (sadece kendi çıkarları ve duyguları için hareket etmek) kaygısıdır. Makûl bir toplumda, en açık ifadesiyle temel meselelerde eşitlerin oluşturduğu bir toplumda, herkes elde etmeye çalıştığı rasyonel amaçlara sahiptir ve aynı zamanda herkes, başkalarının makûl olarak kabul edebileceği adil şartlar öne sürmeye hazır durumdadır, böylelikle herkes fayda elde etsin ve kendi başına yapabilecekleri şeyleri geliştirebilir. Bu makûl toplum ne bir azizler toplumdur ne de ben-merkezli kişilerden oluşan

⁸ Samuel Freeman öğretici tartışmasında bunu vurgular, "Reason and Agreement in Social Contract Views," *Philosophy and Public Affairs* 19 (Bahar 1990): 141-47

bir toplumdur. Büyük ölçüde sıradan insani dünyamızın bir parçasıdır, kendimizi dışında gördüğümüz çok erdemli bir toplum demek değildir. Bununla birlikte, işbirliğine yönelik adil şartlar önerme, bunları onaylama ve bunlara sırf kendilerinde verilen değer doğrultusunda uygun olarak hareket etme kapasitesinin altında yatan ahlâki yetenek sonuçta esaslı bir toplumsal erdemdir.

§ 2. MUHAKEME ZORLUKLARI

1. Demek ki makûliyetin birinci temel boyutu, başkalarının da aynı şekilde hareket ettiği düşünülerek, adil işbirliği şartları önermek ve bu şartlara uymaktır. Şimdi ele alacağım ikinci temel boyut ise muhakemenin önündeki zorlukları tanımak ve bunların, anayasal bir rejimde siyasal gücün meşru kullanımını düzenleyen kamusal akıl üstündeki etkilerini kabul etmektir.

Birinci derste (I: 6) anayasal bir rejimin kamusal kültürü hakkında öne sürdüğümüz iki olguyu hatırlayın: Makûl çoğulculuk olgusu ve bu çeşitliliğin ancak devlet baskısıyla ortadan kaldırılabileceği olgusu. Bu olgular bir açıklamayı gerektiriyor. Çünkü, özgür kurumlar neden makûl çoğulculuğu ortaya çıkarmakta ve bunu bastırmak için neden devlet gücüne gerek olmaktadır? Başkasıyla beraber düşünmek neden bizi makûl bir anlaşmaya yöneltmektedir?

Elbette, değişik açıklamalar bulunmaktadır. Mesela, insanların çoğunun kendi dar çıkarlarını öne süren görüşlere sahip olduğunu düşünebiliriz; çıkarları farklı olunca, görüşleri de farklı olacaktır. Veya belki de insanlar çoğu zaman rasyonel ya da çok zeki değildirler ve bu durum mantıksal yanılsamalarla birleştiğinde çatışan düşüncelere yol açmaktadır. Ancak, her ne kadar bu açıklamalar birçok şeyi açıklasalar da, bunlar son derece basittir ve bizim istediğimiz açıklamalar değildir. Bizim bilmek istediğimiz makûl anlaşmazlığın nasıl mümkün olabildiğidir, çünkü biz öncelikle ideal kuram etrafında düşünüyoruz. Dolayısıyla şunu soruyoruz: Makûl anlaşmazlık nasıl ortaya çıkabiliyor?

2. Açıklamalardan birisi şudur. Diyelim ki makûl anlaşmazlık makûl kişiler arasında çıkan anlaşmazlıktır: Yani, anayasal bir rejim-

de özgür ve eşit vatandaşlar olabilecek kadar kendi ahlâki yeteneklerini gerçekleştirmiş ve işbirliğinin adil şartlarına uymaya ve toplumun tamamıyla işbirliğine giren üyelerinden biri olmak için sürekli bir arzu taşıyan kişiler arasında. Ahlâki yetenekleri ışığında, bu kişiler ortak bir insani akli ve benzer düşünme ve yargılama gücünü paylaşırlar: Çıkarımlar yapabilirler, delilleri tartabilirler ve çekişen kaygıları dengeleyebilirler.

Makûl anlaşmazlık fikri, bu şekilde tanımlanan makûl kişiler arasındaki anlaşmazlığın kaynakları veya sebepleriyle ilgilidir. Bu kaynakları ben muhakeme zorlukları olarak adlandırıyorum.⁹ Bu zorluklarla ilgili düşüncenin, anlaşmazlığa düşenlerin makûliyeti ile tamamen uyumlu olması ya da en azından bunu yanlışlamaması gerekir. Öyleyse, sorun nasıl ortaya çıkmaktadır? Doğru bir açıklama şudur ki, makûl kişiler arasında ortaya çıkan makûl anlaşmazlığın nedenleri –muhakeme zorlukları– siyasal hayatın sıradan akışı içerisinde akıl ve yargı gücümüzü doğru (ve bilinçli) kullanırken dahi ortaya çıkan kazalardır. Makûl ve rasyonel olarak birçok yargıya varmak durumundayız. Rasyonel olarak sahip olduğumuz değişik amaçları dengelemeli ve kendi hayat tarzımızda bunların uygun olduğu yerleri kestirmeliyiz ve bunu yapmak doğru rasyonel kanaatlerde bulunma konusunda bizi ciddi zorluklarla karşı karşıya bırakır. Öte yandan, makûl olarak kişilerin iddialarını sadece kendi iddialarımıza karşı değil birbirlerine veya ortak uygulamalarımıza ve kurumlarımıza karşı da değerlendirmeliyiz; bütün bunlar bize, sağlam ve makûl muhakemede bulunma konusunda zorluklar ortaya çıkarır. Ayrıca, inançlarımız ve düşünme tarzımıza uygulanan makûliyet ile, kuramsal (ahlâki, pratik olmayan) yeteneklerimizi kullanmamıza ilişkin makûliyet vardır ve burada da biz bu durumlarla ilgili zorluklarla da karşı karşıya kalırız. Bu üç tür muhakemeyi kendilerine özgü zorluklarla değerlendirmeliyiz.

3. Aşağıda saydığım son iki sebebin dışındakiler makûliyet ve rasyonelliğin ahlâki ve pratik kullanımına özgü değildir; (a) ve (d)

9 Muhakeme zorlukları fikri yargı davalarındaki ispat yükümlülüğü ile, yani ispatın davacıya düşme yükümlülüğü ile karıştırılmamalıdır.

maddeleri daha çok aklımızın kuramsal kullanımıyla ilgilidir. Ayrıca, sunduğum liste tam değildir. En bariz sebepleri içermektedir.

a. Konu üzerindeki –ampirik ve bilimsel– kanıt çelişkili ya da karmaşıktır ve bu nedenle tartışılması ve değerlendirilmesi zordur.

b. Birbiriyle ilişkili değerlendirmeler üzerinde tamamiyle anlaş-sak bile bunların ağırlığı konusunda anlaşmazlığa düşebilir ve farklı kanaatlere ulaşabiliriz.

c. Bir dereceye kadar, sadece ahlâki ve siyasal olanlar değil bütün kavramlar belirsizdir ve zor durumlara ilişkindir ve bu belirsizlik, makûl kişilerin ayrı düşeceği (çok da belirli olmayan) bir alan içerisindeki kanaat ve yorumlara (ve yorumlar hakkındaki kanaatlere) dayanmamızı gerekli kılar.

d. Bir dereceye kadar (ne kadar olduğunu bilemeyiz), kanıtları nasıl değerlendirdiğimiz ve ahlâki ve siyasal değerleri nasıl tartıştığımız, tecrübelerimizin tümüyle, bu zamana kadar hayatınızın aldığı yön ile tayin edilir ve tecrübelerimiz daima farklı olacaktır. Dolayısıyla, sayısız makam ve konuyla, 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.

e. Çoğu zaman bir meselenin iki tarafında farklı ağırlığa sahip farklı normatif iddialar bulunur ve genel bir değerlendirme yapmak zordur.¹⁰

10 Bu kaynak, tabii ki, bir kapsamlı ahlâki doktrinden doğuyor gibi algılanabilir; mesela Nagel'in ifade ettiği gibi, bazı temel değer çatışmalarında birbiriyle uyumayan iki ya da daha fazla eyleme yönelik olarak belirleyici ve yeterli (normatif) nedenler olabilir, ancak bir karar verilmelidir de. Bunun yanında, bu nedenler eşit şekilde dengelenmemiştir, bu yüzden hangi eylemin benim-seneceği son derece önemlidir; bu dengesizlik bu tür durumlarda değerlerin birbiriyle karşılaştırı-lamaz olmasından kaynaklanır: bunların hepsi değerlerin kaynağı olan ve giderilemeyecek ölçüde birbirinden farklı olan perspektifler tarafından belirlenir; özellikle, zorunlulukları, hakları, faydayı, mükemmeli amaçları ve kişisel bağlılıkları belirleyen perspektifler. Diğer bir deyiş-le, bu değerler değişik temellere sahiptir ve bu durum bunların farklı formel özelliklerinde ken-dini gösterir. Bu tür çatışmalar, Nagel'in değer parçalanması dediği durumu ortaya çıkarır. Bu başlıktaki makaleye bakınız, *Mortal Questions* içinde (Cambridge University Press, 1979), s. 128-41. Nagel'in argümanı mantıksız değildir, ancak siyasal anlayış mümkün olduğunca tartış-malı felsefi tezlerden uzak durur ve muhakeme zorluklarını herkese açık ve bilinen gerçeklere dayandırır. Bizim amaçlarımız açısından basitçe (e) yi ifade etmek yeterlidir.

f. Son olarak, Berlin'in görüşüne değinirken sözünü ettiğimiz gibi (V: 6.2), herhangi bir toplumsal kurumlar sistemi gerçekleştirilecek ahlâki ve siyasal değerler bütününden bazılarını seçmek durumundadır ve bunlar arasından kabul edebileceği değerlerle sınırlıdır. Bunun sebebi her kurumsal sistemin sınırlı bir toplumsal mekân olmasındandır. Önem verilen değerler arasında seçim yapmak zorunda kalmak veya bazılarını alıp bunları diğerlerinin gerektirdiği şekilde sınırlamak, bizi önceliklerimizi tayin etmede ve düzeltmeler yapmada ciddi zorluklarla karşı karşıya bırakır. Birçok zor meselenin açık bir çözümü yok gibi görünebilir.

4. Kanaatlerde anlaşmaya varmayı zorlaştıran ve tamamıyla makûl olarak kanaatte bulunma durumuyla uyumlu olabilen bu kaynaklar hakkında bu kadar söz yeterlidir. Bu altı kaynağı –muhakeme zorlukları– ortaya koyarken, elbette ki, siyasal hayatta bilinen etkileyiyle önyargı ve peşin hükmün, kişisel ve grupsal çıkarların, gözü kapallılık ve isteksizliğin oynadığı rolü inkar etmiyoruz. Ancak bu tür makûl olmayan anlaşmazlıklar, herkesin makûl olduğu durumda ortaya çıkan anlaşmazlıklardan tamamıyla farklıdır.

Dinsel ve felsefi doktrinler, bizim dünyayla ve birbirimizle, bireysel ve kolektif düzeydeki ilişkilerimizi bir bütün olarak ifade eder. Bireysel ve birliğe dayalı bakış açılarımız, zihinsel eğilimlerimiz ve duygusal bağlılıklarımız, özellikle özgür bir toplumda, o doktrinlerin sürekli ve makûl siyasal anlaşmaya temel olmasını önleyecek kadar çeşitlidir. Farklı dünya görüşleri farklı perspektiflerden savunulabilir ve çeşitliliğin çoğu bu farklı perspektiflerden ortaya çıkmaktadır. Farklılıklarımızın sadece cehalete ve sapkınlığa veya güç, konum ve ekonomik kazanç mücadelelerine dayandığını düşünmek gerçekçi değildir ve hatta daha kötüsü, böyle bir düşünce karşılıklı güvensizlik ve düşmanlığı beraberinde getirir.

Bu ifadeler beşinci bir olguya işaret eder:¹¹ En önemli kanaatlerimize, tam akıl yeteneğine sahip bilinçli kişilerin özgür bir tartışma sürecinden sonra dahi aynı sonuca ulaşmasının beklenmediği durum-

11 Diğer dört olgu I: 6'da sunulmuştur.

larda varılmıştır. Birtakım çelişen makûl kanaatler (özellikle bunlar arasında kişilerin kapsamlı doktrinlerine ilişkin önemli olanlar) doğru olabilir, diğerleri yanlış olabilir; aynı şekilde bunların hepsi de yanlış olabilir. Bu muhakeme zorlukları demokratik bir hoşgörü anlayışı için en yüksek derecede önem taşır.

§ 3. MAKÛL KAPSAMLI DOKTRİNLER

1. Makûliyetimizin ikinci temel boyutu, dediğim gibi, muhakeme zorluklarını tanımak ve onların sonuçlarına katlanmaktır. Şimdi, bu boyutun makûl kimselerin başkalarına meşrulaştırılabileceklerini düşündükleri şeylerin zeminini nasıl sınırladığını ve bunun nasıl bir hoşgörü biçimini doğurup kamusal akıl fikrini desteklediğini göstermeye çalışacağım (VI).

Öncelikle makûl kişilerin sadece makûl kapsamlı doktrinleri benimsediğini varsayın.¹² Şimdi bu tür doktrinlerin bir tanımına gerek vardır. Bunlardan birisi, makûl bir doktrin kuramsal aklın bir kullanımı olduğu yolundadır: Bu tanım, insan hayatının önde gelen dinsel, felsefi ve ahlâki yanlarını az ya da çok bir tutarlılık içinde kapsamış olur. Makûl doktrinler bilinen değerleri, birbirleriyle uyumlu hale getirip anlaşılır bir dünya görüşü çerçevesinde organize eder ve niteler. Her bir doktrin bunu başka doktrinlerden farklı olarak yapar, mesela belli değerlere özel bir öncelik ve ağırlık tanır. Makûl bir kapsamlı doktrin, hangi değerlerin önemli sayılacağını ve bunlar arasında çelişki olduğunda dengenin nasıl sağlanacağını belirtirken aynı zamanda pratik aklın bir uygulaması da olmuş olur. Hem kuramsal hem de pratik akıl (rasyoneli de uygunlukla içine alarak) bu formülasyonda beraber kullanılır. Son olarak, her ne kadar makûl bir kapsamlı görüşün sabit ve değişmez olması gerekmeseyse de, normal olarak bir düşünce ve doktrin geleneğine aittir ya da ondan kaynaklanır. Zaman içerisinde istikrarlı olsa ve ani ve anlaşılmaz değişikliklere açık olma-

12 Girişte belirtildiği gibi, siyasal liberalizmin kendi formülasyonunda makûl kapsamlı doktrin fikrini kullanma gereğini Wilfried Hinsch'e borçluyum. Benim *Gesammelte Aufsätze, 1978-1989* adlı yapıtına yazdığı girişin III. bölümüne bakınız (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992).

sa da, iyi ya da yeterli gördüğü nedenler ışığında yavaş yavaş evrim geçirir.

Bu makûl kapsamlı doktrin görüşü kasten esnek olarak ortaya konmuştur. Makûliyetin açık boyutlarına dayanan sağlam deliller olmaksızın doktrinleri makûl değildir şeklinde dışlamaktan kaçınılır. Aksi takdirde, görüşümüz keyfi ve dışlayıcı olma tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Siyasal liberalizm, birçok bilinen ve geleneksel doktrinleri –dinsel, felsefi ve ahlâki– makûl sayar, ancak bu bizim, bu bazı değerlere aşırı önem veren ve bazılarını gözardı eden bu doktrinleri ciddi olarak düşüneneğimiz anlamına gelmez. Bununla birlikte, siyasal liberalizmin amaçları için daha sıkı bir ölçüye gerek yoktur.¹³

2. Muhakeme zorluklarının bariz bir sonucu olarak makûl kişilerin tümü makûl doktrinler benimsemezler. Ayrıca, bunlar herkesin, kendileri de dahil olmak üzere, bu zorluklara maruz kaldığını ve benimsenen birçok makûl doktrinin doğru olmadığını (doğrusu hiçbiri doğru olmayabilir) kabul ederler. Makûl bir kişinin benimsediği doktrin makûl doktrinlerden sadece birisidir. Bunu benimseyen kişi, elbette, onun doğru ya da en azından makûl olduğunu düşünür.

Öyleyse, genel olarak, makûl kapsamlı doktrinlerden herhangi birini benimsemek makûl olmayan bir davranış değildir.¹⁴ Kendi doktrinimizin, insanlar için genel olarak, onların kendisine verdiği değer in ötesinde başka iddialara sahip olmadığını veya olamayacağını düşünürüz. Kendi doktrinimizin dışında doktrinleri benimseyenlerin de makûl olduğunu düşünürüz, onları kesinlikle gayrimakûl olarak görmeyiz. Çok sayıda makûl doktrin olduğunda, makûliyet fikri bize ya da başkalarına, belli bir makûl doktrini benimseme gereksinimi yükler.

13 Tabii ki, kapsamlı doktrinler arka plan kültüründe kendi argümanlarını ortaya koyarken daha sıkı makûliyet ve doğruluk standartlarını öne çıkaracaklardır. Bu kültür içerisinde birçok doktrinini basitçe gayrimakûl veya yanlış görebiliriz ama bunlar metindeki ölçüye göre makûl olabilirler. Bu ölçüyü siyasal liberalizmin amaçları açısından gayet minimal düzeyde tutmamız gerekir. Erin Kelly'ye bu nokta için teşekkür ederim.

14 Belli bir durumda, tabii ki, bir kimse makûl bir doktrini makûl olmayan bir şekilde, gözü kapalı ve duygusal biçimde benimseyebilir. Ancak bu durum o doktrini gayrimakûl yapmaz. Makûl bir doktrin makûl biçimde benimsenebilen doktrindir.

mez. Bir doktrinin makûl oluşunu tanımanın ötesine geçip onu o şekilde benimsemeye başladığımızda, makûliyetten çıkmış oluruz.

3. Bunun ötesinde, makûl kişiler, kendi doktrinlerden farklı ve gayrimakûl olmayan diğer doktrinleri siyasal güç kullanarak, eğer böyle bir güce sahipse, bastırmayı makûl görmezler. Bunun sebebi, makûl çoğulculuk olgusu ışığında, demokratik bir toplumun kamusal kültürünün kapsamlı doktrinlere uygulanacak kamusal ve ortak bir meşruluk temeli içermemesidir. Kapsamlı görüşlerle doğru kapsamlı görüşler arasındaki farkı en azından makûl halka göstermek için böyle bir temele ihtiyaç vardır.¹⁵

Birçok doktrin makûl olduğundan, siyasal meseleler gündeme geldiğinde kendilerinin doğru gördüğü ama başkalarının doğru görmediği konular üzerinde ısrar edenler, diğerlerine siyasal güce sahip olduklarında kendi inançlarında ısrar edecekler gibi görünür. Elbette, kendi inançları konusunda ısrar edenler aynı zamanda onların doğruluğu hususunda da ısrar ederler: Kendi inançlarını dayattıklarında bunları kendi inançları olduğundan değil de doğru olduğundan dayattıklarını iddia ederler.¹⁶ Bu iddiayı herkes eşit olarak ileri sürebilir; bu aynı zamanda tarafların herhangi biri tarafından bütün vatandaşların rızasına yönelik olarak yapılamayacak bir iddiadır. Öyleyse, diğer makûl kimselere böyle iddialarda bulunduğumuzda bizi gayrimakûl görmeleri gerekir. Ve doğrusu, eşit vatandaşların kolektif gücü olan siyasal gücü kullanarak başkalarının gayrimakûl olmayan görüşleri benimsemesini önlemeye çalıştığımızda makûl olmaktan çıkarız.

Sonuç olarak: Makûl kişiler muhakeme zorluklarının başkala-

15 Bu noktaların daha açıklıkla anlatıldığı, Thomas Nagel'in, "Moral Conflict and Political Legitimacy," *Philosophy and Public Affairs* 17 (Summer 1987): 227-37, makalesine ve bunların birkaç revizyondan sonra yeniden ele alındığı *Partiality and Equality* (Oxford: Oxford University Press, 1991), ch. 14, adlı kitabına çok şey borçluyum. Aynı zamanda Joshua Cohen'in "Moral Pluralism and Political Consensus" adlı makalesinden de çok yararlandım.

16 Ciltli basımda Bossuet'in şu ifadesini alıntılamıştım: "Sana işkence etmeye hakkım var, çünkü ben doğrudum sen ise yanlışsın." Ancak, bunun sadece Bossuet'in fikrinin Preserved Smith tarafından *History of Modern Culture* (New York: Henry Holt, 1932-34), s. 556, c.2'de yapılan yorumu olduğunu öğrendim. Alyssa Bernstein'e bu yanışı bulduğu için teşekkür ederim.

rına makûl olarak meşrulaştırılacak şeyleri sınırladığını görürler ve bu sebeple vicdan ve düşünce özgürlüğünü benimserler. Sahip olduğumuz ya da başkalarıyla paylaştığımız siyasal gücü, gayrimakûl olmayan kapsamlı görüşleri bastırmak için kullanmak makûl değildir.

4. Bu sonucu kesinleştirmek için duruma başka bir açıdan bakalım ve şöyle diyelim: Özgür ve eşit olarak vatandaşlar, toplumun kurumsallaşmış ve zorlayıcı gücünde eşit hisseye sahiptir ve aynı zamanda vatandaşların tümü muhakeme zorluklarına maruzdur. Öyleyse, herhangi bir vatandaşın veya vatandaşlar topluluğunun, anayasal esaslar ve adaletin temel meseleleri söz konusu olduğunda devletin polis gücünü o kişinin ya da topluluğun kapsamlı doktrini lehine kullanması için bir sebep bulunmaz. Bu durum aynı şekilde, başlangıç durumunda eşit olarak temsil edildiklerinde hiçbir vatandaşın temsilcisi bir diğerine ya da bir birliğe bunu yapacak siyasal otoriteyi veremez. Bunun yerine önerilecek şey, daha önceki düşünceyle tutarlı olan hoşgörü ve düşünce özgürlüğü olabilir.

Burada makûl olmanın epistemolojik bir düşünce olmadığını fark etmek gerekir, (her ne kadar epistemolojik öğeler taşısa da). Aksine, kamusal akıl fikrini içine alan siyasal demokratik vatandaşlık idealinin bir parçasıdır. Bu idealin içeriği, özgür ve eşit vatandaşların kendi makûl kapsamlı doktrinlerine dayanarak makûl olarak gerekli kılabilecekleri şeyleri kapsar. Bu durumda, başlangıç durumunda temsilcileri olan tarafların tanıyacaklarına aykırı bir şeyi gerektiremezler. Dolayısıyla, mesela, herkesin belli bir kapsamlı görüşü benimsemesini isteyemezler. Daha sonra değineceğim gibi (VI: 4.4), kamusal aklın kuralları ve prosedürü başlangıç durumunda belirlenmiş ve siyasal adalet anlayışına ait olarak görünür. Daha önce değindiğim gibi (§ 1.4), makûliyet, rasyonellikten farklı olarak, diğerlerinin kamusal dünyasına hitap eder.¹⁷ Bir temsil aracı olarak başlangıç durumu, bunun nasıl olduğunu göstermeye yardım eder.

17 Kamusal aklın kurallarının başlangıç durumunda taraflar tarafından önerildiği anlaşıldığında, bunlar makûliyetin ilk boyutu altında değerlendirilir: yani bunlar başkalarının da aynı şekilde davranmasıyla bizim halihazırda uymaya hazır olduğumuz kamusal aklın yürütülmesine yönelik adil toplumsal işbirliğinin şartları olarak önerilen ilkeler olarak görülür.

5. İki nokta daha eklemek istiyorum. Birincisi muhakeme zorlukları konusunun gündeme getirmiş gibi görüldüğü şüphecilik hakkında olacaktır. Makûl doktrinlerin örtüşen görüşbirliğinin mümkün olabilmesi için şüphecilikten kaçınmak gerektiği için, muhakeme zorlukları fikri şüphecisi bir argüman olarak ileri sürülmemelidir. Bu tür argümanlar, bilginin, mesela dış nesneler dünyası ile ilgili bilginin, felsefi analizini içerir. Sıradan bilgi edinme yollarımızı inceledikten sonra, bilginin bir ya da birden fazla şartını yerine getirmemiz mümkün olmadığından, o nesneleri bilemeyeceğimiz sonucuna ulaşırlar. Descartes ve Hume bunu değişik biçimlerde ifade etmişlerdir.¹⁸

Muhakeme zorlukları fikri bunların hiçbirini yapmaz. Sadece herhangi bir kanaat üzerinde siyasal olarak anlaşmanın, özellikle de kapsamlı doktrinlerle ilgili kanaatlerde, zorluğunu gösteren şartların bir listesini sunar. Bu zorluk, tarihi tecrübelerden, dinsel, felsefi ve ahlâki inançlar konusunda yüzyıllarca süren çatışmalardan doğmuştur. Siyasal liberalizm, belirtilen türdeki birçok siyasal ve ahlâki kanaatin doğruluğunu tartışmaz ve bunların çoğunu makûl görür. Ne de inanç iddialarının doğruluğunu sorgular. Her şeyin ötesinde, kendi inançlarımız konusunda duraksayıp emin olmamamız gerektiğini iddia etmez, hele şüphecisi olmamızı hiç önermez. Bilakis, kabul etmemiz gereken, kapsamlı doktrinlerin doğruluğu hakkındaki kanaatler üzerinde makûl ve işleyebilir bir siyasal anlaşmaya, özellikle dinsel ve felsefi farklılıklarla nitelenmiş bir toplumda barış ve birliğe ulaşmak gibi siyasal bir amaca yönelik bir anlaşmaya ulaşmanın pratik imkânsızlığıdır. Bu sonucun sınırlı kapsamı özel bir önem taşır. Anayasal bir rejim belli bir kapsamlı doktrin üzerinde anlaşmayı gerektirmez: Toplumsal birliğin temeli başka yerededir.

6. İkinci bir yorum ilk olarak I: 6.2'de değinilen ayrımla, yani çoğulculuk olgusu ile makûl çoğulculuk olgusu arasındaki ayrımla il-

18 Felsefi şüpheciliğin dikkatli bir analizi ve argümanlarının geçerliliği için bkz. Barry Stroud, *The Significance of Philosophical Skepticism* (Oxford: Clarendon Press, 1984). Descartes'in görüşü 1. bölümde ve kitabın diğer yerlerinde ele alınmıştır. Hume'un Descartes ile benzerliği konusunda kısa bir karşılaştırma, 105-11 sayfalarda G.E. Moore ile ilgili tartışmada sunulmuştur.

gilidir. Demokrasinin böyle bir çoğulculuk olgusuna sahip olması şaşırtıcı değildir, zira her zaman makûl olmayan görüşler bulunabilir.¹⁹ Akıl doğruluğa ulaştırdığını ve doğru ve gerçekliğin tek olduğunu görmek istediğimizde, makûl kişiler tarafından benimsenen çok sayıda makûl doktrinin varlığı da şaşırtıcı gelebilir.

Bu noktada ortaya çıkan, acaba çoğulculuk olgusu ile makûl çoğulculuk olgusu arasındaki farkın hakkaniyet olarak adaletin sunuluşunu etkileyip etkilemediği sorusudur. İlk değerlendirilecek nokta şudur: Birinci aşamada, hakkaniyet olarak adaleti kendi başına duran bir görüş olarak, temel yapıya ilk anda uygulanan ve iki tür siyasal değeri, siyasal adaleti ve kamusal akli (VI: 4.1), itade eden bir siyasal adalet anlayışı olarak ortaya koyuyoruz. Örtüşen görüşbirliği fikri ikinci aşamaya kadar gündeme girmediğinden, istikrar sorunu tartışıldığında, birinci aşamada cevaplamaya çalıştığımız soru acaba iki çoğulculuk türü arasındaki farkın önemli olup olmadığıdır. Tarafların basit çoğulculuğun mu makûl çoğulculuğun mu geçerli olduğunu düşünmeleri ne kadar önemlidir?

Bu soruya verilecek cevap çok önemlidir: Bu bağlamda, her iki durumla ilgili olarak aynı adalet ilkeleri seçilir. Taraflar daima temsil ettikleri kişilerin temel hak ve özgürlüklerini güvence altına almalıdır. Eğer makûl çoğulculuğun geçerli olduğunu düşünürlerse, bu özgürlüklerin çoğunun güvence altında olduğunu zaten bilirler, ancak bu kanıya rağmen, kamusalılık amacı açısından iki adalet ilkesini ya da benzer ilkeleri seçerler. Ayrıca, ilke seçiminde temsil ettikleri vatandaşların temel çıkarlarına en yakın olan siyasal anlayışı da ifade etmelidirler. Öte yandan, eğer basit çoğulculuğun geçerli olduğunu düşünürlerse, ki bu durumda vicdan ve düşünce özgürlüğünü bastırarak kapsamlı doktrinler olabilecektir, yukarıda sözü edilen noktaların yerine getirilmesi daha acil tedbirler gerektirir. Öyleyse, birinci aşamada, iki tür çoğulculuk arasındaki fark hakkaniyet olarak adaletin içeriğini etkilememektedir.

19 Bir ya da birden fazla demokratik özgürlüğü reddeden doktrinlerin varlığı hayatın kalıcı bir olgusu olarak görünmektedir. Bu bize bunları –savaş ve hastalık– gibi kontrol altında tutma görevini yükler ki siyasal adaleti yıkmazınlar.

Biz her iki olguyu da uygun karşılayabiliriz. Hakkaniyet olarak adaletin geniş bir alana sahip olduğunu söyleyebilmek için tarafların basit çoğulculuğun geçerli olduğunu düşünmeleri gerekir. Hakkaniyet olarak adaletin içeriğinin makûl olmayan öğelerden, yani makûl olmayan kapsamlı doktrinlerden etkilenmediğini söyleyebilmek için, tarafların makûl çoğulculuğun geçerli olduğunu düşünmeleri gerekir. Her durumda da içeriğinin aynı olması, hakkaniyet olarak adaletin alanının geniş olduğunu ve ilkelerinin makûl olmayan öğelerden etkilenmediğini gösterir.

7. İkinci aşamada durum nedir? Bu aşamaya kadar örtüşen görüşbirliği fikri gündeme girmez, zira adalet ilkeleri geçici olarak seçilene kadar istikrar sorunu ortaya çıkmaz. Bu olduğunda, bu ilkeler tarafından belirlenen adil kurumların yeterli desteğe sahip olup olmadığını kontrol etmemiz gerekir. Şimdi, I: 6'da gördüğümüz gibi, demokratik bir toplum için istikrar, siyasal anlayışın anayasal bir rejimi destekleyebilecek makûl doktrinler arasındaki örtüşen görüşbirliğinin konusu olmasını gerektirir. Siyaset, adalet anlayışı veya onun hoşgörü ilkesi gibi kimi kısımları üzerinde örtüşen bir görüşbirliğinin ilk olarak nasıl ortaya çıktığını göstermemiz gerekir.

Bunun nasıl olabileceğini IV: 6-7'de anlatıyorum. Böyle bir görüşbirliği ortaya çıktığında, tanımı icabı, siyasal anlayış, zamana yayılmış ve ciddi bir takipçi sayısını koruyabilen çeşitli makûl kapsamlı doktrinler tarafından desteklenmiş olur. Siyasal anlayış tarafından benimsenen temel hak ve özgürlüklerinin tümünü ya da vicdan özgürlüğü gibi bir bölümünü bastırmak isteyen görüşler olabilir ve aslında bunlar daima varolacaktır. Ancak bunlar rejimin adalet yapısını tehdit edecek kadar güçlü olmayabilir. Umut edilen budur ama garanti verilemez.

Hakkaniyet olarak adaletin ilkeleri makûl doktrinlerin desteğini bulamadığında ve böylelikle istikrar argümanı düştüğünde ne olacaktır? O zaman, bizim ifade ettiğimiz biçimiyle hakkaniyet olarak adalet zor durumda kalacaktır. Bu durumda, adalet ilkeleri üzerinde yapılacak kabul edilebilir değişikliklerin istikrarı sağlayıp sağlayamayacağına

yacağına veya daha doğrusu, istikrarın herhangi bir demokratik anlayış için sağlanıp sağlanamayacağına bakmalıyız.

§ 4. KAMUSAL AÇIKLIK ŞARTININ ÜÇ DÜZEYİ

1. I: 6'da tanımlanan iyi düzenlenmiş bir toplum, etkin bir kamusal adalet anlayışı ile düzenlenir. Böyle bir toplumun gerçekçi olmasını istediğimiz için, onun adalet şartları içerisinde varolduğunu varsayabiliriz. Bu şartlar iki türdür: Birinci olarak, orta ölçekte nadirliğin nesnel şartları ve ikinci olarak, öznel adalet şartları vardır. Bu ikinci tür şartlar genel olarak çoğulculuk olgusuna işaret eder; gerçi, iyi düzenlenmiş bir toplumda makûl çoğulculuk olgusunu da içine alır. Bu son olguyu veya bunun mümkün olup olmadığını anlamaya çalışmalıyız.

Hakkaniyet olarak adalette anlaşıldığı şekilde açıklık fikri üç düzeyde gerçekleşir ve bunlar şu şekilde ifade edilebilir:

Birinci düzeye I: 6'da zaten değinilmiştir. Toplum etkin olarak kamusal bir adalet ilkesi tarafından düzenlendiğinde bu düzeye ulaşılmış olur: Vatandaşlar bu ilkeleri kabul etmişlerdir ve diğerlerinin de kabul ettiğini bilmektedirler ve bu bilgi kamusal olarak da tanınmıştır. Bunun ötesinde, (bu ilkeler tarafından tanımlanan) toplumun temel yapısının kurumları adildir ve akli olan herkes bunu bilmektedir. Bu, sorgulama yollarınca onaylanmış ortak inançlar ve genel olarak siyasal adalet meselelerine uygun olduğu kabul edilen akıl yürütme yolları ışığında olmaktadır.

Kamusal açıklığın ikinci düzeyi, insan doğası ile siyasal ve toplumsal kurumların işleyiş biçimi hakkındaki genel inançlar ve bu inançlar ışığında kabul edilebilecek ilk adalet ilkeleri ile ve aslında siyasal adaletle bir bağı olan böylesi tüm inançlarla ilgilidir. İyi düzenlenmiş bir toplumda vatandaşlar bu tür inançlar üzerinde görüşbirliğine varabilirler, çünkü bunlar kamu tarafından ortak olarak paylaşılan sorgulama ve akıl yürütme yolları tarafından (birinci düzeyde) desteklenir. VI: 4'te tartışıldığı gibi, bu tür metotların sağduyuya uygun olduğunu ve yerleşik oldukları ve tartışmalı olmadıkları müddetçe bilimin ve toplumsal düşüncenin prosedürlerini ve sonuçlarını içine aldığını

varsayıyorum. İyi düzenlenmiş bir toplumda mevcut kamusal görüşleri yansıtan bu genel inançları biz –yani hakkaniyet olarak adaleti ortaya koyan sen ve ben (I: 4.6)– başlangıç durumunda taraflara yükleriz.

Kamusal açıklığın üçüncü ve son düzeyi, kendi ilkeleriyle ifade edilen kamusal adalet anlayışının tam olarak gerekçelendirilmesiyle ilgilidir. Bu gerekçelendirme, hakkaniyet olarak adaleti ortaya koyarken ve şu yol yerine tercih ettiğimiz bu yol üzerinde neden hareket ettiğimiz konusunda –senin ve benim– söylediğimiz her şeyi kapsar. Bu düzeyde, bu gerekçelendirmenin kamu tarafından bilindiğini ya da en azından kamuya açık olduğunu varsayıyorum. Bu daha zayıf olan gerekçelendirme (yani kamuya açık olması) bazılarının bu noktaya kadar siyasal hayat hakkında felsefi düşünüşte bulunmak istemeyeceği ihtimaline, ki hiç kimse buna mecbur değildir, izin vermiş olur. Ancak, vatandaşlar isterlerse, tam gerekçelendirme, hukuk sisteminde ve siyasal kurumlarına yansıyan biçimde kamusal kültürde ve ana tarihsel geleneklerde ve onların yorum biçimlerinde yer almış olur.

2. İyi düzenlenmiş bir toplumun kamusal açıklığın üç düzeyine de ulaşması gerektiğini şart koşalım ve “tam haklılaştırma durumunun” sağlandığını söyleyelim. (“tam” sıfatını iyi düzenlenmiş bir toplumun adalet anlayışının boyutlarına ilişkin olarak kullanıyorum.) Bu tam durum aşırı bir şart olarak görülebilir. Ancak bunun benimsenmesinin sebebi, özgür ve eşit olan makûl ve rasyonel vatandaşların siyasal adalet anlayışı için uygun görülmesindendir. Aynı durum genel olarak kapsamlı doktrinler için daha az zorlayıcı olabilir; ancak bunlara uygulanıp uygulanmayacağı ve bunun nasıl olacağı ayrı bir sorundur.

Burada bizi ilgilendiren, siyasal toplumun iki şekilde diğerlerinden ayrıldığıdır. IV: 1.2’de tartıştığım gibi, birinci olarak, kapalı olduğu, kendi sınırları içerisinde varolduğu ve diğer toplumlar ilişkisinin bulunmadığı varsayılan (I: 2.1 ve 7.1) bir toplumun temel yapısı içerisinde insanlar arasındaki ilişkileri belirler. Buna sadece doğumla girer ölümle çıkarız. Siyasal olanın diğer ayırıcı özelliği ise, daima zorlayıcı bir güç olan siyasal gücün anayasal bir rejimde kamuya, yani bir kolektif varlık olarak özgür ve eşit vatandaşlara ait olduğudur. Ek ola-

rak, temel yapının kurumları, vatandaşların karakterini ve amaçlarını, mevcut kişiliklerini ve ulaşmak istedikleri kişilikleri temelden şekillendiren derin ve uzun vadeli toplumsal etkilerde bulunur.

Öyleyse, özgür ve eşit vatandaşlar arasındaki toplumsal işbirliğinin adil şartlarının tam kamusal açıklığın gereklerine uygun olması makûl bir sonuçtur. Çünkü, temel yapı, ne kadar seyrek ve dikkatli kullanılırsa kullanılsın, zorlayıcı tedbirlere dayandığında, bu yapının kurumlarının zemini kamusal sorgulamaya açık olmalıdır. Siyasal adalet anlayışı bu duruma uygun olduğunda ve toplumsal düzenlemeler ve bireysel eylemler tamamıyla gerekçelendirilebilir olduğunda, vatandaşlar inançları ve eylemleri konusunda birbirlerine, bu aleni hesabın kamusal anlayışı güçlendireceğinden ve zayıflatmayacağından emin olarak, neden sunabilirler.²⁰ Öyle görünüyor ki, siyasal düzen tarihsel kazalara veya yerleşik yanlışlamalara veya kurumların yanıltıcı görüşlerinden doğan diğer yanlış inançlara dayanmaz. Elbette, bu konuda tam bir kesinlik olamaz. Ancak, pratik tedbirler izin verdiği ölçüde, kamusal açıklık, vatandaşların kendileri hakkındaki kanaatlerini, karakter ve amaçlarını şekillendiren temel yapının geniş etkilerini idrak etmelerini ve kabul etmelerini sağlar. İleride göreceğimiz gibi, vatandaşların bu durumda olmaları gereği, siyasal anlamda tam özerkliğe sahip varlıklar olarak özgürlüklerini gerçekleştirmelerinin bir şartıdır. Yani, kamusal siyasal hayatlarında hiçbir şey gizli olmamalıdır.²¹

3. Şimdi, kamusal açıklık şartının birinci düzeyinin başlangıç durumunda kolaylıkla yansıtıldığını gözlemleyelim: Burada, özünde, temsilci durumundaki tarafların, üzerinde anlaşacakları ilkelerin kamusal siyasal adalet anlayışı olarak işlev göreceğini dikkate alarak

20 Bkz. Kuram, s. 478, 582.

21 Metin hiçbir şeyin gizli olmadığını değil gizli olmaması gerektiğini iddia etmektedir. Hiçbir şeyin gizli olmadığını garanti edemeyiz, çünkü bizim bilmediğimiz ve bilemeyeceğimiz ve kurumsal görüşleridir. bizi yanıltacağı birçok şey vardır. Ama belki hiçbir şeyin gizli olmaması gereğini sağlayabiliriz; herkesin adil olarak doğru biçimde tanıdığı özgür bir toplumda, toplumun doğru düzgün çalışması ve vatandaşların isteyerek kabul etmesi için ideolojinin göz boyamalarına ve yanlışlamalarına ihtiyaç yoktur. Bu bağlamda, iyi düzenlemiş bir toplum, ideolojik ya da yanlışlamaya uğramış, bir bilince sahip olmayabilir.

adalet anlayışlarını değerlendirmeleri gerektiğini söylüyoruz. Kamusal olarak bilinmediği veya temel aldıkları olguların yaygın olarak bilinmediği ya da bunlara inanılmadığı sürece son derece iyi işleyebilecek ilkeler reddedilmelidir.

Örneğin, son dönem skolastik düşünürler tarafından tartışılan saf cezai hukuk doktrini ele alalım.²² Bu doktrin, doğal hukukla egemenin meşru iktidarına dayanan egemen hukukunu birbirinden ayırır. Doğal hukuku ihlal etmek ahlâki bir hatadır, ancak, kanun koyucunun niyetine ve söz konusu kanunun türüne bağlı olarak egemen hukukun gereğini yapmamak hata değildir. Her ne kadar bir tür mecburiyet yüklemeyen bir kanun olmasa da, bu durumda mecburiyet, sadece yakalanma durumunda egemenin vereceği cezaya karşı çıkmamak olur. Dolayısıyla, cezai hukuk doktrininin vergi kanunlarına uygulanmasının kamusal olarak kabul edildiği bir ülkede, mesela, adil bir gelir vergisi sisteminin olması zordur. İnsanlar gelirlerini saklamanın ve vergi ödememenin yanlış olduğunu düşünmeyeceklerdir ve bu devletin cezai gücünü zorda bırakacak ve kamusal hakkaniyet duygusunu zedeleyecektir. Bu tür bir örnek, tarafların, önerilen ilkelerin ve benimstedikleri adalet ilkelerinin kamusal bilgisinin sonuçlarını tartmaları gerektiğini, bu tür değerlendirmelere bağlı olduğunu göstermektedir.

Tam kamusal açıklığın ikinci düzeyinin yansıtılması da doğrudan olmaktadır: Aslında, bu düzeyi bilgisizlik peçesi temsil eder. Bu düzey basitçe, tarafların adalet anlayışlarını tartarken kullandıkları genel inançların kamusal olarak bilinmesi demektir. Tarafların yürüttüğü akıl kamusal adalet anlayışının zeminini temsil ettiği için, iyi düzen-

22 Bu, Vitoria (1530)'dan Suarez (1612)'e İspanyol teologlarının eserlerinde fazlasıyla tartışılmış son dönem bir skolastik doktrindir. Doktrinin daha derin ve felsefi önemi, hukunun belirlenmesinde Tanrı'nın zihnini birincil görenlerle Tanrı'nın iradesini birincil görenler arasındaki farkı yansıtmasından ileri gelir. Bkz. Thomas E. Davitt, SJ, *The Nature of Law* (St Louis: Herder, 1951). Saf cezai hukuk fikrinin, Kraliyetin Endülüslü Müslümanlarını ülkeden çıkarmasını takiben zararlarını karşılamak üzere empoze ettiği zoraki satışlara ve orman vergilerine direnen fakir İspanyol halkı arasında bu direnişlerini gerekçelendirmek üzere yaygın olarak kullanılmış olduğu görülmektedir. Bkz. William Daniel, SJ, *The Purely Penal Law Kuram* (Rome: Gregorian University Press, 1968). Bu referanslar için Paul Weidman ve Seana Shiffrin'e teşekkür borçluyum.

lenmiş bir toplumda vatandaşlar, genel inançların adaletin kabul edilmiş ilkelerini ayakta tutmak için öne sürüldüğünü ve bunların tam bir kamusal gerekçelendirmenin ürünü olduğunu bilir. Bu, başlangıç durumu kurulduğunda, tarafların vatandaşların kamusal bilgisinin bir parçası olan genel inançlar doğrultusunda akıl yürütmeleri gerektiği şartını öngörür. Bu inançlar adalet ilkelerinin seçiminin dayandığı genel olguları ifade eder, I: 4.4'te gördüğümüz gibi ve bilgisizlik peçesi bu inançların neden olarak ileri sürülmesine imkân sağlar.²³

Senin ve benim bakış açımıza gelince –hakkaniyet olarak adaleti kendi şartları ışığında tam olarak gerekçelendirmeye yarar bakış açısı– bu bakış açısını, hakkaniyet olarak adaletin iyi düzenlenmiş toplumunda yeralan tam özerkliğe sahip vatandaşların düşünce ve kanaatleri doğrultusunda bir model haline sokarız. Çünkü, bu vatandaşlar biz ne yapabilirsek onu yapabilirler, zira bunlar, siyasal anlayışımıza tamamıyla uygun davrandığımızda demokratik bir toplumun alacağı ideal durumun bir ürünü durumundadırlar.

4. Son iki yorum. Birincisi, kamusal açıklığın birinci düzeyinin bilgisizlik peçesi olarak yansıtıldığını tartışırken, tarafların vatandaşların kamusal bilgisinin bir parçası olan genel inançlar doğrultusunda akıl yürütmeleri gerektiğini söylemiştim. Burada şu soru ortaya çıkıyor: Tarafları bu şekilde sınırlamanın ve onların doğru inançları dikte almalarına izin verilmemesinin nedeni nedir? Birtakım dinsel, felsefi ve ahlâki doktrinler, sadece yanlış ve tutarsız doktrinleri reddetse-

23 Bu şart, "Kantian Constructivism in Moral Theory," *Journal of Philosophy* 77 (Eylül 1990): 565 ve devamında tartışılmıştır. Bu makale, zaman içerisinde insan doğası ve sosyal kurumların bilgisi kuramı değiştiğinde adalet ilkelerinin de değişip değişmediği sorusunu ele almıştı. Buna cevaben, böyle bir değişiklik ihtimalinin sadece hakkaniyet olarak adaletin doğasını açıklamak için değinilen bir ihtimal olduğunu ifade etmiştim. Şu şekilde devam etmiştim: "insan doğası kuramında ya da sosyal kuramda genel olarak kişilik ve iyi düzenlenmiş toplum ideallerinin uygulanabilirliğini etkilemeyen değişiklikler, başlangıç durumunda tarafların anlaşmasında da etkili olmaz. İçinde bulunduğumuz belli toplumsal ve tarihsel şartlardan farklı olarak dünyanın genel doğası hakkında bildiklerimiz dikkate alındığında, herhangi yeni bir bilginin bu ideallerin uygulanabilir olmadığı konusunda bizi ikna etmesini düşünmek çok zordur... İnsan bilgisinde meydana gelebilecek bu tür ilerlemeler ahlâki anlayışımızı etkilemez." Burada "ahlâki anlayışımızdan" kasıt kamusal adalet anlayışımızdır.

ler de doğru olmalıdırlar. Öyleyse, en makûl siyasal adalet anlayışı neden sadece bir parçasından ziyade doğrunun tümüne, özellikle herhangi bir zamanda kamusal olarak kabul edilen ortak inançlara dayandırılmıyor? Bu, kamusal akıl fikrine karşı yapılan önemli itirazlardandır ve bunu VI'da tartışacağım.

İkinci bir yorum da, kamusal açıklık fikrinin siyasal adaletin dar kapsamlı rolüne değil de geniş kapsamlı rolüne ilişkin olmasıdır.²⁴ Dar kapsamlı rol, etkin toplumsal işbirliğinin az ya da çok asgari şartlarıyla, mesela, çekişen iddiaların çözümünde uygulanacak standartlar ve toplumsal düzenlemelerin eşgüdümüne ve istikrarına ilişkin kurallarıyla sınırlıdır. Kamusal normlar, birey ya da grup-merkezli eğilimleri bastırır, daha sınırlı sempatiyi teşvik etmeyi amaçlar. Her siyasal anlayış ya da ahlâki doktrin bu gereklilikleri şu ya da bu şekilde onaylar.

Ancak bu tür gereklilikler kamusal açıklık şartını içine almaz. Bu şart konulduğunda, bir siyasal anlayış kamusal kültürün bir parçası olarak geniş kapsamlı bir rol üstlenir. Bu anlayışın siyasal ve toplumsal kurumlara ve bunların kamusal yorumlarına içkin ilk ilkeleri yanında; vatandaş(ların) haklarının, özgürlüklerinin ve fırsatlarının elde edilmesi de vatandaşların özgür ve eşit olduğu kavramsal zemine dayanır. Bunlar, vatandaşların kendilerini başka şekilde algılamalarını önleyecek şekilde sunulur. Tam kamusal açıklık şartını yerine getirmek, vatandaşlık idealinin öğrenildiği ve bu kişiliğe ulaşmanın arzu edildiği bir toplumsal dünyayı gerçekleştirmek anlamına gelir. Siyasal anlayışının bu eğitici yanı onun geniş kapsamlı rolünü ifade eder.

§ 5. RASYONEL ÖZERKLİK: SİYASAL DEĞİL YAPAY

1. Şimdi, vatandaşların rasyonel özerkliği ile tam özerkliği arasındaki farka ve bunun başlangıç durumuna nasıl yansıtıldığı konusuna dönü-

24 *Dar ve geniş* terimleri konusunda benzer bir ayrımı yapan J. L. Mackie'den yararlanılmıştır, *Ethics* (New York: Penguin, 1977), s. 196 vd., 134 vd.

yorum. Buradaki amacımız, tarafların başlangıç durumunda içinde bulunduğu şartlar ve yaptıkları müzakerelerin, bu kavramları ve vatandaşların kendilerini özgür ve eşit olarak düşünmelerini nasıl yansıttığını açıklamaktır.

I: 5'te gördüğümüz gibi, vatandaşlar kendilerini üç açıdan özgür görürler: Birincisi, bir iyi anlayışını oluşturmaya, değiştirmeye ve rasyonel olarak takip etmeye yarar ahlâki yetenek açısından; ikincisi, geçerli iddiaların doğrulayıcı kaynakları olmak açısından ve üçüncüsü, kendi amaçları doğrultusunda sorumluluklar alabilmek açısından. Bu yönlerden özgür olmak vatandaşları hem rasyonel olarak hem de tam olarak özerk kılar. Öncelikle ele alacağım rasyonel özerklik, kişilerin zihinsel ve ahlâki yeteneklerine dayanır. Kişilerin bir iyi anlayışını oluşturma, değiştirme ve takip etme ve bu yönde müzakereye girme doğrultusunda ahlâki yeteneklerini kullanmalarında kendini gösterir. Ayrıca, (makûl sınırlamalara tabi iken) diğerleriyle anlaşmaya girme kapasitesinde de kendini gösterir.

Dolayısıyla, rasyonel özerklik, başlangıç durumunun saf usule dair adalet olarak ele alınmasıyla şekil almış olur. Yani, tarafların kendilerine sunulan alternatif listelerden seçtikleri her ilke adil olmuş olur. Diğer bir deyişle, vatandaşların kendilerinin işbirliğinin hakkaniyetli koşullarını (temsilcileri aracılığıyla) belirleyeceğini hesap ederek (ve şu an için düşünsel denge ölçüsünü bir kenara bırakarak), başlangıç durumunun özgür ve eşit vatandaşlara yönelik adalet ilkelerini ortaya çıkaracağını düşünürüz.

Bu durum, önceden ve bağımsız olarak neyin adil (ya da hakkaniyetli) olduğunun kriterinin belli olduğu ve yöntemin bu kriteri tatmin edecek sonucu elde etmeye yönelik olarak düzenlenebileceği mükemmel usule dair adaletten ayrılır. Bu, bilinen pasta örneğiyle açıklanabilir: Eğer eşit parçalar adil kabul ediliyorsa, öyleyse biz pastayı kesen kişinin en son parçayı almasını şart koşarız. (Bu örneği daha titizlikle ifade edebilecek varsayımları bir kenara bırakıyorum). Mükemmel usule dair adaletten farklı olarak saf usule dair adaletin en önemli özelliği, adil olanın yöntemin sonucunda, her ne olursa olsun, orta-

ya çıkmasıdır. Sonucu yargılayacak herhangi bir kriter işin öncesinde ve halihazırda bulunmaz.²⁵

2. Başlangıç durumunu saf usule dair adalet olarak ele alıp, tarafların müzakerelerini vatandaşların rasyonel özerkliğini yansıtır şekilde tarif ederiz. Bunu görmek için, tarafların rasyonel olarak özerk oldukları iki şeklin var olduğunu söyleriz. Birinci şekilde, toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli kurallarını belirleyen uygun adalet ilkeleri, taraflarca yürütüldüğü düşünülen bir rasyonel müzakere süreci sonunda ortaya çıkar. Çeşitli ilkelere karşı lehte ve aleyhte öne sürülen nedenlerin ağırlığı, tarafların kendi ağırlıklarına dayanır ve nedenlerin ağırlıkları arasındaki denge hangi ilkenin kabul edileceğini ortaya koyar. Saf usule dair adalete göre, müzakereye giren taraflar, kendilerini daha önce varolan birtakım doğruluk ve adalet ilkelerini uygulamak ya da bunlara bağlı olmak durumunda görmezler. Diğer bir deyişle, rasyonel temsilciler olarak, kendi bakış açılarını sınırlandıracak ve önceden belirlenmiş herhangi bir bağımsız adalet ilkesini tanımazlar. Bu durum, vatandaşların birbirlerine karşı adil olarak konumlandırıldıkları durumda, toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli kurallarını kendi avantajlarına ya da yararlarına göre belirleme işinin yine vatandaşlara ait olduğu gerçeğini yansıtır. Bu kuralların herhangi bir harici otorite tarafından, mesela Tanrı'nın kanunu gibi, ortaya konmadığını; ne de bunların hakkaniyetinin rasyonel sezgiyle bilinecek herhangi bir öncül ve bağımsız değerler bütünü ışığında tespit edilmediğini hatırlayın (I: 4).

Tarafların rasyonel olarak özerk oldukları ikinci şekil, vatandaşların temsilcileri olarak yaptıkları müzakerelere yol gösteren menfaatlerin doğasında kendini gösterir. Vatandaşlar iki türlü ahlâki yeteneğe sahip olduğundan, bu yetenekleri geliştirmek ve uygulamaya koymak açısından vatandaşlara, bunlara karşılık gelen iki üst-düzey menfaat bütünü atfedilir. Bunların "üst-düzey" menfaat olmasının an-

25 Mükemmel olmayan usule dair adalet durumunda yine adil sonucun bağımsız bir ölçüsü vardır ama bu sonucu her zaman elde etmeye yarar bir yöntem geliştiremeyiz, bunu çoğu durumda sadece umarız. Ceza davaları buna örnektir: sadece gerçek failler suçlu bulunmalıdır ama adaletin yanlış tecelli ettiği de olur. Bu farkların daha ayrıntılı bir tartışması için, bkz. *Kuram*, s. 85 vd.

lamı, temel kişilik kavramı ortaya konarken bu menfaatlerin temel ve böylelikle normal olarak düzenleyici ve etkin olarak görülmesindendir. Ahlâki yeteneklerini gerekli asgari ölçüde geliştiremeyen ve kullanamayan bir kimse, toplumun hayat boyu normal ve tam olarak işbirliğine giren bir üyesi olamaz. Bu nedenle, vatandaşların temsilcileri olarak taraflar, bu yeteneklerin yeteri kadar gelişmesini ve tam olarak kullanılmasını güvence altına alacak ilkeler benimsemelidir.²⁶

Ayrıca, vatandaşları temsil eden tarafların herhangi bir zamanda belirli bir iyi anlayışına, yani, belli nihai amaçlar, sorumluluklar ve belli kişi ve kurumlara karşı bağlılıkları içeren ve bir dinsel, felsefi ya da ahlâki kapsamlı doktrin ışığında yorumlanan bir anlayışa sahip oldukları varsayılır. Emin olmak için, taraflar bu belirli anlayışların içeriğini veya onları yorumlayan doktrini bilmezler. Ancak, buna rağmen, bu anlayışlara yol gösterecek üçüncü üst-düzey bir menfaate sahiptirler, çünkü temsil edilen kişilerin, zihinsel değişiklikleri ve bir kapsamlı anlayıştan diğerine geçişi mümkün kılacak şekilde, belirli (ancak ayrıntılarıyla tanımlanmamış) anlayışları öne çıkarmasına ya da korumasına yardımcı olacak adalet ilkelerini seçmeye çalışmalıdırlar.

Özetle, adil vatandaşlar iki şekilde rasyonel olarak özerktir –siyasal adalet sınırları içerisinde kendi (izin verilebilir) iyi anlayışlarını takip etmede özgürdürler ve kendi ahlâki yeteneklerine ilişkin üst-düzey çıkarlarını güvence altına alma konusunda isteklidirler– ve dolayısıyla taraflar da rasyonel olarak iki şekilde özerktir: Başlangıç durumunun çerçevesi içerisinde temsil ettikleri kişilerin çıkarına en uygun adalet ilkeleri üzerinde anlaşmaya varma konusunda özgürdürler ve bu kişilerin bu yararını hesaplarken onların üst-düzey menfaatlerini dikkate alırlar. Her iki durumda da, tarafların tarifi vatandaşların rasyonel özerkliğini yansıtır.

Rasyonel özerkliğin sadece özgürlüğün bir boyutu olduğunu ve tam özerklikten farklı olduğunu görmek gerekir. Sadece rasyonel özerk olarak taraflar, bir temsil aracı olan başlangıç durumuna bizim

26 Temel hak ve özgürlüklerin bu zemini “Temel Haklar ve Bunların Önceliği” başlıklı derste tartışılmaktadır, VIII: 5-9.

yerleştirdiğimiz yapay kişilerdir. Bu nedenledir ki bu bölümün başlığını “Siyasal Değil Yapay” olarak koyduk. Burada “yapay” eski anlamıyla, yani aklın bir temsili gibi, ki başlangıç durumu da böyledir, kullanılmıştır.

3. Tam özerkliği tartışmadan önce, bilgisizlik peçesinin yol açtığı bir sorundan bahsetmemiz (ve ileride de bunu çözmemiz) gerekir. Sorun şudur: Buraya kadar söylediklerimize göre, bilgisizlik peçesi aracılığıyla bilgi konusunda ortaya konan sınırlama, tarafların müzakerelerinde yol göstermek üzere üç üst-düzey menfaate sahip olacağı anlamına geliyor. Bu menfaatler tamamıyla formeldir: Mesela, adalet hissi, taraflar tarafından rasyonel olarak benimsenen her tür adalet ilkesini anlama, uygulama ve ona göre davranma kapasitesini geliştirme ve kullanma konusunda bir üst-düzey menfaattir. Bu kapasite, tarafların üzerlerine düşeni yaptıktan sonra buna uyulacağı ve dolayısıyla emeklerinin boşa gitmeyeceği konusunda güvence sağlar; ancak bu güvence adaletin herhangi bir ilkesini öne çıkaramaz. Aynı şeyler diğer iki üst-düzey menfaat için de geçerlidir. Öyleyse, taraflar, diğer alternatifler arasından, temsil ettikleri kişilerin belirli menfaatlerini (iyi anlayışlarını) koruyacak daha iyi düzenlenmiş belli ilkeler üzerinde nasıl anlaşmaya varmaktadırlar?

Burada birincil değerler fikrini gündeme getiriyoruz. Bu bağlamda, tarafların, eldeki ilkeleri, temsilcisi oldukları kişilerin üst-düzey menfaatlerini en iyi şekilde nasıl güvence altına alacağı doğrultusunda değerlendirmeleri gerektiğini şart koşuyoruz. Bu durumda, taraflara yeteri kadar amaç yüklüyoruz ki rasyonel müzakereleri belli bir sonuca ulaşsın. Birincil değerleri tespit etmek için, toplumsal arka plan şartlarına ve iki ahlâki yeteneğin gelişimi ve kullanılması ve çok farklı içeriklere sahip iyi anlayışlarının etkin olarak takip edilmesi için gerekli her amaca uygun genel araçlara bakıyoruz.

V: 3-4’te birincil değerler, birinci adalet ilkesi tarafından kapsanan temel hak ve özgürlükleri, seyahat özgürlüğünü ve ikinci ilkenin birinci bölümünde güvence altına alınan ve fırsat eşitliğince korunan iş seçimi özgürlüğünü, gelir, zenginlik ve öz-saygının toplumsal zemin-

lerini kapsar. Öyleyse, adalet ilkelerinin değerlendirilmesinde tarafların birincil değerleri kullanması rasyonel olmaktadır.

4. Tarafların müzakerelerinin, vatandaşların rasyonel özerkliği ni nasıl yansıttığı konusunu tamamlayalım: Bu özerkliğ in, tarafların korumaya çalış tıkları menfaatlere bağ lı olduğunu ve bunun tarafların sadece daha önce varolan bağımsız adalet ve doğruluk ilkeleriyle bağ lı olmasından kaynaklanmadığını ifade ettik. Taraflar temsil ettikleri kişilerin sadece maddi ve fiziksel arzularını, mesela para ve zenginlik arzularını, yeme ve içme arzularını koruma durumunda olsalardı, başlangıç durumunun vatandaşların rasyonel özerkliklerinden çok bağımlılıklarını yansıttığı düşünülecekti. Ancak, tarafların birincil değerlere dayanmasının temelinde, bu değerlerin, vatandaşların ahlâki yeteneklerine ve (tarafların bilgi üzerindeki kısıtlamaların izin verdiği ölçüde anlayabildikleri) belirlenmiş iyi anlayışlarına ilişkin üst-düzey menfaatlerin gerçekleştirilmesi için gerekli her amaca uygun araçların olduğu yolundaki bilgisi yeralır. Taraflar, vatandaşların, iyi anlayışlarını takip etmeleri ve kendilerini özgür ve eşit kılacak ahlâki yeteneklerini kullanmaları için gerekli siyasal ve toplumsal şartları güvence altına almaya çalış ırlar.

Eğer vatandaşların kendi menfaatlerinin temsili konusunda taraflara yol gösterdiklerini düşünür ve başlangıç durumunun sınırlamaları içerisinde tarafların müzakereler sırasında bu talimatlara uygun hareket ettiğini düşünürsek, vatandaşların bu tür bir yol gösterme konusundaki saiki bağımlı ya da ben-merkezli sayılmaz. Demokratik bir kültürde, vatandaşlardan ahlâki yeteneklerini geliştirip kullanmak ve iyi anlayışlarını takip etmek için gerekli olan hak ve özgürlükler konusunda hassas davranmaları beklenir ve hatta istenir. Bunu yapmadıklarında, onların kendilerine saygıları olmadığını ve karakter eksikliğinden mağdur olduklarını düşünürüz.

Dolayısıyla, tarafların amacı, temsil ettikleri vatandaşların tam bir kişi olmalarını sağlayacak, yani ahlâki yeteneklerini tam olarak geliştirmelerini ve kullanmalarını ve oluşturacakları belirli bir iyi anlayışını takip etmelerini sağlayacak adalet ilkeleri konusunda anlaşmaya

varmaktır. Adalet ilkeleri, bu amaca uygun bir temel yapılar düzenine –bir toplumsal dünyaya– ulaştırmalıdır.

§ 6. TAM ÖZERKLİK: AHLÂKİ DEĞİL SİYASAL

1. Başlangıç durumunda vatandaşların rasyonel özerkliğinin kendilerini temsil eden tarafların müzakere yönteminde yansıtıldığını gördük. Bunun karşısında, vatandaşların tam özerkliği başlangıç durumunun yapısal boyutlarında, yani, tarafların birbirlerine göre nasıl konumlandırıldığı ve müzakereler sırasında tabi oldukları sınırlamalarda yansıtılır. Bunun nasıl olduğunu görmek için, tam özerklik fikrini ele alalım.

Tarafların değil de iyi düzenlenmiş bir toplumun kamusal hayatında vatandaşların tam olarak özerk olduğunu görmek gerekir. Bu, vatandaşların hareketlerinde sadece adalet ilkelerine uyduğu değil aynı zamanda bu ilkelerden hareketle adil olduğu anlamına gelir. Bunun ötesinde, bu ilkeleri başlangıç durumunda benimsenenler gibi benimserler. Vatandaşlar, etkin adalet hisleri doğrultusunda, siyasal hayatlarında bu adalet ilkelerini kamusal olarak tanıyıp bilinçli olarak uygulamaya koyarak tam özerkliğe kavuşurlar. Dolayısıyla, tam özerklik, vatandaşlar, özgür ve eşit olarak temsil edildikleri durumda birbirlerine önerecekleri işbirliğinin hakkaniyetli koşullarına uygun olarak hareket ettiklerinde gerçekleşmiş olur.

Burada tam özerkliğe vatandaşlarca sahip olunacağını vurgulamak istiyorum: Tam özerklik ahlâki değil siyasal bir değerdir. Bununla kastedilen, tam özerkliğin, kamusal hayatta siyasal adalet ilkelerini benimsemekle ve temel hak ve özgürlüklerin sağladığı güvenceden yararlanmakla gerçekleşeceğidir; aynı zamanda, toplumun kamusal işlerine katılmakla ve zaman içerisinde toplumun kolektif özerkliğini paylaşmakla da gerçekleşir. Siyasal hayatın bu tam özerkliği, Kant ve Mill'in kapsamlı liberalizmlerinde ifade edilen ve bireysel ve toplumsal kapsar şekilde tüm hayata yayılan özerklik ve bireysellik gibi ahlâki değerlerden ayrılmalıdır. Hakkaniyet olarak adalet şu farka vurgu yapar: Siyasal özerkliği onaylar ancak ahlâki özerkliğin sahip olacağı etkinin tespitini vatandaşların kendi kapsamlı doktrinlerine bırakır.

2. Tam özerkliğin genel olarak vatandaşlarca sahip olunması için tam kamusal açıklık şartının (yukarıda § 4'te açıklandığı gibi) yerine getirilmesi gerekir. Ancak hakkaniyet olarak adaletin kamusal olarak tam bir beyanı ve gerekçelendirilmesi durumunda vatandaşlar bu adalet anlayışının ilkelerini hakkaniyetli işbirliği sistemi olarak toplum fikrinden hareketle kavrayabilirler. Bütün bunlar, hakkaniyet olarak adaletin temel düşüncelerinin kamusal kültürde ya da en azından bu kültürün ana kurumlarında ve bunların geleneksel yorumlarında varolduğunu öngörmektedir.

Şimdi, yukarıda ifade edildiği gibi, tam özerkliğin temel öğeleri başlangıç durumunun yapısal özellikleriyle biçimlenir. Daha önceki dersten (I: 4) bu özelliklerin, özgür ve eşit kişilerin temsilcilerinin temel yapıda toplumsal işbirliğinin kurallarını belirlerken muhatap oldukları şartları yansıttığını biliyoruz. Bunlar aynı zamanda, temel yapının özel durumundan dolayı, tarafların neyin iyi gerekçe sayılacağı konusunda karşı karşıya oldukları sınırlamaları da yansıtır. Bunun ötesinde, başlangıç durumu, makûl çoğulculuk olgusu karşısında, tarafların istikrarlı olacak ilkeleri, yani makûl doktrinlerin örtüşen görüşbirliğine muhatap ilkeleri, (mümkünse) seçmelerini gerektirir.

Vatandaşların tam özerkliği, vatandaşlar, adil olarak konumlandırıldıkları durumda birbirlerine önercekleri işbirliğinin hakkaniyetli koşullarını belirleyen kamusal adalet ilkelerine uygun olarak hareket ettiklerinde ifade edilmiş olacağından, tam özerklik başlangıç durumunun kuruluşuna yansıtılır. Tam özerklik, rasyonel olarak özerk olan tarafların üzerine empoze edilen makûl şartlar şeklinde temsil edilmiş olur. Vatandaşlar özerkliklerini, kamusal aklın yol gösterdiği siyasal adalet anlayışına uygun olarak hareket ettiklerinde ve kamusal ve kamusal olmayan hayatlarında takip ettikleri iyi anlayışlarında tecrübe ederler.

3. Hâlâ başlangıç durumunun neden adil olduğunu açıklamak durumundayız. Burada, vatandaşların kendilerini özgür gördükleri üç yanı açıklarken yaptığımız gibi (I: 5), demokratik bir toplumun kamusal siyasal kültüründe yeralan temel eşitlik fikrine başvuruyoruz. Bu fi-

kirden bahsederken, vatandaşların, gerekli asgari seviyede, iki ahlâki yeteneğe ve kendilerini toplumun normal ve tam olarak işbirliği içindeki üyeleri kılan diğer kapasitelere sahip olmalarından dolayı eşit olduklarını ifade ettik. Bu şartı yerine getiren herkes aynı temel haklara, özgürlüklere ve fırsatlara sahiptir ve adalet ilkelerinin aynı güvencesine muhataptır.

Bu eşitliği başlangıç durumuna yansıtmak için, bu şartı yerine getiren kişilerin temsilcileri olarak tarafların simetrik olarak konumlandırıldıklarını ifade ediyoruz. Bu şart adildir, çünkü (temel yapıda) toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli şartlarını belirlerken, kişilerin bu bağlamda önem taşıyan tek özelliği (yeterli asgari düzeyde) ahlâki yeteneklere ve hayat boyu toplumun işbirliğine girecek üyesi olmaya yarar normal kapasitelere sahip olmasıdır. Toplumsal konuma, doğuştan gelen özelliklere, tarihsel kazalara ve aynı zamanda kişilerin belirli iyi anlayışlarının içeriğine ilişkin özellikler, siyasal amaçlar açısından önem taşımaz ve bu nedenle bilgisizlik peçesi ardına yerleştirilir (I: 4.2-3). Elbette, bu özelliklerin bazıları, adalet ilkeleri tarafından şu ya da bu kamusal makam ya da son derece yarar sağlayan şu ya da bu makam konusunda ortaya koyacağımız iddialar bağlamında önem kazanabilir; bunun yanında, toplum içerisindeki şu ya da bu birlik ya da toplumsal grup üyeliği için de önemli olabilir. Bununla birlikte, toplumun bütün üyeleri tarafından paylaşılan eşit vatandaşlık statüsü açısından bir önemi yoktur.

Öyleyse, ilgili bütün yönlerden eşit olanların eşit temsil edilmesi gerekir kuralının ifade ettiği son derece genel olan hüküm kabul edildiğinde, özgür ve eşit olarak görülen vatandaşların, başlangıç durumunda eşit olarak temsil edilmelerinin adil bir temsil olduğu ortaya çıkar.

4. Yukarıda bahsedildiği gibi, eşitlik fikri, bazı kimselerin daha yüksek sorumluluk taşıyan ama daha fazla yarar getiren makamlar için elverişli özelliklere ve kabiliyetlere sahip olduğunu kabul eder.²⁷

27 Bunlar V: 3.5'te anlatılan ve "çizginin ötesinde" kabul edilen farklılıklardır. Orada söylenen yu-
karıdaki metni zenginleştirmektedir.

Mesela, yargıçların, toplumun siyasal adalet anlayışını diğerlerinden daha iyi kavrayacağı ve özellikle zor durumlarda, daha kolaylıkla bu anlayışın ilkelerini uygulayacağı ve makûl kararlara varacağı beklenir. Yargısal erdemler, kazanılmış bilgiye dayanır ve özel eğitim gerektirir. Bu durumda, her ne kadar, bu tür özel kabiliyetlere ve bilgiye sahip olanlar, yargısal sorumluluk taşıyan makamlara (ki bu sorumluluğun yerine getirilmesi ödülü de beraberinde getirecektir) diğerlerinden daha fazla ehil olsalar da, iyi düzenlenmiş bir toplumda herkesin gerçek rolü ve eşit vatandaşlık konumu gözönüne alındığında, bütün vatandaşların adalet hissi kendilerinden beklenen şeyler açısından eşit derecede yeterli olarak görülür. Dolayısıyla, başlangıç durumunda herkes eşit olarak temsil edilir. Ve bu şekilde, herkes kamusal adalet ilkelerinin güvencelerinden eşit olarak yararlanır.

Ayrıca şunu gözlemlemeliyiz: İyi düzenlenmiş bir toplumda bütün vatandaşlar bu toplumun kamusal gerekliliklerine uyar ve dolayısıyla hiç kimse siyasal adalet açısından (az ya da çok) ayıplanacak bir durumla karşı karşıya değildir.²⁸ Bunun nedeni, herkesin eşit derecede etkin bir siyasal adalet hissine sahip olmasındandır. Bireyler arasında bu konularda varolan olağan farklılıklar burada yoktur. İyi düzenlenmiş bir toplumda birçok toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin varolduğunu öngördüğümüzde, bunlar bireylerin siyasal adaletin gereklerini ne derece yerine getirdikleri konusuna ilişkin olarak ele alınmaz. Bu eşitsizlikleri düzenleyen siyasal adalet anlayışı ne olursa olsun şöyle bir öncül öngöremez: Herkese siyasal erdemine göre.²⁹

²⁸ Burada, genel olarak, vatandaşların ahlâki açıdan değil de siyasal ve yasal açıdan böyle bir durum içerisinde olmadıklarını vurgulamak gerekir. Mesela, hayatta daha talihli olan ve de adalet ilkelerini onaylayıp uygulayan kimselerin, kendilerini ayıplanamaz durumda görebileceklerini iddia etmek hata olur. Neticede, belki de bunlar kamusal adalet ilkelerini daha kolayca tanımlayabilirler. Hayatımıza bir bütün olarak dinsel, felsefi ve ahlâki bakış açılarından baktığımızda, bazıları kendimizi hiçbir zaman aybın ötesinde sayamayacağımızı söyleyeceklerdir.

²⁹ Bkz. *Kuram*, § 48.

§ 7. KİŞİDEKİ AHLÂKİ MOTİFİN TEMELİ

1. Makûl ve rasyonel vatandaşlık anlayışının temel öğelerini özet halinde sıralayarak başlıyorum. Bunların bazıları biliniyor, diğerlerinin ise tartışılması gerekiyor.

Önce, bilinenler: Bunlar a) iki ahlâki yetenek, adalet hissi ve iyi anlayışı kapasitesi. Ahlâki yeteneklerin tecrübe edilmesi için b) zihinsel yargı, düşünce ve çıkarım yeteneklerini ekliyoruz. Vatandaşların aynı zamanda c) herhangi bir anda (makûl) bir kapsamlı öğreti tarafından yorumlanmış belirli bir iyi anlayışına sahip olduğunu öngörüyoruz. Son olarak, d) vatandaşların toplumun hayat boyu işbirliğine girecek üyeleri olmasını sağlayan gerekli kapasite ve kabiliyetlere sahip olduğunu düşünüyoruz. Bu unsurlar I: 3-5'te ortaya konmuştur ve burada bunların gerçekleşmiş olduğunu farzediyoruz. Bu yeteneklere gerekli asgari düzeyde sahip olmalarından ötürü vatandaşlar eşittir (§ 6.3).

Bu unsurların yanında, vatandaşlar, makûl oluşlarının ve bu tür bir ahlâki hassasiyetin bir parçası olarak dört önemli özelliğe sahiptir. § 1'de tartışıldığı gibi, a) başkalarının da makûl olarak onaylayabileceği hakkaniyetli işbirliği şartları önermeye hazırdırlar ve başkaları da aynı şekilde davrandığında bu şartlara uymaya isteklidirler. Öyleyse, § 2'de sözünü ettiğimiz gibi, b) diğerlerini gerekçelendirecek şeyleri sınırlandıran muhakeme zorluklarını tanırlar ve sadece makûl kapsamlı doktrinleri benimserler.

Bunun ötesinde ve hâlâ bildiğimiz gibi, c) vatandaşların, sadece toplumun normal ve tam bir işbirliğine giren üyeleri olmadığını, aynı zamanda böyle bir üyeliği istediklerini ve bu şekilde tanınmak istediklerini düşünüyoruz. Bu vatandaşların öz-saygılarını güçlendiren bir noktadır. Aynı şekilde, eşit temel hak ve özgürlükler, siyasal değerlerin özgürlüklerin makûl değerleri ve adil fırsat eşitliği gibi birincil değerler de öz-saygının toplumsal zeminini oluşturur.³⁰ Son olarak, d) vatandaşların “makûl bir ahlâk psikolojisi” olarak adlandırdığım ve aşağıda açıklayacağım şeye sahip olduğunu ifade ediyoruz.

2. Makûliyetin ahlâki hassasiyeti ile ilgili yukarıdaki (a) ve (b) noktalarını daha çok aydınlatmak için, arzuları üçe ayırıyorum:

Birincisi, nesne-bağımlı arzular: Burada arzu edilen nesne ya da bu arzuyu tatmin eden durum, herhangi bir ahlâki anlayış ya da makûl veya rasyonel bir ilke kullanılmadan tanımlanabilir. Bu tanım ahlâki anlayış ve ilkelerin ahlâki olmayanlardan bir şekilde ayrı olduğunu öngörür; ama, bunu karşılıklı olarak üzerinde anlaştığımız bir şekilde yapabileceğimizi ya da kanaatlerimizin genel olarak uyuştuğunu farzedelim.

Nesne-bağımlı olan sonsuz sayıda arzu vardır: Bunlar yeme, içme, uyuma gibi fiziksel arzuları, zevk veren eylemlere karşı duyulan arzuları ve konum, güç ve ihtişam, mülkiyet ve zenginlik gibi toplumsal arzuları içine alır. Bunlara çeşitli sevgi ve muhabbeti, bağlılık ve sadakati, belli işler için duyulan ya da bu işlere hazırlayan arzuları eklemek gerekir. Ancak, birçok iş ahlâki bir yan içerdiği için, bunlara karşılık gelen arzuları aşağıda belirtilen kategorilerden birine girer.

3. İkincisi, ilke-bağımlı arzulardır. Bu arzuları diğerlerinden ayıran, arzunun nesnesinin ya da amacının ya da yapmak istediğimiz şeyin, bu işi belirleyen ve duruma göre makûl ya da rasyonel sayılacak ilkeleri kullanmadan tanımlamanın mümkün olmamasıdır. Bu arzulara, sadece bu ilkeleri anlayıp uygulayabilecek veya bunu makûl olarak umacak makûl ya da rasyonel bir varlık sahip olabilir.³¹

İlke-bağımlı arzular, söz konusu ilkenin rasyonel ya da makûl olmasına ilişkin olarak iki türdür.

Bunlardan birincisi olan rasyonel ilkelerden § 1.2'de söz ettik:

31 İlke-bağımlı arzuların gücünü ya da ağırlığını, tamamen arzunun bağlı olduğu ilkeden aldığı ve arzunun kendisinin psikolojik gücünden almadığını vurgulamak gerekir. Bu gücün varolduğu düşünüyorum ve bu, insanların nasıl davrandıklarını açıklayabilir, ama ahlâki açıdan, nasıl davranmaları gerektiğini, ya da davranmış olmaları gerektiğini, hiçbir zaman açıklayamaz. Kant'ın terimini kullanmak gerekirse, iyi bir iradeye sahip kişi, ilke bağımlı arzularının gücünün bu arzuların bağlı olduğu ilkelerin gücü veya önceliğine uygun olduğu kişidir. Bu açıklayıcı ifade aynı zamanda metinde daha sonra yeralan anlayış-bağımlı arzular için de geçerlidir. Bu durumda, anlayışa bağlı olan birçok arzu, söz konusu anlayışa ilişkin değişik ilkelerin sıralanmasıyla oluşan bir hiyerarşi oluşturacaktır. Bu konudaki çok değerli tartışma ve bu ve bundan sonraki bölümlerdeki diğer noktalar için Christine Korsgaard'a minnettarım.

Bu ilkeler a) amaçlarımız için en etkili araçları benimsemek ve b) diğer durumlar eşit olduğunda, en muhtemel alternatifi seçmek. Bunlara: c) (Amaçları karşılıklı olarak birbirlerini desteklemeleri için sıralama ve düzeltmeye yardım edecek) daha yüksek faydayı tercih etmeyi ve d) amaçlarımız çeliştiğinde (önceliklerine göre) yeniden sıralamayı eklemelidir.

Bu ilkeleri bir sıralama olarak ele almak ve pratik rasyonelliğin bir tanımından üretildiğini düşünmemek gerekir, çünkü bu anlayışın üzerinde uzlaşmaya varılmış bir tanımlı yoktur. Şu an için, rasyonelliğin değişik anlayışları olduğunu, en azından ciddi belirsizlik durumlarında alınan kararlarda olduğu üzere, kabul etmek durumundayız. § 1’de gördüğümüz gibi, genel fikir, bu ilkelerin rasyonel müzakerelerde tek bir özneye, bireye ya da birlik olsun veya bir topluluk ya da devlet olsun, yol göstermesidir.

İlke-bağımlı arzuların ikinci türü makûl ilkelere ilişkindir: Bunlar, bireye ya da grup olan özne topluluğunu veya özneler toplumunun birbirleriyle olan ilişkilerini düzenler. İşbirliğinin hakkaniyetli kurallarını tanımlayan hakkaniyet ve adalet ilkeleri bu türün klasik örneğidir. Doğruluk ve sadakat gibi sağduyu tarafından tanınan ahlâki erdemlerle ilgili ilkeler de böyledir.

4. Son olarak, anlayış-bağımlı arzular bulunmaktadır. Bizim için bunlar, ileride açıklanacak nedenlerden ötürü en önemli arzulardır. Bu arzular, bunların altında yatan ilkelerin belli bir rasyonel ya da makûl anlayışa ya da bir siyasal ideale ait olduğu ya da bunların ifade etmeye çalıştığı arzulardır.

Mesela, rasyonel olan, davranışları pratik akıl tarafından şekillenen birine yakışır şekilde hareket etmek isteyebiliriz. Bu tür bir kişi olma arzusu, sadece gelenek ve alışkanlıkların şekillendirdiği nesne-bağımlı arzular değil, ilke-bağımlı arzular doğrultusunda hareket etmeyi gerektirir. Bununla birlikte, ilke-bağımlı arzuları belirleyen ilkelerin söz konusu anlayışa uygun olması gerekir. Mesela, geleceğimiz hakkında düşüncemiz, kendimizin zaman içerisinde geçmişten geleceğe doğru varolmamızı öngörür. Anlayış-bağımlı arzulara sahip oldu-

ğumuzu söyleyebilmemiz için, karşılık gelen anlayışı oluşturabilmemiz ve ilkelerin buna nasıl ait olduğunu ve bunu nasıl ifade ettiğini görmemiz gerekir.³²

Basitçe ifade etmek gerekirse, bizim için esas mesele, hakkaniyet olarak adalet fikriyle ifade edilen bir vatandaşlık idealidir. Bu adalet anlayışının yapısı ve içeriği, başlangıç durumu aracılığıyla, özgür ve eşit, rasyonel ve makûl vatandaşlık anlayışına ait olan ve onu açıklayan toplumun temel kurumlarına yönelik adalet ilkelerini ve standartlarını ortaya koyar. Dolayısıyla, vatandaş idealini bu tür kişiler olarak ifade etmiş oluruz. Yukarıda c)'de dediğimiz gibi, vatandaşların sadece toplumun normal ve tam olarak işbirliği içindeki üyeleri olmadığını, aynı zamanda böyle bir üyeliği ve bu şekilde tanınmayı istediklerini söylediğimizde, onların bu vatandaşlık idealini şahıslarında gerçekleştirmek istediğini ya da gerçekleştirmiş olarak tanınmak istediğini ifade etmiş oluyoruz.

Buradaki saikin bariz Humecu olmayan karakterine ve insanların saiklerini sınırlama gayretlerine karşı düştüğünü gözlemlemek gerekir. Çeşitli siyasal ve ahlâki idealleri gerçekleştirmeye yönelik arzular yanında ilke-bağımlı ve anlayış-bağımlı arzuların varlığını –ki bu açıktır– kabul ettiğimizde, muhtemel saik kategorileri ardına kadar açılır. Akıl ve yargı yeteneğine sahip kimseler olarak, karmaşık dinsel ve felsefi, ahlâki ve siyasal doğruluk ve adalet doktrinlerini ve iyilik doktrinlerini kavrayabiliriz. Kendimizi hem doğrunun hem de iyinin ifade ettiği anlayışlara ve ideallere kaptırabiliriz. İnsanları düşünce ve tartışmalarında harekete geçiren ve dolayısıyla onların hareketlerini şekillendiren unsurlar nasıl sınırlanabilir?³³

32 Bu konuda, benim de yararlandığım, Thomas Nagel'in *The Possibility of Altruism* (Oxford: Clarendon Press, 1970), b. II, s. 27-76'ya bakınız. Ayrıca bkz. yine Nagel'in, *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986), s. 132 vd.

33 Örneklemek gerekirse: bir şekilde, Scanlon'un önerdiği anlayış-bağımlı arzunun (başkalarına gerekçelendirilebilecek şekilde hareket etme arzusu) ya da makûl ve eşit bir vatandaşa yakışır şekilde hareket etmek anlamında anlayış-bağımlı arzunun, bizi harekete geçiren arzu olduğunu farzedelim. O zaman, bu arzunun neyi gerektirdiğini, başkalarına gerekçelendirilebilecek şekilde hareket etmenin ne demek olduğunu ya da makûl ve eşit vatandaşa yakışır davranışın ne ol-

Dolayısıyla, hakkaniyet olarak adalet, siyasal vatandaşlık ide-
aline ulaşma arzusuyla, vatandaşların, kamusal kültür ve tarihsel yo-
rum geleneklerinin bu ideal doğrultusunda eğittiği iki ahlâki yeteneği-
ni ve normal kapasitelerini birbirine bağlar. Bu siyasal anlayışın geniş
eğitici rolünü örneklendirmiş olur (§ 4.4).

5. Konu bizi d)'ye getirir: Vatandaşlar makûl bir ahlâk psikolo-
jisine sahiptir.³⁴ Vatandaşlara atfettiğimiz özellikler –işbirliğinin hak-
kaniyetli kurallarını önerme ve bunlara uymaya hazır olmaları, muha-
keme zorluklarını tanımaları ve sadece makûl kapsamlı doktrinleri
onaylamaları, tam bir vatandaş olmak istemeleri– onlara, çoğu yanı
bu özelliklerin bir sonucu olan makûl bir ahlâk psikolojisi yüklemek
için zemin oluşturur.

Dolayısıyla, kısaca, i) bir iyi anlayışı kapasitesi yanında, va-
tandaşlar, adalet ve hakkaniyet anlayışlarını elde etme ve bu anlayış-
lar doğrultusunda hareket etme kapasitesine sahiptir; ii) kurumların
ya da toplumsal pratiklerin adil ya da (bu anlayışlar doğrultusunda)
hakkaniyetli olduğuna inandıklarında, diğerlerinin de aynı şeyi ya-
pacağı güvencesi sağlandığında bu düzenlemelerde üzerlerine düşeni

duğunu tespit etmek için çok çeşitli akıl yürütmeler gündeme gelecektir. Anlayış-bağımlı arzu-
nun ne gerektirdiği konusunda belli bir düşünce ve akıl yürütme çabası gerekmektedir. Öyley-
se, bu, anlayış-bağımlı arzular bir kere Williams'ın "kişinin motivasyon seti" şeklinde tanımla-
dığı öğeler olarak kabul edildiğinde –ki böyle bir ihtimale izin vereceğini düşünüyorum– kendi-
sinin savunduğu iddia edilen Humist motivasyon görüşüyle Kantçı bakış arasında veya bunun-
la ilişkili bakışlar arasındaki çizgi ortadan kalkmaya başlar. Bunu görmek için, Kant'ın katego-
rik buyruk fikrinin tutarlı olduğunu farz etmemiz ve iyi bir iradeye sahip insanın buyruğun ge-
rektirdiği anlayış-bağımlı arzuya göre hareket etme konusunda saik sahibi insan olduğunu söy-
lememiz yeter. Elbette, tarihsel Hume'ün görüşü farklıydı. Kendisinin resmi doktrini pratik akıl
fikrine sahip değildir veya en fazla araçsal akıla yer verir. Bu bir kenara bırakılıp, ilke ve anla-
yış-bağımlı arzuların ilk başta nasıl kişinin motivasyonun setinin öğeleri haline geldiği sorulur-
sa, metin tarafından önerilen yüzeysel yanıt, bunların kamusal siyasal kültürden öğrenildiğidir.
Bu kamusal açıklık fikrinin bir parçasıdır. Bu anlayışların ve ideallerin nasıl kamusal kültüre da-
hil olduğu ve orada kaldığı konusu uzun ve farklı bir konudur. Bu konuda, Christine Korsga-
ard'ın, Bernard Williams'ın "Internal and External Reasons," *Moral Luck* içinde (Cambridge:
Cambridge University Press, 1981) s. 101-13'te savunduğu genel Humist motivasyon anlayışını
eleştirdiği "Skepticism about Practical Reason," *Journal of Philosophy* 83 (January 1986): 19-
25, makalesine çok şey borçluyuz.

34 IV: 6-7'de örtüşen görüşbirliğinin neden ütöpik olmadığını gösterirken bu psikolojiye dayanılmıştır.

yapmaya hazır ve isteklidirler; iii) diğer kişiler açık bir niyetle³⁵ adil ve hakkaniyetli düzenlemelerde üzerlerine düşeni yapmaya çalıştıklarında, vatandaşların bunlara karşı güven ve emniyeti artar; iv) işbirliği düzenlemelerinin başarısı zaman içerisinde sürdükçe bu güven ve emniyet daha da güçlenir ve tam olur ve v) aynı şekilde, temel menfaatlerimizi (temel hak ve özgürlükleri) güvence altına almak üzere meydana getirilen temel kurumlar daha kuvvetle ve istekle tanınır.

§ 8. AHLÂK PSİKOLOJİSİ: PSİKOLOJİK DEĞİL FELSEFİ

1. Bu, bizim kişinin ahlâk psikolojisi konusunda söyleyeceklerimizi tamamlıyor. Bunun, hakkaniyet olarak adaletin siyasal anlayışından elde edilen bir ahlâk psikolojisi olduğunu vurgulamak isterim. İnsan doğası bilimine dayanan bir psikoloji değildir, aksine, belli bir siyasal kişilik anlayışını ve vatandaşlık idealini ifade eden kavram ve ilkeler bütünüdür. Bizim amaçlarımız açısından uygun olup olmadığı onu öğrenip öğrenemeyeceğimize ve kavrayıp kavrayamayacağımıza, ilke ve ideallerini siyasal hayata uygulayıp uygulayamayacağımıza ve ait olduğu siyasal adalet anlayışını bir düşünsel çaba akabinde kabul edilir bulup bulamayacağımıza bağlıdır. İnsan doğası ve bunun doğal psikolojisinin sınırları geniştir: Uygun kişilik anlayışlarını ve vatandaşlık ideallerini ve bunları destekleyen ahlâk psikolojilerini sınırlandırabilir, ama bunlardan herhangi birisini dayatmaz.

Bu, görüşümüzün bilimsel olmadığı itirazının yanıtıdır. Her istediğimiz şeyi söyleyemeyiz, çünkü görüş, siyasal hayatın ve bu konudaki makûl düşünsel çabanın pratik gerekliliklerini karşılamalıdır. Diğer herhangi bir siyasal anlayış gibi, pratik olabilmesi için, gereklilikleri ve vatandaşlık ideali insanların kavrayabilip uygulayabilmesini sağlamalı ve insanların saygı göstermesi için yeterli saiki sunmalıdır. Bunlar, her ne kadar doğal bilim olarak insan psikolojisinin şartların-

35 Bu ifade Rousseau'nun *Emile*'inden alınmıştır ve *Kuram*'ın 463. sayfasındaki notta açıklanmıştır. Burada ifade edilen noktaların, II: 1, 3'te tartışılan mâkûliyetin iki temel boyutu ile nasıl ilişkili olduğunu gözlemek gerekir.

dan farklı olsa da, mümkün bir adalet anlayışı ve siyasal ideal oluşturmada yeteri kadar sıkı şartlardır.

2. Tabii ki, bir idealin belli bir insan doğası görüşü ve sosyal kuramı öngördüğü iddia edilebilir ve siyasal adalet amaçları gözönüne alındığında, bu idealin, insan doğası ve toplum hakkındaki genel olguların izin verebildiği en makûl kişilik anlayışını belirlemeye çalıştığını söyleyebiliriz. Yalnız işin zor tarafı, tarihsel tecrübenin dersleri ve nadir saik ve kabiliyetlere (fedakârlık ve yüksek zeka gibi) çok fazla dayanmamak gerektiği yolundaki hikmet kırıntıları haricinde, daha ileriye gidilememesidir. Tarih sürprizlerle doludur. Bir anayasal devlet ideali formüle etmeliyiz ki üzerimizde bir etkisi olup olmadığını ve toplum tarihinde başarılı şekilde pratiğe dökülüp dökülemeyeceğini görelim.

Bu sınırlar içerisinde anayasal rejimin siyaset felsefesi iki yönden özerktir. Birincisi, siyasal adalet anlayışı normatif bir düşünme biçimidir. Sahip olduğu temel düşünceler, psikolojik ve biyolojik kavramlar bütünü gibi, birtakım doğal temellere dayalı olarak incelenemez. Eğer bu normatif düşünme biçimini öğrenir ve ahlâki ve siyasal düşünce ve davranışımızı bununla ifade edebilirsek, yeterli olur.

Siyaset felsefesinin özerk olduğu diğer yön, rolünü ve içeriğini, doğal seleksiyon gibi bilimsel yollarla³⁶ açıklamak zorunluluğu ile karşı karşıya olmamamızdır. Eğer kendi çevresi içerisinde, kendini ortadan kaldırmıyor ve doğanın izin verdiği ölçüde geliyorsa, yine bu yeterli olur. Biz dünyanın mümkün kıldığı alan içerisinde en iyiye ulaşmaya çalışıyoruz.³⁷

36 Alan Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990) adlı eserinde ahlâkın genel özelliklerinin ve içeriğinin bu şekilde açıklanabileceğini iddia eder.

37 Bu konudaki tartışma için Joshua Cohen'e teşekkür ediyorum.

ÜÇÜNCÜ DERS

Siyasal İnşacılık

Bu derste, siyasal inşacılığı bir yandan Kant'ın ahlâki inşacılığı bir yandan da bir ahlâki realizm türü olan rasyonel sezgicilikle bağlantılı olarak tartışacağım. Üç bölüm altında, §§ 1-4 inşacılığın anlamını ele alıyor ve inşa işleminin niteliği konusunda bilgi veriyor; §§ 5-7 her iki tür inşacılığın nesnel olduğunu ifade diyor ve § 8 siyasal inşacılığın siyasal liberalizmin bir parçası olarak neden sadece siyasal olanla sınırlandığını açıklıyor. Dolayısıyla, siyasal inşacılığın siyasal liberalizme uygun bir nesnellik anlayışı sağladığını görüyoruz.

Siyasal inşacılık, siyasal anlayışın yapısı ve içeriği hakkında bir görüştür. Buna göre, eğer düşünsel dengeye ulaşırsa, siyasal adaletin ilkeleri (içerik) belli bir inşa (yapı) işleminin bir sonucu olarak temsil edilebilir. Başlangıç durumuyla yansıtılan bu işlemde (I: 4), vatandaşların temsilcileri olan ve makûl şartlar altında hareket eden rasyonel özneler, toplumun temel yapısını düzenleyecek kamusal adalet ilkelerini seçerler. Bu işlemin, pratik aklın bu konuyla ilgili bütün gerekliliklerini karşıladığını ve adalet ilkelerinin, kendileri de pratik aklın düşünceleri olan toplum ve kişilik anlayışları ile nasıl pratik akıl ilkeleri doğrultusunda ortaya çıktığını gösterdiğini düşünürüz.

İnşacı bir siyasal anlayışın gerçek önemi, makûl çoğulculuk olgusu ve demokratik toplumun temel siyasal değerleri konusunda örtüşen görüşbirliğine ulaşma ihtiyacı ile olan ilişkisinde yatar. Böyle bir anlayışın kapsamlı doktrinlerin örtüşen görüşbirliğinin odağında yer alabilmesinin nedeni, kişilerin sahip olduğu ortak pratik akıl ilkelerini kullanarak, kamusal olarak paylaşılan hakkaniyetli işbirliği sistemi olarak toplum fikri ve vatandaşların özgür ve eşit oldukları fikrinden adalet ilkelerini çıkarmasıdır. Bu adalet ilkelerinin gereğini yerine getiren vatandaşlar, siyasal açıdan özerk sayılırlar ve dolayısıyla makûl kapsamlı doktrinleriyle bir şekilde uyum halinde olmuş olurlar.

§ 1. İNŞACI ANLAYIŞ FİKRİ

1. Burada bizim konumuz kapsamlı bir ahlâki doktrin değil siyasal adaletin inşacı bir anlayışıdır.¹ Fikirleri yerine oturtmak için öncelikle ahlâki realizmin, rasyonel sezgiciliğin İngiliz geleneğinde Clark, Price, Sidgwick, Ross ve diğerleri tarafından ortaya konulan yansımalarını

1 Bu bölüm, "Construction and Objectivity" *Journal of Philosophy* 77 (Eylül 1980) adıyla yayımlanan üçüncü derste bulunan bazı fikirleri geliştirmektedir. Üç dersin başlığı "Kantian Constructivism in Moral Theory" idi. Girişin sonunda belirtildiği gibi, bu son versiyon, Tyler Burge ile yapılan yazışmalar akabinde, özellikle §§ 1, 2 ve 5'te ve tutarlı bir bütün olması için diğer yerlerde yapılan değişikliklerle düzeltilmiştir. Burada, 1980'deki orijinal metinde yapmam gerektiği gibi siyasal ve ahlâki inşacılığı birbirinden ayırıyorum ve inşacı anlayışın özelliklerini daha iyi açıklamaya ve bu arada konu boyunca siyasal adalet anlayışının sınırları içinde kalmaya çalışıyorum. Thomas Nagel ve T. M. Scanlon'a inşacılık konusunda yaptığımız çok sayıda konuşma için teşekkür borçluyum. İnşacılık fikri matematik felsefesi dışında pek tartışılmamıştır, ama şunlar istisnadır: Scanlon'un "Contractualism and Utilitarianism" adlı makalesi; bkz. mesela 117. sayfa ve devamında sezgiciliğe karşı muhalefetine, gerçi orada "sezgicilik" ve "inşacılık" terimleri kullanılmamıştır. Bir de şunları ekleyebiliriz: Ronald Dworkin, "Justice and Rights" (1973) *Taking Rights Seriously* içinde (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977), s. 159-68; Dworkin hakkaniyet olarak adaletin inşacı olduğunu ilk iddia eden kişidir, ama inşacılığı benim burada anladığımdan farklı olarak ele almıştır; Onora O'Neill, *Constructions of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), özellikle 11. bölüm ve Brian Barry, *Theories of Justice*, 1. cilt, özellikle 264-82. sayfalar. İnşacılığın eleştirisi için bkz. David Brink, *Moral Realism and Its Foundations of Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), özellikle 4. ek. Bunlar arasında sadece Scanlon ve Barry inşacılığı benim anladığım gibi anlamıştır, ama yine de bunların inşacılığı farklıdır. Son olarak, bkz. Thomas Hill, "Kantian Constructivism in Ethics," *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory* içinde (Ithaca: Cornell University Press, 1992) ve şu makaledeki inşacılık kavramı, Stephen Darwall, Allan Gibbard ve Peter Railton, "Toward *Fin de Siecle* Ethics: Some Trends," *Philosophical Review* 101 (Ocak 1992): 137-44.

ele alacağım. § 2'de, Kant'ın ahlâki inşacılığını hakkaniyet olarak adaletin siyasal inşacılığı ile karşılaştıracam.

Rasyonel sezgiciliği siyasal inşacılıktan ayıran başlıca dört özellik vardır. Bu dört özelliği anlatacak daha sonra siyasal inşacılığın bunlara karşılık gelen dört özelliğini ifade edeceğim.²

Rasyonel sezgiciliğin ilk özelliği, ahlâki ilk ilke ve kanaatlerin, doğru olduklarında, bağımsız bir ahlâki değer bütününe gerçek ifadeleri olduğudur; ayrıca, bu bütün, ne insan zihninin ve aklının faaliyetlerine dayanır ne de bunlar tarafından açıklanabilir.

İkinci özelliğe göre, ahlâki ilk ilkeler kuramsal akıl tarafından bilinir. Bu özelliğin altında yatan, ahlâki bilginin kısmen bir tür algı ve sezgi aracılığıyla elde edildiği ve bir düşünsel çaba sonucunda kabul edilen ilk ilkeler tarafından düzenlendiği inancıdır. Bu, sezgicilerin ahlâki bilgi ile aritmetik ve geometrideki matematiksel bilgi arasında yaptıkları karşılaştırma ile desteklenir. Ahlâki değerler düzeninin Tanrı'nın aklında varolduğu ve ilahi iradeyi yönlendirdiği iddia edilir.³

Üçüncü özellik seyrek olarak ortaya çıkan kişi anlayışı ile ilgilidir. Her ne kadar açık olarak ifade edilmese de, bu özellik, rasyonel sezgiciliğin daha tam bir kişi anlayışına ve bilen özne olarak ben fikrinden daha fazlasına pek ihtiyaç duymamasından anlaşılabilir. Bunun sebebi, ilk ilkelerin içeriğinin, düşünsel çaba akabinde kabul edilen ilkeler tarafından sıralanan ve ifade edilen algı ve sezgi yoluyla elde edilen ahlâki değerler düzeni tarafından doldurulmasıdır. Öyleyse, asıl gerekli olan, bu değerleri ifade eden ilk ilkeleri bilebilmemiz ve bu bilgiyle ha-

2 Bu dört özellik Samuel Clarke'ın *Boyle Lectures of 1704-5* adlı kitabında ve Richard Price'in *Review*, 3. bs. 1787'de ifade edilmiştir. Seçmeler için bkz. J. B. Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, 2 cilt (Cambridge: Cambridge University Press, 1990). Clarke için, 1. cilt, s. 295-306; Price için, 2. cilt, s. 588-603; veya D.D. Raphael, *British Moralists, 1650-1800* içinde, 2 cilt (Oxford: Clarendon Press, 1969), şimdi Hackett tarafından basılıyor. Clarke için, 1. cilt, §§ 224-61; Price için, 2. cilt, §§ 655-762. Bu yazarları eleştirme amacıyla değil standart karşılaştırma amacıyla kullanıyorum.

3 Algı ve sezgi için bkz. Clarke, s. 296 vd., § 227; Price, s. 589, 596 vd., §§ 672-7 704; matematikle karşılaştırması için: Clarke, s. 295 vd., §§ 226-7; Price, s. 592, § 684; Tanrı'nın aklında varolan ahlâk düzeni için: Clarke, s. 299, § 230; Price, s. 589 vd., §§ 709-12. Sezgiciler bazen ahlâki yargıların kendi kendilerini ispat ettiğini ifade ederlerse de ben bunu vurgulamıyorum. Bu aslı değildir.

reket edebilmemizdir.⁴ Burada vurgulanan, ilk ilkeleri bilebilmemizin ve onları doğru olarak kabul etmemizin, bizde onların adına hareket etme arzusu doğuracağı varsayımdır. Ahlâki saik, özel bir kaynağı olan arzularla ilişkili olarak tanımlanır: İlk ilkelerin sezgisel bilgisi.

Rasyonel sezgicilik kesinlikle bu dağınık olarak ifade edilen kişi anlayışını kullanma durumunda değildir. Daha kompleks kişi ve toplum anlayışına ihtiyacı yoktur; ancak inşacılıkta, inşa işleminin biçim ve yapısı için bu tür anlayışlara gerek duyulur.

Son olarak, dördüncü bir özellik ekliyoruz: Rasyonel sezgicilik, gerçeği geleneksel anlamda, yani ahlâki yargıları bağımsız ahlâki değerler düzenine ilişkin ve ona uygun olarak doğru olarak algılar. Aksi takdirde bu yargılar yanlış olacaktır.

2. Siyasal inşacılığın bunlara karşılık gelen dört farklı özelliği şunlardır.

İlk özellik, daha önce sözü edildiği gibi, siyasal adaletin ilkeleri (içerik) bir inşa işleminin sonucu olarak ifade edilebilir (yapı). Bu işlemde, rasyonel öznel, vatandaşların temsilcileri olarak ve makûl şartlar altında, toplumun temel yapısını düzenleyecek ilkeleri seçerler.

İkinci özelliğe göre, inşa işlemi, temelde kuramsal akla değil pratik akla dayanır. Kant'ın bu konuda yaptığı ayrımı takip ederek şöyle deriz: Pratik akıl, nesnelerin belli bir anlayışa göre üretilmesine ilişkin iken –mesela, adil bir anayasal rejim anlayışının siyasal bir girişimin amacı olarak görülmesi gibi– kuramsal akıl bu nesnelerin bilgisiyle ilgilidir.⁵ 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 ilkelelerini seçerken akıl yürütme, çıkarım ve yargılama yollarını kullanırlar.

Siyasal inşacılığın üçüncü özelliği, inşa işlemini biçimlendirmek ve yapılandırmak üzere, son derece kompleks bir kişi ve toplum anlayışını kullanmasıdır. Daha önce gördüğümüz gibi, siyasal inşacılık, ki-

4 Clarke, s. 299, § 232; Price, s. 593, 600-3; §§ 688, 757-61.

5 Kant'ın ayrımı için bkz. *Critique of Practical Reason*, mesela Ak: V: 15 vd., 65 vd., 89 vd.

şileri, bir nesilden diğerine devam eden hakkaniyetli bir toplumsal işbirliği sistemi olacak siyasal topluma ait olarak algılar. Kişilerin, bu toplumsal işbirliği fikri yanında iki ahlâki yeteneğe sahip oldukları düşünülür – adalet hissi ve iyi anlayışı kapasitesi. Bütün bu şartlar ve daha fazlası, adalet ilkelerinin uygun bir inşa işlemi aracılığıyla ortaya çıktığı fikrini ortaya koymak içindir.

Daha önce olduğu gibi, bir dördüncü özellik daha ekliyoruz: Siyasal inşacılık bir makûllük fikri ortaya atar ve bunu çeşitli öznelere uygular: Anlayışlara ve ilkelere, yargı ve zeminlere, kişi ve kurumlara. Her durumda, tabii ki, söz konusu öznenin makûl olup olmadığını ölçecek kriterleri de ortaya koyar. Bununla birlikte, rasyonel sezgiciliğin yaptığı gibi, doğruluk kavramını kullanmaz (reddetmez de); ne de bu kavramı sorgular veya doğruluk kavramı ile makûliyet fikrinin aynı olduğunu iddia edebilir. Aksine, siyasal anlayış, kendi içerisinde, bir kısmı § 8’de ele alınan nedenlerle doğruluk kavramına başvurmadan işler. Bir iddiaya göre, makûliyet fikri, makûl doktrinlerin örtüşen görüşbirliğini doğruluk kavramının sağlayamayacağı ölçüde mümkün kılmaktadır. Ancak, her durumda, sahip oldukları makûliyet düşüncelerinin, eğer sahipler, doğruluk kavramı ile ilişkisini ortaya koymak kapsamlı doktrinlere aittir.

Makûliyetin nasıl anlaşıldığı sorulursa, şöyle deriz: Burada kendi amaçlarımız açısından, makûliyetin içeriği makûl siyasal anlayışın içeriği tarafından belirlenir. Makûliyet fikrinin kendisi dahi kısmen ve yine amaçlarımız açısından, kişilerin makûliyetinin iki boyutu tarafından ortaya konur (II: 1, 3): Kişilerin eşitler arasında toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli kurallarını önermeye ve bunlara uymaya istekli olması ve muhakeme zorluklarının sonuçlarını tanıması ve bunları kabul etmeye istekli olması. Bunlara pratik aklın ilkeleri ve siyasal anlayışın dayandığı toplum ve kişi anlayışları da eklenmelidir.⁶ Bu düşünceyi, kişilerin makûliyetinin iki boyutunu ve bunların inşa işlemine nasıl girdiğini ve neden girdiğini anlayarak kavırıyoruz. Anlayışın tümü-

6 Makûl yargı ile doğru yargı arasındaki fark, ileride § 8’de işlenmektedir.

nün kabul edilebilir olup olmadığına, düşünsel çaba sonrasında onu onaylayıp onaylamayacağımıza bakarak karar veriyoruz.

3. Bu dört özellik, siyasal inşacılık ile bir ahlâki realizm türü olan rasyonel sezgicilik arasındaki farkı kabaca ortaya koyar. Bu iki görüş arasındaki ilişkiyi aydınlatmak için bir iki yorum daha ekleyeceğim.

İlk olarak, siyasal liberalizmin inşacı anlayışının rasyonel sezgicilikle çelişmemesi son derece önemlidir, zira inşacılık herhangi bir kapsamlı doktrine karşı olmaktan uzak durmaya çalışır. Böyle bir durumda bunun nasıl mümkün olduğunu anlayabilmek için, başlangıç durumuyla ilgili olan ve I: 4'te açıklanan argümanın doğru olduğunu farzedelim: Buna göre, makûl ve adil koşullar altında, rasyonel kişiler belli adalet ilkelerini seçeceklerdir. Rasyonel sezgicilikle tutarlı olmak için, inşa işleminin ahlâki değerler düzenini meydana getirdiğini ya da ürettiğini söylemiyoruz. Çünkü, sezgiciye göre bu düzen bağımsızdır ve sanki kendi kendisini oluşturur. Siyasal inşacılık bunu ne iddia eder ne de reddeder. Bunun karşısında, sadece işlemin, pratik aklın ilkele-rince, toplum ve kişilik anlayışlarıyla beraber, ifade edilen değerlerden siyasal adaletin belli ilkeleri tarafından ifade edilen değerlere doğru bir hareketi temsil ettiğini iddia eder.

Siyasal liberalizm şunu da ekler: Bu temsil edilen düzen, makûl çoğulculuğa sahip demokratik bir toplum için en uygun olanıdır. Çünkü, örtüşen görüşbirliğinin odağı olabilecek en makûl adalet anlayışını ortaya koymaktadır.

Rasyonel sezgiciler, başlangıç durumuyla ilgili argümanı kabul edip, onun, değerler düzenini doğru olarak sergilediğini ifade edebilirler. Bu konularda, siyasal inşacılıkla anlaşabilirler: Kendi kapsamlı görüşlerinden, siyasal anlayışı onaylayabilir ve bir örtüşen görüşbirliği içerisinde yer alabilirler. Hakkaniyet olarak adalet bunların iddia etmek istediği şeyi, yani (yukarıda sezgiciliğin ilk özelliği olarak ifade edilen) inşacılık tarafından sergilenen değerler düzeninin kendi kendini oluşturan bağımsız bir değerler düzeni tarafından desteklendiği iddiasını reddetmez.

4. Bir açıklama noktası daha: Hem inşacılık hem de rasyonel

sezgicilik, düşünsel denge fikrine dayanır. Aksi takdirde, sezgicilik, kendi algı ve sezgilerini birbirine dayandıramaz ve düşünsel çaba akabinde sahip olduğumuz yargılarımıza karşı kendi ahlâki değerler düzeninin geçerliliğini kontrol edemezdi. Benzer şekilde, inşacılık, işlemin formülasyonunu, ulaşılan sonuçların bu yargılara uygun olup olmadığına bakıp değerlendiremezdi.

Bu görüşler arasındaki fark, kabul edilmez sonuçları nasıl yorumladıklarında ve bunların nasıl düzeltilmesi gereği konusundaki noktalarda ortaya çıkar. Sezgiciler bir yöntemi doğru olarak kabul ederler, çünkü bu yöntemi doğru olarak takip etmek genellikle doğru bağımsız yargıyı sonuç verir; siyasal inşacılık ise bir yargıyı (her zaman olduğu gibi bu yargının doğru bilgiye dayandığını varsayarak) doğru kabul eder, çünkü bu, doğru biçimde formüle edilmiş ve doğru biçimde uygulanan bir makûl ve rasyonel yöntemden ortaya çıkmaktadır.⁷ Dolayısıyla, yargı kabul edilir değilse, sezgicilik, bunun yanlış bir bağımsız ahlâki değerler düzeninin bir yansıması olduğunu söyler. İnşacıya göre ise hata, yöntemin, toplum ve kişilik anlayışlarıyla beraber, pratik aklın ilkelerini ne derece yansıttığında yatmaktadır. İnşacının beklentisine göre, bir bütün olarak pratik aklın doğru bir modeli, zihinsel çaba akabinde adaletin de doğru ilkelerini verecektir.⁸

Sezgiciler, düşünsel dengeye ulaşıldığında, üzerinde düşünülmüş yargılarının şu anda doğru olduğunu ve çok muhtemelen böyle olduğunu ve bağımsız ahlâki değerler düzenini yansıttığını söyleyeceklerdir. İnşacılar ise, şimdi, inşa işleminin, uygun toplum ve kişilik anlayışlarıyla birlikte pratik aklın ilkelerini doğru olarak yansıttığını ifade edeceklerdir. Bu şekilde, demokratik bir rejime en uygun değerler düzenini temsil etmiş olacaktır. Doğru işlem tarzını bulma konusunda gelince, inşacılar bunun muhakeme yoluyla, aklımızın gücünü kullanarak

7 Bu konuyu bu şekilde ifade edebilmeyi Thomas Nagel'e borçluyum.

8 Elbette, doğru sonuçlar vermesi için başarısız işlemi tekrar tekrar formüle etmeye çalışmak bizim siyasal inşacılık yolunu terk etmemize yol açabilir. Nihayetinde ya bir noktaya gelecektir ya da reddedilecektir. Bu konudaki ve diğer noktalar üzerindeki öğretici tartışmalar için Anthony Laden, David Estlund ve Gregory Kavka'ya teşekkür ederim.

yapılması gerektiğini savunurlar. Ancak aklımızı kendisini tasvir etmek için kullandığımızda ve aklın kendisine saydam olmamasından ötürü, her şey konusunda olduğu gibi aklı da yanlış tasvir edebiliriz. Bu ve diğer bütün durumlarda, düşünsel denge konusundaki çabalar sürekli olarak devam eder.

5. Kamusal adalet ilkelerinin pratik aklın anlayışları ve ilkelerine dayandığını gösteren bir siyasal anlayışın, anayasal bir rejim için ne denli önem taşıdığı anlaşılmış olabilir. Ancak gene de, ipuçlarını birleştirelim.

Toplumsal işbirliği fikrini yeniden ele alalım. İşbirliğinin hakkaniyetli şartları nasıl belirlenir? Basitçe, işbirliğine giren kişilerin dışında Tanrı'nın yasası gibi bir otorite tarafından mı ortaya konur? Veya, bu şartlar, kişilerin bağımsız bir ahlâki değerler düzenine göre bunları hakkaniyetli olarak görmesiyle mi kabul edilir? Yoksa bu şartlar, bu kişiler tarafından karşılıklı faydalarına göre mi belirlenmelidir?

Hakkaniyet olarak adalet, daha önce ifade ettiğimiz gibi, sonuncu seçeneğin bir türünü benimser (I: 4.1). Bunun nedeni, makûl çoğulculuk olgusu ışığında, vatandaşların, kutsal bir metin ya da bir kurum olsun, herhangi bir ahlâki otorite üzerinde uzlaşamayacağı gerçektir. Ahlâki değerler düzeni konusunda veya bazılarının doğal hukuk olarak gördüğü şeyin gereklerinde de anlaşamazlar. Bu durumda, işbirliğinin adil kurallarını belirlemek üzere, özgür ve eşit vatandaşların temsilcilerinin adil olarak konumlandırıldıkları bir durumda üzerinde anlaştıkları adalet ilkelerinin kabul edilmesi gibi inşacı bir görüşü benimseriz. Bu görüşün temeli, kamusal siyasal kültürün temel düşüncelerine, vatandaşların ortak ilkelerine ve pratik aklın anlayışlarına dayanır. Dolayısıyla, işlem doğru biçimde formüle edildiğinde, vatandaşların makûl kapsamlı doktrinleriyle beraber bunun ilkelerini ve anlayışlarını kabul edebilmeleri gerekir. Bundan sonra siyasal adalet anlayışı örtüşen görüşbirliğinin odağında yer alır.

Yani, vatandaşlar, sadece bir inşacı anlayışı –siyasal olan ve metafizik olmayan– onaylayarak genel olarak herkesin kabul edebileceği ilkelere ulaşabilirler. Bunu, makûl kapsamlı doktrinlerinin daha derin

boyutlarını reddetmeden yapabilirler. Sahip oldukları farklılıklar gözönüne alındığında, vatandaşların, özgür ve eşit olarak başkalarının da kabul edeceği şartlar altında ortak bir siyasal hayata sahip olma yolundaki anlayış-bağımlı arzularını⁹ tatmin etmelerinin başka bir yolu yoktur. Bu ortak siyasal hayat fikri, kapsamlı bir doktrine ait ve ahlâki değerler durumunda olan Kant'ın özerklik fikrini ve Mill'in bireysellik fikrini içine almaz. Başvurulan şey, makûl vatandaşların adil olarak kabul edebileceği şartlar üzerine kurulan kamusal hayatın siyasal değerinden başka bir şey değildir. Bu konuyu, demokratik vatandaşların aralarındaki temel farklılıkları kamusal akıl fikrine uygun olarak çözmeleri yolundaki ideale götürür. (VI: 2).

6. Siyasal liberalizm, bu gözlemlere, başlangıç durumuna ilişkin argümanın temsil ettiği düzenin, siyasal değerlerin düzenlenmesine yönelik en uygun yol olduğunu ekler. Bunu yapmak, pratik aklın ilkelerinin, uygun özgür ve eşit kişilik anlayışı ve toplumun zaman içerisinde adil bir işbirliği sistemi olduğu anlayışı ile beraber kullanılarak ulaşılan siyasal adalet ilkelerini –toplumsal işbirliğinin adil şartlarını– temsil eden veya sergileyen özerk bir siyasal doktrinin anlamını ifade etme imkânı sağlar. Başlangıç durumuna ilişkin argüman bu türlü bir düşünceyi sergiler. Özerklik, bu görüşün düzenlenmiş siyasal değerleri nasıl sunduğu ile ilgilidir. Bunu doktrinel özerklik olarak düşünebiliriz.

Öyleyse, bir görüş, temsil edilen düzeni içerisinde, siyasal adalet ve (bunun ilkeleriyle ifade edilen) kamusal akıl değerleri, salt dışarıdan empoze edilen ahlâki gereklilikler olarak sunulmuyorsa özerk sayılır. Ayrıca, bu değerler, kapsamlı doktrinlerini kabul etmediğimiz vatandaşlar tarafından da bize dayatılmış olmamalıdır. Aksine, vatandaşlar bu değerleri, vatandaşların özgür ve eşit oldukları ve toplumun adil bir işbirliği sistemi olduğu yolundaki siyasal anlayışlarla beraber pratik aklın ilkelerine dayanarak anlayabilir. Siyasal doktrini bir bütün olarak onayladığımızda, vatandaşlar olarak, siyasal anlamda özerk olmuş oluruz. Öyleyse, özerk bir siyasal anlayış, makûl çoğulcu-

9 Anlayış-bağımlı arzular II: 7.4'te tanımlanmış ve açıklanmıştır.

lukla nitelenen bir anayasal rejimin siyasal değerlerini tespit etmek için uygun bir temel sağlamaktadır.

§ 2. KANT'IN AHLÂKİ İNŞACILIĞI

1. Şimdi de Kant'ın ahlâki inşacılığı ile hakkaniyet olarak adaletin siyasal inşacılığı arasındaki dört farkı tespit edelim.

Birinci farklılık, Kant'ın doktrininin, özerklik idealinin düzenleyici bir role sahip olduğu kapsamlı bir ahlâki görüş olmasında yatar. Bu, hakkaniyet olarak adaletin siyasal liberalizmine uygun düşmez. Özerklik idealine dayanan kapsamlı bir liberalizm, tabii ki, hakkaniyet olarak adaletin içinde olduğu bir siyasal anlayışı onaylayan makûl örtüşen görüşbirliğinin içinde sayılır; ancak yine de gerekçelendirmeye kamusal bir temel sağlayamaz.

İkinci fark, özerkliğin ikinci anlamını gündeme getirdiğimizde açıkça ortaya çıkar. Biraz önce gördüğümüz gibi, siyasal liberalizm için bir siyasal görüşün özerk olup olmadığı, düzenlenmiş siyasal değerleri temsil etme şekline anlaşılar. Bize göre, bir siyasal görüş, siyasal değerler düzenini, uygun toplum ve kişi anlayışlarıyla beraber pratik aklın ilkelerine dayanarak temsil ettiğinde ya da sergilediğinde özerk sayılır. Bu, daha önce söyledimiz gibi, doktrinel özerkliğe işaret eder. Aksi takdirde böyle bir görüş doktrinel olarak bağımlı sayılır.

Özerkliğin sahip olduğu diğer ve daha derin anlama göre, siyasal ve ahlâki değerlerin düzeni pratik aklın ilke ve anlayışlarına göre yapılmalıdır ya da bu şekilde oluşmalıdır. Buna kurucu özerklik diyelim. Rasyonel sezgicilikten farklı olarak, kurucu özerkliğe göre bu bağımsız sayılan değerler düzeni kendisini oluşturmaz, aksine, pratik (insan) aklının gerçek ve ideal düzeydeki faaliyeti sonucu oluşur. Bana göre Kant'ın görüşü budur ya da buna benzemektedir. İnşacılığı ise daha derindir ve değerler düzeninin kendi varlığına ve kurulmasına kadar uzanır. Bu, Kant'ın aşkın idealizminin bir parçasıdır. Sezgiciliğin bağımsız değer düzeni, Kant'ın aşkın idealizminin karşısı olan aşkın realizmin bir parçasıdır.

Siyasal liberalizm, elbette, Kant'ın kurucu özerkliğini reddetme-

lidir; ancak Kant'ın ahlâki inşacılığı siyasal inşacılığı onaylayabilir.¹⁰ Ve elbette siyasal inşacılık, Kant'ın, pratik aklın ilkelerinin, eğer bir yere dayanması gerekiyorsa, pratik akıl tarafından biçimlenen ahlâki bilince dayandığı yolundaki görüşünü kabul eder. Bunlar başka hiçbir yere dayanmaz. Hem kuramsal hem de pratik aklın kendi kendinden doğduğu ve kendi kendini doğruladığı fikrinin tarihsel kaynağı Kant'tır. Yine de, bu kabul edilse bile, pratik aklın ilkelerinin değerler düzenini oluşturup oluşturmadığı konusu ayrı bir sorudur.

2. Üçüncü fark, Kant'ın görüşündeki temel kişi ve toplum anlayışlarının temelinin kendi aşkın idealizminde yeralmasından kaynaklanır. Bu temelin ne olduğu konusunu, sadece çok değişik biçimlerde algılanabileceğini ifade ederek geçeceğim, ki bunların birisini kendi kapsamlı doktrinimiz ışığında doğru olarak kabul edebiliriz. Kısmî ve sıklıkla dağınık ve tam olmasa da, hepimizin siyasal olanın ötesine uzanan bir kapsamlı görüşe sahip olduğumuz yolundaki ifademi hatırlayın. Ancak bu noktanın burada önemi yoktur. Burada önemli olan, hakkaniyet olarak adaletin belli temel siyasal düşünceleri kurucu düşünceler olarak kullanmasıdır. Aşkın idealizm ve benzeri metafizik doktrinlerin bu kuruluş ve beyanda bir rolü yoktur.

Bu farklılıklar bir dördüncü farklılığa, iki görüşün amaçları arasındaki farklılığa bağlanır. Hakkaniyet olarak adalet, makûl çoğulculuk olgusu ışığında, siyasal adalet meseleleri konusunda kamusal bir gerekçelendirme zemini bulmaya çalışır. Gerekçelendirme başkalarına yönelik olduğundan, sahip olunabilecek ortak noktalardan hareket eder; bu nedenle, kamusal siyasal kültüre içkin ortak temel düşüncelerden hareket ederek, özgür ve makûl bir anlaşmayı sağlayacak ve makûl kapsamlı doktrinlerin örtüşen görüşbirliğinin desteğini alarak istikrar kazanacak siyasal bir anlayışı geliştirmeyi hedefleriz. Bu şartlar makûl bir siyasal adalet anlayışı için yeterlidir.

Kant'm amaçlarını kısaca ifade etmek zordur. Ancak ben onun felsefeyi makûl bir inancı savunmak üzere bir savunma aracı olarak

10 Siyasal liberalizm açısından bu, rasyonel sezgicilerin onayı kadar önemlidir.

kullandığına inanıyorum. Bu, inanç ile akıl arasındaki eski teolojik sorunla değil, hem kuramsal hem de pratik aklın tutarlılığını ve birliğini göstermekle ve akli ve kendi otoritesinin sınırları ve alanı ile ilgili sorunları çözecek son temyiz makamı olarak görmekle ilgilidir.¹¹ Kant, *Eleştiriler*'in ilk ikisinde, hem tabiat hem de kendi özgürlüğümüz hakkındaki bilgimizi ahlâki kanunlar penceresinden savunur; aynı zamanda, doğal hukukla ahlâki özgürlüğü belli bir şekilde elde etmeye çalışır ki birbirleriyle çelişmesinler. Felsefenin savunma olduğu yolundaki fikri, kuramsal ve pratik aklın tutarlılığını ve birliğini zayıflatan her türlü doktrini reddeder; bu sonuçları verdiğinden akılcılığa, ampirisizm ve şüpheciliğe karşı çıkar. Kant, kanıt yükümlülüğünün yönünü değiştirmiştir: Aklın doğrulanması, felsefi düşüncesin başlangıcı olması gereken sıradan (sağlıklı) insan aklının düşünce ve pratiğine bağlanmıştır. Bu düşünce ve pratik kendisiyle çelişmediği müddetçe, başka savunmaya gerek yoktur.

Bu farkların her biri, hakkaniyet olarak adaleti Kant'ın ahlâki inşacılığından yeterince ayıracak kadar geniş kapsamlıdır. Ancak bu farklar birbirleriyle bağlantılıdır da: Dördüncü farklılık, yani amaçlar arasındaki farklılık, makûl çoğulculuk olgusuyla beraber ilk üç farklılığa yol açar. Buna rağmen, hakkaniyet olarak adalet, Kant'ın felsefenin bir savunma olduğu görüşünü buraya kadar kabul eder: Makûl ve elverişli şartlar altında, hakkaniyet olarak adalet, kendini adil bir anayasal demokratik rejimin bir savunması olarak görür.

§ 3. İNŞACI BİR GÖRÜŞ OLARAK HAKKANİYET OLARAK ADALET

1. Hakkaniyet olarak adaletin inşacı özelliğine dönmeden önce, ön bir yorum. İnşacı görüşlerin, ahlâk ve siyaset felsefesinde meşru bir yere sahip olmaları yanında, matematik felsefesindeki inşacı görüşlerle yakın bağlantıları vardır. Kant'ın aritmetik ve geometrinin doğasının

11 Kant'ın bu şekilde okunuşu için Susan Neiman'a minnettarım.

sentetik *a priori* olduğu yolundaki tespitinin kaynağı elbette bu tür görüşlerdir.¹²

Bu konudaki bir benzerliğin öğretici bir yanı vardır: Her iki durumda da amaç, matematiksel, siyasal ya da ahlaki, doğru akıl yürütmenin ilgili tüm kriterlerini kapsayan ve görüşe açık bir yöntemsel temsilin formüle edilmesidir.¹³ Yargılar, yöntemi doğru olarak takip edip doğru öncüllere dayandıkları sürece makûl ve sağlıklıdır. Kant'ın ahlâki akıl yürütme hakkındaki fikrine göre, yöntemsel temsil, saf pratik aklın rasyonel maksimlerimize dayattığı sorumlulukları ifade eden koşulsuz buyruk tarafından ortaya konur. Aritmetikte, bu yöntem, doğal sayıların temel birim kavramından, her bir sayı bir öncekinden doğmak üzere, nasıl üretildiğine işaret eder. Farklı sayılar, bu şekilde üretilen serideki yerleri açısından ayırt edilir. Yöntem, sayılar hakkındaki olguları oluşturan temel göstergeleri gösterir ve dolayısıyla, sayılar hakkında bundan doğru olarak çıkarılan önermeler de doğru olmuş olur.

2. Siyasal inşacılığı açıklamak üzere üç soru sormalıyız.

İlk olarak, bu tür bir inşacılıkta, inşa edilen nedir? Yanıt: Siyasal adalet anlayışının içeriği. Bu içerik, hakkaniyet olarak adalette, başlangıç durumunda temsil ettikleri kişilerin çıkarlarını korumaya çalışan tarafların seçtiği adalet ilkeleridir.

İkinci bir soru şudur: Yöntemsel bir temsil aracı olan başlangıç durumunun kendisi de inşa edilmiş midir? Hayır: Sadece ortaya konmuştur. Toplumun makûl ve rasyonel, özgür ve eşit vatandaşlar arasın-

12 Bu konuda son derece değerli çalışmalar için bkz. Charles Parsons, "Kant's Philosophy of Arithmetic," (1969) *Mathematics and Philosophy* içinde yeniden basım (Ithaca: Cornell University Press, 1983), yine Parsons'un makalesi, "Mathematics, Foundations of," Paul Edwards, der, içinde, *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 cilt (New York: Academic Press, 1977); Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), 1. ve 2. bölümler.

13 Burada yöntemin mümkün olduğunca bütün ilgili kriterleri içerdigi düşünüldüğü için, bir ideal, mesela kategorik buyruğu yöntemini doğru olarak uygulayan ideal matematikçiyi ya da ideal rasyonel ve makûl kişiyi belirttiği ifade edilir. Yukarıda "mümkün olduğunca bütün ilgili kriterler" demek durumundayız, çünkü bu kriterlerin hiçbir ifadesinin nihai olduğu düşünülemez ya da iddia edilemez; bunların her türlü ifadesi eleştirel düşüncenin denetimine açıktır. Bu durum, şu an için kendi formüle ettiğimiz ilkelerden sonuna kadar emin olsak da ve bunların ne derece bir yanlış içerdığını göremesek de geçerlidir.

da hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olduğu yolundaki temel düşünce ile başlıyoruz. Sonra, böyle bir toplumun temel yapısını düzenleyecek kamusal adalet ilkelerini seçecek rasyonel temsilciler olan taraflara makûl şartlar yükleyen bir yöntemi ortaya koyuyoruz. Bunu yapmamızdaki amaç, bu yöntem içerisinde siyasal adaletin ilke ve standartlarına uygulanacak tüm ilgili makûliyet ve rasyonellik kriterlerini ifade etmektir. Bunu doğru olarak yaptığımızda, başlangıç durumundan doğru olarak hareket edildiğinde, vatandaşlar arasındaki siyasal ilişkileri düzenleyecek en uygun adalet ilkelerinin ortaya çıkacağını düşünüyoruz. Bu şekilde, iyi düzenlenmiş toplumun işbirliği içerisindeki vatandaşları anlayışı siyasal hak ve adaletin içeriğini şekillendirmektedir.

3. Bu bizi üçüncü soruya götürür: Vatandaşlık ve iyi düzenlenmiş toplum anlayışlarının inşacı bir yöntem içerisinde kullanılmaları ne anlama gelmektedir? Bunun cevabı, anlamın, yöntemin şeklinin ve daha ayrıntılı özelliklerinin kendisine temel olan bu anlayışlardan çıkarılmasıdır.

Açıklamak gerekirse: Başka bir yerde vatandaşların iki ahlâki yeteneğe sahip olduklarını söyledik. Birincisi, vatandaşların, işbirliğinin hakkaniyetli koşullarını belirten makûl adalet ilkelerini anlamaları, uygulamaları ve buna göre hareket etmelerini sağlayan adalet hissi kapasitesidir. İkinci ahlâki yetenek, iyi anlayışı kapasitesidir: İçtenlikle takip edeceğimiz hedef ve gayeleri ve hayat boyu bize rehberlik edecek öğeleri içeren bir anlayış. Vatandaşların siyasal adalete uygun bir iyi anlayışına sahip olmaları, başlangıç durumuna tarafların rasyonelliğiyle yansıtılmıştır. Bunun karşısında, vatandaşların adalet hissi kapasitesi ise, yöntemin kendisinin sahip olduğu özelliklerle, yani tarafların makûl simetrik (ya da eşit) olarak konumlandırılmalarında ve bilgisizlik peçesi ile bilgi konusunda konulan sınırlamalarda kendini göstermiştir.

Ayrıca, iyi düzenlenmiş bir toplumda vatandaşların akıl yürütmelerinde kendini gösteren adalet hissi kapasitesi, yöntemin tümünde yansıtılmıştır. Bu tür vatandaşlar olarak hem makûl hem rasyonel sayılırız; başlangıç durumundaki taraflar ise –bunu vurgulamak önemli-

dir– temsil aracında yeralan yapay kişiler olarak sadece rasyoneldirler. Ek olarak, iyi düzenlenmiş bir toplum fikrinin bir parçası olarak, bu toplumun siyasal anlayışı kamusaldır. Bu özellik, tarafların adalet ilkelere seçerken, bu ilkelerin karşılıklı olarak tanınmalarından kaynaklanan sonuçları ve bunların vatandaşların kendi anlayışlarını ve bu ilkelere göre hareket etme saiklerini ne derece etkileyeceğini dikkate almaları gereğinde kendini gösterir.

Sonuç olarak: Her şey inşa edilmiş değildir; başlamak için bir takım maddelere ihtiyacımız vardır. Daha açıkçası, sadece siyasal hak ve adaletin içeriğini belirten önemli ilkeler inşa edilir. Yöntemin kendisi, toplum ve kişilik hakkındaki temel anlayışlar, pratik aklın ilkeleri ve siyasal adaletin kamusal rolü, başlangıç noktaları olarak ele alınarak ortaya konur.

4. (İki paragraf öncesinde) vatandaşların iyi düzenlenmiş bir toplumdaki düşünme biçimlerine şekil veren adalet hissi kapasitesinin yöntemin kendisiyle yansıtıldığını ifade etmiştim. Bu olgunun önemini göstermek için, Schopenhauer'ın Kant'ın kategorik buyruk doktrinine yaptığı eleştiriye paralel bir itirazı değerlendireceğim.¹⁴ Schopenhauer'e göre, zorluk durumlarında karşılıklı yardım görevine değinirken (*Grundlegung*'daki dördüncü örnek) Kant, ihtiyaçları olan sonlu varlıklar olarak rasyonel öznelere, tutarlı olarak evrensel kanun olmasını isteyecekleri bir kurala başvurur. İhtiyacımız olan sevgi ve sempati gözönüne alındığında, en azından bazı durumlarda, başkalarının bizim durumumuza daima kayıtsız olduğu bir toplumsal dünya isteye-meyiz. Buna dayanarak Schopenhauer, Kant'ın görüşünün son tahlilde egoist olduğunu ve sadece bağımlılığın gizli bir ifadesi anlamına geldiğini iddia etmiştir.

14 Bkz. *On the Basis of Ethics* (1849), 2. bölüm, § 7, çeviri: E. F. J. Payne (New York: Liberal Arts Press, 1965), s. 89-92. Bu konuda, benim bu eleştiriye daha önce verdiğim cevabın Schopenhauer'ın itirazının ağırlığını kaçırdığını gösteren Joshua Cohen'e minnettarım. Bkz. *Kuram*, s. 147 vd. ve "Kantian Constructivism," s. 530dn. Cohen sayesinde, metinde verilen cevap geliştirilmiştir ve düzeltilen birincil değerler konusuna bağlanmıştır. Ayrıca Stephen Darwall'ın "A Defense of the Kantian Interpretation," *Ethics* 86 (Ocak 1976), adlı makalesine de çok şey borçluyum.

Burada Kant'ı bu eleştiriye karşı savunma durumunda değilim, ancak hakkaniyet olarak adalete karşı yapılacak paralel bir itirazın yanlışlığını göstermek istiyorum. Bu amaçla, Schopenhauer'in itirazını tetikleyen iki konunun varolduğunu gözlemlemek gerekir. Birincisi, Schopenhauer'e göre, maksimler evrensel kanunlar yapıldığında, Kant'ın bunları, egoist olarak görülen doğal eğilim ve ihtiyaçlarımızla ilgili olarak doğurduğu sonuçlar ışığında sınımamızı istemesidir. İkincisi, maksimleri sınaama yönteminin kurallarını Schopenhauer, makûl kişilerin taşıdığı ana özelliklerden kaynaklandığı şeklinde değil, dış kısıtlamalar olarak yorumlamaktadır. Bu kısıtlamalar, sanki, aşmak istediğimiz sınırlamalar tarafından dışarıdan dayatılmıştır. Bu iki nokta, Schopenhauer'i, koşulsuz buyruğun taşıdığı egoizmin kurnazca bir ödün olarak kabul ettiği bir karşılıklılık ilkesinin varolduğunu söylemeye itmiştir. Böyle bir ilke, ulus-devletlerden oluşan bir konfederasyon için uygun olabilir ama bir ahlâk prensibi olamaz.

5. Şimdi bu iki noktaya ilişkin olarak hakkaniyet olarak adalete karşı yapılacak paralel itirazı değerlendirelim. Birinci noktaya ilişkin olarak, başlangıç durumundaki taraflar, temsil ettikleri kişilere karşı sahip oldukları ilişki haricinde başka menfaate sahip değildirler ve adalet ilkelerini birincil değerler bağlamında değerlendirirler. Ek olarak, temsil ettikleri kişilerin kendi ahlâki yeteneklerini geliştirmeye ve uygulamaya ve, her ne ise, kendi iyi anlayışlarını belirleyecek şartları güvence altına almaya ilişkin üst-düzey menfaatlerle ilgilidirler. Birincil değerlerin listesi ve endeksi, mümkün olduğunca, temsil edilen kişilerin hayat boyu toplumda işbirliğine giren normal üyeler olmasını sağlayan asgari gerekli kapasitelere sahip oldukları düşünülerek, bu menfaatler çevresinde açıklanır. Bu menfaatlerin makûl ve rasyonel kişilerin ihtiyaçlarını belirttiği düşünüldüğü için, tarafların amaçları egoist değil uygun ve yerindedir. Taraflar, sadece, temsil edilen kişilerin ve killerinin ne yapması gerekiyorsa onu yaparlar. Ayrıca, vatandaşların kendi temsilcilerine, ahlâki yeteneklerini ve iyi anlayışlarını geliştirmeye ilişkin şartlar ve öz-saygının toplumsal temellerini ve zeminini gerçekleştirmeye ve uygulamaya yönelik talimatları özgür vatandaş anla-

yısına uygun düşmektedir (II: 5.4). Bu durum, Schopenhauer'in, Kant'ın doktrininin öznelere egoist eğilim ve ihtiyaçları doğrultusunda test edileceği yolundaki görüşüyle çelişmektedir.

İkinci konuya dönersek, başlangıç durumunda taraflara dayatılan kısıtlamalar, tarafların sadece bizim temsil aracımızda yeralan yapay kişiler olduğu düşünülürken gerçekten de dışarıdan olduğu gibi görülür. Bununla birlikte, bu kısıtlamalar makûllüğü, dolayısıyla, tarafların temsil ettiği iyi düzenlenmiş bir toplumun üyelerinin ahlâki yeteneklerine içkin formel şartları ifade etmektedir. Daha önce gördüğümüz gibi, bu yetenekler, tarafların başlangıç durumunda simetrik olarak konumlandırılmalarında ve bilgisizlik peçesi ile ifade edilen ve adalet ilkelerini onaylamalarında kullanılacak geçerli gerekçeler konusundaki sınırlamalarda ifade edilmiştir (I: 4). Bu durum, Schopenhauer'in, kategorik buyruk üzerindeki kısıtlamaların, kendi sonlu doğamıza ilişkin ve aşmaya çalıştığımız sınırlamalardan kaynaklandığı yolundaki iddiasıyla çelişmektedir. Bununla birlikte, hakkaniyet olarak adalette, kendi (makûllüğe karşılık gelen) ahlâki yeteneğimizi geliştirmek ve uygulamak üst-düzey menfaatlerimizden birisidir; bu menfaat kişilerin özgür ve eşit sayıldığı siyasal anlayışın bir parçasıdır. Bu anlaşıldığında, başlangıç durumundaki kısıtlamaların dışsal olduğu düşünülmez. Aynı şekilde, Schopenhauer'e paralel itiraz, II: 6'da ele aldığımız gibi, başlangıç durumunun vatandaşların tam (rasyonel olanın karşısında) özerkliğini, ki bu özerklik bütün hayatı etkileyen bir ahlâki değer olarak değil siyasal değer olarak anlaşılır, yansıtmasına da uygulanamaz.

§ 4. TOPLUM VE KİŞİ ANLAYIŞLARININ ROLÜ

1. Buraya kadar, siyasal inşacılığın, pratik aklın uygun toplum ve kişi anlayışlarını ve adalet ilkelerinin kamusal rolü ile birleştirilerek işlediğini söyledim. İnşacılık sadece pratik akıldan işlemez ama toplum ve kişi anlayışlarını yansıtan bir yöntem gerektirir. Ancak hangi anlayışlar uygundur ve bunlar nasıl ortaya çıkar?

Bu soruya verilecek genel cevap şudur: Pratik aklın ilkeleri

–hem makûl hem de rasyonel ilkeler– ve toplum ve kişi anlayışları birbirini tamamlar. Düşünmeyen, çıkarım ve yargıda bulunmayan kişiler varolmadığında mantık, çıkarım ve yargı ilkeleri kullanılmayacağı gibi, pratik aklın ilkeleri makûl ve rasyonel kişilerin düşünce ve yargılarında ifade edilir ve onlar tarafından toplumsal ve siyasal pratiklerde uygulanır. Bu ilkeler, kendi kendilerine uygulanmazlar; onları, başka kişilerle ilgili niyetler ve hareketlerimizi belirlerken kullanırız. Bu durumda, toplum ve kişilik anlayışlarını “pratik akıl anlayışları” olarak adlandırabiliriz: Bunlar düşünen öznelere işaret ederler ve pratik aklın ilkelerine ilişkin problem ve meselelerin bağlamının ne olduğunu gösterirler. Dolayısıyla, pratik aklın iki boyutu vardır: Bir yanda, pratik akıl yürütme ve yargıda bulunmanın ilkeleri ve diğer yanda, eylemleri bu ilkeler ışığında şekillenen gerçek ya da tüzel kişiler. Toplum ve kişi anlayışları olmaksızın, pratik akıl ilkelerini kullanmak ve uygulamak bir anlam taşımaz.

Toplum ve kişi anlayışları düşünen öznelere ve pratik sorunlar bağlamına işaret etse de, bu anlayışlar genel bir biçime sahiptirler, çünkü pratik aklın ilkeleriyle kullanılırlar. Şunu sorabiliriz: Pratik aklı uygulamak için kişiler hangi özelliklere sahip olmalıdır? Buna cevap olarak, kişilerin iki ahlâki yeteneğe ve belirli bir iyi anlayışına sahip olmaları gerekir deriz. Makûl ve rasyonel olmaları, onların iki türdeki pratik ilkeleri anlayabildiği, uygulayabildiği ve bunlara göre hareket edebildiği anlamına gelir. Bu da aynı zamanda kişilerin adalet hissi ve iyi anlayışı kapasitelerine sahip olduğu anlamına gelir ve bu son kapasitenin herhangi bir zamanda normal olarak geliştiğini ve uygulamaya geçtiğini düşünürsek, kişilerin iyi anlayışları belirli olmuş olur, yani, nihai amaçlar ve sorumluluklarla bunlara anlam veren bir kapsamlı doktrini ifade ederler.

Akla ilişkin düşünceler olan toplum ve kişi anlayışları, elbette ki, pratik aklın ilkelerinden daha fazla inşa edilmiş değildir. Ancak yine de bunları toplanmış ve bağlanmış olarak düşünebiliriz. Bunu yaptığımızda, bu düşüncelerin pratik düşüncemizde nasıl ortaya çıktığı üzerinde düşünüp zihnimizde bunları daha genel ve basitten daha özel

ve komplekse doğru bir sıralamaya koymaya çalışabiliriz. Dolayısıyla, temel toplum fikri, üyelerinin, sadece merkezi bir otoritenin verdiği emirlerle eşgüdümü sağlanan faaliyetlere değil, kamusal olarak tanınan kuralların yol gösterdiği faaliyetlere ve işbirliğine girdiği ve kendi eylemleri için uygun gördüğü yöntemleri uyguladığı bir topluma işaret eder. İşbirliği faaliyetlerinin hayatın bütün amaçları için yeterli olduğunu ve toplumun üyelerinin nesiller boyu iyi tanımlanmış belli bir toprak üzerinde yaşadığı düşüncelerini eklediğimizde siyasal toplum fikrine ulaşırız (I: 3.2-3). Bu düşünce pratik akla aittir ve uygun, yerinde ya da doğru eylem fikrini içerir.

2. Bu temel toplum fikri taslağında eksik olan, üyelerin kendi eylemlerine yol gösterecek kurallara ve yöntemlere zemin sağlayacak bir doğruluk ve iyi anlayışdır. Hakkaniyet olarak adalette, bu eksik olan anlayış, pratik akıl ilkelerinin siyasal toplum ve kişi anlayışı ile beraber kullanılmasıyla inşa edilmiştir. Bu durum, toplumun üyelerinin gerekli derecede sahip oldukları iki ahlâki yetenekten dolayı özgür ve eşit sayılan vatandaşlar olarak görüldüğü özel bir durumdur. Bu, eşitliğin temelidir. Buradaki ahlâki özne toplumun bir üyesi olan özgür ve eşit vatandaşdır, genel ahlâki özne değildir.

Diğer toplumlar, belli dinsel ya da felsefi doktrinlere dayanarak farklı görüşlere sahip olabilirler. Bunların adalet anlayışları büyük ihtimalle, bizim kullandığımız anlamda, inşacı olmayacaktır ve muhtemelen kapsamlı olacak ve siyasal nitelik taşımayacaktır. Burada örnek vermem gerekmez, ama bu dinsel ya da felsefi doktrinler her ne iseler, bunların hepsinin, bir şekilde ortak yararı öne çıkaran bir adalet anlayışını içeren belli bir doğruluk ve iyi anlayışına sahip olduğunu düşünüyorum. Bu anlayışı anlamak mümkün olmalıdır ki takip edildiğinde toplumun bütün üyelerinin ve toplumun bir bütün olarak iyiliğini dikate alınmış olur. Dinsel, felsefi ve diğer kamusal inançlarla birleşen kural ve yöntemler, bu ihtimali ortadan kaldırmaz. Bu tür bir adalet anlayışı zayıf görünebilir. Yine de, amaç, kendi üyelerine baskıda bulunan toplumdaki daha çok onlara mantıklı sorumluluklar yükleyen bir yasal sisteme sahip topluma ulaşmaksa böyle bir düşünce gerekli-

dir.¹⁵ Kesin toplum ve kişi anlayışları her türlü adalet ve iyi anlayışının asli unsurlarındandır.

Öyleyse, toplum ve kişi anlayışlarının ve adaletin kamusal ilkelere pratik akıl düşünceleri olduğunu söyleyelim. Bunlar sadece pratik aklın uygulaması için gerekli biçimi almazlar, aynı zamanda pratik aklın meselerinin ve sorularının ortaya çıktığı bağlamı da sağlarlar: Toplumsal işbirliğinin doğası nedir? İşbirliğine girenler özgür ve eşit midirler veya bunların rolleri din ve kültür icabı farklı ve eşitsiz midir? Toplum ve kişi anlayışları olmadan doğru ve iyi anlayışlarına yer yoktur. Bunlar yargı ve çıkarım düşünceleri ve pratik aklın ilkeleri kadar temel nitelik taşır.

§ 5. ÜÇ NESNELLİK ANLAYIŞI

1. Rasyonel sezgiciliğin, Kant'ın ahlâki inşacılığının ve hakkaniyet olarak adaletin siyasal inşacılığının hepsinin bir nesnellik anlayışı vardır, ancak her biri nesnelliği farklı şekilde algılar. Bunlardan her biri diğerinin anlayışlarının yanlış önermelere dayandığını düşünür; bununla birlikte, ileride göreceğimiz gibi, hem rasyonel sezgiciliğin ve hem de Kant'ın görüşünün siyasal inşacılığın kendi sınırlı siyasal amaçlarına uygun bir nesnellik temeli sağladığını teslim edebilir. Bu konuları açıklamak üzere, bu bölümde bu üç görüşün nesnellik anlayışının beş asli öğesine ne şekilde yaklaştığını inceleyeceğiz.¹⁶

Birinci asli öğeye göre, bir nesnellik anlayışı, yargı kavramının

15 Burada anlatmak istediğim, bir yasal sistemin yaşayabilmesi için belli bir içeriğe sahip olması gereğidir, mesela H. L. A. Hart'ın *The Concept of Law*, s. 189-95'te tartıştığı doğal hukukun asgari içeriği gibi. Ya da bundan daha güçlü olarak, Philip Soper'in ifade ettiği gibi, bir yasal sistemin, sadece baskıcı olması değil de ahlâki olarak bağlayıcı yükümlülükleri içermesi için belli hakları tanıması gerekir, denilebilir: mesela, hayatın, özgürlüğün ve mülkiyetin korunması hakkı gibi; en azından formel bir eşitliği destekleyen bir adalet hakkı ve yöneten ile yönetilen arasında karşılıklı saygıya izin veren bir karşılıklılık ilişkisi gibi; bütün bunlar ifade hakkını ve adaleti yürütecek görevlinin samimi olmasını gerektirir. Bkz. Soper, *A Kuram of Law* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), s. 125-47. Toplumun, bu tür şartları karşılayan ve ortak yarar fikrini öne çıkaran bir adalet anlayışına sahip olduğunu düşünüyorum. Aksi takdirde elimizdeki toplum değil başka bir şeydir.

16 Bu asli öğeler yaygın olarak bilinirler. Benim buradaki yaklaşımımın yeni bir yanı yoktur.

uygulanmasına, kullanılan nedenlere, tartışma sonrası ortaya çıkan kanıtlara ve düşünsel çabaya dayanan sonuçlar için yeterli bir kamusal düşünce çerçevesi oluşturmalıdır. Doğrusu, bu her türlü ahlâki, siyasal veya bilimsel ya da sağduyuya ilişkin sorgulamalar için geçerlidir. Öyleyse, akıl yürütme ve yargıda bulunma fikri sadece kendi psikolojik durumumuzu seslendirmekle kalmayıp ahlâki ve siyasal ifadelerimize uygulanırsa, karşılıklı olarak tanınan ölçü ve kanıtlara dayanarak yargıda bulunabilir ve çıkarım yapabiliriz. Bu durumda, retorik ve ikna gibi başka bir durumda değil, kendi yargı gücümüzün özgür kullanımıyla anlaşmaya varabiliriz.

Birinci asli ögeye bağlı olan ikinci öge de şudur. (Ahlâki ve diğer) yargıların tanımına göre, yargılar duruma göre makûl ya da gerçek olmayı hedeflerler. Dolayısıyla, bir nesnellik anlayışı kendi perspektifinden ve kendi normlarına göre yapılan bir doğru yargı kavramını içermelidir. Doğru yargıları bilinen şekilde, rasyonel sezgicilikte olduğu gibi, bağımsız bir değerler düzenine göre doğru olarak algılayabilir; ya da, siyasal inşacılıkta olduğu gibi, doğru yargıları makûl olarak görebilir: Yani, pratik aklın ilkelerini uygun toplum ve kişi anlayışlarıyla beraber doğru olarak formüle eden bir yöntemden doğan hak ve adalet ilkeleri tarafından tespit edilen baskın nedenlerle desteklenmiş olarak görebilir.

2. Üçüncü asli öge olarak, nesnellik anlayışı kendi ilke ve ölçüleri tarafından ortaya konan bir nedenler düzenini tespit etmeli ve bu nedenleri, belli durumlarda değerlendirip bunlar ışığında hareket etmek üzere gerçek ve tüzel kişilere uygulamalıdır. Bu kişiler, bu nedenlerden etkilenip etkilenmeseler de bunlara göre hareket etmelidir; dolayısıyla, bu nedenler öznelere sahip olduğu ya da kendi açılarından sahip olduklarını sandıkları nedenleri iptal edebilir.

Yine buna bağlı olarak, bir dördüncü asli öge de şudur: Bir nesnellik anlayışı, nesnel bakış açısını –mesela gereği gibi tanımlanmış rasyonel ve makûl öznelerce sağlanan bakış açısını– belli bir zamanda bir gerçek ya da tüzel öznenin ya da öznel grubunun sahip olduğu bakış açısından ayırmalıdır. Nesnellik anlayışını algılayışımızın bir

parçası olarak, kendi düşüncemizin ya da bir grubun fikrinin, adil ya da makûl olduğunu hiçbir zaman öngörmemeliyiz.

Beşinci asli öge, bir nesnellik anlayışının makûl özneler arasında bir yargı uzlaşması fikrine sahip olması gereğidir. Sezgicilikte olduğu gibi, bir anlayış, makûl öznelerin, bağımsız değerler düzenini bilebilmesini ve kendi yargılarını tartışma ve düşünme sonucu inceleyip, düzelterip, eşgüdümleyebilmesini sağlayacak zihinsel ve ahlâki yeteneklere sahip olduğunu ifade edebilir. Veya, alternatif olarak, siyasal inşacılıkta olduğu gibi, makûl kişilerin pratik aklın kavram ve ilkelerini ve inşa yöntemi sonucunda doğan hak ve adalet ilkelerini öğrenip kavrayabileceğini varsayabilir.¹⁷

Özetle: Ahlâki ve siyasal bir anlayış, bu beş asli ögeyi barındıracak bir düşünce, akıl yürütme ve yargı çerçevesi geliştirdiğinde nesnel olabilir. Bir anlayışın nedenler düzenini sergilediğinde, gerçek ya da tüzel öznelerin hangi yargılarının yanlış olacağı belli olmalıdır. Ne kadar içten ve görünüşte doğru gibi görünse de, akıl yürütme ile yargıda bulunma ve gerçek veya (duruma göre) makûl olan arasında kesin sınırlar olmalıdır. Buna, makûl öznelerin tanımından, bunların bu asılları tanıdığını ve bu tanımanın yargı uzlaşması için gerekli arkaplanı güvence altına aldığını ekleyelim. Gelecek bölümde tartışılan bir altıncı asli öge, anlaşmazlıkları belli bir şekilde açıklayabilmemiz gereğine işaret eder (§ 7.2).

3. Tartıştığımız üç görüşün üç farklı nesnellik anlayışına sahip olduğunu söylemek, bunların bu asılları aynı şekilde ifade etmediğini söylemektir. Rasyonel sezgiciliği ele alalım: İkinci asli ögeye ilişkin olarak, doğru bir ahlâki yargının bağımsız ahlâki değerler düzenine göre doğru olduğunu öngörür. Ne Kant'ın ahlâki inşacılığı, ne de siyasal inşacılık, ahlâki yargıları bu şekilde nesnel olarak değerlendirir, çünkü bunların her ikisi de bağımsız bir değerler düzeni öngörmezler (siyasal inşacılık böyle bir şeyin varlığın reddetmese de). Belli rasyonel sezgicilik türleri birinci ve doktrinel anlamda bağımlıdır da (§ 1.6) ve bu du-

17 Bu bizim bu yöntem hakkında bilgimiz olduğu anlamına gelmez, sadece bizim bu yöntemden doğan ilkeleri kullanabileceğimize işaret eder.

rum bunları sadece Kant'ın inşacılığından değil hakkaniyet olarak adaletin siyasal inşacılığından da ayırır. Ancak siyasal inşacılık için, doktrinel anlamda bağımlı olmak rasyonel sezgiciliğin böyle bir özelliği olduğu anlamına gelmez, sadece onun belli türlerinin değerler düzenini nasıl gördüğü ya da sergilediğini gösterir.

Ancak, rasyonel sezgicilik nesnelliğin dördüncü aslı öğeyi nasıl karşılamakta, yani, öznenin bakış açısını nesnel bakış açısından nasıl ayırmakta ve öznenin yanlış olduğunu nasıl açıklamaktadır? Burada sezgicilik, pratik aklın düşünsel çaba akabinde kabul edilen ilk ilke ve anlayışlarına dayanabilir (§ 1.4). Böylelikle öznenin bakış açısı ayrılmış olur. Rasyonel sezgicilik, siyasal inşacılıkla, makûl bir tartışma olmaksızın değerler düzeni hakkında iyi-kurulmuş bilginin elde edilemeyeceği veya makûl inançlar oluşturulamayacağı konusunda anlaşılabilir; gerçi, sezgiciliğin ahlâki algı ve sezgi düşüncelerine inşacılıktan farklı olarak yaklaştığı akılda tutulmalıdır.

4. Buradan çıkan, rasyonel sezgiciliğin bir türünün ve siyasal inşacılığın –burada her ikisinin de siyasal değerleri ele aldığını düşünürüz– aynı pratik akıl ilkeleri ve toplum ve kişi anlayışları üzerinde uzlaşabileceğidir. Yine her ikisi de, başlangıç durumunun siyasal adalet ilkelerini sonuç verdiği yolundaki iddiayı kabul edebilir. Bir öznenin bakış açısı ile nesnel bakış açısı arasındaki farkı tespit etmek üzere aynı çerçeveyi kullanırlar. Fark, rasyonel sezgiciliğin, makûl yargının doğru olduğunu ya da (nedenlerin gücüne göre) bağımsız bir değerler düzeninde doğru olduğunu eklemesidir. Siyasal inşacılık bunu ne reddeder ne de kabul eder. İleride göreceğimiz gibi, kendi amaçları açısından, makûliyet yeterlidir.

Dolayısıyla, rasyonel sezgicilik, siyasal inşacılığa siyasal ve pratik amaçlarına uygun bir nesnellik sağlayabilir. Ortaya konan itiraz, inşacılığın, ahlâki yargıları bağımsız bir değerler düzeni bağlamında doğru ya da yanlış olarak tespit eden bir anlayışa sahip olmadığıdır. Siyasal inşacılık bu doğruluk fikrini kullanmaz ve bu tür bir doktrini reddetmenin veya kabul etmenin bütün makûl kapsamlı doktrinlerce kabul edilecek şekilde ortaya konan bir siyasal adalet anlayışının sınır-

larının ötesine geçtiğini ekler. Hakkaniyet olarak adaletin (veya benzer inşacı bir görüşün) içeriği konusunda uzlaşan ve makûl yargılarla doğru yargılar arasında bir bağlantının olduğunu kabul eden bir rasyonel sezgici, bu makûl yargıları da doğru olarak kabul edebilir. Herhangi bir çatışma olmaz (§ 8).¹⁸

Kant'ın ahlâki inşacılığına göre (§ 2), doğru bir ahlâki yargı, maksimleri sınamak üzere düşünülen koşulsuz buyruk yönteminin içerdiği tüm ilgili makûllük ve rasyonellik ölçülerine uygun düşen yargıdır. İlke ve öncüllerle uygun şekilde desteklenen ve bu testi geçen bir yargı, her tam makûl ve rasyonel (bilgi sahibi) kişi tarafından doğru olarak kabul edilir. Kant'ın bu yargıların evrensel olarak anlaşılacağı iddiasının anlamı budur: Makûl ve rasyonel olarak, biz, bunları tanır, uygular ve başkalarına açıklayabiliriz; bu, yargıların geçerli hale getirilmesi işleminin aynısıdır. Nesnelliğin bütün ana unsurları sağlanmıştır.

5. Nesnel bakış açısının ana öğelerinin rolü nedir ve bunlar neye yarar? İl: 1.4'ten, makûllüğün, rasyonelliğin olmadığı şekilde kamusal olduğu fikrini hatırlayın: Başkalarının kamusal dünyasına girip, işbirliğinin hakkaniyetli şartlarını belirten makûl ilkeleri önermeye hazır olmamız ya da bu şartları kabul etmemiz makûllükle ilgilidir. Bu ilkeler, uygun toplum ve kişi anlayışlarıyla beraber pratik aklın ilkelerini ifade eden bir inşaa işleminin ürünü olarak ortaya çıkarlar ve bu şekilde, yargılarımızın makûllüğünü kanıtlamak için kullanılabilirler. Bunlar hep beraber, temel kurumlar hakkında yargıda bulunmak için gerekli olan bir siyasal adalet anlayışını sonuç verir ve bu kurumları değerlendirmede kullanılacak siyasal değerleri gösterirler. Öyleyse, nesnelliğin ana öğeleri, düşünme ve yargıda bulunmaya ilişkin bir çerçevenin özgür ve eşit vatandaşlar arasında açık ve kamusal bir gerekçelendirme zemini sağlayabilmesi için gerekli olan özelliklerdir. Vatandaşlar makûl bir adalet anlayışını paylaştıklarında, temel meselelerin kamusal tartışmalarının üzerinde yürüyeceği ortak bir zemini de paylaşmış olurlar.

18 Bu "Kantian Constructivism in Moral Theory," s.507 ve devamındaki tartışmaya paraleldir.

Bunu, asli öğeleri tek tek ele alarak görebiliriz. İlk asli öğe, kabaca şu ana kadar söylediklerimizi kapsıyor: Bir nesnellik anlayışının, yargı kavramının uygulanmasına ve karşılıklı olarak tanınan nedenler ve kanıtlar temelinde birtakım sonuçlara ulaşılmasına yetecek kamusal bir çerçeve ortaya koymasını gerektiriyor. İkinci asli öğe buna, inşacılık durumunda, yargının tanımından ötürü makûl, uygun bir yöntem dahilinde sunulan nedenlerin baskın olduğu bir yargıda bulunmayı amaçlayacağımızı ekliyor.

Üçüncü asıl, ilkeler tarafından belirlenen nedenler düzeninin öznelere, bu öznelerin gerekli önceliği verecekleri ve kendi bakış açılarına ilişkin nedenlerden ayıracakları şekilde verilmesini gerektiriyor. Bu gereklilik tutulmadığında, ortak bir kamusal gerekçelendirme zemini bulunmayacaktır. Son olarak ve ilgili biçimde, dördüncü asli öğe, nesnel bakış açısıyla belli bir kişinin bakış açısı arasındaki farkı vurgulayarak üçüncü asli öğeyi güçlendiriyor. Genel olarak, kendi bakış açımızı nesnel bakış açısına uygun hale getirmek için daima düşünmek ve yargıda bulunmak gerekir. Aynı şekilde, kamusal gerekçelendirme temeli için de bu gereklidir.

Inşacılıkta, nesnel bakış açısının daima gerekli biçimde tanımlanmış makûl ve rasyonel kişilerin bakış açısı biçiminde anlaşıldığını görmek gerekir. Kant'ın doktrininde, bu, amaçlar dünyasının üyesi olan kişilerin bakış açısıdır. Bu ortak bakış açısı mümkündür, zira ortak olarak sahip oldukları insan aklında içkin ilke ve ölçüleri temsil eden kategorik buyruk tarafından sağlanmıştır. Benzer biçimde, hakkaniyet olarak adalette, bu, doğru olarak temsil edilen özgür ve eşit vatandaşların bakış açısıdır. Dolayısıyla, Nagel'in "şahsi olmayan bakış açısı"¹⁹ olarak adlandırdığı durumdan farklı olarak, hem ahlâki hem de siyasal inşacılık, nesnel bakış açısının daima bir yerden kaynaklanması gerektiğini söyler. Bunun nedeni, pratik akla başvuru olarak, uygun şekilde tespit edilmiş gerçek ve tüzel kişilerin²⁰ bakış

19 Bkz. Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986), s.138-43 ve başka yerler.

20 Hume'un, *The Treatise*, III: 3.1'deki mantıklı gözlemcisi böyle bir kişiye örnektir.

açısını ifade etme gereğidir. Pratik aklın bakış açısı diye bir şey yoktur. Bu, § 4'te kişi ve toplum anlayışlarının rolü hakkında söylediklerimle bağlantılıdır.

Son bir yorum. Yukarıda, nesnelliğin asli öğelerinin (§ 7.2'deki altıncısı da dahil olmak üzere) kamusal bir gerekçelendirme temeli için gerekli olduğunu söyledim. Buna, bir de bunların yeterli olduğunu ekleyelim. Böylelikle, siyasal liberalizm, siyasal bir adalet anlayışının amaçları için gerekli nesnelliğe sahip olmuş olur. Daha önce söylediğimiz gibi, kendi makûl yargı anlayışından daha öteye gitmemeli ve doğru ahlâki yargı kavramını kapsamlı doktrinlerin kenđilerine bırakmalıdır.

§ 6. BİLGİNİN NEDENSELLİK GÖRÜŞÜNDEN BAĞIMSIZ OLAN NESNELİK

1. İnşacılığa göre, pratik aklın nesnelliği, bilginin nedensellik kuramından bağımsızdır. Bu noktayı ve önceki ifadeleri açıklamak için bir itirazı ele alacağım. Bazı yazarlar, ele alınan üç anlayışın hiçbirinin bir nesnellik anlayışı olmadığını iddia edebilirler. Bunlara göre, inanç ve yargıların nesnelliği, bunların bilginin nedensellik görüşüne uygun bir açıklama içermesine bağlıdır. Bir yargı (ya da inanç), bu yargının içeriğinin, (kısmen) yargının dayandığı duyumsal tecrübeyi etkileyen uygun bir nedensellik sürecinin ürünü olması durumunda nesneldir.

Mesela, kedinin paspas üzerinde olduğu yolundaki algısal yargımız, (kısmen) kedinin paspasın üzerinde olduğu konusundaki algısal tecrübemizi etkileyen uygun nedensel sürecin bir sonucudur. Buradaki görüş, ortaboy fiziksel objeler hakkındaki algısal yargıların dayandığı algısal tecrübeler hakkında sağduyuya uygun bir açıklamanın varoludur. Bilişsel psikoloji, nihayetinde, daha teorik, üst-düzey inançlarımız hakkında bizi bilgilendirebilir. Kuramsal fizikçilerin inançları, zamanı geldiğinde, bu şekilde açıklanacaktır. Bu inançlar bile nesneldir, çünkü, fizikçilerin bunları onaylamasının, (kısmen) fizikçilerin düşündüğü şekliyle dünyanın varlığıyla ilgili uygun nedensel sürecin bir so-

nucu olduğu yolunda bir açıklamaya sahiptirler.²¹

2. Bu itiraz, nesnellik fikri hakkında çok ciddi meseleleri gündeme getirmektedir. Bunları tartışmam, ama sadece takip eden görüşü ifade edeceğim. Siyasal inşacılık, Kant'ın görüşünü şu noktaya kadar kabul eder: Kuramsal ve pratik akıl için uygun olan farklı nesnellik anlayışları bulunmaktadır. Belki bunun nedeni, daha önce gördüğümüz gibi, Kant'ın, birincisini belirli objelerin bilgisine, ikincisini ise bu objelerin, bunların anlayışına uygun şekilde üretilmesine ilişkin olarak düşünmesidir. Makûl ve rasyonel kişiler olarak, üreteceğimiz objeleri belirtecek hak ve adalet ilkelerini uygun olarak inşa etmemiz ve bu şekilde kamusal eylemlerimizi pratik akla uygun olarak yerine getirmemiz gerekir. Mantık ve matematiğe ilişkin makûl bir nesnellik anlayışının kendine has zorlukları vardır; ben bunları ele almayacağım.²² Bununla birlikte, daha önce gördüğümüz gibi, pratik akıl yürütme ile matematiksel düşünme arasında karşılaştırma yapmak öğretici olur. İtirazı, yarı yarıya karşılamak için, nedensellik gerekliliğinin, kuramsal akıl yargılarına ilişkin uygun nedensellik anlayışının veya en azından doğal bilimin ve algısal yargıların çoğunun bir parçası olduğunu kabul edelim.²³

21 Bu nesnellik anlayışı, Gilbert Harman tarafından, ahlâki yargılara uygulanmış ve bunların nesnel olmadığı iddia edilmiştir; *The Nature of Morality* (New York: Oxford University Press, 1977) 1. ve 2. bölümler. Warren Quinn'in makalesi, "Truth and Explanation in Ethics," *Ethics* 96 (Nisan 1986), Harman'ın görüşünün geniş bir eleştirisini içermektedir. Geniş ölçüde benzer bir anlayış, Bernard Williams tarafından kullanılmıştır; *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985). Eleştirel bir yaklaşım için, bkz. Quinn, "Reflections on the Loss of Moral Knowledge and Williams on Objectivity," *Philosophy and Public Affairs* (Spring 1987). Quinn'in her iki makalesine de çok şey borçluyum.

22 Bu zorluklar için, bkz. Paul Benacerraf, "Mathematical Truth," *Journal Philosophy* 70 (Kasım 1973). Burada, sağduyudan kaynaklanan bilgimizin (mesela, algısal yargılarımızın), doğal bilim ve sosyal teorisinin (ekonomi ve tarih gibi) ve matematiğin, her biri kendine özgü şekilde, nesnel olduğunu (ya da olabileceğini) düşündüğümü eklemeliyim. Sorun, nasıl nesnel olduklarını açıklamak ve sistematik bir anlatım içerisinde bunu ifade etmektir. Sağduyuya veya doğal bilime veya matematiğe uygulanan paralel bir akıl yürütmeyle, ahlâki ve siyasal akıl yürütmelerin nesnel olmadığını iddia etmek yanlış olur. Pratik aklın nesnelliği, nesnellik sorununu genel olarak ortaya atmak için yanlış seçilmiş bir alandır.

23 "Reflections on the Loss of Moral Knowledge," (20. dipnot), adlı makalesinde Quinn, bu derecede bir kabule bile karşı çıkıyor ve bunun fizik veya genel olarak bilim için geçerli olmadığını iddia ediyor. Bu konuda haklı olabileceğini düşünüyorum ama bunu burada ele almak durumunda değilim.

Yine de, bu gereklilik, tüm nesnellik anlayışları için ve özellikle ahlâki ve siyasal akıl yürütmeye uygun bir anlayış için, asli öge değildir. Bunun göstergesi, bir ahlâki ya da siyasal yargının nedenlerinin uygun bir nedensellik ilişkisine bağlı olmasını ya da bilişsel psikolojik bir açıklama gerektirmesini gerekli görmememizdir. Aksine, önerilen nedenlerin güçlü olması yeterlidir. Sahip olduğumuz yargıyı, sadece ilgili zemin üzerinde açıklamaya çalışırız: Açıklama, içtenlikle onayladığımız nedenlerde yatar. Burada, içtenliğimiz ve makûllüğümüz sorgulanmadan başka ne denilebilir ki?

Elbette, siyasal yargılar üzerinde uzlaşma konusunda makûl kişiler arasında dahi varolan engellerden dolayı, her zaman anlaşmaya varamayacağız, belki de çoğu zaman böyle olacak. Ama, en azından, ortak ilkeler ve pratik akıl yürütmenin kriterleri ışığında, farklılıklarımızı azaltmalı ve böylece anlaşmaya daha yakın olmalıyız.

§ 7. SİYASAL AÇIDAN, NESNEL NEDENLER NE ZAMAN ORTAYA ÇIKAR?

1. Buraya kadar, üç farklı anlayışı, bunların ne anlama geldiğini ve nesnel nedenler düzeni içinde yeralan nedenler hakkında nasıl konuşabilmemizi sağladığını gördük. Ancak, tabii ki, bunların hiçbirisi, tıpkı tek boynuzlu at kavramının böyle bir atın varlığını ispat etmemesi gibi, böyle bir nedenler düzeninin olduğu anlamına gelmiyor. Öyleyse, siyasal açıdan, bir siyasal adalet anlayışının nesnel nedenleri sonuç verdiğini ne zaman söyleyebiliriz?

Şunu söyleyelim. Siyasal kanaatler (ki bunlar aynı zamanda ahlâki kanaatlerdir), yeteri kadar akıllı ve kendi pratik aklını kullanma konusunda bilinçli; yürüttükleri akıl, akıl yürütmeye ilişkin bilinen zayıflıkları içermeyen, ilgili gerçekleri bilen ve düşünsel çabaya elverişli şartlar altında söz konusu meseleyi değerlendiren, makûl ve rasyonel kişiler tarafından nihayetinde onaylandığında ya da bu konuda aralarındaki fark ciddi biçimde azaldığında, nesnel olmuş olur.²⁴ (Burada,

24 Pratik akıl için olan bu nesnellik anlayışını temelinde Kantçı olarak görüyorum. Benzer bir ifade Quinn'de de vardır, "Reflections," s. 199.

kişilerin kabul ettiği pratik anlayışların şu ana kadar tartışılan nesnel-liğin beş asli şartını sağladığını varsayıyorum (§ 5).) Bir siyasal kana-atin nesnel olduğunu söylemek, makûl ve karşılıklı olarak tanınan (ve yukarıdaki şartları sağlayan) bir siyasal anlayış tarafından tespit edilen ve bütün makûl insanların makûllüğü konusunda ikna olduğu neden-lerin bulunduğunu söylemek anlamına gelir. Böyle bir nedenler düzeni-nin olup olmadığı ve bu tür iddiaların genel olarak makûl olup olma-dığı, makûl ve rasyonel olan ve yargı engellerini kabul eden kişilerin pratik akıl yürütme uygulamalarının zaman içerisindeki genel başarı-sıyla ölçülebilir. Başarı varsa, hak ve adaletle ilgili nedenleri bir neden-sellik sürecine bağlayıp iyileştirmeyi gerektiren bir sorun da yoktur.

2. Değişik makûl ve sağlıklı akıl yürütme faaliyetlerini veya bun-ların ortak uygulamalarını ya da başarılarını içeren nesnel bir siyasal ne-denler düzeninin varolduğunu söylemiyorum. Bilakis, makûl ve rasyo-nel kişiler arasındaki ortak uygulamaların başarısı, bizim böyle bir dü-zenin varlığına işaret etmemizi gerekçelendiriyor. Buradaki fikir şudur: Eğer yargı ve çıkarım, zemin ve kanıt kavramlarını ve birtakım gerçek-leri siyasal adaletin nedenleri olarak tespit etmeye yarayan ilke ve stan-dartları kullanmayı öğrenip ve uyguluyor, bu karşılıklı olarak tanınmış kriterler ışığında yargılarda anlaşmaya varacağımızı biliyor veya anlaş-a-mazsak da en azından farklılıklarımızı kendi aramızda adil ya da hak-kaniyetli, onurlu ya da insani bir ilişki meydana getirecek şekilde azal-tabiliyorsak, bütün bunlar nesnel nedenlerin varolduğu kanısının geçer-liliğine işaret eder. Bunlar, böyle bir kanıyı destekleyen temellerdir.

Dolayısıyla, zaman içerisinde başarılı bir uygulama süreci dik-kate alındığında, yargı konusundaki bu anlaşma veya farklılıkların azaltılması, normalde, nesnellik için yeterlidir. Daha önce gördüğü-müz gibi, kanılarımızın açıklamaları çoğunlukla yüzeyseldir: Bir yar-gıda bulunuruz ve bunun doğru olduğunu düşünürüz, çünkü pratik akıl yürütmenin ilgili ilke ve kriterlerini doğru olarak uyguladığımıza inanırız. Bu, matematikçilerin, kendilerine neden asal sayıların sonsuz olduğu sorulduğunda verdikleri yanıtı paraleldir: Her matematikçi bunun böyle olduğunu bilir. Kanıt, inançlarının dayandığı düşünce bi-

çiminin kendisini ortaya koyar. Bilişsel psikolojide bir açıklamanın olmaması mesele değildir: Kanıtı ortaya koyabilmek ya da yargı için yeterli nedenleri öne sürebilmek, makûl ve rasyonel olanların inançları için mümkün olan en iyi açıklamadır.²⁵ En azından siyasal amaçlar açısından, bundan daha iyisine ya da daha derinine gitmeye gerek yoktur.²⁶

Elbette, anlaşılmaya ulaşamadığımızda veya anlaşmazlığımızı hafifletemediğimizde, birtakım psikolojik noktalar gündeme gelir. Bu nedenle, nesnelliğin altıncı şartı, yargılarımızdaki başarısızlığı açıklamak için muhakeme zorlukları gibi şeylerin etrafında birleşmemizi gerektirir: Tüm kanıtları incelemenin ve değerlendirmenin zorluğu veya bir konunun iki cephesinde yeralan nedenlerin hassas dengesi, makûl kişilerin de farklılaşacağına işaret eder (II: 2). Dolayısıyla, birçok önemli anlaşmazlık, muhakeme zorlukları ışığında, nesnellikle tutarlıdır. Ancak, anlaşmazlık, kişilerin makûl oluşunda, rasyonelliğinde ya da bilincindeki eksikliklerden de kaynaklanabilir. Ancak bunu söylediğimizde, bunların anlaşmazlığın kendisinin değil başarısızlıkların göstergesi olduğunu bilmeliyiz. Bu tür anlaşmazlık nedenleri su yüzüne çıktığında, bağımsız düşünme zeminlerine sahip olmalıyız. Bu zeminlerin, prensip olarak, bizimle anlaşmayan kişilerce de tanınması gerekir.²⁷ Bu noktada psikoloji işe yarayabilir.

3. Son olarak, yanlış anlamaların önüne geçmek için, inşacılık hakkında bir nokta daha ekleyeceğim. Hiçbir inşacı görüş, Scanlon'ununki de dahil, pratik düşünme ve yargıya ilişkin gerçeklerin, kişi ve

25 Burada matematikle bir paralellik öğretici olacaktır: çünkü burada, bir nedensellik süreciyle istenen bağı anlamlandırmayı dahi bilmeden nesnellığe ulaşmaktayız.

26 Bu Kantçı nokta Nagel tarafından ileri sürülmüştür: "Kanımızın açıklaması, argümanın içeriği ve geçerliliği tarafından sağlanır"; *The View from Nowhere*, s. 145. Bu, daha önce (§ 2'nin sonunda), Kant'ın hem kuramsal hem de pratik aklın tutarlılığını ve birliğini gösterme, aklın son temyiz makamı olduğunu ve kendi otoritesinin sınırlarını ve alanını sadece kendisinin belirlediğini ortaya koyma ve geçerliliğin kendi ilke ve temellerini ifade etme isteğine işaret eder. Bu ilke ve temelleri aklın dışında başka bir şeye dayandıramayız. Bu yargı ve çıkarım kavramları ve diğerleri başka bir şeye indirgenemez. Bu kavramlar dahilinde açıklamalar sona erer; felsefenin görevlerinden birisi, bu konudaki sıkıntımızı hafifletmektir.

27 Nagel, "Moral Conflict and Political Legitimacy," 231. sayfada bu noktaya işaret eder.

toplum anlayışlarından daha farklı inşa edildiğini söyleyemez.²⁸ Açıklamak gerekirse: Siyasal düşünme için iki tür gerçek düşünebiliriz. Birinci tür, bir eylem veya kurumun, mesela, doğru ya da yanlış veya adil ya da gayriadil olduğu konusunda neden öne sürülürken sözü edilen gerçeklerdir. Bu gerçekler doğru ve yanlış bildiren özellikler diye adlandırılır. Diğer tür, adaletin içeriğiyle veya erdemlerin doğasıyla ya da siyasal anlayışın kendisiyle ilgilidir. Bunlar inşacı işlemin doğasından kaynaklanır. Birinci tür gerçeği örneklemek gerekirse: Köleliğin adil olmadığını iddia etmek için bazı kişilerin diğerlerini mülk edindiği ve dolayısıyla bunların emeğinin ürünlerini denetim ve mülkiyet altına aldığı gerçeğine başvururuz. İkinci tür gerçeği örneklemek gerekirse: Doğrudan adaletin doğasının köleliği adil görmeyip kınadığı gerçeğine veya adaletin ilkesinin köleliği adil görmediği gerçeğine başvurabiliriz. Hakkaniyet olarak adaletin siyasal anlayışında, hoşgörü ve karşılıklı saygının ve hakkaniyet ve medenilik hissinin siyasal erdemler arasında yer alması temel bir gerçektir.²⁹

Birinci tür gerçeklere ilişkin olarak, inşacı yöntem, siyasal tartışmalarda, eylemler, kurumlar, kişiler ve genel olarak toplumsal dünya hakkındaki hangi gerçeklerin önemli olduğunu belirtecek şekilde kurgulanır. Köleliğin adil olmadığı iddiasında, ilgili gerçek, bunun tarihsel olarak ne zaman ortaya çıktığı veya ekonomik olarak yararlı olup olmadığı değil, bazı insanların diğerlerine sahip olmasına sebep olduğu gerçeğidir. Bu, kölelik hakkında varolan ve adaletin ilkelerinden bağımsız olan bir gerçektir. Gerçekleri inşa etme fikri tutarsız görünmektedir. Buna karşın, hangi gerçeklerin neden sayılacağı konusunda ilke ve kuralları ortaya koyan bir inşacı yöntem fikri ise gayet açıktır. Kant'ın koşulsuz buyruk yönteminin nasıl bazı maksimleri reddedip diğerlerini kabul ettiğini ya da başlangıç durumunun adalet ilkelerini nasıl seçtiğini hatırlayın. Makûl ahlâki ve siyasal anlayış dışında gerçekler sadece gerçeklerdir. İstenen şey, uygun bakış açısına ilişkin

²⁸ Burada, 1980'de üçüncü derste ifade ettiğim noktayı ciddi biçimde değiştiriyorum. Bu konuda yaptıkları öğretici eleştiri ve yorumlardan ötürü David Sachs ve T. M. Scanlon'a teşekkür ederim.

²⁹ Bu konuda, bkz. V: 5.4.

gerçekleri ve bunların nedenler olarak ağırlığını tespit edecek bir akıl yürütme çerçevesidir.³⁰ Bu şekilde anlaşıldığında, inşacı bir siyasal anlayış, sağduyumuzda sahip olduğumuz doğruluk ve gerçeklik düşünceleriyle ters düşmemiş olur.

İkinci tür gerçeklerle ilgili olarak –siyasal anlayışın kendisi hakkında olan– bunların inşa edilmiş olmadığını ancak inşa edilme ihtimalleri hakkındaki gerçekler olduğunu söyleriz.³¹ İyi düzenlenmiş bir toplumun vatandaşlar arasındaki hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olduğu yolundaki temel düşüncelerden başlayarak, anayasal bir rejim için siyasal bir anlayışı ortaya koyarken; köleliğin adil olmadığı ve hoşgörü ve karşılıklı saygı erdemlerinin ve hakkaniyet ve medenilik duygularının, böyle bir rejimin teşvik edeceği büyük siyasal erdemler olacağı, pratik akıl yürütmenin ilke ve anlayışları temelinde, insanın ihtimalleri olarak ortaya çıkar. Bu ihtimalleri, asal sayıların sonsuzluğunun (inşacı aritmetikte) bir inşa ihtimali olarak düşünülmesine benzetebiliriz.³² Bu benzerlik bizi, aslında uzak durmak istediğimiz, matematiksel inşacı görüşe sokmaz. Bunu sadece siyasal inşacılık fikrini açıklamak için kullanıyoruz. Bu nedenle benzerliği anlamak yeterlidir; matematikte inşacılığın doğruluğu ayrı bir konudur.

4. Bazıları şunu sorabilir: Köleliğin adil olmadığı gerçeği için neden bir dayanak aranıyor? Şu yüzeysel cevapta yanlış olan nedir:

30 Yukarıdaki ifadelerin Scanlon'un inşacılığına uygun olduğunu düşünüyorum. Bunun için, kendisinin "Contractualism and Utilitarianism," s. 118'deki ifadesine bakalım: yani, dünyada normal olarak ilgili durumlar olsa da, bu durumlar John Mackie'nin *Ethics: Inventing Right and Wrong* (London: Penguin, 1977), 1. bölümde işaret ettiği, içkin olarak eyleme yol gösteren özellikler değildir. Bilakis, bunların gerekçelendirmeye ilişkin ahlâki gücü ve saikle bağlantıları, inşacı anlayışla fikiyle, yani, kimsenin mâkul olarak reddedemeyeceği ilkelere açıklanması gerekir. Bu ilkelere olmadan, Scanlon'a göre, bu ahlâki olarak önemli olan özelliklerin gerekçelendirmeye veya saikle bir ilgisi kalmaz. Burada, inşacılığın bu özelliğinin, onun içkin olarak eylemlere yol gösterme kavramının belirsizliğinden uzak kalmasını sağladığına dikkatinizi çekmek isterim.

31 Burada sözü edilen ihtimaller, bu bölümde daha önce tartışılan, ahlâki ve siyasal anlayışı nesnellik testini geçecek şekilde tespit eden ihtimallerdir. Burada ilgili olan böyle bir anlayıştır.

32 İnşa ihtimalleri fikri için bkz. Parsons'un inşacılık fikri, "Mathematics, Foundations of," 204 vd. (yukarıda 12. dipnot). Parsons der ki: "İnşacı matematik, matematiksel varlığın ve gerçeğin son ölçüsü sanki inşa ihtimaliyim gibi ilerleyecekti," burada sözü edilen ihtimaller doğru biçimde idealize edilmiş bir yöntemle ilişkindir. Metinde, asal sayıların sonsuzluğu konusundaki ifade, bunların sonsuzluğu hakkında inşacı bir kanıtın sağlanabileceği gerçeğine dayanmaktadır.

Kölelik adil değildir çünkü kölelik adil değildir? Bununla yetinemez miyiz? Neden inşa ihtimalleri hakkında konuşuyoruz?³³

Siyasal inşacılık, köleliğin adil olmadığı ifadesinin makûllüğü için, sanki makûllük bir tür temele ihtiyaç duyuyormuş gibi, bir dayanak aramaz. Belli düşünülmüş yargıların sabit noktalar olduğunu, bunları köleliğin adil olmaması gibi temel gerçekler olarak algıladığımızı şartlı olarak, gerçi emin olarak, kabul edebiliriz. Ancak, sadece bu gerçekler, düşünsel çaba sonrasında bizce kabul edilen kavram ve ilkelere tutarlı olarak bağlandığında tam bir felsefi siyasal anlayışa sahip oluruz. Bu temel gerçekler orada burada dağınık biçimde yeralmaz. Çünkü, tiranlık adil değildir, sömürü adil değildir, dinsel baskı adil değildir ve benzerleri. Bu çok sayıda gerçeği, makûl bir inşa işlemi sonucunda ortaya çıkan ilkeler ışığında, bir siyasal adalet anlayışı içerisinde toplamaya çalışıyoruz.

Ayrıca inşacılık, köleliğin, başlangıç durumunda özgür ve eşit vatandaşların temsilcileri tarafından kabul edilen ilkeleri ya da Scanlon'un ifadesiyle, siyasal hayatta özgür ve bilgilendirilmiş ve istenen bir anlaşma temeline ulaşmak isteyen kişilerce makûl olarak reddedilemeyecek olan ilkeleri, ihlal ettiğini bildirmenin aydınlatıcı olduğunu düşünür. Burada vurgulanan nokta, siyasal hayatımızı başkalarının da makûl olarak reddedemeyeceği şartlara göre düzenleme isteğinin –makûliyetin iki boyutuyla ifade edilen (II: 1, 3)– temel bir ahlâki saik olduğudur. Bu tür genellemeler birçok gerçeği birbirine bağlar: Kölelik adil değildir, tiranlık adil değildir, sömürü adil değildir vb. Bu, gerçeklerin bağlantısız olmadığı anlamına gelir. Pratik aklın gereklerini içine alan bir yöntemden doğan ilkeler tarafından birleştirilebilirler ya da siyasal inşacılık bunun böyle olduğunu (kendimizi her zaman siyasal olanla sınırlandırmak kaydıyla) iddia eder. Temel gerçeklerin bağlantılı olduğu tüm gerçeklerin arkasında bir gerçek değildir; söylenmek istenen, bu bağlantıların şimdi görüşe açık olduğu ve gerektiği gibi temsil edilen özgür ve eşit kişilerin ilkeleriyle ifade ediliyor olduğu gerçeğidir.

33 Bu sorular konusundaki aydınlatıcı tartışma için Rogers Albritton'a müteşekkirim.

5. Son olarak, bazıları inşa ihtimalleri fikrine karşı çıkabilir. Ancak, aritmetik uygulamaları dikkate alındığında, bunlar, mesela 1'den 1000'e kadar sayma veya 1'den 1000'e kadar olan asal sayıları sayma gibi sayma ihtimalleri fikrine karşı çıkmazlar. Benzer olarak, bir inşacı yöntemi anlayarak kullanıp uyguladığımızda, bu inşa ile ilgili birçok ihtimal ortaya çıkacaktır. Böyle bir yöntem açıkça kavranmadığında, anlaşılamayıp uygulanamadığında, inşanın ihtimalleri fikri muğlak kalır. Ancak bu şartlar gerçekleştiğinde, bu ihtimaller doğrudan ortaya çıkar. Bunlar, inşacı yöntemin varlığının bir açıklaması ya da bu yöntemi anlayıp uygulayabilmemizin bir sonucu olarak önerilmezler. Bu soruların cevabı, ki eğer varsa, pratik akıl düşüncelerinde ve bizim bunları nasıl anladığımızda yatmaktadır.

Neden inşanın ihtimalleri fikri ortaya atılıyor? Çünkü, bu düşünce, adalet hakkındaki değişik olguları birbirine bağlamakta kullandığımız adalet anlayışına paraleldir. Adalet hakkında keşfedilebilecek gerçekler olduğu gibi, bir inşa sürecinde de bu işe girişmeden önce, mesela başlangıç durumunda belli ilkeler üzerinde anlaşılacağı ihtimali gibi, birçok ihtimal bulunmaktadır. Benzer şekilde, başka durumlarda hiçbir ihtimal yoktur; mesela, köleliğe izin veren bir ilke üzerinde anlaşma ihtimali yoktur. Bu gerçek, köleliğin adil olmayan doğasıyla ilgilidir.

§ 8. SİYASAL İNŞACILIĞIN ALANI

1. Başından beri, siyasal inşacılığın alanı siyasal olanı tarif eden siyasal değerlerle sınırlanmıştır; ahlâki değerlerin genel bir anlatımı olarak önerilmemiştir. Kant'ın varsaydığım ifadesi gibi, sadece bütün değerler düzeninin inşacı bir argümanla sunulduğunu ve ahlâki düzenin kendisinin pratik akıl ilkeleri tarafından oluşturulduğunu ya da yaratıldığını iddia etmez.

Bununla birlikte, anayasal bir demokrasinin siyasal değerleri, toplumun, makûl ve rasyonel, eşit ve özgür vatandaşlar arasında hakaniyetli bir işbirliği sistemi olduğu yolundaki temel düşüncenin kullanılarak ortaya konması açısından kendine özgü bir karakter taşır.

Bütün bunlar kabul edildiğinde, diğer tür değerlerin de uygun olarak inşa edilebileceği sonucu çıkmaz, her ne kadar bu olabilse de. Siyasal liberalizm bunu ne reddeder ne de böyle olabileceğini iddia eder. Aksi takdirde, inşacı anlayış, makûl kapsamlı doktrinlerin örtüşen görüş-birliğinin odağında yeralamaz, çünkü bu konuda vatandaşların birbiriyle çatışan düşünceleri olacaktır.

Siyasal inşacılığa göre, bir adalet anlayışı pratik aklın doğru olarak ifade edilmiş ilke ve anlayışlarına doğru olarak inşa edildiğinde, adalet anlayışı anayasal bir rejim için makûl olmuş olur (§ 1.5). Bunun ötesinde, bu anlayış, makûl doktrinlerin örtüşen görüşbirliğinin odağında yer aldığı, bu, siyasal amaçlar açısından, kamusal bir gerekçelendirme temeli için yeterli sayılır. IV: 3.3-5'te tartıştığımız gibi, böyle bir görüşbirliği *modus vivendi* değildir, hem nesnesinde hem de içeriğinde ahlâkidir. Birçok tarihsel şartlar altında, makûl doktrinlerin örtüşen görüşbirliği, makûl olmayan ve hatta rasyonel olmayan (ve bazen de çılgın) kapsamlı doktrinler sebebiyle mümkün olmayabilir.

2. Çoğunluk olmasa da birçok vatandaş, siyasal anlayışa kendi kapsamlı doktrinlerinin bir parçası olarak metafizik bir zemin sağlamak isteyebilir ve bu doktrin (varsayımına göre) ahlâki yargıların doğruluğu konusunda bir anlayışa sahip olabilir. Öyleyse, bir siyasal anlayışın ahlâki doğruluğu hakkında konuştuğumuzda, bunu kendi kapsamlı doktrinimiz açısından yaptığımızı söyleyelim.³⁴ Siyasal inşacılığın siyasal meseleler hakkında yeterli bir kamusal gerekçelendirme temeli sağladığını düşünsek bile, birey olarak ya da dinsel ve diğer kurumların üyeleri olarak, bunun ilkelerin ve yargıların doğruluğu konusunda tam bir ölçü olabildiğini düşünmeyebiliriz. Bu tür iddiaları siyasal inşacılık ne öne sürer ne de reddeder. Daha önce de dediğim gibi,

34 Bunlarla birlikte, bütün kapsamlı doktrinlerin geleneksel doğru ahlâki yargı anlayışını ya da bunun referans ve tatmin kavramlarına dayalı modern versiyonunu kullandığını düşünmüyorum. Bunun yerine başka bir doğruluk kavramını, mesela kapsamlı bir görüşe dayanan ve evrensel olmasa da siyasal olanın ötesinde geniş bir yelpazeyi içine alan bir mâkûliyet kavramını kullanabilirler. Dolayısıyla, kapsamlı bir doktrin kendi nihai doğruluk kriteri olarak bir mâkûliyet anlayışını kullanması bir tür sözleşmecilik şekli olabilir.

bu konularda sessizdir. Sadece makûl ve uygulanabilir bir siyasal anlayış için, toplum ve kişi anlayışlarıyla beraber pratik aklın ilkelerine dayanan kamusal bir temel yeterlidir.

Öyleyse, siyasal inşacılık, ahlâki yargıların doğruluğu ve geçerliliği konusundaki dinsel, felsefi ya da metafizik görüşleri eleştirmez. Makûliyet onun doğruluk standardıdır ve siyasal amaçları açısından, bunun ötesine gitmesi gerekmez. Bunu göstermek için, II: 3'te makûliyet hakkındaki tartışmayı yeniden ele alalım ve (siyasal anlayış üzerinde uzlaşan) bütün makûl kapsamlı doktrinler arasında örtüşen bir görüşbirliği olduğunu ve toplumda başkaca bir doktrin olmadığını farzedelim. Bu durumda, Cohen'in ifadesiyle,³⁵ şu şartlar ortaya çıkar:

a. Siyasal anlayışa dayanan nedenlere başvurduklarında, vatandaşlar sadece kamusal olarak makûl görülen nedenlere değil, aynı zamanda herkesin kendi kapsamlı görüşü açısından doğru ahlâki nedenler olarak gördükleri nedenlere başvurmuş olurlar.

b. Siyasal anlayışı temel siyasal meselelerde kamusal aklın temeli olarak kabul edip doğrunun sadece bir parçasına –siyasal anlayış tarafından ifade edilen parçasına– başvuran vatandaşlar, sadece diğerlerinin siyasal güçlerini tanımış olmazlar. Aynı zamanda birbirlerinin kapsamlı görüşlerinin, bunların yanlış olduğunu düşünseler de, makûl olduğunu teslim etmiş olurlar.

c. Diğerlerinin görüşlerini makûl olarak kabul ettiklerinde, vatandaşlar, aynı zamanda kendi kapsamlı görüşlerinde ısrar etmelerinin başkaları tarafından basitçe kendi inançlarında ısrar ettikleri gibi görüneceğini kabul etmiş olurlar (II: 3.3). Bunun nedeni, kişilerin, diğerlerinin kapsamlı doktrinini makûl görseler de, bunların tümünü doğru olarak göremeyecekleri ve doğru inançları yanlış olanlardan ayıracak ortak kamusal bir temel bulunmamasıdır.

3. Bununla birlikte, şu önemli gerçeği gözlemleyin: Bu makûl kapsamlı doktrinlerden herhangi biri sadece doğru yargıları desteklediğinde, siyasal anlayış doğrudur ya da doğruya yakındır, çünkü doğ-

35 Bu noktalar Joshua Cohen'in "Moral Pluralism and Political Consensus," adlı makalesinin 283. sayfası ve devamında bulunmaktadır. Burada onları sadece aktarıyorum.

ru bir doktrin tarafından onaylanmıştır. Dolayısıyla, görüşbirliğinde yeralan doktrinlerden herhangi birinin doğruluğu bütün makûl doktrinlerin doğru siyasal anlayışı sonuç vereceğini, bu doğru doktrin tarafından belirtilen doğru nedenlere dayanmasa bile, güvence altına almış olur. Vatandaşlar farklıdır, hepsi tamamıyla doğru olamaz ve bazıları yanlış nedenlerle doğrudur; ancak, siyasal açıdan, doktrinlerinden birisi doğruysa, bütün vatandaşlar doğrudur: Yani, hepsi makûl bir siyasal adalet anlayışına başvurmaktadır. Zaten, daima, sadece makûl olduğunu değil ahlâki olarak da doğru ya da makûl olduğunu düşünürüz. Dolayısıyla, kişilerin nihai doğruluk ölçüsü ne olursa olsun, makûl örtüşen görüşbirliğindeki herkes siyasal anlayışı kabul edilir bulur.

Toplumda mevcut olan makûl doktrinlerden herhangi birinin uzun vadede bile doğru ya da doğruya yakın olduğunu düşünmeli miyiz? Siyasal anlayışın kendisi bu soruya hitap etmez. Sadece, makûl ve rasyonel vatandaşların gerekli düşünsel çaba sonunda onaylayacağı ve böylece anayasal esaslar ve adaletin temel meseleleri konusunda özgür ve bilinçli bir anlaşmaya ulaşabilecekleri bir siyasal adalet anlayışını ortaya koymayı hedefler. Bu yapıldığında, siyasal anlayışın makûl bir kamusal akıl temeli olmuş olur, bu da yeterlidir.

Bununla birlikte, kendi kapsamlı görüşümüz ışığında, makûl doktrinlerin örtüşen görüşbirliğinin desteğinin, özellikle bu destek zaman içerisinde devam edip güçlendiğinde, siyasal anlayışı, ahlâki yargıların doğruluğunun doğru beyanına uygun olarak onaylama eğiliminde olup olmadığını sorabiliriz. Bu soruyu, birey olarak ya da birliklerin üyeleri olarak ve makûl çoğulculuğun –basit çoğulculuktan farklı olarak–insan aklının özgür kurumlar altındaki çalışmasının uzun vadedeki sonuçları olduğunu aklımızda tutarak kendimiz cevaplamalıyız. Kendi özel doğru, makûllük ya da ahlâki yargı görüşümüz ne olursa olsun, bu şartlar altında ortaya çıkan makûl doktrinlerden birisinin (ya da herhangi bir karışımının) en azından doğruya veya makûllüğü giden yola çıktığını farzetmek durumunda değil miyiz? Ve, bunun daha uzun süreli ve sağlam bir görüşbirliği olabileceğini eklemek durumunda değil miyiz? Elbette, bir siyasal adalet anlayışında, ne ka-

dar geniş olursa olsun idealize edilmiş bir görüşbirliği içerisinde ortaya çıkan inançlar gibi doğruyu tanımlayamayız. Ancak, kendi kapsamlı görüşümüzde bir bağlantı yok mudur?

Makûllük içerisinde kalmanın faydası, birçok makûl doktrine karşı tek bir doğru kapsamlı doktrinin bulunmasından kaynaklanmaktadır. Makûl çoğulculuğun, özgür kurumlar altındaki kamusal kültürün daimi bir özelliği olduğunu kabul ettiğimizde, anayasal bir rejimin kamusal gerekçelendirme temeli için makûliyet fikri ahlâki doğru fikrinden daha uygundur. Siyasal bir anlayışı doğru olarak öne sürmek ve bu nedenle onu kamusal aklın tek uygun temeli olarak almak, dışlayıcı ve hatta hizipçi bir yaklaşımdır ve büyük ihtimalle siyasal ayrılıkları körükleyecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

ÜÇ ANA DÜŞÜNCE



DÖRDÜNCÜ DERS

Örtüşen Görüşbirliği Fikri

Bu çalışmanın başında siyasal liberalizmin şu soruyu cevaplamaya çalıştığını belirttik: Birbiriyle çelişen ve çatışan dinsel, felsefi ve ahlâki doktrinleri nedeniyle ciddi anlamda farklılaşmış özgür ve eşit vatandaşlara sahip bir toplumun istikrarlı ve adil olması nasıl mümkün olabilir? İlk üç ders, bu soruya cevap olmak üzere, hakkaniyet olarak adaletin kendi başına duran bir görüş olarak incelenmesinde birinci aşamayı temsil etmiştir. Birinci aşama, vatandaşlar arasındaki işbirliğinin hakkaniyetli kurallarını ve bir toplumun temel kurumlarının ne zaman adil sayılacağını ortaya koymuştur.

İncelemenin ikinci aşaması ise –ki şimdi buna başlıyoruz– hakkaniyet olarak adaletin düzenlediği iyi düzenlenmiş demokratik bir toplumun karakteristik bir özelliği olan makûl çoğulculuk olgusu dik-kate alındığında, birliğini ve istikrarını nasıl sağlayacağı konusuyla ilgilenmektedir. Böyle bir toplumda, makûl bir kapsamlı doktrin toplumsal birliğe temel sağlayamaz, ne de temel siyasal konularda kamusal aklın içeriğini bildirebilir. Dolayısıyla, iyi düzenlenmiş bir toplumun nasıl birlik ve istikrar içerisinde olduğunu anlamak için, siyasal adalet anlayışının bir parçası olarak siyasal liberalizmin diğer ana dü-

şüncelerinden birini, yani, makûl kapsamlı doktrinlerin örtüşen görüş-birliği fikrini ortaya atıyoruz. Böyle bir görüşbirliği durumunda, makûl doktrinler siyasal anlayışı kendi perspektiflerinden onaylarlar. Toplumsal birlik, siyasal anlayış üzerindeki görüşbirliğine dayanır; görüşbirliği içerisindeki doktrinlerin toplumun siyasal olarak aktif vatandaşları tarafından benimsenmesi ve adaletin gereklerinin vatandaşların toplumsal konumları tarafından oluşturulan ve teşvik edilen asli çıkarlarıyla fazla çatışmaması durumunda istikrar da mümkündür.

Siyasal liberalizmin nasıl mümkün olduğunu değerlendirip istikrar sorununu açıkladıktan sonra, örtüşen görüşbirliğini *modus vivendi* ile karşılaştıracam. Daha sonra, böyle bir görüşbirliğine dayanan toplumsal birlik konusunda yapılan bazı itirazları değerlendireceğim. Bu itirazlar yanıtlanmalıdır, çünkü bunlar benim eldeki en makûl toplumsal birlik temeli olduğunu düşündüğüm fikrin önünde durmaktadır.

§ 1. SİYASAL LİBERALİZM NASIL MÜMKÜN OLABİLİR?

1. Adalet anlayışları arasındaki en derin ayrımlardan birisi, her biri kendine özgü iyi anlayışına sahip makûl fakat bağdaşmayan doktrinler çoğulculuğuna izin verenlerle, makûl ve rasyonel vatandaşların tümünün sadece tek bir anlayışı tanıması gerektiğini ifade edenler arasındadır. Bu iki cepheye ayrılan adalet anlayışları arasındaki ayrımın temel birçok boyutu vardır. Plato, Aristoteles ve Augustine ve Aquinas tarafından temsil edilen Hristiyan geleneği tek makûl ve rasyonel iyiyi savunan cephe-dedir. Bu görüş, kurumların söz konusu iyiyi etkin olarak yücelttiği ölçüde meşru olduğunu savunur. Doğrusu, Antik Yunan düşüncesi ile başlayarak hâkim gelenek, tek bir makûl ve rasyonel iyyinin olduğu yönündedir. Bu durumda, siyaset felsefesinin –ki teoloji ve metafizikle beraber her zaman ahlâk felsefesinin bir parçası olarak görülmüştür– amacı bu iyyinin doğasını ve içeriğini ortaya koymaktır. Bentham, Edgeworth ve Sidgwick'in klasik faydacılığı da bu egemen gelenek içerisinde yer alır.¹

1 Aynı şekilde, son zamanlarda ifade edilen ahlâki liberalizm türleri de bu geleneğe aittir: Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986) ve Ronald Dworkin, "The Foundations of Liberalism," *The Tanner Lectures on Human Values* içinde (Salt Lake City: University of Utah Press, 1991), c. 11.

Buna karşın, siyasal liberalizmin, kendilerine özgü iyi anlayışlarına sahip, bir siyasal adalet anlayışının kaynaklarının ulaşabildiği ölçüde insanların tam rasyonelliğiyle uyumlu,² birbiriyle çatışan birçok makûl kapsamlı doktrinin varlığını kabul ettiğini gördük. Daha önce bahsedildiği gibi (I: 6.2), bu birbiriyle bağdaşmayan doktrinlerin çoğulculuğu, pratik aklın özgür kurumlar altında zaman içerisindeki faaliyetlerinin bir sonucu olarak görülmektedir. Dolayısıyla, egemen geleceğin cevaplamaya çalıştığı sorunun cevabı yoktur: Hiçbir kapsamlı doktrin anayasal bir rejime uygun bir siyasal anlayış değildir.³

2. Siyasal liberalizmin nasıl mümkün olduğunu incelemeye başlamadan önce, anayasal bir rejimde siyasal ilişkilerin şu iki özelliği taşıdığını belirtelim:

İlk olarak bunlar, toplumun temel yapısında, sadece doğumla girip ölümlerle çıktığımız (ya da böyle varsayabileceğimiz) temel kurumlar içerisinde bulunan kişiler arasındaki ilişkililerdir. Bize görüldüğü biçimiyle, bütün avantaj ve dezavantajıyla iyi ya da kötü talih eseri olarak bu toplumsal dünyadaki konumumuzda ortaya çıkmış gibiyizdir. Başka bir yerden gelmiş değiliz, çünkü bunun öncesine ait kamusal ya da kamusal olmayan bir kimliğe sahip değiliz: Yani, bu toplumsal dünyaya başka bir yerden gelmiş değiliz. Siyasal toplum kapalıdır: Biz bunun içinde olmak için geliyoruz ve işin aslı, bu toplumu gönüllü olarak terk edemiyor veya ondan çıkamıyoruz da.⁴

2 Burada söylenmek istenen, bunlardan bazılarının, felsefi akıl dikkate alındığında, tek bir makûl iyyinin varlığını iddia etmek istemeleri ama bunun makûl bir siyasal adalet anlayışının kaynaklarıncaya gösterilememesidir.

3 Bu varılan sonuç, Kant ve Mill'in liberalizmlerinin makûl olmadığı ve demokratik kurumları desteklemediği anlamına gelmez. Ancak bunlar diğerleri arasında iki doktrin ve demokratik bir rejimde var olmaya devam edecek ve takipçi kazanacak iki felsefi görüştür. Doğrusu, bu liberalizmlet, modern anayasal demokrasiyi benimseyen ve bunun gerçekleştirme ve savunmasında önemli rol oynayan ilk doktrinler olması açısından tarihsel önem taşırlar.

4 Bu varsayımın uygunluğu benim burada sadece adını anacağım olguya dayanmaktadır: yani, göç etme hakkı siyasal otoriteyi, düşünce ve vicdan özgürlüğünün dinsel otoriteyi gönüllü kılması anlamında gönüllü kılmamaktadır (VI: 3.2). Bu, siyasal alanın toplumsal birlik alanından farklı olarak sahip olduğu bir özelliğe işaret eder. Göç aynı zamanda yaygın bir gerçektir ama siyaset felsefesinin temel meselesi hakkında daha açık bir görüşe ulaşabilmek için kendimizi bundan soyutlayabiliriz. (I: 3.3). Elbette, göç önemli bir sorundur ve belli bir aşamada tartışılmalıdır. Bana göre bunun için en uygun zemin halklar arasındaki ilişkiler ya da halkların yasası hakkındaki tartışmalardır; ancak burada bunları ele almıyorum.

İkinci olarak, siyasal güç, devletin yaptırımlarından dolayı, ki sadece devlet kendi kanunlarını yürütmek için güç kullanmaya yetkilidir, daima baskıcı güçtür. Anayasal bir rejimdeki siyasal ilişkinin özelliği, siyasal gücün nihai anlamda kamunun, yani kolektif bir varlık olarak özgür ve eşit vatandaşların gücü olmasıdır. Bu güç, düzenli olarak, birey ve toplumsal birliklerin üyeleri olan vatandaşlara dayatılır. Bu vatandaşların bazıları yaygın olarak siyasal iktidarın genel yapısını meşrulaştırdığı söylenen nedenleri kabul etmeyebilir veya kabul etseler de, bağlı bulundukları yasama erkinin birçok kararını aynı şekilde meşru bulmayabilir.

3. Bu, kamusal akıl fikrinin de (VI) sıkı sıkıya bağlı olduğu, iktidarın genel yapısının meşruluğu sorununu gündeme getirir. Bu sorunun gerisinde, her zaman olduğu gibi, vatandaşları makûl ve rasyonel, özgür ve eşit olarak ve makûl dinsel, felsefi ve ahlâki doktrinlerinin çoğulculuğunu, demokratik toplumların kamusal kültürünün kalıcı bir özelliği olarak görmemiz yatar. Bundan sonra, siyasal gücü kolektif bir varlık olan vatandaşların ortak gücü olarak görüp şu soruyu sorarız: Bu güç ne zaman yerinde kullanılmış olur? Yani, özgür ve eşit vatandaşlar olarak, hangi ilkeler ve idealler ışığında bu gücü kullanmalıyız ki diğer vatandaşlarca meşru görülsün ve onların makûliyet ve rasyo-nelliğine saygılı olsun?

Buna siyasal liberalizm şu yanıtı verir: Siyasal gücü kullanmamız, ancak, esaslarını özgür ve eşit vatandaşların kendi ortak insani akıllarınca kabul edilen ilke ve idealler ışığında makûl olarak onaylayacakları beklenen bir anayasaya uygun düştüğü zaman tam anlamıyla yerinde olmuş olur. Bunun adı liberal meşruiyet ilkesidir. Buna bir de, yasamada anayasal esaslar veya adaletin temel sorunları hakkında ortaya çıkan meselelerin mümkün olduğunca bu ilke ve idealler ışığında çözülmesi gerektiğini eklemek gerekir. Sadece bütün vatandaşların makûl olarak onaylamalarının beklendiği bir siyasal anlayış, kamusal akıl ve gerekçelendirme temeli görevini yerine getirebilir.⁵

5 Bu paragraf istersek daha titizlikle ifade edilebilir. Bunun bir yolu, meşruluk sorununa başlan-

Öyleyse, anayasal bir rejimde, siyasal olanın alanı diğerleri yanında iki özel boyuta sahiptir. Siyasal, gönüllü toplumsal birliğe ait olandan ayrıdır; aynı zamanda duygusallık içeren, kişisel ve ailevi alanlardan da farklıdır. (Toplumsal birlikler, bireyler ve aileler siyasal olmayan öğelere üç örnektir, bunlardan başka da siyasal olmayan öğeler vardır).

4. Makûl olarak iyi düzenlenmiş bir anayasal rejimin varlığı durumunda iki nokta siyasal liberalizm için merkezi öneme sahip olur. Birincisi, anayasal esaslar ve temel adalet meseleleri hakkındaki konular mümkün olduğunca sadece siyasal değerlere başvurularak çözümlidir. İkincisi, yine bu temel konularla ilgili olarak, bunların ilke ve idealleri tarafından ifade edilen siyasal değerler, normalde kendileriyle çatışan her türlü değeri alt edecek ağırlığa sahiptir.

Şimdi, sahip olduğumuz bu kanılar açıkça, siyasal olan ve olmayan değerler arasında bir ilişki öngördüğümüzü ortaya koyuyor. Kilisenin dışında kurtuluşun olmadığı söylenirse ve böylece anayasal bir rejimin mecburiyet dışında kabul edilmemesi istenirse, buna bir cevabımız olmalıdır. II: 2-3'ün ışığında, böyle bir doktrinin makûl olmadığını söyleriz: Bu doktrin, kamunun siyasal gücünü –vatandaşların ortak hisseyle sahip oldukları gücü– anayasal esaslar üzerinde, makûl kişiler olarak vatandaşların üzerinde uzlaşamayacak kadar farklılaşacakları bir görüşün tahakkümünü yerleştirmek üzere kullanmayı öngörmektedir. Makûl doktrinlerin çoğulculuğunda, bizimle aynı fikirde olmayanları düzeltmek veya cezalandırmak üzere devletin yaptırımlarını kullanmayı istemek makûl değildir ve hatta daha da kötüdür.

Burada verilen cevabın, mesela kilise dışında kurtuluşun olmadığını ifade eden doktrinin yanlış olduğunun söylenmediğini vurgulamak gerekir. Aksine, sadece, kamunun siyasal gücünün bu doktrini yerleştirmek üzere kullanılmasının makûl olmadığı ifade edilmektedir (II: 3). Bu, onların inançlarını yanlış olduğu anlamına gelmez. Kap-

gıç durumu açısından bakmaktır. Bu durumda, tarafların mâkul çoğulculuk ve baskı olgularını ve diğer genel konuları bildiğini varsayıyoruz. Daha sonra, bunların benimseyeceği adalet ilkelerinin bu meşruluk ilkesini etkin olarak temsil edeceğini ve sadece meşru görülen kurumları gerekçelendireceğini göstermeye çalışıyoruz. Bkz. VI: 4.4.

samlı bir görüşün vereceği cevap –bizim siyasal tartışmalarda kaçınmamız gereken cevap türüdür bu– söz konusu doktrinin ilahi tabiatın yanlış bir ifadesi olduğu ve dolayısıyla yanlış olduğu şeklinde olabilir. Bununla birlikte, aşağıda § 4’te göreceğimiz gibi, anayasal esasları değerlendirirken dahi, bu doktrinin yanlışlığı ifadesinden tamamen kaçınmak mümkün olmayabilir.

Şu temel bir noktadır: Bir doktrini dayatmanın makûl olmadığını söylerken, aynı zamanda bu doktrinin doğruluğunu da reddedebiliriz, ama bunu yapmak durumunda değiliz. Tam aksine: Siyasal liberalizm için, mükemmel bir tutarlılık içerisinde, doğal olarak makûl veya doğru olarak kabul ettiğimiz kendi kapsamlı görüşümüzün bile siyasal güç kullanılarak empoze edilmesinin makûl olmadığını ifade etmemiz yaşamsal bir önem taşımaktadır.

5. Son olarak, siyasal liberalizmin nasıl mümkün olduğu sorusuna gelmiş bulunmaktayız. Yani, siyasal alanın değerleri –tüm değerlerin bir alt bölümünün değerleri– kendileriyle çatışan değerlerin normal olarak nasıl üstüne çıkabilir? Diğer bir deyişle, kapsamlı doktrinimizi benimseyip onun herkes tarafından kabul edilmesi için siyasal güç kullanımının makûl olmadığını nasıl söyleyebiliriz?

Buradan itibaren değişik boyutlarını tartışacağımız bu soruya verilecek cevabın birbirini tamamlayan iki bölümü vardır. Birinci bölüm, siyasal değerlerin yüksek değerler olduğunu ve dolayısıyla kolaylıkla alt edilemeyeceğini savunur: Bu değerler toplumsal hayatın temel çerçevesini –varlığımızın temel düzlemini–⁶ düzenlerler ve siyasal ve toplumsal işbirliğinin temel kurallarını ortaya koyarlar. Hakkaniyet olarak adalette, bu değerlerin bazıları –adalet değerleri– temel yapıya yönelik adalet ilkeleri tarafından ifade edilir: Bunların arasında, eşit siyasal ve medeni özgürlük değerleri, adil fırsat eşitliği, ekonomik karşılıklılık değerleri, vatandaşlar arasında karşılıklı saygının toplumsal zeminleri bulunur.

Diğer yüksek siyasal değerler –kamusal aklın değerleri– kamusal

6 Bu ifade J. S. Mill’in, *Utilitarianism*, 5. bölüm, 25. paragrafından alınmıştır.

sorgulama biçiminde ve bu tür sorgulamayı özgür, kamusal, bilgiye dayalı ve makûl kılacak adımlarda ifade edilmiştir. II: 4.1'de siyasal adalet anlayışı üzerinde varılan anlaşmanın, kamusal sorgulama ve kanıtların değerlendirilmesi konusunda ilke ve kurallar üzerinde anlaşmadan bir etkisinin olmayacağını gördük. Kamusal aklın ilkeleri, sadece yargı, çıkarım ve kanıt gibi temel kavramların yerinde kullanımını değil, sağduyuya dayalı bilginin ölçü ve yöntemlerine uymada ve tartışmalı olmadıkları takdirde bilimin metod ve sonuçlarını kabul etmede kendini gösteren makûliyet ve açıkgörüşlülük erdemlerini de içerir. Aynı zamanda, makûl siyasal tartışmayı düzenleyen ilkelere de dikkat etmeliyiz.

Bu değerler hep beraber liberal siyasal ideali, yani, siyasal gücün bir kolektif varlık olarak özgür ve eşit vatandaşların baskıcı gücü olmasından ötürü, bu gücün, anayasal esaslar ve adaletin temel meseleleri gündeme geldiğinde, vatandaşların kendi ortak insani akılları ışığında makûl olarak kabul edecekleri şekilde kullanılması gerektiğini ifade eder.

6. Öyleyse, siyasal liberalizm, bu değerleri bu özel alana –siyasal alana– ilişkin olarak ve kendi başına durur şekilde sunmaya çalışmaktadır. Siyasal alandaki değerlerin kapsamlı doktrinlerdeki değerlerle olan ilişkisinin tespiti vatandaşların kendilerine –vicdan özgürlüğünün bir parçası olarak– bırakılmıştır. Çünkü, vatandaşların daima iki görüşe sahip olduğunu düşünürüz, kapsamlı görüş ve siyasal görüş; vatandaşların genel görüşleri de birbiriyle ilişkili iki parçaya ayrılabilir. Bunu yaparak, siyasal pratiği işlettiğimizde, anayasal esasları ve adaletin temel meselelerini, kamusal akıl ve gerekçelendirme temeli olarak anlaşılan bu değerlere dayandırabilmeyi amaçlarız.

Ancak bunu yapabilmek için, siyasal liberalizmin nasıl mümkün olduğu sorusuna verdiğimiz cevabın ikinci bölümüne başvurmak durumundayız. Bu kısma göre, felsefe ve din tarihi göstermektedir ki kapsamlı alana ilişkin değerlerin, bir siyasal adalet anlayışı tarafından ortaya konan siyasal alana uygun değerlerle uyum sağladığı veya bunları desteklediği ya da en azından bunlarla çatışmadığı birçok makûl durum bulunmaktadır. Tarih makûl kapsamlı doktrinlerin çoğulculu-

ğuna işaret eder. Bu da, siyasal ve diğer değerler arasındaki gerilimi azaltacak örtüşen bir görüşbirliğini mümkün kılmaktadır.

§ 2. İSTİKRAR SORUNU

1. Hakkaniyet olarak adalet en iyi biçimde iki aşamada sunulur (I: 3.6).⁷ Birinci aşamada, toplumun temel yapısına ilişkin kendi başına duran bir siyasal (ama tabii ki ahlâki) anlayış olarak ortaya konmaktadır. Ancak bu yapıp, içeriği –adalet ilke ve idealleri– belirlendikten sonra, hakkaniyet olarak adaletin yeteri kadar istikrarlı olup olmadığını ele alabiliriz. İstikrarlı olmadığı müddetçe, tatmin edici bir siyasal adalet anlayışı olmaktan çıkar ve bir şekilde düzeltilmesi gerekir.

İstikrar iki soruyla ilgilidir: Birincisi, (siyasal anlayışın bu şekilde tanımladığı) adil kurumlar altında yetişen kişilerin bu kurumlara genel olarak uymalarını sağlayacak yeterli adalet hissine sahip olup olmadığı sorusudur. İkincisi ise, demokrasinin kamusal siyasal kültürünü karakterize eden genel olgular ışığında ve özellikle makûl çoğulculuk olgusuyla ilişkili olarak, siyasal anlayışın örtüşen bir görüşbirliğinin konusu olup olamayacağı sorusudur. Ben, bu görüşbirliğinin (siyasal anlayışın tanımıyla) adil bir temel yapı içerisinde zamanla varlığını sürdürüp yeni takipçiler kazanacak makûl kapsamlı doktrinleri içerdiğini düşünüyorum.

Bu istikrar sorularının ayrı yanıtları vardır. Birinci soru, ahlâk psikolojisinin (II: 7), iyi düzenlenmiş bir toplumda vatandaşların normal olarak yeterli bir adalet hissi alıp bunun adil düzenlemelerine uyacakları bir biçimde uyarlanmasıyla yanıtlanır. İkinci soru, örtüşen görüşbirliği fikri ve buna ilişkin zorlukları aşmak suretiyle (§§ 4-7) yanıtlanır.

7 Bu iki aşama, başlangıç durumunun *Kuram*'ın iki ilkesine ilişkin argümanın iki kısmına karşılık gelmektedir. Birinci kısımda, taraflar özel psikolojilerin etkilerini dikkate almaksızın ilkeleri seçmektedir; ikinci kısımda ise bir toplumun seçilen ilkeler ışığında iyi düzenlenmiş olan toplumun istikrarlı olup olmayacağını sormaktadırlar: yani, bu ilkeler toplumun üyelerinde adaletsiz eğilimlerini bastıracak güçlü adalet hisleri geliştirebilecek midir? Bkz. VIII-IX. bölümler. Adalet ilkelerine ilişkin argüman, birinci kısımda seçilen ilkelerin ikinci kısımda istikrarı sağladığı gösterilmedikçe tamamlanmış olmaz; bunun yapılması diğer alt bölümlere § 86'ya kadar uzamaktadır. Bu iki kısım için, krş. s. 144, 530 vd.

İstikrar sorunu baştan beri aklımızdadır ama, bu sorunun açık bir tartışması ancak ikinci aşamada başlamaktadır, çünkü temel yapıya ilişkin adalet ilkeleri bu aşama öncesinde henüz elde değildir. Bunların içeriği hiçbir şekilde toplumda varolan belli bir kapsamlı doktrin-den etkilenmez. Bunun nedeni, birinci aşamada, hakkaniyet olarak adaletin vatandaşların belirli iyi anlayışları hakkındaki bilgisinden soyutlanması ve pratik aklın ilke ve ideallerinin uygulanması için gerekli ortak siyasal toplum ve kişi anlayışlarından geliştirilmesidir. Dolayısıyla, siyasal adalet anlayışı makûl çoğulculuk olgusuna hitap etse de, yanlış biçimde siyasal değildir: Yani, bu anlayışın içeriği ve şekli, kapsamlı doktrinler arasındaki güç dengesinden etkilenmez. Ayrıca ilkelere daha egemen olanlar arasında bir uzlaşmanın ürünü de olmaz.

2. İstikrar fikrini aydınlatmak için, siyasal anlayışın bununla ilgili iki yönünü ortaya koyalım.⁸ Bir durumda, istikrarı sadece pratik bir mesele olarak görürüz: Bir anlayış istikrarlı değilse, onu gerçekleştirmeye çalışmak boşunadır. Belki, iki ayrı gerekliliğin olduğunu düşünebiliriz: Birincisi, en azından bizim için sağlıklı veya makûl görünen bir siyasal anlayış geliştirmek; ikincisi ise, bunu reddedenlerin de paylaşmasını sağlayacak bir yol bulmak ya da bu girişim başarısız olduğunda, gerekirse devletin vereceği cezalarla bunu sağlamak. İkna veya dayatma imkânları bulunduğu sürece bir anlayış istikrarlı görünmektedir.

Ancak, liberal bir anlayış olarak, hakkaniyet olarak adalet istikrara farklı bir biçimde yaklaşır. İstikrarlı bir anlayış geliştirmek sadece boşa uğraşmaktan kaçınmak için yapılmaz. Aksine, önemli olan istikrarın türü ve bunu güvence altına alan güçlerin niteliğidir. Bu bağlamda, yukarıdaki birinci istikrar sorusuna cevap olarak, makûl bir insan psikolojisini ve insan hayatının normal koşullarını ortaya koyan belli varsayımlar ışığında, adil temel kurumlar altında yetişenlerin, bu kurumları istikrarlı kılacak bir adalet ve makûl bağlılık hissini elde ettiklerini göstermeye çalışırız. Diğer bir ifadeyle, vatandaşların adalet hissi, adil bir temel yapı içerisindeki yaşamlarının şekil verdiği karakter-

⁸ Bu ve bundan sonraki paragrafları, Scanlon ile yaptığım aydınlatıcı tartışmalara borçluyum.

leri ve çıkarları dikkate alındığında, normal adaletsizlik eğilimlerine direnecek güçtedir. Vatandaşlar zaman içerisinde birbirlerine isteyerek adil davranmaktadır. Bu durumda istikrar adil kurumlar altında elde edilen uygun bir saik sayesinde güvence altına alınmış olmaktadır.⁹

İkinci soruyu, yani makûl çoğulculuk durumunda hakkaniyet olarak adaletin örtüşen bir görüşbirliğinin konusu olup olmayacağı sorusunu cevaplamak üzere, bu görüşbirliği fikri ve bunun ortaya çıkardığı zorlukları tartışmak yanında, hakkaniyet olarak adaletin birinci soruyu cevaplamakta kullandığımız ahlâk psikolojisi rolünü nasıl oynayabileceğini de göstermek zorundayız.

3. Öyleyse, liberal bir siyasal görüş olarak hakkaniyet olarak adaletin gerektirdiği istikrar türü, makûl ve rasyonel, özgür ve eşit vatandaşlarca kabul edilmeli ve aynı zamanda onların kamusal aklına hitap etmelidir. Daha önce, § 1.2’de, liberalizmin bu özelliğinin anayasal bir rejimde siyasal gücün özelliğiyle nasıl bağlantılı olduğunu görmüştük: Yani, siyasal güç, kolektif bir varlık olarak eşit vatandaşların gücü demektir. Hakkaniyet olarak adalet, makûl fakat bağdaşmaz kapsamlı doktrinleri benimseyen vatandaşların makûl desteğini alacak şekilde ortaya konmadığında –ki bu bağdaşmayan doktrinler, liberal anlayışın kendisinin teşvik ettiği kamusal kültür türünün bir ürünüdür– liberal olmaz.

Öyleyse, istikrar sorununun, bir anlayışı reddedenleri, sanki bir anlayışı makûl gördüğümüz anda başkalarına empoze etmek durumundaymışız gibi, onu paylaşmak durumunda bırakmakla veya bunun için gerektiğinde birtakım yaptırımlar uygulamakla ilgisi yoktur. Aksine, hakkaniyet olarak adalet, kendi çerçevesinden,¹⁰ her vatandaşın aklına hitap edip desteğini kazanacak durumda değilse makûl olmaktan çıkar. Ancak bu durumda, vatandaşların genelinin değil de sa-

9 Bunun nasıl olduğunu *Kuram*’ın özellikle VIII. bölümünde anlattım. Umarım, oradaki tartışma buradaki amaçlarımız açısından ana fikri ifade etmeye yeterlidir.

10 Metinde kullanılan “kendi çerçevesinden” ifadesinin gücü, yukarıda 7. notta anlatılan başlangıç durumu argümanının iki kısmından ileri gelmektedir. Her iki kısımda aynı çerçevede yürütülür ve bir temsil aracı olarak başlangıç durumunda ifade edilen şartlara tabidir.

dece siyasal güce sahip olanların kendilerini doğru davrandıkları konusunda tatmin ettikleri bir ifade olmaktan çıkıp siyasal iktidarın meşruiyetinin bir ifadesi olur.¹¹ Siyasal meşruiyet anlayışı, kamusal bir gerekçelendirme zemini amaçlar ve kamusal akla ve dolayısıyla makûl ve rasyonel olarak görülen özgür ve eşit vatandaşlara başvurur.

§ 3. ÖRTÜŞEN GÖRÜŞBİRLİĞİNİN ÜÇ ÖZELLİĞİ

1. Başlamadan önce, örtüşen görüşbirliği fikri hakkındaki iki noktayı hatırlatmak istiyorum. İlk olarak, burada (makûl olmayan veya irrasyonelden farklı olarak) makûl kapsamlı doktrinler arasındaki bir görüşbirliği ile ilgileniyoruz. Bu bağlamda önemli olan basit çoğulculuk olgusu değil, makûl çoğulculuk olgusudur (I: 6.2). Siyasal liberalizm, daha önce söylediğim gibi, bu çeşitliliği süregelen özgür kurumların altında insan aklının uzun vadeli sonucu olarak kabul eder. Makûl çoğulculuk olgusu insan hayatının talihsiz bir durumu değildir. Bunun karşısında basit çoğulculuk böyle değerlendirilebilir, çünkü doktrinler sadece irrasyonel değil, çılgın ve hatta saldırgan olabilir. Siyasal anlayışı örtüşen görüşbirliğinin desteğini alacak şekilde ortaya koyarken, varolan gayrimakûllüğe değil, özgür şartlar altında özgür insan aklının özgürce kullanımının sonucu olan makûl çoğulculuğa dayanıyoruz.

Örtüşen görüşbirliği hakkındaki ikinci nokta için, I: 1.3-4'te, anayasal bir demokraside, kamusal adalet anlayışının mümkün olduğunca dinsel, felsefi ve ahlâki doktrinlerden bağımsız olarak sunulması yolundaki ifademi hatırlayın. Bunun anlamı, hakkaniyet olarak adaletin, birinci aşamada, siyasal adalet anlayışını ifade eden kendi başına duran bir görüş olduğu şeklinde anlaşılması gereğidir. Siyasal anlayışın kendisinin işaret ettikleri dışında belli bir dinsel, metafizik ya da epistemolojik bir doktrine dayanmaz. I: 2.2'de ifade edildiği gibi, siyasal anlayış, kendisi tarafından düzenlenen toplumda yeralan çeşitli

11 Bu ayırım için, bkz. Thomas Nagel, *Equality and Partiality* (New York: Oxford University Press, 1991), 3. bölüm, s. 23.

makûl kapsamlı doktrinlere değişik şekillerde uyan ve bunlardan destek alan, bir modül, asli bir kurucu öğedir.

2. Bir siyasal adalet anlayışı üstünde örtüşen görüşbirliğine dayanan toplumsal birlik fikrine karşı en azından dört itiraz ortaya konabilir. Bunların belki de en belirgin olanıyla, yani, örtüşen görüşbirliğinin aslında bir *modus vivendi* olduğu yolundaki itirazla başlayacağım.

Fikirleri yerine oturtmak amacıyla, örtüşen görüşbirliğinden ne kastettiğimi göstermek için bir örnek durum kullanacak ve zaman zaman bu örnek duruma döneceğim. Bu durum üç görüşü içine alır: Bunlardan birinci görüş siyasal anlayışı, dinsel doktrinin ve özgür inanç fikrinin¹² hoşgörü ilkesine imkân vermesinden ve anayasal rejimin temel özgürlüklerinin altını çizmesinden dolayı benimser; ikincisi ise siyasal anlayışı, Kant veya Mill'in fikrinde bulunan kapsamlı bir liberal ahlâki doktrine dayanarak benimser. Bunların yanında, üçüncü görüş bu derece sistematik değildir: Kendi başına duran siyasal adalet anlayışı tarafından ortaya konan siyasal değerler yanında, birçok siyasal olmayan değeri de içerir. Bunu çoğulcu bir görüş olarak adlandırmak mümkündür, çünkü bu bütün içerisindeki her bir alt bölümün, kendi düşüncelerinden kaynaklanan ve diğer değerlerin belli durumlarda birbirine karşı grupsal ya da bireysel olarak dengesine dayalı bir yaklaşımı bulunur.

Bu örnek durumda, dinsel doktrin ve Kant ve Mill'in liberalizmleri genel ve kapsamlı sayılır. Üçüncü görüş, sadece kısmen kapsamlıdır ama, siyasal liberalizmle beraber, demokrasiyi mümkün kılan

12 Bu düşünce Locke'un *A Letter Concerning Toleration* (1690) adlı eserindeki çeşitli ifadelerinde sergilenmiştir. Locke şu tür ifadeler kullanmaktadır: 1) Tanrı hiçbir insana diğeri üzerinde iktidar tanımamıştır (s. 129); 2) hiçbir kimse kendi selametini başkasına emanet edemez (s. 129, 139, 154); 3) zorla inanç olmaz (s. 129); 4) insanların ruhları hükümdara emanet edilmemiştir, çünkü bu inancın doğulan yere bağlı olduğu anlamına gelir (s. 130); 5) kilise [dini cemaat] gönüllülüğe dayanır, hiçbir kimse belli bir kiliseyle bağlı değildir ve herkes özgürce kiliselere girip çıkabilir (s. 131); 6) kiliseden çıkarılma kamusal ilişkileri etkilemez (s. 134); 7) sadece inanç ve kalpten samimiyet Tanrı katında bizim kabul edilmemizi ve selamete ulaşmamızı sağlar (s. 143). (Sayfa referansları için bkz. J. W. Gough, *Two Treatises of Government with A Letter on Toleration* (Oxford: Basil Blackwell, 1956). Diğer düşünürlerin hoşgörü hakkındaki görüşleri de bu bağlamda kullanılabilir).

elverişli koşullar altında, siyasal değerlerin bunlarla çatışan siyasal olmayan değerlere karşı üstünlüğünü savunur. Önceki görüşler de bu konuda aynı fikirdedir ve dolayısıyla bütün görüşler kabaca aynı siyasal yargılara ulaşmakta ve siyasal anlayış üzerinde örtüşmektedir.

3. Yapılan itirazla başlarsak: Bazıları, örtüşen görüşbirliği yeteri kadar istikrarlı olsa da, örtüşen bir görüşbirliğine dayanan siyasal birlik fikrinin, siyasal cemaat umudunu terk edip son tahlilde bir *modus vivendi* olan bir siyasal anlayışta karar kıldığından ötürü reddedilmesi gerektiğini savunacaklardır. Bu itiraza karşı, eğer cemaatten kastedilen aynı kapsamlı doktrini benimseyen bir siyasal toplum ise gerçekten de böyle bir siyasal cemaat fikrinin terk edilmesi gerekir, deriz. Çünkü, bu ihtimal, çoğulculuk olgusuyla beraber, bunu aşmak için baskıcı devlet gücünün kullanımının reddedilmesinden dolayı dışarıda kalmaktadır.¹³ Asıl mesele, böyle bir görüşbirliğinin özellikleri ve bu özelliklerin toplumsal uyumu ve kamusal hayatın ahlâki niteliğini nasıl etkilediğidir. Şimdi örtüşen görüşbirliğinin neden sadece bir *modus vivendi* olmadığı konusuna dönüyorum.

“*Modus vivendi*” ifadesinin tipik kullanımında, ulusal amaç ve çıkarları birbiriyle çatışan iki devlet arasında varılan antlaşma kastedilir. Antlaşma üzerine pazarlık yapılırken, her bir devletin önerilen

13 Burada pratik olmayan noktanın cemaatin bütün değerleri değil (cemaatin, birliği belli bir iyi anlayışına dayanan bir birlik ya da topluluk olarak anlaşıldığını hatırlayın), sadece siyasal cemaat ve onun değerleri olduğunu vurgulamak istiyorum. Liberal görüşlerin daima yaptığı gibi, hakkaniyet olarak adalet de, cemaatin değerlerini sadece asli değil aynı zamanda, ilk olarak temel yapı çerçevesinde süregelen değişik birliklerde ve ikinci olarak da siyasal toplumun sınırlarını aşan kilise ve bilimsel topluluklarda gerçekleşebileceğini varsayar. Liberalizm siyasal toplumun cemaat olması fikrini reddeder, zira bu, diğer sorunlar yanında, temel özgürlüklerin sistematik olarak reddine ve devletin (yasal) tekel gücünün baskıcı olarak kullanılmasına yol açabilir. Elbette, hakkaniyet olarak adaletin iyi düzenlenmiş toplumunda, vatandaşlar daha yüksek bir önceliği olan ortak bir amacı paylaşırlar: siyasal ve toplumsal kurumların adil olmasının güvence altına alınması ve vatandaşların, bir ihtiyaç ve istek olarak, birbirlerine adalet etmesi. Öyleyse, liberal bir görüşte vatandaşların ortak amaçlara sahip olmadığı iddiası doğru değildir (V: 7). Siyasal adalet amacının vatandaşların kurumsal olmayan ya da ahlâki kimliklerinin önemli bir parçası olmadığı da doğru değildir (I: 5.2). Ancak bu ortak siyasal adalet anlayışı benim “bir iyi anlayış” olarak adlandırdığım şey olarak anlaşılmamalıdır. Bu son noktanın bir tartışması için, bkz. Amy Gutmann, “Communitarian Critics of Liberalism,” *Philosophy and Public Affairs* 14 (Yaz 1985): 311, dipnot.

anlaşmanın bir denge noktasını temsil etmesi için akıllıca ve tedbirli davranması gerekir: Yani, anlaşmanın kuralları ve şartları öyle belirlenir ki bunların ihlalinin hiçbir devlete fayda sağlamayacağı alenen bilinir. Bundan sonra bu anlaşmaya uyulur, çünkü bunu yapmak her bir devletin, anlaşmalara uyan bir devlet imajı da dahil olmak üzere ulusal çıkarlarına uygundur. Ancak, genel olarak, her iki devlet de şartlar değiştiğinde birbirlerinin zararına amaçlar gütmeye hazırdır. Bu durum, böyle bir anlaşmanın *modus vivendi* olduğunu gösterir. Aynı durum, toplumsal uzlaşmanın birey ya da grup çıkarına veya siyasal pazarlığın sonuçlarına dayandığı durumda da geçerlidir: Burada toplumsal birlik sadece görünüşte vardır; istikrar çıkarların bir talih eseri birleşmesine dayandığından bağımlı bir nitelik taşır.

4. Örtüşen görüşbirliğinin *modus vivendi*'den çok farklı olduğu örnek durumumuzda son derece belirgindir. Örnekteki iki özelliğe bakalım: İlk olarak, görüşbirliğinin konusunun kendisi, siyasal adalet anlayışı, bir ahlâki anlayıştır. Ve ikinci olarak, bu anlayış ahlâki zeminde benimsenmiştir, yani toplum ve kişiler olarak vatandaşlar anlayışlarını, adalet ilkelerini ve bu ilkelerin insan karakterine yansımaları ve kamusal hayatta ifade edilmesini sağlayan siyasal değerler bütünü içerir. Öyleyse, örtüşen bir görüşbirliği, birey ya da grup çıkarlarının birleşmesiyle, belli otoritelerin kabulüne veya belli kurumsal düzenlemelere uymaya ilişkin bir uzlaşma değildir. Siyasal anlayışı onaylayan herkes, kendi kapsamlı görüşünden hareket etmekte ve bunun sağladığı dinsel, felsefi ve ahlâki zeminlere dayanmaktadır. Kişilerin bu zeminlere dayanarak aynı siyasal anlayışı benimsemesi, onların bu davranışını daha az dinsel, felsefi ve ahlâki yapmaz, çünkü içtenlikle sahip oldukları bu zeminler benimseme davranışlarının niteliğini belirler.

Örtüşen görüşbirliğinin sözü edilen iki boyutu –ahlâki konu ve ahlâki zeminler– üçüncü bir boyutla, istikrarla bağlantılıdır. Bunun anlamı, değişik görüşlere bağlı olup da siyasal anlayışı destekleyenlerin, görüşlerinin toplumda görece gücünün artması ve sonuçta egemen hale gelmesi durumunda bile desteklerini çekmeyeceğidir. Sözü edilen üç görüş benimsendiği ve değişmediği sürece, siyasal anlayış, siyasal

gücün dağılımındaki değişikliklerden etkilenmeksizin desteklenmeye devam edecektir. Her görüş, siyasal anlayışı kendine göre, kendi ölçülerine göre destekler. Bunu test etmenin yolu, görüşler arasındaki güç dağılımındaki değişikliklerin görüşbirliğinin istikrarını etkileyip etkilemediğine bakmaktır. İstikrarın bu özelliği, örtüşen görüşbirliği ile istikrarın şansa ve görece güçlere dayandığı *modus vivendi* arasındaki farkı ortaya koyar.

Bu durum, örneğimizi değiştirip 16. yüzyılın Katolik ve Protestan görüşlerini eklediğimizde açıkça ortaya çıkar. O zaman, hoşgörü üzerinde örtüşen bir görüşbirliği bulunmuyordu. Her iki inanç, hükümdarın doğru dine arka çıkmasını, sapkınlığın ve yanlış doktrinlerin bastırılmasını savunuyordu.¹⁴ Bu durumda, hoşgörü ilkesinin kabulü gerçekten de sadece bir *modus vivendi* idi, çünkü herhangi bir inancın egemen olması durumunda, hoşgörü ilkesinin takip edilmesi sona erecekti. Güç dağılımına dayanan istikrar eksiktir. 16. yüzyılın Katolik ve Protestan görüşleri azınlıkta oldukları sürece kamusal hayatın ahlâki niteliğini ve toplumsal uyumun temelini çok fazla etkileyemezler. Zira, toplumun baskın çoğunluğu, mevcut güç dağılımının, siyasal anlayışı kendiliğinden kabul eden görüşlerin görüşbirliğini yansıttığından emindirler. Ancak bu durum değişirse, siyasal hayatın ahlâki niteliği de belirgin ve yoruma muhtaç olmayan şekilde değişecektir.

5. Sonuç olarak, “örtüşen görüşbirliğinin derinliği ve genişliği” diye adlandırılabilir olgu ve görüşbirliğinin konusunun belirliliği üzerine kısaca bir yorum yapmak istiyorum. Vatandaşların kapsamlı doktrinleri görüşbirliği içerisinde ne dereceye kadar yeralmaktadır? Bu görüşbirliğinin ilgili olduğu kurumlar ne kadar geniştir? Ve anlaşılan anlayış ne kadar belirlidir?

Buraya kadar olan tartışma, görüşbirliğinin hakkaniyet olarak adaleti ortaya koyan temel düşüncelere kadar gittiğini ifade etmekte-

¹⁴ Bkz. J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century* (London, Methuen, 1941), I. kitap, 5. bölüm, II. kitap, 9. bölüm, III. kitap, 4, 6, 8. bölümler ve Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), c. II, özellikle III. kitap.

dir. Anlaşmanın, toplumun hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olduğu ve vatandaşların makûl ve rasyonel ve özgür ve eşit olduğu yolundaki düşüncelere gidecek kadar derin olduğu düşünülmektedir. Genişliğine gilersek, anlaşma, siyasal anlayışın ilke ve değerlerini (ki bu durumda hakkaniyet olarak adaletin ilke ve değerlerini) içine almakta ve temel yapının tümüne uygulanmaktadır. Bu derinlik, genişlik ve belirlilik fikirlerin yerleşmesine ve bizim şu temel soruya odaklanmamıza yardımcı olur: Uygulanabilir en derin ve geniş siyasal adalet anlayışı nedir?

Elbette, başka ihtimaller de vardır. Siyasal bir anlayış üzerinde örtüşen görüşbirliğinin belli toplumsal birlik ve istikrar türleri için gerekli olduğunu düşünmüyorum. Aksine, benim söylediğim, diğer iki koşulla birlikte, bunun toplumsal birlik temeli olarak elimizdeki en makûl seçenek olmaya yeterli olduğudur (I: 8.1). Ancak Baier'in ifade ettiği gibi, pratik bir anayasanın ilke ve kuralları üzerinde derinliği daha az bir görüşbirliği, gereksinimleri daha az olan amaçlar için yeterli olabilir ve buna ulaşmak da daha kolaydır. Baier'e göre, Amerika Birleşik Devletleri'nde gerçekte buna benzer bir uzlaşmaya ulaşılmıştır. Öyleyse, temel yapının tümü için geçerli ilkeleri içeren bir siyasal anlayış yerine görüşbirliği, sadece anayasaya yönelik belli temel yöntemsel siyasal ilkeleri içerebilir.¹⁵ Bu konulara, §§ 6-7'de, "anayasal görüşbirliği" olarak adlandırdığım olgudan örtüşen görüşbirliğine geçişi anlatırken yeniden döneceğim.

§ 4. KAYITSIZ VE ŞÜPHECİ OLMAYAN GÖRÜŞBİRLİĞİ

1. Siyasal adalet anlayışı üzerinde örtüşen görüşbirliği fikrine karşı yapılan ikinci itiraza dönüyorum: Buna göre, genel ve kapsamlı doktrinlerden kaçınmak, inşacı anlamda makûliyeteye karşı olarak, siyasal adalet anlayışının doğruluğu konusunda kayıtsızlığı veya şüpheciliği ima etmektedir. Bu kaçınma, böyle bir anlayışın bizim için, sanki doğruluk

15 Bu noktalar Kurt Baier tarafından şu değerli çalışmada ifade edilmiştir: "Justice and the Aims of Political Philosophy," *Ethics* 99 (July 1989): 771-90. Kendisinin, bir adalet anlayışından daha çok, anayasal ilkeler üzerindeki görüşbirliği fikri (ki bizim [ABD] buna büyük ölçüde sahip olduğumuzu düşünüyor), 775. sayfa ve devamında yeralmaktadır.

ufkun ötesindeymiş gibi, doğru olmadığı bilinse bile en makûl olabileceği anlamına geliyor görünmektedir. Buna cevap olarak, doğruluk hakkında şüpheli veya kayıtsız olmanın, hatta bununla çatışma halinde olmanın, bir siyasal anlayış fikri için ölümcül olduğunu ifade ediyim. Böylesi bir şüphecilik ve kayıtsızlık, siyaset felsefesini çok sayıda kapsamlı doktrinle karşı karşıya getirecek ve dolayısıyla, örtüşen görüşbirliğine ulaşma amacını daha başında söndürecektir.

Elimizden geldiği kadar, herhangi bir kapsamlı dinsel, felsefi veya ahlâki görüşü veya bunlara ilgili doğruluk kuramlarını ve değerlerin konumunu reddetmemeye ve iddia etmemeye çalışıyoruz. Her bir vatandaşın bu tür bir görüşü benimsediğini düşündüğümüzden, herkesin siyasal anlayışı doğru veya kendi kapsamlı doktrinleri açısından makûl görebilmelerini mümkün kılmayı amaçlıyoruz. Öyleyse, doğru olarak anlaşıldığında, bir siyasal adalet anlayışı, mesela felsefe ve ahlâktaki doğruya, hoşgörü ilkesinin, yine uygun olarak anlaşıldığında, dindeki doğruya karşı kayıtsızlığından daha kayıtsız olması gerekmez. Adalet meselelerinde üzerinde anlaşılmış kamusal bir gerekçelendirme zemini aradığımızda ve bu tür tartışmalı konular üzerinde bir siyasal anlaşma makûl olarak beklenmediğinde, bunun yerine, kamusal siyasal kültürde paylaştığımız temel düşüncelere dönüyoruz. Bu düşüncelerden hareketle, bir zihinsel çaba sürecinin ardından, üzerinde düşünülmüş kanılarımıza uygun bir siyasal anlayış ortaya koyuyoruz. Bu yapıldığında, vatandaşlar, siyasal adalet anlayışını kendi kapsamlı doktrinleri açısından ve bunların ışığında, doğru ya da makûl olarak görebilirler.

2. Bazıları bununla tatmin olmayabilir; bütün bu söylenenle karşın, siyasal adalet anlayışının kayıtsızlığı veya şüpheciliği ifade etmesi gerektiğini söyleyebilirler. Aksi takdirde, siyasal anlayış, temel dinsel, felsefi ve ahlâki sorunları bir kenara atamaz, zira bunların siyasal olarak çözülmesi zordur veya mümkün değildir. Belli doğruların, üzerinde savaş verilecek hatta iç savaşa yol açabilecek son derece önemli farklılıkları içerdiği söylenebilir. Biz bunu, öncelikle, bu tür sorunların bunların sadece çatışma kaynağı olduğundan siyasal gündem

dışına itilmediğini söyleyerek cevaplandırırız. Bunun yerine, makûl olarak siyasal gündemden çıkarılacak sorunlarla çıkarılamayacak olanları ayırmak için bir siyasal adalet anlayışına başvururuz. Gündemdeki bazı sorunlar yine de bir noktaya kadar tartışmalı olacaktır; siyasal konularda bu normal bir durumdur.

Örnekleme gerekirse: Bir siyasal adalet anlayışından hareketle, hem dinsel doğruluk meselesini siyasal gündemden çıkaran vicdan özgürlüğünü, hem de serflik ve kölelik kurumlarını gündem dışına iten eşit siyasal ve medeni özgürlükleri ortaya koyabileceğimizi düşünelim.¹⁶ Bu durumda birtakım tartışmalı konular kaçınılmaz olarak ortada kalır: Mesela, birbirleriyle çeliştiklerinde temel özgürlükler arasındaki sınırların daha kesin çizilmesi (“din ile devlet arasındaki sınırın” belirlenmesi); temel yapıya yönelik genel ilkeler üzerinde ciddi bir anlaşmanın varlığında dahi bölüşüm adaletinin gereklerinin yorumlanması ve son olarak, nükleer silahların kullanılması gibi politika so-

16 Açıklamak gerekirse: belli konular siyasal gündemden çıkarıldığında, bunlar artık çoğunluk ve ya diğer çoğulcu oy yöntemiyle kararlaştırılacak siyasal kararların konusu olmaktan çıkarlar. Mesela, eşit vicdan özgürlüğü ve serflik ve köleliğin reddine ilişkin olarak, anayasada bu konuları içine alan eşit temel özgürlükler artık makûl olarak sabitleşmiştir ya da doğru biçimde geri dönmek üzere çözüme kavuşmuştur. Bunlar artık anayasal rejimin anayasasında yer almıştır ve gerekli çoğunlukla, bir şekilde, değiştirilmeye müsait biçimde süregelen kamusal tartışma ve yasamanın konusu olmaktan çıkmıştır. Bunun ötesinde, aynı şekilde yerleşik siyasal partiler de bu konuların artık çözüme kavuşturulduğunu kabul ederler. Bkz. Stephen Holmes, “Gag Rules of the Politics of Omission,” *Constitutional Democracy* içinde, ed. J. Elster ve R. Slagstad (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

Elbette, bazı konuların makûl olarak siyasal gündem dışına çıkarılması, siyasal adalet anlayışının bunun neden yapıldığı konusunda gerekçeleri ve nedenleri sunmayacağı anlamına gelmez. Doğrusu, yukarıda sözünü ettiğim gibi, bir siyasal anlayış tam da bunu yapmalıdır. Ancak, bu sorunların değişik siyasal doktrinler arasındaki tartışmaları ve bunların kapsamlı doktrine dayanan kökleri, normalde, arka plan kültür alanında yer alır (I: 2.3).

Son olarak, belli konuların geri dönmek üzere siyasal gündemin dışına itilmesi konusunda, bazıları, geçmişte hoşgörü ve kölelik konusunda olduğu gibi, yanlışabileceğimizi iddia edebilirler. Elbette yanlışlıklar yapılmıştır, ama sırf bu nedenle hoşgörünün ya da köleliği kaldırmanın yanlış olduğunu düşünen var mıdır? Kim ciddi olarak bu şekilde düşünebilir? Gerçekten bir hata ihtimali var mıdır? Ve tabii ki şunu demek istemeyiz: belli konuları sadece geçici olarak ya da gelecek seçime ya da gelecek nesle kadar, gündemden çıkardık. Neden “geri dönmek üzere” bunu en iyi şekilde ifade etme biçimi olmasın? Bu ifadeyi kullanarak, vatandaşlar birbirlerine kendi ortak konuları hakkında sıkı bir bağlılığı ifade etmiş olurlar. Belli bir vatandaşlık idealini yansıtmış olurlar.

runları. Ancak, kapsamlı doktrinlerden kaçınarak, istikrarlı bir örtüşen görüşbirliği temeline ulaşmak amacıyla din ve felsefenin en ciddi anlaşmazlık konularını atlamaya çalışıyoruz.

3. Bununla birlikte, siyasal adalet anlayışını onaylarken, ergeç, kendi kapsamlı dinsel ya da felsefi (ve tamamen kapsamlı olması da gerekmeyen)¹⁷ doktrinimizin belli boyutlarını iddia etmek durumunda kalabiliriz. Bu durum, mesela, bazı kişilerin belli konuların sahip olduğu önem dolayısıyla doğru çözümünün iç savaşı gerektirdiğinde ısrar etmesi durumunda ortaya çıkar. Belli bir dine mensup insanların dinsel selametinin veya bütün insanların selametinin buna dayandığı söylenebilir. Bu aşamada, bu iddiayı reddetmekten veya reddettiğimizi ima ederek başından bu yana kaçındığımız sonucun ortaya çıkmasını önlemekten başka çıkar yolumuz yoktur.

Bu konuda, bu inançlara akıl yoluyla ulaşılabileceğini ve bunların ispat edilebileceğini iddia eden (her ne kadar bu yaygın bir görüş olmasa da) akılcı inançlıları düşünelim.¹⁸ Bu durumda, inançlılar basitçe bizim “makûl çoğulculuk” dediğimiz olguyu reddetmektedirler. Bu durumda, akılcı inançlıları bu olguyu reddetmelerinin yanlış olduğunu söyleriz; ancak inançlarının doğru olmadığını söylemek durumunda değiliz, çünkü bir inancın akıl yoluyla alenen ve tamamen ispat edilebileceğini reddetmek o inancın doğru olmadığını iddia etmek anlamına gelmez. Elbette, inançlıların burada iddia ettikleri doktrine inanmayız ve bu yaptığımız işte belirgindir. Eşit vicdan özgürlüğünü destekleyen bir tür özgür dinsel inanca sahip olmasak da, eylemlerimiz, selamet hakkındaki kaygının bu özgürlüğe aykırı düşen mecburi-

17 I: 2’de söylediğim gibi, bir doktrin eğer bütün bilinen değer ve erdemleri iyi ortaya konmuş bir sistem etrafında içerdiğinde tam kapsamlı olmuş olur; buna karşın, bir doktrin belli siyasal olmayan değer ve erdemleri esnek biçimde içeriyorsa kısmi kapsamlı sayılır. Bu sınırlılık ve esneklik aşağıda § 6’da ele alınan istikrar fikri açısından önemlidir.

18 Akılcı inançlılar fikri Joshua Cohen’in “Moral Pluralism and Political Consensus” adlı makalesinden uyarlanmıştır. Benim cevabım anladığım kadarıyla onunkine benziyor. Cohen aynı zamanda aklın kendi inançlarını desteklediğini iddia etmeyen ancak inançlarının doğru olmasından ötürü devletin bunları dayatması için kullanılması gerektiğini düşünen akılcı olmayan inançlılar örneğini de işlemektedir. Bu iddia II: 3.3’te cevaplandırılmıştır.

yeti yüklemediğine inandığımızı gösterir. Yine de, kapsamlı görüşümüzü, görüşbirliğinin siyasal amaçları için gerekli ve faydalı noktalar ötesinde gündeme getirmeyiz.

4. Bu sınırlamanın sebebi, mümkün olduğunca kamusal aklın sınırlarına saygı göstermek gereğidir (VI). Bu sınırlara saygı göstererek bir siyasal adalet anlayışı üzerine örtüşen görüşbirliğine vardığımızı düşünelim. Bu, en azından mevcut durumda, makûl olacaktır. Bazıları bu derece düşünsel çaba gerektiren bu anlaşmaya varmamızın bile, siyasal anlayışın doğru ya da en azından muhtemel olması için gerekli zemini sağladığında ısrar edebilir. Ancak biz böyle bir adımdan kaçınıyoruz: Çünkü gereksizdir ve üzerinde anlaşılmış pratik bir kamusal gerekçelendirme temeli bulma amacıyla ters düşebilir. Birçokları için doğru ya da dinsel ya da metafizik hakikat, makûlün ötesindedir. Örtüşen görüşbirliği fikri bu adımı, kendi bireysel kapsamlı görüşleri çerçevesinde atmak üzere vatandaşların kendisine bırakır.¹⁹

Hakkaniyet olarak adalet örtüşen görüşbirliğini mümkün kılar-
sa, üç yüzyıl önce hoşgörü ilkesinin yavaş yavaş kabulüyle sonunda herhangi bir dini kimlik taşımayan devlete ve eşit vicdan özgürlüğüne yol açan düşünce hareketini tamamlamış ve genişletmiş olur. Demokratik toplumun tarihsel ve sosyal şartları gözönüne alındığında, siyasal bir adalet anlayışı üzerinde anlaşmak için bu genişleme gereklidir. Hoşgörü ilkelerini felsefenin kendisine uygulamak, dinsel, felsefi ve ahlâki sorunların çözümünü, özgürce benimsedikleri görüşleri ışığında, vatandaşların kendilerine bırakmak anlamına gelir.

§ 5. SİYASAL ANLAYIŞIN KAPSAMLI OLMASI GEREKMEZ

1. Üçüncü bir itiraz da şu şekildedir: Örtüşen görüşbirliğinin benim ta-

¹⁹ Burada III: 8.3'ten diğer önemli bir olguyu, yani mevcut örtüşen görüşbirliğinde yeralan mâkul kapsamlı doktrinlerden herhangi birisi doğruysa, siyasal anlayışın doğru olduğunu veya doğru bir doktrin tarafından onaylanmaya yakın olduğunu hatırlayın. Herhangi bir doktrinin doğruluğu, diğerleri bu doğru doktrinin nedenleri açısından doğru olmasa da, doğru adalet anlayışı sonucunu doğurur. Dolayısıyla, daha önce de söylediğimiz gibi, vatandaşlar farklı görüşler ileri sürdüğünde, hepsinin tamamen doğru olması mümkün olmaz; ancak siyasal açıdan, herhangi birisinin doktrini doğru olduğunda, bütün vatandaşlar da doğru olmuş olur.

mmladığım biçimiyle *modus vivendi* olmadığını kabul etsek bile, bazıları uygulanabilir bir siyasal anlayışın genel ve kapsamlı olması gerektiğini iddia edecektir. Elde böyle bir doktrin olmadığı müddetçe, kamusal hayatta ortaya çıkacak adalet çatışmalarını halletmenin yolu yoktur. Bu itiraza göre, bu çatışmaların kavramsal ve felsefi temelleri ne kadar derinse, felsefi düşüncesinin düzeyi de o derece genel ve kapsamlı olmalıdır ki, bu çatışmaların köklerine inilsin ve uygun biçimde halledilsin. Yine itiraza göre, kapsamlı bir doktrinden ayrı olarak sadece temel yapıya yönelik bir siyasal adalet anlayışı ortaya koymanın faydası yoktur. Yukarıda gördüğümüz gibi, en azından bir şekilde böyle bir görüşü referans almak durumunda kalabiliriz.²⁰

Bu itiraz, şu soruyu sorma eğiliminde olduğumuzdan gayet doğaldır: Bu çatışan iddialar konusunda başka nasıl karar verilebilir? Yanıtın bir bölümü yukarıda sunulan örnek durumdaki üçüncü görüşte bulunmaktadır. Bu görüşün çoğulcu olduğunu ve sistematik olarak da bütünleşik olmadığını söylemiştik: Bu görüş, kendi başına duran bir siyasal adalet anlayışı tarafından formüle edilen siyasal değerler yanında, geniş bir siyasal olmayan değerler bütünü içerir. Bu bütünün her bir alt bölümü, bütün değerleri bir denge içerisinde tutmak kaydıyla, kendi içindeki düşüncelerden doğan bir anlayışa sahiptir (§ 3.2). Dolayısıyla, siyasal anlayış kapsamlı bir doktrinin parçası gibi görünebilir ama bu doktrinin siyasal olmayan değerlerinin bir sonucu değildir. Bununla birlikte, bu anlayışın siyasal değerleri normal olarak buna karşı olan diğer değerlerin üstündedir veya en azında anayasal bir demokrasiyi mümkün kılacak derecede makûl şartlar altındadır.

20 Genel ve kapsamlı görüşlerle soyut görüşler arasında fark vardır. Hakkaniyet olarak adalet toplumun hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olduğu yolundaki düşünceden hareket edip onu geliştirdiğinde, sonuçta ortaya çıkan siyasal anlayışın soyut olduğu söylenebilir. Doğrusu, siyasal anlayış, mükemmel rekabetçi piyasa veya genel ekonomik denge anlayışları kadar soyuttur: yani, toplumun siyasal adalet perspektifinden önemli sayılan belli yanlarını ele alır ve diğer yanları kenara bırakır. Ancak, ortaya çıkan anlayışın kendisinin benim değişimle genel ve kapsamlı olup olmadığı ayrı bir sorudur. Bana göre, makûl çoğulculuk olgusuna içkin çatışmalar, siyaset felsefesini amaçlarına ulaşmak için soyut adalet anlayışları sunmaya zorlamaktadır (İl. 8.2); ancak aynı çatışmalar bu anlayışların genel ve kapsamlı olmasını da önlemektedir.

Bu anlayışı benimseyenler, hayatın diğer yanlarına ait değer ve erdemleri tanırlar. Örnek modelimizde diğer iki görüşü benimseyen vatandaşlardan, bütün değerleri ve erdemleri az ya da çok sistematik olarak içeren tam (kısmi olandan farklı olarak)²¹ bir kapsamlı doktrine sahip olmamalarıyla ayrılırlar. Böyle bir doktrinin imkânsız olduğunu değil, pratik açıdan gereksiz olduğunu söylerler. Sahip oldukları kanı, temel özgürlüklerin ve adil anayasal rejimin diğer şartlarının kuşattığı çerçeve içerisinde, bütün vatandaşların adil şartlar altında kendi hayat tarzlarını devam ettirecekleri ve (siyasal olmayan) değerleri saygıyla benimseyecek olduklarıdır. Bu anayasal garantiler güvence altına alındığında, bir bütün olarak siyasal anlayışa ya da vicdan özgürlüğü veya eşit siyasal özgürlükler ve temel medeni haklar gibi temel konulara karşı durmalarını gerektirecek bir değerler çatışmasının ortaya çıkacağını düşünmezler.

2. Bu kısmi kapsamlı görüş şu şekilde açıklanabilir. Siyasal adaletin tüm ve hatta birçok meselesi hakkında genel olarak kabul edilebilir cevapların bulunacağını düşünmeyiz. Aksine, sormak istediğimiz sorulardan sadece birkaçının tatmin edici biçimde cevaplandırılacağı gerçeğini kabul etmek zorundayız. Siyasal bilgelik, bu birkaç soruyu ve bunların arasında en acil olanları tespit etmeyi içerir.

Bu yapıldıktan sonra, temel yapının kurumlarını öyle düzenlemeliyiz ki, çözümü imkânsız sorunların ortaya çıkma ihtimali en aza insin. Aynı zamanda genel durumu ve içeriği kamu tarafından anlaşılabilen basit ilkeler ortaya koymalıyız. Siyasal bir anlayış, sonuçta, en azından anayasal esaslar ve adaletin temel meseleleri konusunda siyasal anlaşmaya ulaşmamıza yardım eden müzakere ve düşünme sürecine rehberlik eden bir çerçevedir. Önümüzü açar ve düşünülmüş kanılarımızı daha tutarlı hale getirirse, anayasal bir rejimin temel düşüncelerini kabul edenlerin bilinçli kanıları arasındaki arayı kapatırsa, pratik siyasal amacını yerine getirmiş sayılır.²²

21 Bir doktrinin tam ya da kısmi olarak kapsamlı olmasıyla ilgili olarak bkz. I: 2.2.

22 Bkz. *Kuram*, s. 44 vd., 89 vd., 303, 364.

Bu durum, anlaſmamızın nedenini tamamen açıklayamasak da geçerlidir: Siyasal anlayıſı benimseyen, kamusal siyasal kültür içerisinde yetiſmiſ ve bu kültürün temel düſüncelerinin farkında olan vatan-daſların, siyasal anlayıſın müzakere çerçevesini benimsediklerinde, yargılarının siyasal iſbirlięini karſılıklı saygı temelinde devam ettirecek kadar uzlaſtıęını göreceklerini biliyoruz. Siyasal anlayıſın kendisini normal olarak yeterli görürler ve bunun ötesinde bir siyasal anlayıſın olacağını ya da buna ihtiyaç duyacaklarını düſünmezler.

3. Burada ſunu sormak zorundayız: Siyasal bir adalet anlayıſı, demokrasiyi mümkün kılan makûl elveriſli ſartlar altında, kendileriyle çatıſan bütün değerlerin önüne geçen değerleri nasıl ifade edebilir? Daha önce söylediğim gibi, demokratik bir rejim için en makûl siyasal adalet anlayıſı, genel olarak konuſmak gerekirse, liberal olandır. Bunun nedeni, liberal anlayıſın bilinen temel hakları kollaması ve onlara özel bir öncelik tanınması ve aynı zamanda, bütün vatandaşların bu temel hakları etkin olarak kullanmalarını sağlamak üzere yeterli maddi araçlara sahip olmasını güvence altına alacak tedbirleri içermesidir. Makûl çoğulculuk olgusu karſısında, liberal bir görüş en tartiſmalı konuları, toplumsal iſbirlięinin temelini neyin oluſturacaęı konusunu siyasal gündem dıſına iter.

Öyleyse, anayasal bir rejimi mümkün kılan siyasal iſbirlięi erdemleri gerçekten büyük erdemlerdir. Mesela, hoſgörü erdemi, diğerlerini yolun yarısında karſılamaya hazır olma, makûliyet erdemi ve hakkaniyet hissi gibi. Bu erdemler toplumda yaygın olarak bulunup, siyasal adalet anlayıſını desteklediklerinde, toplumun siyasal sermayesinin²³ bir parçası olarak çok büyük bir kamu yararı ortaya ıkarılmıſ olurlar. Dolayısıyla, siyasal adalet anlayıſıyla ve ilgili erdemlerle çatıſan değerler normal olarak alt edilecektir, zira bunlar karſılıklı saygı

23 *Sermaye* terimi bu bağlamda kullanılabilir, çünkü bu erdemler zaman içerisinde yavaş yavaş yerleſirler ve sadece (kendilerinin de yavaş yavaş geliſtięi) mevcut siyasal ve toplumsal kurumlara değil, vatandaşların bir bütün olarak tecrübesine ve gemiſ hakkındaki bilgilerine de dayanır. Yine, sermayeye benzer ſekilde, bu erdemler aſınmaktadır ve bu nedenle sürekli olarak yeniden beninseniş uygulamaya konulmalıdır.

temelinde hakkaniyetli bir toplumsal işbirliğini mümkün kılan şartlarla çatışmış olmaktadırlar.

4. Siyasal değerlerin öne geçmesinin diğer bir sebebi, diğer değerlerle olabilecek ciddi çatışmaların azalmasındandır. Örtüşen görüşbirliği siyasal anlayışı desteklediğinde, bu anlayış temel dinsel, felsefi ve ahlâki değerlerle bağdaşmaz gibi görünmez. Siyasal adaletin ilkelelerinin şu ya da bu kapsamlı görüşün iddialarına karşı olup olmadığına bakmak zorunda değiliz; aynı zamanda siyasal değerlerin doğası gereği diğer değerlerin önüne geçtiğini söylemeye de ihtiyacımız yoktur. Böyle bir iddia tam da kaçınmaya çalıştığımız şeydir.

Sonuç olarak: Makûl çoğulculuk olgusu ışığında, kamusal akıl üzerinde uzlaşmak, bizi genel ve kapsamlı doktrinlere dayanmak durumunda bırakmaz ve bu bağlamda iki işlev görür: Birinci olarak, toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli kurallarını özgür ve eşit görülen vatandaşları arasındaki karşılıklı saygı anlayışıyla tutarlı olarak ifade ederek siyasal değerlerin temel rolünü belirtir ve ikinci olarak, makûl bir örtüşen görüşbirliği içerisinde yeralan siyasal ve diğer değerler arasında yeterli ölçüde kapsayıcı bir uyum zemini ortaya konmuş olur. Bu konuyu aşağıda tartışacağız.

§ 6. ANAYASAL GÖRÜŞBİRLİĞİNİN AŞAMALARI

1. Son olarak ele alacağım itiraz, örtüşen görüşbirliğinin ütöpik olduğudur: Yani, (yoksa) örtüşen görüşbirliğini ortaya çıkarmaya ve (varsa) bunu istikrarlı kılmaya yetecek siyasal, toplumsal ve psikolojik güç yoktur. Bu meseleyi sadece şöyle bir ele alabilir ve görüşbirliğinin nasıl ortaya çıkabileceği ve istikrarı konusunda birkaç söz söyleyebilirim.

Sözlerimi iki aşamada ortaya koymak istiyorum: Birinci aşama anayasal görüşbirliğiyle,²⁴ ikinci aşama da örtüşen görüşbirliği ile so-

24 Anayasal görüşbirliği fikri için Kurt Baier'in yukarıda 15. notta belirtilen görüşlerine çok şey borçluyum. David Peritz'e de yaptığımız çok faydalı yazışma ve metin üzerindeki yorumları için teşekkür ederim. Bu kişilerin katkısı olmaksızın aslen "The Idea of an Overlapping Consensus," *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (Şubat 1987) adlı makalemin VI-VII bölümlerinde yeralan tartışmayı geliştiremezdim.

na ermektedir. Birinci aşamadaki anayasa, siyasal adaletin belli liberal ilkelerini karşılar. Anayasal bir görüşbirliğinin sonu olarak, bu ilkeler salt ilke olarak kabul edilmiştir ve siyasal anlayışın toplum ve kişi anlayışlarına dayanmamaktadır, ortak bir kamusal anlayışa ise hiç dayanmamaktadır. Bu nedenle görüşbirliği derinlikli değildir.

Anayasal görüşbirliğinde, belli temel ilkeleri karşılayan bir anayasa toplumdaki siyasal rekabeti düzenleyecek demokratik seçim prosedürlerini yerleştirir. Bu rekabet sadece sınıflar ve çıkarlar arasında değil birtakım nedenlerle belli liberal ilkeleri diğerlerine tercih edenler arasında da yaşanır. Belli temel siyasal hak ve özgürlükler üzerinde anlaşılrsa da –oy verme, siyasal ifade, birlik kurma hakkı ve demokrasi-nin seçim prosedürleri ve yasal prosedürlerle ilgili diğer haklar– liberal ilkeleri benimseyenler arasında bu hak ve özgürlüklerin sınır ve içerikleri ve daha başka hangi hak ve özgürlüklerin temel sayılacağı ve böylelikle anayasanın koruması altına gireceği konusunda anlaşmazlıklar bulunur. Anayasal görüşbirliği derin değildir, aynı zamanda geniş de değildir: Kapsadığı alan açısından dardır, temel yapıyı kapsamaz, sadece demokratik devletin siyasal prosedürlerini kapsar.

2. Anayasal bir görüşbirliği nasıl ortaya çıkar? Belli bir zamanda, değişik tarihsel olay ve şartlardan dolayı, belli liberal ilkelerin salt *modus vivendi* olarak kabul edilip mevcut siyasal kurumlara yansıtıldığını farzedelim. Bu kabulün, mesela, hoşgörü ilkesinin Reform sonucunda *modus vivendi* olarak kabul edilmesi gibi gerçekleştiğini düşünelim. Böylesi bir kabul ilk başta isteksizce olmuştur ama bununla birlikte sonu gelmez ve yıkıcı iç savaşlara karşı tek uygulanabilir alternatifi ortaya koymuştur. Öyleyse bizi ilgilendiren soru şudur: Bu liberal ilkeleri içeren bir anayasa üzerinde meydana gelen mutabakat, zamanla bu ilkelerin benimsendiği bir anayasal görüşbirliğine nasıl dönüşebilir?

Bu noktada, kapsamlı görüşlerimizdeki esneklik ve kısmilik, önemli bir role sahip olabilir. Bunu tespit etmek için, örnek durumumuza dönelim (§ 3.2). Örnek durumun tipik olmamasını sağlayan yanlarından birisi üç doktrinden ikisinin tam genel ve kapsamlı olarak tanımlanmasıdır: Özgür inancı savunan dinsel doktrin ve Kant ve

Mill'in kapsamlı liberalizmleri. Bu durumda, siyasal anlayışın kabulünün sadece kapsamlı doktrine dayanarak gerçekleştiği ifade edilir. Ancak pratikte, bir siyasal adalet ilkesine olan bu bağlılık, örnek durumumuzda üçüncü doktrini oluşturan çoğulcu görüşün aksine, kapsamlı görüşlerden elde edilen bilgi ve inanca ne derece dayanmaktadır?

Birkaç ihtimal vardır bu konuda. Birincisinde, siyasal ilkeler kapsamlı bir doktrinden kaynaklanmıştır; ikincisinde, bu doktrinden kaynaklanmamıştır ama onunla uyumludur ve üçüncüsünde, bu doktrinle uyumlu da değildir. Günlük hayatımızda, bu durumlardan hangisinin geçerli olduğu konusunda genelde karar vermiş değilizdir, hatta çok düşünmeyiz bile. Bunların hangisinin geçerli olduğuna karar vermek son derece karmaşık soruların ortaya çıkmasına yol açar ve aynı zamanda bunlar arasında karar vermek durumunda olup olmadığımız da belli değildir. Birçok kişinin dinsel, felsefi ve ahlâki doktrinleri bu kişiler tarafından tamamen genel ve kapsamlı olarak görülmez, bu konudaki kanının dereceleri vardır. Sözün özü, bu konuda birçok belirsizlik, liberal adalet ilkelerinin bu (kısmi) kapsamlı görüşlerle esnek olarak bağlı olduğu birçok yol, siyasal adalet ilkelerinin sınırları içinde farklı (kısmi) kapsamlı doktrinlerin izlenmesi için birçok olasılık vardır.

Bunun anlamı, vatandaşların çoğunluğu olmasa da birçoğunun anayasalarına ve siyasal pratiklerine yansıyan adalet ilkelerini, bu ilkeler ile diğer görüşleri arasında özel bir ilişkinin varlığını düşünmeden benimsedikleridir. Vatandaşların önce bu ilkelerin hem kendileri hem de yakınlarına, hem de genel olarak topluma yönelik faydalarını değerlendirip, bu temelde onları benimsemeleri mümkündür. Adalet ilkeleriyle vatandaşların daha kapsamlı doktrinleri arasında bir uyumsuzluk başgösterdiğinde, ilkeleri reddetmek yerine kendi doktrinlerini düzeltip değiştirebilirler.²⁵

25 Burada, siyasal anlayışa baştan bir bağlılıkla ya da bu anlayışın değerlendirilmesi ile, bu bağlılık ve değerlendirmenin bir sonucu olarak uyumsuzluklar çıktığında kapsamlı doktrinleri düzeltmek ve değiştirmek arasındaki ayrımı fark etmek gerekir. Bu düzeltme ve değişikliklerin zamanla siyasal anlayışın kapsamlı görüşleri kendisiyle uyumlu hale getirmesiyle meydana gelebileceğini düşünebiliriz. Bu yaklaşımın ana fikri için Samuel Scheffler'e teşekkür ederim.

3. Bu noktada şu soruyu sorarız: Liberal adalet ilkelerinin siyasal değerleri kendilerine bağlılığı nasıl kazanırlar? Kurumlara ve bunları düzenleyen ilkelere bağlılık, elbette, uzun vadeli birey ya da grup çıkarlarına, töresel ve geleneksel davranışlara ve basitçe beklentilere ve normalde yapılması gereken şeylere cevap verme arzusuna dayanabilir. Geniş çaplı bağlılıklar, vatandaşların tümüne yönelik olarak Hart'ın "doğal hukukun asgari içeriği" diye adlandırdığı nosyonun içerisinde yer alan siyasal değerleri güvence altına alan kurumlar tarafından da sağlanabilir. Ancak burada, bizi ilgilendiren liberal adalet ilkeleri tarafından oluşturulan diğer bağlılık temelleridir.²⁶

Liberal ilkeler temel siyasal kurumları etkin olarak düzenlediğinde, istikrarlı bir anayasal görüşbirliği için gerekli üç şartı gerçekleştirmiş olur. Birinci olarak, ilk etapta bir *modus vivendi* olarak anayasal devleti ortaya çıkaran makûl çoğulculuk olgusu dikkate alındığında, liberal ilkeler, belli temel siyasal hak ve özgürlüklerin içeriğini acilen ve bir daha değişmemek üzere belirleme ve bunlara özel bir öncelik tanıma gereğini yerine getirmiş olur. Bu yapılmıca, bu güvenceler siyasal gündemin ve toplumsal çıkarların mücadele alanının dışına çıkar, böylelikle siyasal rekabetin kuralları açıkça ve sağlamca ortaya konmuş olur. Bu konularda çıkar mücadelesini uygun görmek, bu hak ve özgürlüklerin konum ve içeriğinin yerleşmemesine yol açar; bunları zaman ve mekânın değişen şartlarına maruz bırakır ve siyasal çatışma ihtimalini artırarak, kamusal hayatta tehlikeli bir güvensizlik ve düşmanlığın ortaya çıkmasına sebep olur. Bu konuların gündemin dışına itilmesini reddetmek, toplumda varolan derin ayrılıkları harekete geçirir, bu da daha sonraki uygun şartlarda daha iyi bir konuma ulaşma amacıyla bu düşmanlıkların su yüzüne çıkartılması anlamına gelir.

4. İstikrarlı bir anayasal görüşbirliği için ikinci şart, liberal adalet ilkelerinin uygulanmasına ilişkin kamusal akıl türü ile ilgilidir. Bu

26 Hart'ın "doğal hukukun asgari içeriği" nosyonu için bkz. *The Concept of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1961), s. 189-95. Liberal bir anlayışın (ve diğer bilinen anlayışların) bu asgari içeriği içerdiğini düşünüyorum; bu nedenle metinde böyle bir anlayışın kendi ilkelerinin özgün içeriğine dayanarak oluşturacağı bağlılık temeline eğiliyorum.

ilkelerin içeriği gözönüne alındığında –bunların sadece siyasal prosedürlere ve temel hak ve özgürlüklere, fırsatların elverişliliği ve her amaca uygun araçların varlığına ilişkin olmasından ötürü– liberal ilkelere, kamusal soruşturma ve kanıtları değerlendirme ile ilgili olağan ilke ve kurallara göre uygulanır.²⁷ Ayrıca, yine makûl çoğulculuk olgusu etrafında, bu ilke ve kurallar vatandaşların geneline açık, akıl yürütme ve tartışma yollarına, yani sağduyu şartlarına ve bilimin tartışmalı olmayan yöntem ve sonuçlarına göre ortaya konmalıdır. Bu, kamusal akıl yürütmenin kamu tarafından doğru –ki böyle olmalıdır– ve kendi amaçları açısından makûl olarak görülmesine imkân sağlar.

Dolayısıyla, liberal ilkeleri uygulamak belli ölçüde basittir. Örnekleme gerekirse: Genel ve kapsamlı teleolojik ilkeler siyasal adalet ilkeleri olarak benimsense bile, bunların işaret ettiği kamusal akıl yürütme biçimi siyasal olarak uygulanabilir değildir. Çünkü, bu ilkelerin uygulamasına ilişkin derin kuramsal hesaplamalar siyasal adalet meseleleriyle ilgili tartışmalarda kullanılmak üzere kamusal olarak kabul edilirse, bu hesapların son derece spekülatif doğası ve olağanüstü karmaşıklığı, farklı görüş ve çıkarlara sahip vatandaşların birbirlerinin argümanlarına karşı kuşku duymasına yol açacaktır. (Fayda ilkesini, bırakın temel yapıyı, anayasal prosedürlere ve sosyal politikanın genel konularına uygulanmasını bir düşünün). Bunların öngördüğü bilgi, elde edilmesi imkânsız olmasa da zordur. Nesnel ve üzerinde anlaşılan bir değerlendirmeye ulaşma yolunda aşılmaz sorunlar sık sık ortaya çıkar. Argümanlarımızın içten ve kendimize fayda sağlamaya yönelik olmadığını düşünsek bile, bizim düşüncümüz üstün olduğu durumda altta kalanların makûl olarak ne düşüneceğini dikkate almak zorundayız.²⁸

27 Bu ilkeler VI: 4'te tartışılmıştır ve V: 3-4'te ele alınan birincil değerler bağlamında değerlendirilmektedir. Bununla birlikte, burada örtüşenden daha çok anayasal bir görüşbirliğiyle ilgilendiğimizden, kamusal aklın değerleri birinci duruma göre daha sınırlıdır. Bu gözlemi David Peritz'te borçluyum.

28 Siyasal yargıları destekleyen argüman ve kanıtların, mümkünse, sadece sağlıklı olması değil kamu tarafından da sağlıklı görünmesi gerektiği söylenebilir. 'Adalet sadece dağıtılmakla kalmamalı, dağıtıldığı da görülmelidir' maksimi sadece hukuk için değil kamusal akıl için de geçerlidir.

5. İstikrarlı anayasal gürşbirliinin üçüncü şartının liberal ilkelere tarafından karşılanıp karşılanmadığı ilk iki şartın başarısına bağıdır. Bu ilkeleri ve bunların uygulanmasında kullanılacak kamusal aklı içeren temel siyasal kurumlar –belli bir zaman süresince etkin olarak başarıyla işlediğinde (ki burada böyle olduğunu varsayıyorum)– siyasal hayatın işbirliğine yönelik erdemlerini yüceltmış olur: Makûl olma erdemi, hakkaniyet hissi, uzlaşma ruhu ve diğerleri için yolun yarısına gitmeye hazır olma. Bütün bunlar, diğerleriyle herkesin kamusal olarak kabul ettiği siyasal şartlar altında işbirliğine gitme arzusuyla ilgili erdemlerdir.

Bununla ilgili açıklama II: 7’de ele alınan ahlâk psikolojisini uygulamaktan geçer. Orada, a) iyi anlayışı kapasitesi haricinde, vatandaşların makûl siyasal adalet ilkelerini kabul etme ve bunlara uygun olarak davranma kapasitesine sahip olduğu; b) vatandaşların siyasal kurumlarının ve prosedürlerinin adil olduğuna inandıklarında, diğerlerinin de aynı şekilde davranması durumunda bu düzenlemelerde üzerine düşeni yapmaya hazır oldukları; c) diğer kişiler apaçık bir niyetle üzerlerine düşeni yaptığıında, bunlara karşı güven duygusunun oluştuğunu; d) düzenlemelerin başarısı devam ettiği müddetçe bu güven ve itimadın güçlendiğini ve e) temel çıkarlarımızı güvence altına almak üzere ortaya konan temel kurumların daha güçlü ve istekle tanındığında bu güvenin daha da arttığını belirtmiştik. Bu açıklamada kamusal aklın oynadığı rolün önemini vurgulamak isterim. Çünkü, vatandaşlar bu aklı kullanarak ve takip ederek, siyasal kurumları ve demokratik prosedürleri istekle tanıyabilirler. Bu kadar şey, vatandaşların bunları nasıl tanıdıklarına –açık niyetle– bağıdır.

Sonuç olarak: Anayasal gürşbirliinin birinci aşamasında, başta isteksizce *modus vivendi* olarak kabul edilip anayasaya yerleştirilen liberal adalet ilkeleri, vatandaşların kapsamlı doktrinlerini etkilemekte ve bunların en azından liberal bir anayasanın ilkelerini kabul etmelerini sağlamaktadır. Bu ilkeler, belli temel siyasal hak ve özgürlükleri güvence altına alır ve siyasal rekabeti düzenleyecek ve sosyal politikanın konularını belirleyecek demokratik prosedürleri gösterir. Bu nok-

taya kadar, vatandaşların kapsamlı doktrinleri, eğer önceden değilse, makûl sayılır: Basit çoğulculuk makûl çoğulculuğa dönüşmekte ve anayasal görüşbirliğine ulaşılmaktadır.

§ 7. ÖRTÜŞEN GÖRÜŞBİRLİĞİNİN AŞAMALARI

1. Şimdiki işimiz ise, belli temel siyasal hak ve özgürlükler ve demokratik prosedürler üzerindeki anayasal görüşbirliğinin daha önce tanımladığımız şekliyle (§ 3) nasıl bir örtüşen görüşbirliğine dönüştüğünü göstermektir. Örtüşen bir görüşbirliğinin derinlik, genişlik ve içeriğinin ne denli belirli olduğu konusunda söylediklerimi hatırlayın. Örtüşen görüşbirliğinin derinliği, siyasal ilke ve ideallerin dayandığı siyasal adalet anlayışının hakkaniyet olarak adaletle örneklenen temel toplum ve kişi düşüncelerini kullanmasını gerektirir. Genişliği ise demokratik prosedürleri kurumsallaştıran siyasal ilkelerin ötesine giderek temel yapıyı bir bütün olarak kapsayan ilkelere kadar uzanır; dolayısıyla, bu ilkeler aynı zamanda, vicdan ve ifade özgürlüğü, adil fırsat eşitliği ve belli ana gereksinimleri içeren ilkeler gibi esaslı hakları da ortaya koymuş olur.

Son olarak, örtüşen görüşbirliğinin ne derece belirli olduğu konusuna gelince, başından beri kolaylık olması açısından, konusunun hakkaniyet olarak adaletin standart bir örnek oluşturduğu belli bir siyasal adalet anlayışı olduğunu düşündüm. Bununla birlikte, daha gerçekçi ve gerçekleşmesinin daha muhtemel olduğu diğer bir ihtimal daha vardır. Bu durumda, örtüşen görüşbirliğinin konusu az çok belli bir dar çerçevede ortaya konan bir liberal anlayışlar sınıfı olur. Alan ne kadar sınırlanırsa, görüşbirliği o kadar belirli olur. Böyle bir görüşbirliğine sahip olan bir siyasal toplumda, rekabet halinde olan birçok adalet anlayışı bulunacaktır ve bunlar hiç şüphesiz belli çıkar grupları ve siyasal gruplar tarafından desteklenecektir. Örtüşen görüşbirliği bu şekilde tanımlandığında, hakkaniyet olarak adalet, görüşbirliğinin konusunu oluşturan anlayışlar arasında özel bir yere sahip olacaktır. Bu özel konumu aşağıda açıklayacağım (§ 7.4).

2. Tam bir örtüşen görüşbirliğine hiçbir zaman ulaşılamayacağı ve sadece buna yaklaşılabileceği düşünülse de, anayasal bir görüşbirli-

ğini örtüşen bir görüşbirliğine dönüştüren faktörler nelerdir? Bu faktörleri, görüşbirliğinin konusu olan anlayışların derinlik, genişlik ve belirliliğine ilişkin olarak ele alacağım.

Derinlikle ilgili olarak, anayasal görüşbirliği yerleştiğinde, siyasal gruplar kamusal siyasal tartışma forumuna girmeli ve kendi kapsamlı doktrinlerini benimsemeyen diğer gruplara açılmalıdır. Kendi görüşlerinin dar çerçevesinden çıkıp, bir çoğunluk oluşturmak üzere tercih ettikleri politikaları genel kamuya gerekçelendirecek şartları içeren siyasal anlayışlar geliştirmeleri rasyonel bir tutumdur. Bunu yaptıklarında, (I: 2’de tanımlandığı biçimiyle) siyasal adalet anlayışları formüle etmeye başlarlar. Bu anlayışları, tartışmalar için artık bir zemin ve her grubun benimsediği ilke ve politikaların anlamı ve gereklerini açıklamaya yarar daha derin bir temel sağlar.

Yine, ara sıra da olsa, yeni ve son derece önemli anayasal sorunlar ortaya kaçınılmaz olarak çıkacaktır. Mesela, Amerikan İç Savaşı sonrasında ‘Reconstruction’ [Yeniden Yapılanma] değişikliklerini ele alalım. Bu ve diğer temel konulardaki anayasa değişiklikleriyle ilgili tartışmaların, grupları, anayasanın o zamana kadar anlaşıldığı şekliyle düşünülmesini değiştirecek temel düşünceleri içeren siyasal anlayışlar geliştirme yoluna itmiş olduğunu görüyoruz. Temel bir toplum ve kişi anlayışından –her grubun kendine göre sahip olduğu– bağımsız olarak ilkeler düzeyinde anlaşılan bir anayasal görüşbirliği sadece lafta geçerlidir. Anayasanın nasıl değiştirileceği ve yorumlanacağı konusunda kavramsal kaynaklara sahip değildir.

Derinliğe ilişkin son bir neden de şöyledir. Bir anayasa mahkemesi veya anayasal yargıyı üstelenen başka bir kurumu içeren bir anayasal sistemde, yargıçların veya görevlilerin, anayasayı yorumlamak ve önemli durumlarda karar vermek için bir siyasal adalet anlayışı geliştirmeleri gerekecektir. Ancak bu şekilde yasama kararlarının anayasaya uygun olup olmadığına karar verilebilir ve ancak bu yolla, anayasanın açıkça içerdiği değer ve ölçülerin yorumunda makûl bir temele sahip olunmuş olur. Kısaca, bu anlayışlar, siyasal ve anayasal tartışmalarda önemli roller üstlenecektir.

3. Şimdi de genişlikle ilgili konulara bakalım. Bunlar arasında en önemlisi, siyasal ve prosedürlere ilişkin bir anayasal görüşbirliğinin son derece sınırlı olacağıdır. Çünkü, demokratik bir toplum yeteri kadar birlik ve bütünlük içerisinde olmadığı müddetçe, diğer anayasal esasları ve adaletin temel meseleleri hakkında gerekli yasamayı yapamayacaktır ve bu konularda sorunlar ortaya çıkacaktır. Siyasal ifade ve düşünce özgürlüğünün ötesinde vicdan ve düşünce özgürlüklerini güvence altına alan temel yasalar yapılmalıdır. Aynı şekilde, toplantı ve seyahat özgürlüğünü ve bunun ötesinde vatandaşların siyasal hayatta yeralmaları için gerekli temel ihtiyaçları karşılayan tedbirleri içeren yasalar yapılmalıdır.²⁹

Son noktayla ilgili olarak, mesele, ihtiyaçların karşısında salt arzu ve istekleri tatmin etmek değildir; ne de daha geniş bir eşitliği amaçlayarak kaynakların yeniden dağıtılmasıdır. Buradaki anayasal esas, belli bir maddi ve sosyal konumun, eğitim ve öğretim düzeyinin altında kişilerin toplumda bırakın eşit vatandaşlar, sadece vatandaş olarak bile yer almasının mümkün olmamasıdır. Hangi konum ve eğitim-düzeyinin altında bunun gerçekleştiğini belirtmek siyasal anlayışın konusu değildir. Ancak bu, anayasal esasın açıklığına gölge düşürmez: Burada sözü edilen, özgür ve eşit vatandaşlar arasındaki hakkaniyetli işbirliği olarak toplum fikrine, laf ve retorığın ötesinde gerekli önemin verilmesidir.

Öyleyse, genişlik hakkındaki ana konu, anayasal görüşbirliğinde yeralan hak ve özgürlüklerin ve prosedürlerin, tartışılacak temel siyasal meselelerin sadece bir parçasını kapsadığıdır. Anayasayı daha fazla anayasal esası kapsamak üzere değiştirme eğiliminde olan ve bu yönde yasama isteyen güçler olabilir. Bu durumlarda, gruplar, bir bütün olarak temel yapıyı kapsayacak şekilde kendi bakış açılarını siyasal olarak tutarlı ve bütünlüklü bir şekilde açıklamalarına yardımcı olacak geniş siyasal anlayışlar geliştirme eğiliminde olacaktır.

29 Bu sonuncusu hakkında bkz. Frank Michelman, "Welfare Rights in a Constitutional Democracy," *Washington University Law Quarterly* (Yaz 1979), özellikle s. 680-85.

4. Son olarak, görüşbirliği ne ölçüde belirlidir veya tanımladığı. liberal anlayışlar ne kadar geniştir? Bu konuda iki nokta vardır. Birincisi, anayasal bir rejimin kamusal kültüründe yeralan temel toplum ve kişi düşüncelerinden makûl olarak çıkarılabilen görüşlere ilişkindir. Hakkaniyet olarak adalet hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olarak toplum fikri ve özgür ve eşit olarak kişi fikrinden hareket eder. Bu fikirler demokratik idealin merkezinde yeralır. Başka düşünceler de eşit ölçüde merkezi midir, eğer böylese, hakkaniyet olarak adaletinkinden farklı ilke ve ideallerin yükselmesine neden olabilirler mi? Bu tür düşüncelerden kaynaklanan siyasal bir anlayışın, diğer şartlar eşit olduğunda, örtüşen görüşbirliğinin, böyle bir görüşbirliğine ulaşılmışsa, konusu olan tipik örnekler arasında olduğunu düşünebiliriz.

İkinci nokta, farklı toplumsal ve ekonomik çıkarların farklı liberal anlayışları destekleyebileceği fikridir. Anlayışlar arasındaki farklar kısmen bu çıkarlar arasındaki farkları yansıtır. Her bir anlayış için uygun olan çıkarları tanımlayalım, çünkü istikrarlı bir temel yapı içerisinde bu çıkarlar teşvik edilecek ve bunlardan destek görülecektir. Liberal anlayışların alanının genişliği, bu çıkarlar arasındaki karşıtlığın derecesine bağlı olacaktır.

Bu son derece spekülâtif mevzuları inceleyecek zamanımız yoktur. Sadece, demokratik kamusal kültürün temel siyasal düşüncelerine doğru biçimde dayanan liberal anlayışlar arasındaki farklar ne kadar az olursa ve bunlar tarafından düzenlenen istikrarlı bir temel yapı içerisinde bunları destekleyen çıkarlar ne kadar çok uyumlu ve önemli olursa, görüşbirliğinin konusunu oluştural liberal anlayışların kapsamı da o derece dar olur. Hakkaniyet olarak adaletin, görüşbirliğine konu olan sınıfın merkezini ortaya koyması için, aşağıdaki iki şartın gerçekleşmesi gerekiyor:

- a. daha merkezi temel düşüncelere doğru biçimde dayanması ve
- b. kendisini destekleyen ve teşvik eden çıkarlar açısından istikrarlı görünmesi gerekir.

Dolayısıyla, demokratik kamusal kültürün temel düşüncelerine dayanılarak doğru bir biçimde ortaya konan liberal anlayışlar ciddi biçimde karşıt siyasal ve ekonomik çıkarlar tarafından destekleniyor ve teşvik ediliyorsa ve anayasal rejimi bu durumu aşmak üzere düzenlemenin imkânı yoksa, öyle görünüyor ki, tam bir örtüşen görüşbirliğine ulaşılmıştır.

Bu ve daha önceki bölümde, başta salt bir *modus vivendi* olarak kabul edilen bir liberal adalet anlayışının zamanla nasıl anayasal bir görüşbirliğine ve sonrasında da örtüşen görüşbirliğine dönüştüğünü ana hatlarıyla anlatmış durumdayım. Bu süreç içerisinde, birçok kişinin kapsamlı doktrinin tam olarak kapsamlı olmadığını öngördüm ve bu durum, görüşbirliğinin ortaya çıkmasına yardım eden siyasal anlayışa karşı bağımsız bir bağlılık zemininin bulunmasını sağlamış oldu. Bu bağımsız bağlılık, aynı zamanda, kişilerin açık niyetle anayasal düzenlemeler etrafında hareket etmelerine yol açmaktadır, çünkü başkalarının da aynı şekilde davranacaklarına ilişkin (geçmiş tecrübelerinde dayanan) makûl bir güvenceye sahiptirler. Yavaş yavaş, siyasal işbirliğinin başarısı devam ettiği sürece, vatandaşların birbirlerine karşı güven ve itimadı artar. Örtüşen görüşbirliğinin ütöpik olduğu yolundaki itiraz karşısında bizim söyleyeceklerimiz bu kadardır.

§ 8. ANLAYIŞLAR VE DOKTRİNLER:

BUNLARIN ARASINDAKİ İLİŞKİ

1. Örtüşen görüşbirliğini *modus vivendi*'den ayırdık ve bu durumda siyasal anlayışın ahlâki zeminde benimsendiğini ve vatandaşların yine ahlâki zeminde buna uygun davranmaya hazır olduğunu söyledik. Ayrıca, siyasal liberalizm tezinin altını çizen iki noktayı da belirttik: Birincisi, siyasal değerler yüksek değerlerdir ve kolaylıkla alt edilemezler. İkincisi, daha geniş değerler dünyasının ve demokratik bir rejimin siyasal adalet anlayışının işaret ettiği değerlerle uyumlu, bunları destekler ya da bunlarla çatışmaz olarak gören birçok makûl kapsamlı doktrin bulunmaktadır. Bu iki nokta kamusal akıl temelini güvence altına almaktadır, çünkü temel siyasal meselelerin, örtüşen görüşbirliğince

onaylanan siyasal anlayışın ifade ettiği siyasal değerlere başvurularak çözülebileceğine işaret ederler.

Bu şartlarda, her bir vatandaşın kapsamlı doktrini içerisinde görülen ve şartların zorlamasına taviz vermeden ortaya çıkan gerekçeler dengesi, vatandaşların kamusal akla olan saygısının temelini oluşturur. Her gerçekçi iyi düzenlenmiş toplum fikrinin böylesi bir tavizi içerdiği düşünülebilir. Doğrusu, “örtüşen görüşbirliği” ifadesinin kendisi buna işaret ediyormuş gibi görünebilir. Öyleyse, gerçekte bunun böyle olmadığını göstermek zorundayız. Herhangi bir tavizin söz konusu olmadığını görmek için, örtüşen görüşbirliği hakkında § 3.2’de sunulan örnek duruma benzeyen, Mill’in görüşünün yerini Bentham ve Sidwick’in faydacılığının aldığı bir durumda, siyasal anlayışın kapsamlı doktrinlerle nasıl farklı biçimlerde ilişkili olacağını anlatalım. Bu görüşbirliği dört görüşü içerir. Özgür inancı savunan dinsel doktrini bir süre bir kenara bırakarak diğer üçünü ele alacağım.

2. Dinsel görüşten sonra gelen, Kant’ın özerklik idealini içeren ahlâk felsefesi idi. Bu görüşten ya da yeteri kadar buna benzeyen bir görüşten, adalet ilkeleri ve bunların önceliği ile beraber siyasal anlayışın elde edildiğini farzedelim. Aynı şekilde toplumun temel yapısının adaletin temel konusu olduğu yönündeki gerekçelerin de elde edildiğini düşünelim. Buradaki ilişki, argüman titizlikle zar zor ortaya konulabilse de tümdengelimcidir. Yani, Kant’ın doktrinini ya da benzeri bir doktrini benimseyen bir kimse, bunu siyasal anlayışın tümdengelimci temeli olarak ve bu şekilde ondan devam eden şekilde görür.

Bir sonraki, Bentham ve Sidgwick’in klasik ve katı faydacılık görüşüdür. Her ne kadar ortalama faydacılık olarak düzeltilmesi daha akla yatkınsa da bunu burada ele almayacağım. Bu durumda, kapsamlı görüş ile siyasal anlayış arasındaki ilişki bir yaklaşıklık ilişkisidir. Bu faydacılık, siyasal anlayışı, genel toplumsal kurumlar hakkındaki sınırlı bilgimiz ve süregelen şartlar hakkındaki bilgimiz gibi nedenlerle destekler. Ayrıca, yasal ve kurumsal kuralların karmaşıklığı konusundaki sınırları ve aynı zamanda kamusal akla rehberlik edecek noktaların basit olması gerektiğini vurgular (§ 6.4). Bu diğer nedenler fayda-

cıların, içeriği, liberal bir siyasal anlayışın, faydacı ilkenin her durumda gerektireceği şeylerin en tatmin edici ve hatta en yaklaşık ifadesi olduğunu düşünmesine yol açabilir. Üçüncü görüş, siyasal anlayışı genel değerler düzleminde siyasal değerlere ilişkin olarak değerlendiren çoğulcu yaklaşımdır. Bu görüşün karakteristik özelliği, farklı değer düzlemlerinin –ki bunlardan bir tanesi de siyasal olandır– kendi düzlemlerinde kaynaklanan düşünce ve kavramlarla biraraya geldiği (bir araya geldikleri sürece) yolundaki inançtır. Dolayısıyla, her değer düzlemi kendi başına duran bir yaklaşıma sahiptir. Bu kapsamlı çoğulcu görüşte, siyasal anlayış, büyük siyasal değerleri iyi düzenlenmiş bir toplumda, bu değerlerle çatışacak diğer değerlere karşı dengeleyip desteklemesinden ötürü benimsenir

Daha birçok kapsamlı görüş ihtimali vardır ama sözü edilen üç görüş, kapsamlı görüşler ile siyasal anlayış arasındaki muhtemel ilişki türlerini açıklamak için yeterlidir. Bunlara bir de özgür inancı savunan dinsel doktrini ekleyelim. Burada –belki de çok iyimser olarak– birtakım fundamentalizmler dışında, bütün başlıca tarihsel dinlerin böyle bir yaklaşımı kabul edeceğini ve bu nedenle makûl kapsamlı doktrinler arasında sayılacağını düşünüyorum.

3. Şimdi ana düşünceyi ifade edelim: Sözü edilen görüşleri içeren örtüşen görüşbirliğinde, siyasal anlayışın kabulü farklı görüşleri taşıyanlar arasında bir uzlaşmanın ifadesi değildir, aksine her bir vatanş tarafından benimsenen kapsamlı görüşler tarafından ortaya konan nedenlerin bütünlüğüne dayanır.

Her kapsamlı görüşün siyasal anlayışla farklı bir ilişkisi olduğu doğrudur. Her biri siyasal anlayışı onaylarp birincisi bunu tümdeğelimci yolla ve kendisinin devamı olarak, ikincisi normal toplumsal koşullarda en tatmin edici ve belki de en iyi yaklaşık ifade olarak ve sonuncusu da birbiriyle yarışan değerleri dengeye oturtan yargılara dayanarak yapar. Kimse siyasal anlayışı siyasal bir tavizin sonucu olarak kabul etmez. Elbette, kabul birtakım şartlara dayanır. Faydacılık bilgi konusundaki sınırlara ve yasal kuralların karmaşıklığı konusundaki üst sınırlara işaret eder; siyasal liberalizm bu tür genel olgulara makûl

çoğulculuk olguları olarak bakar; Kant'ın doktrininde dahi, insanlara uygulandığında, belli kategorik buyrukların içeriği, her tür kategorik buyruğu uygun biçimde uygulama prosedürünün göstereceği gibi, tabiat kanunlarına göre düzenlenir.

Bununla birlikte, bir doktrinin kendi gereklerini bu tür şartlara uyarlaması siyasal bir taviz ya da dünyanın kaba gücüne ya da gayri-makûllüğüne teslim olmak anlamına gelmez. Sadece, her normal siyasal görüşün yapması gerektiği gibi, normal ve insani toplumsal dünyanın genel şartlarına uyarlamak anlamına gelir.

4. Sonuç olarak: Bu derste siyasal liberalizme ve onun toplumsal birlik görüşüne karşı yapılan dört itirazı ele aldım. Bu itirazların ikisi özellikle önemlidir: Birincisi şüphecilik ve kayıtsızlık iddiasıdır; diğeri de siyasal liberalizmin kendi adalet ilkelerine uyulmasını sağlayacak desteği bulamayacağı iddiasıdır. Bu itirazların her ikisi de, makûl doktrinlerin örtüşen görüşbirliğinin destekleyebileceği makûl bir liberal anlayışın bulunması sayesinde yanıtlanmıştır. Çünkü, böyle bir görüşbirliği, siyasal anlayış ile kapsamlı görüşler arasında siyasal erdemlerin yüksek değerlerinin kamusal olarak tanınmasıyla beraber ortaya çıkan uygunluk sayesinde ilkelere uyulmasını sağlamış olmaktadır. Böyle bir görüşbirliğinin tespitinde başarılı olmak için, siyaset felsefesi, mümkün olduğunca, felsefenin diğer yanlarından, özellikle de süregelen felsefi sorun ve tartışmalardan yeteri kadar bağımsız olmalıdır. Bunun yapılması, siyasal liberalizmin dinsel, felsefi ve ahlâki doğruya karşı şüpheli ve diğer değerlere karşı kayıtsız olduğu iddiasını ortaya çıkarmaktadır. Siyasal anlayışın rolünü makûl çoğulculuk olgusuna ve ortak bir kamusal akıl temeli için gerekli olan şeylere bağladığımızda, bu iddianın yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu konular, siyasal liberalizmin nasıl mümkün olduğuna ilişkin daha kapsamlı soruyla ilgilidir. Nasıl mümkün olduğunu göstermenin bir parçası, makûl çoğulculuğun rengini verdiği demokratik bir geleceğe sahip bir toplumda, örtüşen görüşbirliğinin mümkün olduğunu sergilemektir. Bunları yapmaya çalışırken siyaset felsefesi, Kant'ın genel olarak felsefeye atfettiği rolü, yani makûl inancın savunulması ro-

lünü (III: 2.2) üstlenir. Orada söylediğim gibi, bu rol bizim örneğimizde, adil bir anayasal rejimin mümkün olduğu yolundaki makûl inancın savunulmasına dönüşmektedir.

BEŞİNCİ DERS

Doğrunun Önceliği ve İyi Fikirleri

Doğrunun önceliği fikri benim “siyasal liberalizm” olarak adlandır-
dığım kuramın önemli yapıtaşlarından birisidir ve bu anlayışın bir
ifadesi olan hakkaniyet olarak adalette merkezi bir rol oynar. Bu önce-
lik birtakım yanlış anlamalara yol açabilir: Mesela, liberal bir siyasal
anlayışın tamamen araçsal nitelik taşıyanlar veya bireysel tercihe daya-
lı olanlar haricinde herhangi bir iyi fikri kullanamayacağı düşünülebi-
lir. Böyle düşünmek yanlıştır, çünkü doğru ve iyi birbirlerini tamamlar-
lar. Hiçbir adalet anlayışı bunlardan sadece birine bağlanamaz; ikisi de
kesin bir şekilde birlikte ele alınmalıdır. Doğrunun önceliği bu durumu
reddetmez. Bu ve bunun gibi yanlış anlamaları ortadan kaldırmak için
hakkaniyet olarak adalette kullanılan beş iyi fikrini ele alacağım.

Bu noktada birtakım sorular gündeme gelecektir. Hakkaniyet
olarak adalet, siyasal liberalizmin uygun görmediği şekilde, şu ya da
bu kapsamlı doktrinin doğruluğu hakkında herhangi bir iddiada bu-
lunmaksızın iyi fikirlerini nasıl kullanabilir? Diğer gelecek bir soru da
şu şekilde açıklanabilir. Hakkaniyet olarak adalette, doğrunun önceli-
ğinden kasıt, siyasal adalet ilkelerinin yaşam biçimlerine koyduğu sı-
nırlardır; bu şekilde, vatandaşların bu sınırların ötesine geçen amaçlar

konusunda ortaya koydukları iddiaların bir ağırlığı olmaz. Elbette, adil kurumlar ve vatandaşlardan beklenen siyasal erdemler, vatandaşların samimiyetle bağlandığı yaşam biçimlerine sadece izin vermekle kalmayıp aynı zamanda onları sürdürmeye çalışmazsa adil ve iyi bir toplumun kurum ve erdemleri olmaktan çıkarlar. Bir siyasal adalet anlayışı kendi içerisinde bu tür yaşam biçimleri için yeterli bir alan barındırmalıdır. Dolayısıyla, adalet sınırları çizip iyi hedefi gösterdiğinde bu sınırlar çok dar olamaz. Öyleyse, siyasal liberalizm sınırları içerisinde, bu tür yaşam biçimlerinin alınması ya da bunlara yeterli alanın tespiti nasıl mümkün olabilir? Hakkaniyet olarak adalet, kapsamlı bir görüşü kullanarak, sınırı en doğru noktada çizdiğini ve dolayısıyla izin verdiği kapsamlı doktrinlerin benimsemeye değer doktrinler olduğu gibi bir iddiada bulunamaz. Hakkaniyet olarak adalette bulunan beş iyi fikri ve bunların kullanımının doğrunun önceliği ile ne şekilde uyushuğunu ele aldıktan sonra bu sorulara yeniden döneceğim (§ 8).¹

§ 1. SİYASAL ANLAYIŞIN İYİ ANLAYIŞLARINI SINIRLAMASI

1. Tartışmam için temel olan ayrımı (I: 2) kısaca hatırlatmakla başlıyorum: Yani, siyasal adalet anlayışı ile kapsamlı dinsel, felsefi veya ahlâki bir doktrin arasındaki ayrımı. Bu bağlamda siyasal adalet anlayışının özelliklerini şu şekilde saydım: Birincisi, siyasal anlayış, belirli bir konu, yani anayasal bir demokratik rejimin temel yapısı için ortaya konan ahlâki bir anlayıştır; ikincisi, siyasal anlayış kabul etmek herhangi bir kapsamlı dinsel, felsefi veya ahlâki doktrini kabul etmek anlamına gelmez; aksine, siyasal anlayış sadece temel yapıya yönelik makûl bir anlayıştır ve üçüncüsü, herhangi bir kapsamlı doktrinden değil, demokratik bir toplumun kamusal siyasal kültürüne içkin belli temel düşüncelerden hareketle geliştirilir.

Dolayısıyla, I: 2.2'de belirttiğimiz gibi, siyasal adalet anlayışlarıyla diğer ahlâki anlayışlar arasındaki fark bir kapsam meselesidir:

1 Bu soruları formüle etme konusunda yaptığımız tartışma ve bunların siyasal liberalizme karşı ortaya koyduğu bariz zorlukları fark ettiği için Erin Kelly'ye teşekkür ederim.

Yani, bir anlayışın kapsadığı konular ne kadar çoksa, içeriği de o derece geniş olmalıdır. Bir anlayış geniş bir konular bütününe kapsıyorsa genel, siyasal olmayan davranışlarımıza rehberlik eden ve insan hayatında neyin değerli olduğunu belirten anlayışları, kişisel erdem ve karakter ideallerini içine alırsa kapsamlı olmuş olur. Dinsel ve felsefi anlayışlarda genel ve tam kapsamlı olma eğilimi vardır; doğrusu, bunların bazen bu niteliğe kavuşması gerçekleştirilmesi gereken bir ideal olarak görülür. Bir doktrin, bilinen tüm değer ve erdemleri son derece iyi ifade edilmiş bir düzen içerisinde ortaya koyuyorsa tam kapsamlı sayılır; buna karşın, bir doktrin belli (ama hepsi değil) siyasal olmayan değer ve erdemleri içine alıyorsa ve bunlar da esnekçe ifade ediliyorsa kısmi kapsamlı sayılır. Tanım icabı, bir doktrinin kısmi olarak dahi kapsamlı olabilmesi için, siyasal olanın ötesinde siyasal olmayan değer ve erdemleri içermesi gerekir.

2. Öyleyse, siyasal liberalizm, hayatın bütünü için değil, sadece siyasal ve toplumsal hayatın ana kurumlarına yönelik bir siyasal adalet anlayışı sunmaktadır. Elbette, tarihsel olarak liberalizmle ilişkilendirdiğimiz içeriğe sahip olmalıdır. Mesela, belli temel hak ve özgürlükleri benimsemeli ve bunlara belli bir öncelik tanımalıdır, vb. Söylediğim gibi, doğru ve iyi birbirini tamamlar: Bir siyasal anlayış değişik iyi düşüncelerine başvurmak durumundadır. Mesele, siyasal liberalizmin bunu ne ölçüde yapabileceğidir.

Bu konuda en önemli sınırlama şu gibi görünüyor: İyi düşünceleri siyasal düşünceler olmalıdır; yani, makûl bir siyasal adalet anlayışına ait olmalıdır ki,

- a. özgür ve eşit görülen vatandaşlarca paylaşılsın ya da paylaşılabilsin ve
- b. herhangi bir tam (ya da kısmi) kapsamlı doktrin öngörülmesin.

Hakkaniyet olarak adalette bu sınırlama doğrunun önceliği ile ifade edilir. Genel ifadeyle, bu önceliğin anlamı, kabul edilen iyi dü-

şüncelerinin siyasal adalet anlayışının sınırlarını tanıması veya bu anlayış içerisinde bir role sahip olması demektir.²

§ 2. RASYONELLİK OLARAK İYİLİK

1. Genel ifadesiyle doğrunun önceliğinin anlamını ortaya koymak amacıyla, hakkaniyet olarak adalet anlayışında yukarıdaki şartları taşıyan beş iyi fikrini ele alacağım. Bunlar sırasıyla: a) rasyonellik olarak iyilik fikri; b) birincil değerler fikri; c) (kapsamlı doktrinlerle ilgili olarak) izin verilen kapsamlı iyi anlayışları fikri; d) siyasal erdemler fikri ve e) iyi düzenlenmiş (siyasal) toplum fikri.

Birinci fikir –rasyonellik olarak iyilik–³ bir şekilde, her tür siyasal adalet anlayışı tarafından olduğu gibi kabul edilir. Bu düşünceye göre, demokratik bir toplumun üyeleri, en azından sezgisel anlamda, daha önemli girişimlerin zamanlamasında ve iyi anlayışlarını hayat boyu en rasyonel şekilde olmasa da en azından mantıklı (ya da tatmin-kâr) bir şekilde takip etmeleri için gerekli kaynakların (zihin, beden, zaman ve enerji gibi) düzenlenmesinde rehber edinecekleri rasyonel bir hayat planına sahiptir. Kişiler bu planı ortaya koyarken, elbette, toplumdaki mevcut konumlarından görebilecekleri kadar ve insan hayatının olağan şartlarına göre, gelecek hayatlarının bütün safhalarında makûl olarak ortaya çıkmasını bekledikleri ihtiyaç ve gereksinimleri öngörmektedir.

2 Doğruluğun önceliğinin taşıdığı özel anlama göre, kapsamlı iyi anlayışlarının kabul edilebilmesi veya toplumda izlenebilmesi için, siyasal adalet anlayışına uygun olması (adalet ilkelerini ihlal etmemesi) gerekir. Bu konu aşağıda § 6'da tartışılmıştır.

3 Bu fikir en geniş detayıyla *Kuram*'da 7. bölümde işlenmiştir. Bu detayları bu derste ele almak istemiyor ve yalnızca metinde konuyla ilgili en temel noktalara değiniyorum. Bununla birlikte, burada, rasyonellik olarak iyiliğin sunulusunun birkaç şekilde değiştirebileceğini belirtmek istiyorum. Bunlar arasında belki de en önemlisi, onun kapsamlı bir ahlaki doktrininden daha çok siyasal liberalizmin bir şekli olan siyasal adalet anlayışının bir parçası olarak anlaşılması gerektiğidir. Bu şekilde hem doktrin hem de teori yeterli olmuş olur, ama bu bunların siyasal anlayış rolünü üstlenmelerini engellemez. Kapsamlı bir doktrin ile siyasal bir anlayış arasındaki fark ne yazık ki *Kuram*'da bulunmamaktadır ve hakkaniyet olarak adaletin asli içeriği (rasyonellik olarak iyilik de dahil olmak üzere) değişmeksizin bir siyasal anlayışa dönüşmekte, böylelikle görüşün anlaşılma biçimi tamamen değişmektedir. Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), s. 118-130'da *Kuram*'nin bu temel konudaki belirsizliği konusunda ortaya koyduğu yetkin eleştirisinde gayet haklıdır.

2. Bu öngörüler dikkate alındığında, vatandaşların makûl olarak kabul edeceklerinin beklendiği bir kamusal gerekçelendirme temelli rolünü üstlenecek her uygulanabilir siyasal adalet anlayışı, insan hayatını ve temel insani ihtiyaçların giderilmesini ve amaçlara ulaşılmasını genel bir iyi olarak ele almalı ve rasyonelliği siyasal ve toplumsal organizasyonun temel bir ilkesi olarak görmelidir. Öyleyse, demokratik bir topluma yönelik siyasal bir doktrin güvenle, doğruluk ve adalet meselerinin siyasal tartışmalarında katılımcıların bu değerleri, uygun biçimde anlayıp kabul ettiklerini öngörebilir. Doğrusu, toplumun üyeleri bunu yapmadığında, bizim şu anda bildiğimiz haliyle siyasal adalet meseleleri de ortaya çıkmaz.

Bu temel değerlerin elbette kendi başlarına belli bir siyasal görüşü ortaya koyamayacaklarını vurgulamak gerekir. *Bir Adalet Kuramı*'nda kullanıldığı şekliyle, rasyonellik olarak iyilik, diğer düşüncelerle birlikte (mesela, siyasal kişi fikri), gerekli olduğunda diğer iyi fikirlerini ortaya koyar. Benim o çalışmada iynin ince kuramı olarak nitelediğim rasyonellik olarak iyilik, iki rolü olan ana bir çerçeveye işaret eder: İlk olarak, uygulanabilir bir birincil değerler listesini ortaya koymamıza yardımcı olur⁴ ve ikinci olarak, bu değerler listesine bağlı olarak, hem başlangıç durumunda tarafların amaçlarını (veya saiklerini) hem de bu amaçların (ya da saiklerin) neden rasyonel olduğunu ortaya koyabilmemizi sağlar. İkinci rolü II: 5'te tartıştığım için burada birincisini ele alacağım.

§ 3. BİRİNCİL DEĞERLER VE KİŞİLERARASI KARŞILAŞTIRMALAR

1. Biraz önce söylediğim gibi, rasyonellik olarak iyilik fikrinin amaçlarından birisi birincil değerlerle ilgili çerçevenin bir parçasını ortaya koymaktır. Ancak bu çerçevenin tamamlanması için bu düşüncenin

⁴ Kuram'ın 396. sayfasında iynin ince kuramıyla ilgili olarak şunlar söylenmektedir: "[A]macı adalet ilkelerine ulaşmak için gerekli olan birincil değerler hakkındaki öncülleri güvence altına almaktır. Bu teori ortaya konulup birincil değerler dikkate alındığında, adalet ilkelerini iynin tam bir kuramını geliştirmek üzere kullanmakta özgür oluruz."

vatandaşların eşit ve özgür olduğu yolundaki siyasal anlayışla birleştirilmesi gerekir. Bundan sonra, vatandaşların böyle kişiler ve hayat boyu toplumun tamamıyla işbirliğine giren üyeleri olması için neye gereksinim duyacaklarıyla ilgileniriz.

Burada, kişiler olarak vatandaşlar anlayışının kapsamlı bir doktrine değil de siyasal bir anlayışa ait olması son derece önemlidir. Vatandaşların ihtiyaç ve gereksinimlerini ortaya koyan gerekli arkaplanı sağlayan, rasyonellik olarak iyilik çerçevesi, toplumsal hayatın temel olguları ve insan gelişiminin ve yetişmesinin şartlarıyla beraber, kişilerin ahlâki yeteneklere ve üst-düzey menfaatlere⁵ sahip olduğunu savunan bu siyasal kişi anlayışdır. Bütün bunlar, bizim II: 5.3'te gördüğümüz uygulanabilir bir birincil değerler listesine ulaşmamızı sağlar.

2. Birincil değerler fikrinin rolü şu şekildedir.⁶ İyi düzenlenmiş bir siyasal toplumun temel özelliklerinden birisi, sadece vatandaşların siyasal adalet meseleleri gündeme geldiğinde ortaya koyacakları iddialardan hangisinin uygun olduğu konusunda değil, bu iddiaların nasıl destekleneceği konusunda da kamusal bir anlayışın hakim olmasıdır. Siyasal adalet anlayışı böyle bir anlayışa temel sağlar. Böylelikle vatandaşların değişik iddiaları değerlendirip, bunların görece ağırlıkları konusunda anlaşmalarını sağlar. Bu temel, aşağıda § 4'te ifade ettiğim gibi, vatandaşların ihtiyaçlarıyla –yani kişilerin vatandaş olarak ihtiyaçlarıyla– ilgili bir anlayıştır ve bu, hakkaniyet olarak adaletin, bu ihtiyaçlara uygun iddiaların yerine getirilmesinin kamusal olarak faydalı olduğunu ve böylece siyasal adalet amaçlarına yönelik olarak içinde bulunduğu şartları geliştirdiğini savunabilmesini sağlar. Öyleyse, etkin bir siyasal adalet anlayışı, vatandaşların kamusal olarak tanınan ihti-

5 Bu tartışma için bkz. I: 3; II: 1-2, 8.

6 Burada ve bir sonraki bölümde anlatılan birincil değerler fikri benim *Utilitarianism and Beyond* içindeki "Social Unity and Primary Good" adlı makaleme dayanıyor. Bununla birlikte, Sen'in, aşağıda 12. notta belirtilen, önemli eleştirileri ışığında, hem o anlatımda hem de bu dersin başlığını taşıyan ve *Philosophy and Public Affairs* 17 (Yaz 1988)'de yayımlanan makaledeki anlatımda bazı düzeltilmeler yaptım. Umarım, şimdi burada bizi ilgilendiren nokta konusunda Sen ile görüşbirliği içerisindeyizdir, gerçi onun görüşü daha sonra değineceğim gibi benimkinden daha geniş sonuçlar içeriyor.

yağlarının ne olacağı ve bunların herkes için faydasına ilişkin bir siyasal anlayışı içinde barındırır.

Siyasal liberalizmde kişilerarası karşılaştırma sorunu şu şekilde ortaya çıkar: Birbiriyle çatışan kapsamlı iyi anlayışları dikkate alındığında, iddiaların uygunluğunu bildiren böylesi bir siyasal anlayışa ulaşmak nasıl mümkün olabilir? Mesele, devletin, Katoliklik veya Protestanlık veya daha başka bir dini desteklemesinin mümkün olmaması gibi, artık vatandaşların rasyonel tercihlerinin gerçekleşmesini veya istekleri (faydacılıkta olduğu gibi)⁷ azamileştirememesinden veya insanı mükemmelliği ya da mükemmellik değerlerini hedef alamamasından (mükemmelmecilikte olduğu gibi) kaynaklanmaktadır. Kapsamlı dinsel ya da felsefi doktrinler tarafından benimsenen bu anlam, değer ya da insan hayatının amacına yönelik görüşlerin hiçbirisi, vatandaşların tümü tarafından onaylanmamaktadır ve dolayısıyla bu görüşlerin herhangi birisinin temel kurumlar vasıtasıyla desteklenmesi siyasal topluma hizipçi bir karakter kazandırmış olur. Siyasal amaçlara uygun ve vatandaşların iyiliğiyle ilgili ortak bir düşünceye ulaşmak için siyasal liberalizm, herhangi bir kapsamlı doktrinden bağımsız ve dolayısıyla örtüşen görüşbirliğinin konusu olabilecek bir siyasal anlayış içerisinde rasyonel fayda fikrine bakar.

3. Birincil değerler anlayışı bu pratik siyasal soruna hitap eder. Önerilen çözüm, vatandaşların izin verilen iyi anlayışlarının yapısında bulunan kısmi bir benzerliği tespit etmeye dayanır. Burada, izin veri-

7 Bireylerin rasyonel iken anlamaları gerektiği şekilde ve iynin hedonistik olarak veya arzu ve çıkarların tatmini olarak tespit edildiği durumlarda bireylerinin iyiliğinin kuramı olmayı hedefleyen faydacılık konusunda, Henry Sidgwick'in *Method of Ethics*'inde veya R. B. Brandt'in *The Good and the Right* (Oxford: Clarendon Press, 1979)'ında olduğu gibi, metindeki iddia bana göre doğrudur. Ancak T. M. Scanlon'un ifade ettiği gibi, refah iktisadında sık sık geçen diğer fayda fikrinin niteliği ise oldukça farklıdır: bireylerin kendi bakış açılarına göre anlamaları gerektiği şekilde bir bireysel iyi fikri ortaya koymak amaç değildir. Aksine amaç, bireysel iyiyi, bireylerin bunu nasıl anladıklarından soyutlayıp kişiler arasında tarafsız bir şekilde ortaya koyarak, kamusal politika meselelerinde ve normatif iktisadi kuramda bunu ahlâki argüman olarak kullanmaktır. Bkz. Scanlon's "The Moral Basis of Interpersonal Comparisons," *Interpersonal Comparisons of Well-Being* içinde, ed. J. Elster ve J. Roemer (Cambridge University Press, 1991), s. 22-30. Metinde ortaya konan görüş, bu fayda fikri çerçevesinde yeniden ifade edilmek durumunda olabilir.

len anlayışlar, siyasal adaletin ilkeleri açısından takip edilmesi mümkün olan kapsamlı doktrinleri içerir. Vatandaşlar nihai amaçları ve gerektirdiği sadakati ile aynı (izin verilebilir) anlayışı benimsemese bile, rasyonel fayda fikri için iki şey yeterli olur: Birincisi, vatandaşlar eşit ve özgür kişiler olarak aynı siyasal anlayışı benimserler ve ikincisi, içrikleri ve dayandıkları dinsel ve felsefi doktrinler ne kadar farklı olursa olsun, vatandaşların (izin verilebilir) iyi anlayışlarının varlığını sürdürmesi için aynı birincil değerlere, yani, aynı temel hak, özgürlük ve fırsatlara, gelir ve varlık gibi aynı her amaca uygun araçlara, özsaygıya ilişkin aynı toplumsal temellere gerek vardır. Bu değerler, vatandaşların özgür ve eşit kişiler olarak gereksinim duyduğu şeylerdir ve değerlere ilişkin iddialar, yerinde iddialar olarak değerlendirilir.⁸

Temel birincil değerler listesi (ki buna gerektiğinde eklemeler yapılabilir) şu beş başlığa sahiptir:

- a. bir liste halinde sunulan temel hak ve özgürlükler;
- b. seyahat özgürlüğü ve farklı fırsatlar çerçevesinde iş seçimi özgürlüğü;
- c. temel yapının siyasal ve ekonomik kurumlarındaki makamların güç ve yetkileri ve sorumluluk konumları;
- d. gelir ve varlık ve son olarak,
- e. özsaygının toplumsal temelleri.

Bu liste aslen kurumların özelliklerini, yani, temel hak ve özgürlükleri, kurumsal fırsatları, makam ve konumların yetkilerini ve

⁸ Rasyonellik olarak iyilik açısından ifade edildiğinde, bütün vatandaşların, gerçekleşmesi aynı tür birincil değerleri gerektiren rasyonel yaşam planlarına sahip olduğunu düşünürüz. (§ 2'de belirtildiği gibi, bunu söylerken, insanın ihtiyaçlarına ilişkin değişik sağduyusal psikolojik olgulara ve bunların gelişme aşamalarına dayanıyoruz. Bkz. *Kuram*, 7. bölüm, s. 433 vd., 447). Bu varsayım son derece önemlidir, çünkü işler bir birincil değerler endeksi bulma işini kolaylaştırılmaktadır. Bu tür sınırlayıcı varsayımlar olmaksızın, endeks sorununun bilinen bir çözümü yoktur. Sen bu konuda öğretici bir tartışma sunmuştur, "On Indexing Primary Goods and Capabilities," Temmuz 1991 (yayımlanmamış). Aynı zamanda, bu sınırlayıcı varsayımlar, başka bir şekilde ifade edilmedikleri müddetçe, siyasal adaletin temel sorunu olarak aldığımız konuyu da gündeme getirir: hayat boyu toplumun tam bir işbirliğine giren ve normal üyeleri olan özgür ve eşit vatandaşlar arasındaki işbirliğinin hakkaniyetli koşulları nelerdir (İ: 3.4)?

gelir ve varlığı içermektedir. Özsaygının toplumsal temelleri, adil kurumların yapısı ve içeriği ile beraber adalet ilkelerinin kamusal olarak tanınması ve kabulü gibi kamusal siyasal kültürün özellikleriyle açıklanır.

4. Birincil değerleri ileri sürmekteki amaç, makûl çoğulculuk olgusu çerçevesinde, vatandaşların toplumsal durumlarına ilişkin olarak herkese açık ve nesnel özelliklere dayanan pratik ve kamusal bir kişilerarası karşılaştırma temeline ulaşmaktır. Gerekli tedbirler alındığında, gerekirse bu listeyi mesela, boş zaman⁹ ve hatta bedensel acıdan özgür olma gibi belli zihinsel durumları içine alacak şekilde genişletebiliriz.¹⁰ Burada bu konulara değinmeyeceğim. Önemli olan daima siyasal ve pratik olanın sınırlarını gözönüne almaktır:

Birincisi, örtüşen görüşbirliğinin konusu olabilecek siyasal bir anlayış olan hakkaniyet olarak adaletin sınırları içinde kalmalıyız ve İkincisi, her pratik siyasal anlayış (kapsamlı bir ahlâki doktrinden farklı olarak) için gerekli olan basitlik ve ulaşılabilirlik özelliklerine önem vermeliyiz.¹¹

Bu konuda Arrow ve Sen tarafından bazı pratik kaygılar orta-

9 Boş zamanın nasıl değerlendirilmesi gerektiği konusu R. A. Musgrave tarafından ortaya konmuştur: "Maximin, Uncertainty, and the Leisure Trade-Off," *Quarterly Journal of Economics* 88 (November 1974). Burada sadece, yirmidört saatten standart bir çalışma günü çıkarıldığında gerisinin boş zaman sayılacağını ifade edeceğim. Çok işin olduğu yerlerde çalışmak istemeyenler (bu işlerin sınırlı ya da belli kayıtlara bağlanmış olmadığını varsayıyorum) en az avantaj- lının endeksine eşit bir boş zamana sahip olacaktır. Dolayısıyla, Malibu'da bütün gün sörf yapanlar kendilerini destekleyecek bir yola sahip olmalıydılar ve kamusal fonlardan yararlanamayırlar. Tabii ki, bu ifade belli bir sosyal politikayı onaylama anlamında söylenmemiştir. Bunu yapabilmek için şartları belli bir incelemeden geçirmek gerekir. Burada söylemek istenen ve metinde de belirtilen, gerekli olduğunda birincil değerlerin genişletilebileceğidir.

10 Burada T. M. Scanlon'un "Moral Basis of Interpersonal Comparisons," makalesinin 41. sayfa- sındaki tavsiyesine uyuyorum.

11 Bkz. bir örnek olarak, Richard Arneson's "Equality and Equal Opportunity for Welfare," *Philosophical Studies* 54 (1988): 79-95. Bana göre buradaki düşünce metinde belirtilen sınırlama- ları altüst etmektedir. Siyasal hayatta vatandaşlar bunu mantıklı olarak uygulayamaz ya da iz- leyemez. Bkz. Daniels'in yorumu, "Equality of What: Welfare, Resources, or Capabilities?," *Philosophy and Phenomenological Research* 1 (ek) (Sonbahar 1990): 20 vd.

ya konmuştur.¹² Bu yazarlar, kişiler arasında kapasite –ahlâki, entelektüel ve bedensel– iyi anlayışları, tercih ve zevkler konusunda varolan birçok önemli farklılığı vurgulamaktadırlar. Bu farklılıklar bazen öyle büyüktür ki, vatandaşlık ihtiyaçları konusunda herkesi aynı birincil değerler endeksine tabi tutmanın ve işi bu şekilde devam ettirmenin adil olması çok zordur. Arrow, kişilerin tıbbi ihtiyaçlar konusundaki farklılıklarından ve kişilerin zevk ve tercihlerini tatmin etmelerinin ne denli pahalı olduğundan bahsetmektedir. Sen, kişilerin temel yetenekler konusundaki farklılıkları ve dolayısıyla birincil değerleri amaçları uğruna kullanmada ortaya çıkacak farklılıkları vurgulamaktadır. Arrow ve Sen, birtakım durumlarda kişilere aynı endeksi uygulamanın adil olmadığı konusunda kesinlikle haklıdır.

Bununla birlikte, bu eleştiriyi cevaplamadan önce, burada Sen'in temel yetenekler konusundaki fikrini tüm derinliğiyle ele almadığımı belirtmek isterim. Sen'e göre, temel yetenekler, genel olarak işlevlerin kombinasyonları (işlevlerin n-katı kadar) arasında seçim yapma özgürlüğünü kapsamaktadır ve bunlar, özgürlüğün biçimleri, sağlıklı olma özgürlüğü ve özne özgürlüğü gibi kendisinin farklı özgürlük görüşünün temelini oluşturmaktadır. Bunun ötesinde, bunlar önemli derecede değişik değer yargılarına zemin hazırlarlar.¹³ Buradaki sınırlı amaçlar açısından, bu tür derin konulara girmemin gerekmediğine inanıyorum.

Yanıt olarak şunu ifade etmek isterim: Baştan beri, vatandaşların, eşit yeteneklere sahip olmasalar da, en azından, onları toplumun hayat boyu tam bir işbirliğine giren üyeleri yapacak ahlâki, zihinsel ve bedensel yeteneklere gerekli asgari ölçüde sahip olduklarını varsaydım ve varsaymaya devam edeceğim. Bizim için, siyaset felsefesinin temel

12 Bkz. K. J. Arrow, "Some Ordinalist Notes on Rawls' 'Theory of Justice,'" *Journal of Philosophy* (1973), özellikle, s. 253 vd. ve Amartya Sen, "Equality of What?" (1979) *Choice, Welfare, and Measurement* içinde yeniden basım (Cambridge, Mass.; MIT Press, 1982), özellikle s. 364-69; "Weşş-Being, Agency and Freedom," *Journal of Philosophy* 82 (Nisan, 1985), özellikle s. 195-202 ve yakınlarda yayımlanan "Justice: Means versus Freedoms," *Philosophy and Public Affairs* 19 (Bahar 1990): 111-21.

13 Bu konular için bkz. Sen, "Well-Being, Agency, and Freedom."

sorunu bu şekilde algılanan kişiler arasında işbirliğinin hakkaniyetli şartlarının nasıl ortaya konulacağıdır (I: 3.4). Bunun ötesinde, Sen'le temel yeteneklerin çok önemli olduğu ve birincil değerlerin kullanımının daima bu yetenekler konusundaki varsayımlar ışığında değerlendirilmesi gerektiği konusunda hemfikirim (II: 5. 2-3).

5. Ancak yine de şu soru kalmaktadır: Farklılıkları nasıl ele alacağız? Yerimiz yeterli bir tartışmaya müsait değil ama yine de birkaç yorum gereklidir. Dört temel farklılığı ele alalım ve bir farklılığın kişileri belli bir çizginin üstüne ya da altına yerleştirip yerleştirmedigine, yani, kişileri toplumun işbirliğine giren normal bir üyesi olmak için gereken gerekli asgari yetenekler konusunda yukarı ya da aşağı bir konuma getirip getirmedigine bakalım.

Bu dört farklılık şunlardır: a) ahlâki ve zihinsel kapasite ve yeteneklerdeki farklılıklar; b) bedensel kapasite ve yeteneklerdeki farklılıklar, hastalık ya da kazaların doğal yeteneklere etkileri; c) vatandaşların iyi anlayışlarındaki farklılıklar (makûl çoğulculuk olgusu) ve d) zevkler ve tercihler, ki ikinciler daha az önemlidir, konusundaki farklılıklar.

Baştan beri sahip olduğumuz ve kişilerin kendilerini toplumun normal işbirliğine giren üyeleri kılacak kapasitelere sahip olduğu yolundaki varsayımımız ışığında, siyasal adaletin ilkeleri karşılandığında (birincil değerlerle), vatandaşlar arasındaki bu farklılıklar gayriadil değildir ve adaletsizliğe sebep olmaz.

Bunu göstermek için farklılıkları tek tek inceleyelim. (a) durumunda, sadece ahlâki, zihinsel ve bedensel kapasitelerdeki farklılıklar çizginin üstündedir. II: 6.3-4'te gördüğümüz gibi, bu farklılıklar, konumlar için kalifiye olma, adil fırsat eşitliğinde özgür rekabet, eğitimde adil fırsat eşitliği, farklılık ilkesiyle gelir ve varlıktaki eşitsizliklerin düzenlenmesi gibi toplumsal uygulamalar çerçevesinde halledilir. (b) durumunda, bazı vatandaşları hastalık ya da kaza sonucu çizginin altına düşüren farklılıklar, bana göre, bu tür talihsizliklerin yaygınlığı ve türlerinin bilindiği ve bunları gidermenin fiyatının tespit edilip toplam devlet harcamaları içinde dengeli bir konuma ulaştığı yasama aşama-

sında halledilebilir. Burada amaç, sağlık güvencesiyle kişilerin yeniden toplumun tamamıyla işbirliğine giren üyeleri olmalarını sağlayacak yeteneklerini yeniden hayata kavuşturmadır.¹⁴

(c) durumuna gelince, iyi anlayışlarındaki farklılıklar daha büyük soruları ortaya çıkarmaktadır ve bunların bazıları aşağıda § 6'da tartışılmıştır. Orada, hakkaniyet olarak adaletin kişilerin iyi anlayışlarına ya da bu anlayışları benimseyen kişilere karşı, kimi anlayışlara izin verilmesi ve tüm anlayışların aynı ölçüde gelişmesi mümkün olmasa bile, adil olduğunu ifade etmekteyim. Son olarak, (d) durumuna dönersek, tercih ve zevklerdeki farklılıklar bizim kendi sorumluluğumuzdur. I: 5.4'te gördüğümüz gibi, kendi amaçları uğruna birtakım sorumluluklar almak özgür vatandaşların birbirlerinden beklediği bir şeydir. Tercih ve zevklerimizin sorumluluğunu üzerimize almak, bunlar gerçekten bizim kendi yaptığımız bir seçime dayansa da dayanmasa da, özel bir sorumluluk durumudur. Ahlâki yeteneklere sahip vatandaşlar olarak, bu bizim öğrenmemiz gereken bir şeydir. Ancak yine de, kişileri toplumun normal olarak işbirliğine giren üyeleri olmaktan çıkaracak ya da bu özelliği sakatlayacak tercih ve zevkleri özel bir sorun olarak ele almak gerekir. Bu tür durumlar tıbbi ya da psikiyatrik niteliğe sahiptir ve buna uygun olarak halledilmelidir.¹⁵

14 Bkz. "Social Unity and Primary Goods," s. 168'deki kısa yorum. Burada, Norman Daniels tarafından daha da geliştirilen genel fikri, "Health Care Needs and Distributive Justice," *Philosophy and Public Affairs* 10 (Bahar 1981) ve daha gelişmiş şekliyle *Just Health Care* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 1-3 bölümler, takip etmiyorum.

15 Psikiyatrik tedavi gerektiren bu tür kısıtlayıcı sonuçları olan tercih ve zevkler konusunda Norman Daniels'in Ameson'un (bkz. yukarıda 10.not) ve G. A. Cohen'in "On the Currency of Egalitarian Justice," *Ethics* 99 (Temmuz 1989) makalesindeki görüşlerini ele aldığı "Equality of What: Welfare, Resources, or Capabilities?" makalesinin 288-92 sayfalarındaki tartışmayı izliyorum. Arrow'un örneğini vermek gerekirse: (zengin bir ailede yetişmiş birisi olarak) yağmurkuşu yumurtasından ve kırmızı bordo şarabından oluşan bir öğüne alışkın olduğumuzu ve birtakım talihsizlikler akabinde parasız kalıp bu maddeleri almak üzere para yardımı istediğimizi varsayalım. Daniels'e göre böyle bir durum, bizim toplumun işbirliğine giren normal üyesi olma özelliğimizin yoldan çıktığını gösterir. Bu sorun tedaviyi gerektirir. Biz bu şekilde bir ifade kullanmayız, çünkü toplumun yetişmedeki tercihler değil de kişisel seçimler konusunda tazmin borcu yoktur. Aksine, yetiştirme tarzımızın bizde meydana getirdiği tercihlerin üstesinden gelmek insan olmanın olağan bir parçasıdır.

Dolayısıyla, dört ana farklılık türünü ve kişileri çizginin üstüne ve altına yerleştiren farklılıkları ayırdığımızda, birincil değerler fikri, vatandaşları çizginin altına düşüren hastalık ve kaza gibi durumları içeren (b) durumu haricinde, bütün durumlar için yeterli olmuş olur. (b) durumuna ilişkin olarak Sen, biraz da zorlayarak, birincil değerlerin adil veya hakkaniyetli olmak için yeteri kadar esnek olup olamayacağı sorusunu ortaya atmaktadır. Bu konuyu burada inceleyemeyeceğim ve sadece, yasama aşamasında elimize geçen bilgiden yararlanarak, geliştireceğimiz her tür siyasal anlayışın adil veya hakkaniyetli olduğu yolunda yargıları içerecek ve yeteri kadar esnek bir endeksin oluşturulabileceğini söylemekle yetineceğim. Burada, Sen'in de ifade ettiği gibi, her tür endeksin temel yetenekleri içereceğini ve amacının vatandaşların toplumun işbirliğine giren normal üyeleri olmayı sağlayan özellikleri yeniden hayata geçirmek olacağını vurgulamak gerekir.

6. Sonuç olarak: Birincil değerlerin kullanılması, vatandaşların sahip oldukları ahlâki yetenekler sayesinde kendi nihai amaç ve tercihlerinin oluşması ve gelişmesinde bazı etkilerinin olduğu varsayımına dayanır. Dolayısıyla, bir endeksin olağandışı veya pahalı zevklere sahip olanları içermemesi konusundaki itiraz, birincil değerlerin kullanımına yapılmış sayılmaz. Ayrıca, bu tür kişileri tercihlerinden dolayı sorumlu tutmak ve onlardan yapabildikleri ölçüde bu tercihleri gerçekleştirmesini istemek gayriadil olmasa da gayrimakûl olur. Ancak kendi amaçları için sorumluluklar alma kapasitelerinden dolayı, vatandaşları birtakım arzuların pasif taşıyıcıları olarak görmeyiz. Bu kapasite, bir iyi anlayışını oluşturmak, düzeltmek ve rasyonel olarak izlemek için gerekli ahlâki yeteneğin bir parçasıdır ve vatandaşların sorumlu tutulacağı siyasal anlayış tarafından iletilen kamusal bir bilgidir. Vatandaşların, hayatta makûl olarak bekledikleri gelir, varlık ve konuma göre isteklerini ve istemedikleri şeyleri hayat boyu değiştirdikleri varsayılır. Başkalarını kendi basiretsizlik ve disiplinsizliklerinden doğan sonuçlardan kurtarmak için şimdi onların daha az şeye sahip olmalarını istemek adil olmaz.

Yine de, vatandaşları kendi amaçları konusunda sorumlu tut-

mak ancak belli durumlarda makûldür. İlk olarak, vatandaşların kendi amaç ve tercihlerini elde etmeyi umdukları birincil değerlere göre düzenleyebileceklerini öngörmeliyiz. Bu öngörü, daha önce söylediğim gibi, vatandaşlara atfedilen ahlâki yeteneklere dayanır. Aynı zamanda, kamusal olan ve mümkünse kolayca uygulanabilecek bir kişilerarası karşılaştırma kriteri bulmalıyız. Dolayısıyla, ikinci olarak, birincil değerlerin, bunların siyasal adalet meseleleri için uygulanabilir kamusal bir kriter olması için, ahlâki yeteneklerin üst-düzey menfaatlerine nasıl bağlandığını göstermeye çalışıyoruz. Son olarak, birincil değerlerin etkin kullanımı, bu iki varsayımın temelinde yeralan kişi anlayışının en azından dolaylı da olsa siyasal adalet anlayışının altını çizen bir ideal olarak kabul edildiğini varsayar. Aksi takdirde, vatandaşlar sorumlulukları gerektiği şekilde kabul etme konusunda daha az istekli olacaklardır.¹⁶

§ 4. VATANDAŞLARIN İHTİYAÇLARI OLARAK BİRİNCİL DEĞERLER

1. Birincil değerler hakkındaki bu yaklaşımla, ana sorumluluğu (§ 3.2'nin ikinci paragrafının başında ortaya atılan) yanıtlamış oluyoruz: Yani, makûl çoğulculuk dikkate alındığında, siyasal adalet meselelerinde neyin faydalı olduğu konusunda kamusal bir anlayışa ulaşmak mümkündür. Böyle bir anlayışın mümkün olduğunu gösterirken, birincil değerlerin pratik niteliğini vurguladık. Bununla kastettiğim, temel yapı tarafından güvence altına alındığında, bütün vatandaşların kendi belirli (ve izin verilen) iyi anlayışlarını izlemeleri için gerekli iki ahlâki yeteneği yeteri kadar geliştirmelerini ve bunları tam olarak hayata geçirmelerini ve her anıca uygun araçlardan adil bir hisseye sahip olmalarını güvence altına alan bir eşit temel özgürlükler ve adil fır-

16 Son iki paragrafın metni, benim "Kantian Equality," *Cambridge Review* (Şubat 1975) makalesindeki amaçlarla ilgili sorumluluk ve birincil değerler konusundaki erken görüşlerimi değiştirmiş oluyor. Bu konudaki katkıları için Scanlon ve Samuel Scheffler'e teşekkür borçluyum. Şimdiki fikrimin Scanlon'un "Preference and Urgency," *Journal of Philosophy* 82 (Kasım 1975): 655-69, makalesiyle uyum halinde olduğunu düşünüyorum.

satlar düzenini ortaya koyabileceğimiz gerçeğidir. Elbette, bütün iyi anlayışlarının takip edilebilmesine olanak sağlamak ne mümkündür ne de adildir (çünkü bunlardan bazıları temel hak ve özgürlükleri ihlal ederler). Ancak, temel kurumların, makûl bir örtüşen görüşbirliğinin içerisinde yeralan ve vatandaşlarca kabul edilen kapsamlı doktrinlerce karşılıklı olarak tanınan bir siyasal adalet anlayışını karşılaması durumunda, bu olgunun, bu kurumların vatandaşların desteğini hake-decek hayat tarzları için bir alan sağladığını söyleyebiliriz. Adil ve iyi bir toplumun kurumları olmak için bunu yapmak durumundadırlar.¹⁷

Yukarıda § 3'te söylediklerimize bakarsak, vatandaşların birincil değerlerden adil hisselerle sahip olmasının, ekonomistlerin ifadesiyle, psikolojik refahın ya da faydanın bir ölçüsü olarak sunulmadığını görürüz. Hakkaniyet olarak adalet, siyasal adalet meselelerinde genel refahı karşılaştırma ve azamileştirme fikrini reddeder. Ne de bireylerin kendi hayat tarzlarını izlemede veya sahip oldukları amaçların asıl değerini yargılamadaki başarılarının derecesini hesaplamaya çalışır. Birincil değerler haklar, özgürlükler ve fırsatlar olarak görüldüğünde, bu değerlere sahip olmak ne kadar önemli olursa olsun, açıkça belli bir kimsenin insan hayatının temel değerleri hakkındaki fikri anlamına gelmez ve böyle de anlaşılmalıdır.

2. Bunun yerine, vatandaşların siyasal anlayışları dikkate alındığında, birincil değerlerin siyasal adalet meseleleri gündeme geldiğinde –vatandaşlığın bir parçası olarak– ihtiyaçlarının ne olduğunu ortaya koyduğunu söyleriz. Hangi birincil değerlerin gerektiğini ortaya koyabilmemizi sağlayan (rasyonellik olarak iyilik çerçevesiyle desteklenen) bu siyasal anlayıştır. Her ne kadar bu değerler endeksi anayasa ve yasama aşamalarında belirli hale gelse de ve hatta yargı aşamasında daha da belirgin olarak ortaya çıksa da,¹⁸ rasyonel fayda fikrinin ya da siyasal olmayan (kapsamlı) bir anlayış tarafından savunulan iynin bir ifadesi olarak düşünülmemiştir. Aksine, daha belirgin bir endeks

17 Ancak bu, aşağıda § 6'da belirtildiği gibi, toplumsal dünyaya hiç kayba uğramaksızın ulaşacakları anlamına gelmez.

18 Bu aşamalar için bkz. *Kuram*, § 32.

daha somut durumlarda mevcut farklılıkları dikkate alarak vatandaşların ihtiyaçlarının neler olduğunu gösterebilir (konu § 3.5'te incelenmiştir).

Diğer bir deyişle, bu ihtiyaçların belirtilmesi, kapsamlı bir doktrinden değil de siyasal bir anlayıştan kaynaklanan bir inşadır. Burada ki kastedilen, makûl çoğulculuk durumunda, bu insanın vatandaşlar tarafından genel olarak karşılıklı biçimde kabul edilen ve rekabet halindeki iddiaların gerekçelendirilmesi için eldeki en iyi standart olmasıdır.¹⁹ Endeks çoğu durumda birçok kişinin kapsamlı görüşleri ışığında en çok istediği ve değer verdiği şeylerin doğru bir ifadesi olamamasına rağmen, birincil değerlerin, kesinlikle herkes tarafından ya da neredeyse herkes tarafından, o görüşleri izleme yolunda son derece değerli olduğu düşünülecektir. Dolayısıyla, bu kişiler siyasal anlayışı onaylayıp, adalet meselelerinde gerçekten önem taşıyan şeyin vatandaşların ihtiyaçlarının temel yapının kurumları tarafından, örtüşen görüşbirliği tarafından tanınan adalet ilkelerine göre, adil olarak karşılanması olduğunu düşünürler.²⁰

3. Yukarıdaki birincil değerler yaklaşımı “toplumsal sorumluluk paylaşımı” diye adlandırabileceğimiz fikri de kapsar: Toplum, ko-

19 Bir inşa olarak vatandaşların ihtiyaçları fikri birçok yönden Scanlon'un kendisin aciliyet kavramının “geleneksel” yorumu diye adlandırdığı şeye paralel düşmektedir. “Preference and Urgency” makalesinin 668. sayfasının sondan bir önceki paragrafında Scanlon, aciliyetin yorumunu ikiye ayırmaktadır: doğal ve geleneksel. Birincil değerler endeksi Scanlon'un tanımıyla aciliyetin geleneksel yorumuna yakındır çünkü, “ahlâki [ben buna siyasal diyeceğim] argüman amacıyla ortaya konan bir insanın faydası, içinde bulunulan şartlar altında [mesela, makûl çoğulculuk durumunda], farklı tercihlere sahip kişilerin karşılıklı olarak kabul ettiği eldeki en iyi gerçekleştirme standardı olmasından kaynaklanmaktadır.”

20 Buraya bir de metinde kullanılan ihtiyaç fikrinin ihtiyaçları siyasal kişi anlayışına ve kişilerin rol ve konumlarına görece olarak ele aldığını ekleyebilirim. Vatandaşların özgür ve eşit kişiler olarak gereklilikleri ya da ihtiyaçları mesela hâsımların veya öğrencileri ihtiyaçlarından farklıdır. Ve ihtiyaçlar arzu, istek ve ilgilerden farklıdır. Vatandaşların ihtiyaçları arzulardan farklı olarak neseldir: yani, belli üst-düzey menfaatlere sahip ve belli bir rol veya konuma sahip kişilerin ihtiyaçlarını ifade ederler. Bu ihtiyaçlar karşılanmadığında, bu rol ve konumu devam ettiremez, asıl amaçlarına ulaşamazlar. Bir vatandaşın bir şeyin ihtiyaç olduğu yolundaki iddiası bu gerekli değilse reddedilebilir. Gerçekte, siyasal kişi anlayışı ve birincil değerler fikri siyasal adalet anlayışına yönelik özel bir ihtiyaç türünü ortaya koymaktadır. Başka bir anlama sahip ihtiyaçlar ve arzu ve ideallerin, burada hiçbir önemi yoktur. Bkz. “Social Unity and Primary Goods,” s. 172 vd.

lektif olarak vatandaşlar, eşit temel özgürlüklerin ve adil fırsat eşitliğini devam ettirilmesi ve bu çerçevede birincil değerlerin adil olarak paylaşılması sorumluluğunu üstlenir. Birey olarak vatandaşlar da, kendi mevcut durumları uyarınca, sahip oldukları amaç ve idealleri umdukları her amaca uygun araçlara göre düzeltip değiştirme sorumluluğunu kabul ederler. Bu sorumluluk paylaşımı, kişilerin kendi amaçları uğruna sorumluluk alma ve içinde bulundukları toplumsal durumlara göre iddialarını yumuşatma kapasitelerine dayanır.

Öyleyse, özgür ve eşit vatandaşların kendi hayatlarını kontrol etme özgürlüğüne sahip oldukları ve her bir vatandaşın, sahip olduğu adil birincil değerler hissesine göre kendi iyi anlayışını değiştirebileceği fikrine ulaşıyoruz. Hayat planları konusundaki tek sınırlama, bunların kamusal adalet ilkelerine uygun olması ve iddiaların ancak belli şeyler için (birincil değerler) ve o ilkeler uyarınca ortaya konmasıdır. Bunun anlamı, belli amaçlara coşku ve tutkuyla bağlanmak, kişilere bu amaçlar konusunda toplumsal kaynaklar üzerinde veya kamusal kurumların bu amaçlara ulaşma doğrultusunda düzenlenmesi konusunda bir iddia sağlamaz. Arzu ve istekler ne kadar güçlü olursa olsun, anayasal esaslar ve adaletin temel meseleleri konusunda bir gerekçe olarak ileri sürülemezler.²¹ Bu tür durumlarda güçlü bir arzu ya sahip olmamız, bir inancın güçlü olmasının onun doğruluğunu ortaya koymadığı gibi, bu arzuyu karşılamanın uygunluğuna bir temel sağlamaz. Birincil değerler endeksiyle beraber adalet ilkeleri, adalet gerekçelerini sadece arzu ve isteklerin gelgitlerinden değil, sahip olunan duygu ve bağlılıklardan da soyutlar. Bu durumun önemine örnek olarak, başka dinsel inanç ve pratiklere karşı çıkmamıza yol açan inançların güçlü olmasının dinsel hoşgörü açısından hiçbir ağırlığa sahip olmaması verilebilir.

21 Ancak bu, bu tür arzu ve isteklerin, kapsamlı görüşe bağlı olarak, başka durumlarda son derece önemli gerekçeler olamayacağı anlamına gelmez.

§ 5. İZİN VERİLEBİLİR İYİ ANLAYIŞLARI VE SİYASAL ERDEMLER

1. Tarihsel olarak liberal düşüncede yaygın olan görüşe göre devlet belli bir kapsamlı doktrini ya da ilgili bir iyi anlayışını tercih etmemelidir. Ancak, devletin bunu yapamadığı ve gerçekte keyfi olarak bir tür bireyselciliğe saptığı da liberalizmin eleştirilerinde yaygın bir temadır. Başta belirttiğim gibi, doğrunun önceliği iddiası (bir siyasal liberalizm türü olan) hakkaniyet olarak adaleti aynı eleştiriyile karşı karşıya bırakabilir.

Dolayısıyla, bundan sonraki iki düşünceyi tartışırken –(adalet ilkelerinin izin verdiği) iyi anlayışları ve siyasal erdemler– ana sorunları gündeme getirmek üzere bilinen tarafsızlık fikrini kullanacağım. Bununla birlikte, *tarafsızlık* teriminin talihsiz bir yapısı olduğunu düşünüyorum; bazı anlamları yanlış anlaşılmalı son derece açıktır, bazıları da uygulanmaları mümkün olmayacak ilkeleri gündeme getirir. Bu nedenle bu terimi bu derslerde daha önce kullanmadım. Ancak gerekli tedbirler alındığında ve bu terimi sadece bir sahne aracı olarak kullandığımızda, doğrunun önceliğinin yukarıdaki iki iyi fikriyle nasıl bağlantılı olduğunu görebiliriz.

2. Tarafsızlık çok farklı şekillerde tanımlanabilir.²² Bunlardan birisi usule dair olanıdır, yani, herhangi bir ahlâki değere başvurmak-sızın meşrulaştırılan ya da gerekçelendirilen usul anlamına gelir. Bu imkânsız gibi görünüyorsa da, çünkü bir şeyi gerekçelendirmek için birtakım değerlere başvurmak gerekebilir, tarafsız bir usul, tarafsız değerlere, yani, yansızlık, genel ilkeleri tüm ilgili makûl durumlara uygulamada tutarlılık (krş: Görece benzer durumlar, benzer olarak ele alınır)²³ ve birbiriyle uyuşmayan taraflara iddialarını sunmada eşit fırsat-

22 Bunların bazılarını metinde ele alıyorum. Ele almadığım tek örnek, William Galston'un, birtakım liberalizm türlerinin tarafsız olduğu çünkü bunların salt araçsal (tarafsız araçlar) olanlar haricinde hiçbir iyi fikri kullanmadığı iddiasındaki tarafsızlıktır. Bkz. "Defending Liberalism," *American Political Science Review* 72 (Eylül 1982): 622. Galston'un ifadesine karşın, hakkaniyet olarak adalet bu şekilde tarafsız değildir ve bu halen anlaşılmamışa burada tartışma içerisinde anlaşılacaktır.

23 Herbert Wechsler, kendisinin ilkeli yargısal kararlar hakkındaki meşhur tartışmasında (çoğunlukla Yüksek Mahkemenin kararlarıyla ilgilenmiştir), tarafsız ilkeleri, sadece mevcut davalara

lar verme gibi erdemlere başvurularak gerekçelendirilen prosedür anlamına gelir.

Bunlar, çatışma halinde olan taraflar arasındaki yargılamada veya hakemlikte kullanılan adil prosedürlerin altında yatan değerlerdir. Tarafsız bir usulün ortaya konması, düşünme ve yargıda bulunmaya ehil ve eldeki en iyi bilgiye dayanarak doğruyu bulmaya veya makûl bir anlaşmaya ulaşmaya çalışan makûl kişiler arasında geçen özgür rasyonel tartışma ilkelerinin altını çizen değerlere de dayanabilir.²⁴

3. Hakkaniyet olarak adalet usule dair olarak tarafsız değildir. Sahip olduğu adalet ilkeleri ve başlangıç durumunda temsil edilen siyasal toplum ve kişi anlayışları öze dairdir ve usule dair değerlerden daha fazlasını ifade eder (II: 4-6). Siyasal bir anlayış olarak örtüşen bir görüşbirliğinin konusu olmayı amaçlar. Yani, görüş, bir bütün olarak, kamusal siyasal kültürde yeralan temel sezgisel düşüncelerden hareket edip kapsamlı dinsel, felsefi ve ahlâki doktrinlerden kendisini soyutlayarak, anayasal bir rejimin temel yapısına yönelik bir kamusal gerekçelendirme temeli ortaya koymaya çalışmaktadır. Çoğulculuk olgusu karşısında ortak –ya da tercihe göre, tarafsız– bir zemin aramaktadır. Bu ortak zemin, örtüşen görüşbirliğinin konusu olan siyasal anlayıştır. Ancak bu şekilde tanımlanan bir ortak zemin usule dair olarak tarafsız bir zemin değildir.

Tarafsızlığı tanımlamanın çok farklı bir yolu, temel kurumların ve kamusal politikaların sonuçlarını kapsamlı doktrinler ve ilgili iyi

değil de, anayasa ve siyasal yapı dikkate alındığında ileride makûl olarak ortaya çıkacak tüm kararlara uygulanmasını kabul edeceğimiz genel ilkeler olarak tanımlar. Tarafsız ilkeler, eldeki davanın önüne geçmeli ve daha geniş bir uygulama çerçevesinde savunulabilmelidir. Wechsler, bu tür ilkelerin anayasadan ve geçmiş davalardan elde etme konusunda pek az şey söylemiştir. Bkz. "Towards Neutral Principles of Constitutional Law," *Principles, Politics, and Fundamental Law* içinde (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961).

- 24 Bu tür bir görüş için, bkz. Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, s. 53-59. Larmore, "siyasal tarafsızlığın tarafsız olarak gerekçelendirilmesi evrensel bir akılcı diyalog normuna dayanır" diye konuşmakta ve Jürgen Habermas'ın önemli düşüncelerini (değiştirerek de olsa) kullanmaktadır. Bkz. Habermas, *Legitimation Crisis*, çeviri: Thomas McCharty (Boston: Beacon Press, 1976) b. III ve "Discursive Ethics-Notizen zu einem Begründungsprogramm," *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* içinde (Frankfurt: Suhrkamp, "983), s. 53-125.

anlayışları çerçevesinde değerlendirmek suretiyle yapmaktır. Burada usule dair tarafsızlıktan farklı olan, sonuca ilişkin tarafsızlık, o kurum ve politikaların vatandaşlarca genel olarak kamusal siyasal bir anlayış çerçevesinde onaylanabilmesi bakımından tarafsız olması demektir. Dolayısıyla, tarafsızlık mesela şu anlamlara gelebilir:

- a. devlet, vatandaşlara, özgürce benimsedikleri iyi anlayışlarını uygulamaya geçirme konusunda eşit fırsatlar vermelidir;
- b. devlet, belli bir kapsamlı doktrini diğerinden üstün tutacak ya da belli bir doktrini teşvik edecek hiçbir şey yapmamalı veya belli bir doktrini benimseyenlere daha fazla imkân sağlamamalıdır;²⁵
- c. devlet, bireylerin, belli bir anlayışı daha çok benimseme ihtimalini ortaya çıkaracak bir politika, bu politikanın etkileri iptal ya da tazmin edilmedikçe, gütmemelidir.²⁶

Doğrunun önceliği sonuca ilişkin tarafsızlığın ilk anlamını dışarıda bırakır, çünkü sadece izin verilebilir (adalet ilkelerine saygı gösteren) anlayışların takip edilmesine izin verir. Birinci anlam bunu ifade edecek şekilde değiştirilebilir ve bu şekilde değiştirildiğinde, devlet her tür izin verilebilir anlayışın yaşanması için eşit fırsatlar sunmak durumunda olur. Bu durumda, eşit fırsatın anlamına bağlı olarak, hakkaniyet olarak adalet sonuç bakımından tarafsız olabilir. İkinci anlam, doğrunun önceliğini ifade eden siyasal anlayışın özellikleri sayesinde karşılanmıştır: Temel yapı böyle bir görüş tarafından düzenlendiği müddetçe, bu yapının kurumları herhangi bir kapsamlı doktrini tercih etmeyecektir. Ancak, üçüncü anlama gelince (aşağıda § 6'da ayrıca inceleyeceğiz), adil bir anayasal rejimin temel yapısının kapsamlı doktrinlerin yaşaması ve takipçi kazanması konusunda önemli etkilerinin olacağı açıktır. Bu etkilerin karşısında durmak ve hatta siyasal amaçlar açısından bunların ne derece derin ve kapsamlı olduğunu anlama-

25 Ronald Dworkin'in "Liberalizm" makalesinde tarafsızlığın anlamı budur. Bkz. *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985) s. 191 vd.

26 Tarafsızlığın bu üç versiyonunun ifadesinde Joseph Raz'ın *Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986), s. 144 ve devamından yararlanılmıştır.

ya çalışmak abes olur. Siyaset sosyolojisinin genel geçer ilkelerini kabul etmek durumundayız.

Özetle, usule dair tarafsızlığı sonuca ilişkin tarafsızlıktan ayırtabiliriz; ancak ikincisi de etkiye ilişkin tarafsızlıkla karıştırılmamalıdır. Temel yapıya yönelik bir siyasal anlayış olan hakkaniyet olarak adalet, örtüşen görüşbirliğine konu olabilecek bir ortak zemin bulmaya çalışmaktadır. Aynı zamanda, temel kurumların ve kamusal politikaların belli bir kapsamlı doktrin lehine düzenlenmesini önleyerek amaca ilişkin tarafsızlığı da yerine getirmiş olmayı hedefler.²⁷ Siyasal liberalizm, etkiye ilişkin tarafsızlığı, tanım icabı, uygulanamaz oluşundan ötürü bir kenara bırakır.²⁸

4. Her ne kadar siyasal liberalizm ortak bir zemin arıyor ve amaçlarında tarafsız ise de, belli ahlâki karakterlerin üstünlüğünü benimseyip belli ahlâki erdemleri teşvik edebileceğini önemle vurgulamak gerekir. Dolayısıyla, hakkaniyet olarak adalet belli siyasal erdemleri içine alır – medenilik ve hoşgörü, makûliyet ve hakkaniyetlilik gibi adil toplumsal işbirliği erdemleri (IV: 5-7). Burada kaçırılmaması gereken nokta, bu erdemleri siyasal anlayışa dahil etmenin kapsamlı bir doktrinin mükemmelliyetçi devletine yol açmayacağıdır.

Bunu siyasal adalet anlayışı fikri hakkında şüphemiz kalmadığında görürüz. Daha önce söylediğim gibi (§ 1). iyi anlayışları, siyasal anlayışlar olduğu müddetçe, yani anayasal bir rejime yönelik makûl bir siyasal adalet anlayışına ait olduğu müddetçe, serbestçe siyasal adalet anlayışını tamamlamak üzere gündeme getirilebilir. Bu, söz konusu iyi anlayışlarının vatandaşlar tarafından paylaşıldığını ve belli bir kapsamlı doktrine dayanmadığını düşünebilmemizi sağlar. Siyasal er-

27 Usule dair tarafsızlık ile etkiye ilişkin tarafsızlık arasındaki bu ayrım Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, s. 42-47'den uyarlanmıştır.

28 Bazıları, etkiye ilişkin tarafsızlığın uygulanamaz oluşundan dolayı bir kenara bırakılmasının aşırı seküler bir kamusal hayata ve arka plan kültürüne yol açacağını düşünebilirler. Bu kaygının ne derece güdülmesi gerektiği, bir sonraki bölümde, özellikle § 6: 3-4'te, modern dünyanın kültürüne karşı çıkan dinsel mezhepler ve siyasal anlayış sınırları içerisinde çocukların eğitiminde nelerin gerekli olduğu konusunda söylenenler ışığında değerlendirilmelidir. Bu bağlantıyı dikkatime sunan Dennis Thompson'a teşekkür ederim.

demlerle birleştirilen idealler, siyasal adalet ilkelerine ve adil toplumsal işbirliğini uzun süre devam ettirmek için gerekli yargı ve davranış biçimlerine bağlandığında, bu ideal ve erdemler siyasal liberalizmle uyumlu olmuş olurlar. Demokratik bir devletin –siyasal kurumlar tarafından ortaya konan bir rol olarak– iyi vatandaş idealini ifade ederler. Siyasal erdemler, bu şekilde, kapsamlı dinsel ve felsefi doktrinlere bağlı yaşam tarzlarını karakterize eden erdemlerden, çeşitli birlik ideallerine (kilise ve üniversite, iş ve meslek, kulüp ve takım idealleri) ait erdemlerden ve aile içindeki rollere ve kişilerarası ilişkilere ait erdemlerden ayrılmalıdır.

Dolayısıyla, anayasal bir rejim, hoşgörü ve karşılıklı güven erdemlerini güçlendirmek amacıyla, mesela değişik din ve ırk ayrımcılıklarını önlemeye çalıştığında (vicdan ve ifade özgürlüğüne uygun olarak), ne Plato ve Aristoteles'in düşüncelerinde yeralan mükemmeliyetçi devlete dönüşmüş olur, ne de erken modern dönemin Katolik ve Protestan devletlerinde olduğu gibi belli bir dini resmileştirmiş olur. Aksine, özgür ve eşit olarak görülen vatandaşları arasındaki adil toplumsal işbirliğini devam ettiren düşünce ve duygu biçimlerini güçlendirecek makûl tedbirler almaktadır. Bu, kendi adına belli bir kapsamlı doktrini öne süren devletten çok farklıdır.²⁹

§ 6. HAKKANİYET OLARAK ADALET, İYİ ANLAYIŞLARINA KARŞI ADİL MİDİR?

1. Makûl her siyasal anlayışın ilkeleri, izin verilebilir kapsamlı görüşlerle ilgili sınırlamalar koymalıdır ve bu ilkelerin gerektirdiği temel kurumlar kaçınılmaz olarak birtakım yaşam biçimlerini teşvik ederken diğerlerini kınayacak ve hatta tamamen dışlayacaktır. Dolayısıyla, (siyasal bir anlayış tarafından düzenlenen) temel yapının belli kapsamlı doktrinleri ve ilgili hayat tarzlarını nasıl teşvik ettiği ve kınadığı ve bu-

²⁹ Burada, siyasal erdemler, adil ve istikrarlı anayasal bir rejimin vatandaşlarında olması gereken belli nitelikler ışığında tespit edilip gerekçelendirilmektedir. Bu, aynı özelliklerin ya da benzerlerinin, değişik kapsamlı görüşler içerisinde farklı gerekçelerle siyasal olmayan erdemler olarak değer göreceğini reddetmek anlamına gelmez.

nu yaparken adil olup olmadığı konusunda bir soru ortaya çıkmaktadır. Bu sorunun ele alınması, devletin, en azından anayasal esaslarla ilgili olarak, herhangi bir kapsamlı görüşü tercih etmeye yönelik bir şey yapmayacağını gösterecektir.³⁰ Bu noktada siyasal ve kapsamlı liberalizm arasındaki fark açık ve önemli olacaktır.³¹

Kapsamlı doktrinlerin teşvik edilmesi ya da kınanması en azından iki nedenle olmaktadır: Bunlarla ilgili hayat tarzları adalet ilkeleleriyle doğrudan çatışma durumunda olabilir veya her ne kadar bunlara izin verilse de, adil bir anayasal rejimin siyasal ve toplumsal koşullarında kendilerine takipçi bulmakta zorlanabilirler. Birinci duruma; bazı kişilerin, ırksal, etnik ya da mükemmelliyetçi nedenlerle bastırılmasını veya hor görülmesini gerektiren iyi anlayışları, Antik Yunan'daki veya İç Savaş sırasında Güney'deki kölelik örnek olarak verilebilir. İkinci duruma örnek olarak belli din türleri verilebilir. Belli bir dinin ve buna ait iyi anlayışının, sadece devlet mekanizmasını kontrol ederek ve etkin hoşgörüsüzlük siyaseti uygulayarak ayakta kalabileceğini farzedelim. Bu din, siyasal liberalizmin iyi düzenlenmiş toplumunda ortadan kalkacaktır. Böyle örneklerin ve diğer kapsamlı doktrinlerin olduğunu ama bunların daima toplumun görece küçük katmanlarında varolabileceğini düşünelim.

30 Bu, bir önceki bölümde amaç tarafsızlığın ikinci anlamına işaret ediyor; bu tarafsızlık siyasal anlayış tarafından sağlanır.

31 Bundan sonraki birkaç paragraf benim, Thomas Nagel'in *Philosophical Review* 82 (Nisan 1973): 226-29'da ortaya attığı bir itiraza karşı aynı dergide verdiğim cevaptan, "Fairness to Goodness," (Nisan 1975): 548-51, uyarlanmıştır. Burada özetleyemeyeceğim öğretici bir tartışmada, Nagel, *Kuram*'da başlangıç durumun her ne kadar görünüşte farklı iyi anlayışları arasında tarafsız olsa da, gerçekte öyle olmadığını iddia etmiştir. Nagel'e göre bunun sebebi, bilginin oybirliğini ortaya çıkarmak için bastırılması (bilgisizlik peçesi) her taraf için eşit olarak adil olmasıdır. Çünkü, tarafların adalet seçimlerini dayandığı birincil değerler, her tür iyi anlayışının takibi için eşit değere sahip değildir. Ayrıca, hakkaniyet olarak adaletin iyi düzenlenmiş toplumu güçlü bir bireyseli eğilim taşımaktadır ve bu iyi anlayışları arasındaki nesnellik sağlanmadığından keyfidir de. Yukarıdaki metinde verilen cevap "Fairness to Goodness" makalesindeki cevabı iki şekilde tamamlıyor. İlk olarak, işler bir birincil değerler listesine ulaşmak için kullanılan kişi anlayışının siyasal bir anlayış olduğunu açığa kavuşturuyor ve ikinci olarak, hakkaniyet olarak adaletin kendisinin bir siyasal anlayış olduğunu gösteriyor. Hakkaniyet olarak adaleti ve ona ait olan anlayışları bu şekilde anladığımızda ve etki tarafsızlığının pratik olmadığı kabul edildiğinde, Nagel'in itirazına karşı güçlü bir cevap verebiliriz.

2. Bu noktada ortaya çıkan soru şudur: Adil bir anayasal rejimde eğer bazı anlayışlar ortadan kalkıp diğerleri güçlkle varolmaya devam ederse, bu durum siyasal adalet anlayışının bunlara karşı adil olmadığı anlamına mı gelir? Siyasal anlayış bu tür görüşlere karşı keyfi olarak mı karşıdır veya daha iyisi, bu anlayışlara sahip kişilere karşı adil ya da gayriadil midir? Daha fazla açıklama yapmaksızın, bunlara karşı gayriadil olmadığını söyleyelim, çünkü, bazı doktrinleri diğerlerine tercih eden toplumsal etkilerden hiçbir siyasal adalet görüşü kaçamaz. Hiçbir toplum kendi içerisinde her türlü hayat biçimine yer veremez. Toplumsal dünyaların sınırlı alanı, özellikle de bizimkisi konusunda üzülebilir ve kültürümüzün ve toplumsal yapımızın birtakım kaçınılmaz etkileri konusunda esef duyabiliriz. Berlin'in uzun uzadıya ifade ettiği gibi (ki onun temel temalarından birisidir) kayıpsız toplumsal dünya yoktur: Yani, birtakım yaşam biçimlerini dışlamayan toplumsal dünya belli temel değerleri gerçekleştiremez. Toplumsal dünyanın kültürünün ve kurumlarının doğası son derece hasmane olabilir.³² Ancak bu toplumsal gereklilikler keyfi önyargı veya adaletsizlik şeklinde anlaşılmamalıdır.

Siyasal liberalizmin iyi düzenlenmiş toplumunun, mevcut şartların izin verdiği ölçüde –makûl çoğulculuğu da içine alan şartlar– izin verilen hayat tarzlarının nesiller boyu kendi varlıklarını devam etme ve yeni takipçiler kazanma konusunda, adil bir fırsat eşitliğine sahip ol-

32 Berlin'in görüşünün açık bir ifadesi için bkz. Berlin, "The Pursuit of the Ideal," *The Crooked Timber of Humanity* içinde (New York: Knopf, 1991), özellikle s. 11-19. 13. sayfada şunu söyler: "Yüce iyilerin bazıları beraber yaşayamaz. Bu kavramsal bir gerçektir. Seçim yapmak zorundayız ve her seçim onanmaz bir kaybı sonuç verebilir." Yine bkz. "Two Concepts of Liberty" (1958), *Four Essays on Liberty* içinde yeniden basım (New York: Oxford University Press, 1969), s. 167 vd. Berlin'e göre, değerler dünyası neseldir, ancak değerler çatışır ve değerlerin bütünüyle bir toplumsal dünyaya girmesi mümkün değildir; bu, sadece birbiriyle uyumsuz olup kurumlar üzerinde çelişen gereklilikler yüklemelerinden değil, ortada bütün bu değerlere yer verebilecek uygulanabilir kurumlar bütünü bulunmadığındandır. Kayıpsız toplumsal dünyanın olmasının kaynağı değerlerin ve dünyanın doğasıdır ve birçok insani trajedi bu gerçeği yansıtmaktadır. Adil bir liberal toplum diğer toplumsal dünyalardan çok daha geniş bir alana sahip olabilir ama tamamen kayıpsız olamaz. Yapılan temel yanlışlardan biri, değerler nesnel ve dolayısıyla doğru olduğunda uyumlu da olmaları gerektiğini düşündürmektir. Değerler dünyasında, gerçekler dünyasından farklı olarak, bütün doğrular tek bir toplumsal dünyaya sığamaz.

duğu adil bir temel yapıyı kurmakta başarısız olduğu konusunda bir eleştiri ortaya konabilir. Ancak, kapsamlı bir iyi anlayışı bilinen eşit temel özgürlükleri ve karşılıklı hoşgörüyü güvence altına alan bir toplumda varlığını sürdüremiyorsa, bunu, toplumun eşit ve özgür vatandaşların arasındaki hakkaniyetli işbirliği sistemi olduğu yolundaki düşünceyle ifade edilen demokratik değerler çerçevesinde tutarlılıkla koruyabilmenin yolu yoktur. Bu durum, söz konusu hayat tarzının diğer tarihsel koşullarda yaşayabilir olup olmadığı ve ortadan kalkmasının esef verici olup olmadığı sorusunu gündeme getirir.³³

Tarihsel tecrübe göstermektedir ki birçok hayat tarzı demokratik bir toplumda zaman içinde varolma ve yeni takipçiler kazanma testini geçmektedir ve eğer sayı başarının ölçüsü değilse –ki niye olsun?– birçoğu bu testi eşit başarıyla geçmektedir: Farklı geleneklere ve hayat tarzlarına sahip farklı gruplar, farklı kapsamlı doktrinlere bağlı olacak kadar değer vermektedirler. Dolayısıyla, siyasal liberalizmin belli anlayışlara karşı keyfi olarak yakın olup onları diğerlerine tercih edip etmediği, makûl çoğulculuk olgusu ve modern dünyanın diğer tarihsel koşullarında, siyasal liberalizmin ilkeleri ve kurumlarını tespitinin benimsenen ve takip edilen farklı ve hatta hasmane iyi anlayışlarına yönelik olarak hakkaniyetli bir arka plan ortaya koyup koymadığı ile ilgili olmaktadır. Siyasal liberalizmin belli kapsamlı anlayışlara karşı gayriadiil bir eğilimde olması için, mesela, liberal toplumda sadece bireyseli anlayışların varolması veya bunların toplumsal birlikler üze-

33 “Fairness to Goodness” makalesinin 627. sayfasında Galston eleştirdiği pasajda, buradaki metinde olduğu gibi Berlin’in görüşünden söz edip onu onaylamış olmalıydım. Doğrusu, çoğu zaman ortadan kalkan belli hayat tarzları konusunda esef duyduğumuzu söylemek isteriz. Paragrafdaki ifadenin siyasal liberalizmle tutarsız olmadığına inanıyorum, ancak Berlin’in görüşünden söz edilmediği için eksik kalmıştır da. Paragraf, Galston’un haklı olarak reddettiği gibi, adil bir anayasal rejimde sadece değersiz hayat tarzlarının kaybettiği görüşünü açıkça reddetmeliydi. Bu iyimser görüş yanlıştı. Yine de, siyasal liberalizmin yeterince alan tanımamasından dolayı gelişemeyen anlayışları benimseyen kişilerce reddedilebilir. Ancak, makûl ve savunulabilen bir siyasal adalet anlayışı dışında yeterli alanın ne olduğu konusunda bir ölçü yoktur. Yeterli alan fikri mecazidir ve siyasal adalet anlayışının izin verdiği ve vatandaşların da değer verdiği kapsamlı doktrinler bürünü ötesinde de bir anlamı yoktur. Ancak, yine de, siyasal anlayışın alanı doğru olarak belirtme konusunda başarısız olduğu yolunda bir itiraz yapılabilir, ancak bu temelde neyin en makûl siyasal anlayış olduğu sorusuyla ilgilidir.

rinde din ve cemaat değerlerinin gelişmeyeceği ölçüde hakim olması ve bu sonucu ortaya çıkan mevcut ve muhtemel şartların kendilerinin adil olmaması gerekir.

3. Bir örnek bu konuyu aydınlatacaktır: Çeşitli dinsel mezhepler modern dünyanın kültürüne karşı çıkmakta ve kendi ortak hayatını bu kültürün istenmeyen etkilerinden uzakta yaşamak istemektedir. Bu durumda, çocukların eğitimi ve devletin bu konuda neyi empoze edebileceği konusunda sorun ortaya çıkar. Kant ve Mill'in liberalizmleri, özerklik ve bireysellik değerlerinin hayatın tümü olmasa da çoğunu yönlendirecek şekilde yerleştirilmesini hedefleyen politikalar gerektirebilir. Siyasal liberalizmin ise farklı bir amacı vardır ve gereklilikleri daha azdır. Çocukların eğitiminin anayasal ve vatandaşlık hakları hakkında bilgiyi içermesini ister, böylece çocuklar toplumda vicdan özgürlüğünün varlığından ve dini terk etmenin yasal bir suç oluşturmadığından haberdar olurlar ve bütün bunlar onların topluma üyeliklerinin yaşları geldiğinde temel haklar konusundaki bilgisizliğe veya suç sayılmayan bazı davranışlardan alacakları ceza korkusuna dayanmasını önler. Ayrıca verilecek eğitim, onları toplumun tam işbirliğine giren üyeleri olmaya hazırlamalı ve kendi kendilerine yeter olmalarını sağlamalıdır; aynı zamanda, siyasal erdemleri teşvik etmelidir ki toplumun geri kalan kısmıyla olan ilişkilerinde toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli koşullarına uysunlar.

Burada, çocukların siyasal anlayışı bu şekilde anlamalarını gerektirmenin, niyette olmasa da, gerçekte onları kapsamlı bir liberal anlayışa göre eğitmek anlamına geldiği yolunda bir itiraz getirilebilir. Bir şeyi yerine getirmek başka bir şeye kapı açar, çünkü bir şeyi öğrendiğimizde kendi isteğimizle öbür şeye yönelebiliriz. Bu durumun bazı kişilerde gerçekleşebileceğini kabul etmek gerekir. Ve tabii ki siyasal liberalizmin değerleriyle Kant ve Mill'in kapsamlı liberalizmlerinin değerleri arasında bazı benzerlikler bulunmaktadır.³⁴ Bu itiraza cevap

³⁴ Ve, çağdaş bir örnek vermek gerekirse, Raz'ın *The Morality of Freedom* adlı kitabının özellikle 14 ve 15. bölümlerinde yeralan değerle benzerlikler vardır.

vermenin tek yolu, siyasal ve kapsamlı liberalizm arasındaki kapsam ve genellik konusundaki farklılıkları dikkatle ortaya koymaktır (§ 1.1). Çocukların eğitimi konusunda makûl gerekliliklerin ortaya çıkacağı kaçınılmaz sonuçlar çoğu zaman esefle de olsa kabul edilmelidir. Siyasal liberalizmin bu derslerde ortaya konan özelliklerinin bu itirazla yeterli bir cevap sağladığını umuyorum.

4. Anlatılan gerekliliklerin ötesinde, hakkaniyet olarak adalet, özerklik ve bireysellik liberalizmlerinin ve hatta hiçbir kapsamlı doktrinin özgün erdem ve değerlerini yerleştirmeye çalışmaz. Aksi takdirde bir siyasal liberalizm ifadesi olmaktan çıkar. Hakkaniyet olarak adalet, kendi dinleri doğrultusunda modern dünyadan çekilmek isteyenleri, bunlar siyasal adalet anlayışının ilkelerini tanıyıp siyasal toplum ve kişi ideallerine değer verdikleri müddetçe, mümkün olduğunca hoşgörmeye bakar.

Burada çocukların eğitimi konusuna tamamıyla siyasal anlayış çerçevesinden yaklaşmaya çalıştığımızı vurgulamak gerekir. Toplumun çocukların eğitimine ilgisi, siyasal açıdan, bunların vatandaş olarak gelecekteki rollerinden ve kamusal kültürü anlama ve kurumlara katılabilme, ekonomik olarak bağımsız ve toplumun hayat boyu kendi kendine yeten üyeleri olmaları ve siyasal erdemlere sahip olmaları gibi gerekli özellikleri kazanmaları gereğinden kaynaklanmaktadır.

§ 7. BİR İYİ OLARAK SİYASAL TOPLUM

1. Hakkaniyet olarak adalette beşinci iyi fikri, iyi olarak siyasal toplumdur: Daha açık olarak, vatandaşların bireyler ve tüzel kişilik olarak adil bir anayasal rejimi sürdürme ve işletme konusunda yücelttikleri iyi fikridir. Daha önce olduğu gibi, bu iyiyi de tamamıyla siyasal anlayış çerçevesinde açıklamaya çalışacağız.

Yapılan bir itirazı, yani herhangi bir kapsamlı dinsel, felsefi ve ahlâki doktrine dayanmayan hakkaniyet olarak adaletin siyasal cemaat idealini bir kenara ittiğini, böylelikle farklı birey ya da birliklerin sadece kendi bireysel ve birliğe yönelik faydaları önemseyeceği ve ortak nihai amaçlara sahip olamayacakları iddiasını ele almakla başlayalım.

(Burada nihai amaçtan kasıt sadece kendi varlığı uğruna istenen ve başka bir şeye araç olmayan amaçtır). Bir siyasal liberalizm ifadesi olan hakkaniyet olarak adaletin, siyasal kurumları salt bireysel ve birliğe yönelik amaçlara bir araç olarak gördüğü ve böylelikle bunları “özel toplumun” kurumları olarak değerlendirdiği ifade edilmektedir. Bu durumda, siyasal toplumun kendisi bir iyi olmaktan çok, bireysel ve birliksel iyiye araçlık etmektedir.

Yanıt olarak, hakkaniyet olarak adalet, gerçekten de siyasal cemaat idealini, eğer bu idealden kasıt belli bir (kısmi ya da tam) dinsel, felsefi veya ahlâki bir kapsamlı doktrin etrafından birleşmiş bir toplumsa, bir kenara bırakmaktadır. Bu toplumsal birlik anlayışı makûl çoğulculuk olgusu tarafından geçersiz kılınmıştır; demokratik kurumların özgürlük ve hoşgörü ilkelerini kabul etmiş kimseler için böyle bir siyasal ihtimal yoktur. Daha önce gördüğümüz gibi, siyasal liberalizm toplumsal birliği farklı bir şekilde, anayasal bir rejime uygun bir siyasal anlayış konusunda örtüşen görüşbirliğinin bir ürünü olarak algılar.

2. Bir toplumun bir adalet anlayışı tarafından iyi düzenlenmiş olmasının üç anlama geldiğini hatırlayınız (I: 6.1): a) bu toplum, herkesin aynı adalet ilkelerini kabul ettiği ve herkesin de bu ilkeleri kabul edip kamusal olarak onayladığını bildiği bir toplumdur; b) temel yapısının –ana siyasal ve toplumsal kurumları ve bunların bir işbirliği sistemi içerisindeki ilişkileri– kamusal olarak bu ilkeleri karşıladığının kamusal olarak bilindiği bir toplumdur ve c) vatandaşların, bu adalet ilkelerini anlamaya, uygulamaya ve çoğu durumda bunlara uygun olarak hareket etmelerine yetecek etkin bir adalet hissine sahip olduğu bir toplumdur. Bu biçimde anlaşılan toplumsal birliğin bizim için en arzu edilen anlayış ve pratik olarak en iyi örnek olduğuna inanıyorum.

Öyleyse, bu şekilde anlaşılan iyi düzenlenmiş bir toplum özel bir toplum değildir; çünkü hakkaniyet olarak adaletin iyi düzenlenmiş toplumunda vatandaşların ortak nihai amaçları bulunur. Aynı kapsamlı doktrini benimsemedikleri doğru olsa da, aynı siyasal adalet anlayışını benimsemektedirler ve bu, önemli bir önceliğe sahip son derece temel bir siyasal amacı paylaştıkları anlamına gelir. Adil kurumlara

destek olma ve karşılıklı olarak adalet etme amacı yanında, siyasal düzenlemeler ışığında paylaşacakları ve gerçekleştirecekleri diğer birçok amaçlara sahiptirler. Bunun yanında, siyasal adalet amacı, vatandaşların olmak istedikleri kişi ideali çerçevesinde en temel amaçlar arasında yer alabilir.

3. Diğer varsayımlarla beraber, bu ortak nihai amaçlar bir iyi olarak iyi düzenlenmiş topluma temel sağlarlar. Vatandaşların iki ahlâki yeteneğe sahip olarak görüldüğünü ve anayasal bir rejimin temel hak ve özgürlüklerinin herkese bu yeteneklerini geliştirme ve hayat boyu bunları uygulama fırsatı vermesi gerektiğini görmüştük. Böyle bir toplum vatandaşlarına aynı zamanda bunları yapabilmelerine yetecek her amaca uygun araçlar da (gelir ve varlık gibi birincil değerler) sağlar. Öyleyse, normal şartlarda, siyasal özgürlük ve vicdan özgürlüğü kurumlarının varlığında bu yeteneklerin geliştirilip uygulamaya konulacağını ve bunların uygulanmasının karşılıklı saygının ve öz-saygının toplumsal zeminleri tarafından desteklenip devam ettirileceğini varsayabiliriz.

Bu varsayımlar değerlendirildiğinde iyi düzenlenmiş adalet toplumu iki yönden iyidir. Birinci açıdan birey olarak kişiler için iyidir ve bunun iki nedeni vardır. Öncelikle, iki ahlâki yeteneğin pratiğe geçirilmesi bir iyi olarak tecrübe edilir. Bu durum, hakkaniyet olarak adalette kullanılan ahlâk psikolojisinin bir sonucudur.³⁵ Ve yeteneklerin pratiğe geçirilmesinin önemli bir iyi olabileceği, ki birçok kişi için olacaktır, bu yeteneklerin vatandaşları kişi olarak alan siyasal anlayış için taşıdığı merkezi önemden dolayı açıktır. Siyasal adaletin amaçları açısından vatandaşları, hayat boyu toplumun işbirliğine giren normal üyeleri olarak, dolayısıyla bu rolü üstlenecek ahlâki yeteneklere sahip olarak görürüz. Bu bağlamda şunu ifade edebiliriz: (Siyasal anlayış çerçevesinde) vatandaşlar, vatandaşlığın asli doğasının bir parçası olarak, hakkaniyetli toplumsal işbirliğine girebilmelerini sağlayan iki ahlâki yeteneğe sahiptir.

35 Kuram, § 65, bu psikolojik Aristocu ilkeyi kullanır; diğer görüşler aynı sonuca ulaşmak için farklı ilkeleri kullanabilir.

Siyasal toplumun vatandaşlar için bir iyi olmasının ikinci nedeni, siyasal toplumun adalet iyisini ve karşılıklı öz-saygının toplumsal zeminlerini güvence altına almasıdır. Dolayısıyla, eşit temel hak ve özgürlükleri, adil fırsat eşitliğini ve benzeri şeyleri güvence altına alan siyasal toplum, kişilerin kamusal olarak eşit ve özgür biçimde algılanmalarının temelini güvence altına almış olmaktadır. Bunları güvence altına alan siyasal toplum vatandaşların temel ihtiyaçlarını güvence altına almış demektir.

İki ahlâki yeteneğin uygulanması ve kişilerin kamusal olarak eşit ve özgür vatandaşlar olarak tanınmasına ilişkin iyiler, kapsamlı bir dinsel, felsefi veya ahlâki doktrine değil, bir siyasal iyi olarak iyi düzenlenmiş topluma aittir. Herhangi bir kapsamlı doktrin bu iyiyi kendi açısından iyi olarak görebilirse de bu ayrım üzerinde tekrar tekrar ısrar etmeliyiz. Aksi takdirde, hakkaniyet olarak adaletin örtüşen görüşbirliği durumunda izleyeceği yolun yönünü kaybederiz. Sürekli olarak vurguladığım gibi, doğrunun önceliği iyi düşüncelerinin bir kenara itilmesi anlamına gelmez; böyle bir şey imkânsızdır. Aksine, kullanılan düşüncelerin siyasal düşünceler olması gerektiği anlamına gelir. Bunlar, siyasal adalet anlayışının koyduğu sınırlara uygun olmalı ve yine bu anlayışın belirlediği alan içinde kalmalıdır.

4. İyi düzenlenmiş bir toplum ikinci yönden de iyidir. Çünkü, ortada ulaşılması için birçok kişinin işbirliğinde bulunması gereken ortak bir nihai amaç bulunduğu, gerçekleşen iyi toplumsal bir nitelik taşır. Vatandaşların ortak hareketiyle, başkalarının atacağı uygun adımlara karşılıklı olarak bağımlı olmak suretiyle, gerçekleşmiş olur. Dolayısıyla, makûl olarak adil demokratik kurumları (elbette her zaman mükemmel olmasa da) kurup bunları uzun bir zaman diliminde aralıksız, başarıyla işletmek ve belki nesilden nesile azar azar güncellemek, büyük bir toplumsal iyidir ve bu şekilde değerlendirilir. Bunun böyle olduğu, insanların bu tür örnekleri büyük tarihsel başarılar olarak değerlendirmelerinden bellidir.

Böyle bir toplumsal ya da siyasal bir iyinin varolması, bir orkestranın üyelerinin veya bir takımın oyuncularının ya da bir oyunda-

ki takımların, iyi performanstan ya da iyi bir oyundan zevk alıp gurur duymalarından ve bunu hatırlamak istemelerinden daha gizemli değildir. Şüphesiz, toplumlar büyüyüp vatandaşlar arasındaki toplumsal mesafeler arttıkça, gerekli şartlar gittikçe zorlaşmaktadır ama bu farklılıklar, ne kadar büyük ve önemli olsalar da, iyi düzenlenmiş bir toplumda adalet iyisini gerçekleştirmeye ilişkin psikolojik ilkeyi etkilemez. Bunun ötesinde, gerçekleşmesi için gerekli şartlar kötü olsa da bu iyi son derece önemli olabilir ve bu iyinin kaybedildiği hissi de son derece önemli olabilir. Bunun böyle olduğu, demokratik halkların tarihlerindeki belli dönemleri ayırmasından ve kendilerinin demokratik olmayan halklar arasında olmayışından duyduğu gururdan bellidir. Bu fikirleri daha fazla genişletmeyeceğim. Burada yapmamız gereken sadece iyi düzenlenmiş toplumun siyasal adalet anlayışı çerçevesinde önemli bir iyi olduğunu ortaya koymaktı ve onu da yaptık. Böylelikle beş iyi fikri konusunda söyleyeceklerimiz tamamlandı.³⁶

5. Klasik cumhuriyetçilik ve yurttaşçı hümanizm konusunda yapılacak bir iki yorum siyasal iyi hakkında bu söylenenleri açıklığa kavuşturacaktır. Klasik cumhuriyetçilik, benim anladığım biçimiyle, demokratik bir toplumun vatandaşlarının özel hayatın özgürlüklerini güvence altına alan özgürlükler de dahil olmak üzere, temel hak ve özgürlüklerini korumak için belli ölçüde “siyasal erdemlere” (ben böyle adlandırıyorum) sahip olmalarının ve kamusal hayata katılmaya istekli olmalarının gerekli olduğunu vurgular.³⁷ Burada vurgulanan, aktif

36 Bununla birlikte, bir iyi olarak siyasal toplumun ne derece bir siyasal iyi olduğu sorulabilir: siyasal kurumlar, iki ahlâki yeteneğin gelişmesi ve pratiğe dökülmesi için gerekli imkânları sağlamaktadır ve bu iyi bir şeydir. Ancak bu yetenekler hayatın diğer yanlarında birçok amaç için de kullanılmaktadır ve bu şekildeki geniş kapsamlı kullanım elbetteki salt bir siyasal iyi değildir; aksine, siyasal kurumlar bu iyiyi korur ve kollar. Yanıtlamak gerekirse, siyasal iyiyi ele aldığımızda, ahlâki yetenekler siyasal hayatta ve temel kurumlarda uygulamaya dökülür, bu arada vatandaşlar bu kurumları sürdürmeye ve kamusal işleri için kullanmaya çalışırlar. Elbette, ahlâki yeteneklerin daha genel kapsamda kullanıldığı doğrudur ve bu durumda hedeflenen siyasal ve siyasal olmayan hayatın karşılıklı olarak birbirlerini desteklemesidir. Bu durum, tanımlandığı şekliyle siyasal iyinin varlığı reddedilmeksizin kabul edilebilir.

37 Machiavelli'nin *Söylevler* adlı yapıtı bazen klasik cumhuriyetçiliğin bir örneği olarak değerlendirilir. Bkz. Quentin Skinner, *Machiavelli* (New York: Hil and Wang, 1981), özellikle 3. bölüm. Bizim açımızdan daha uygun bir örnek Tocqueville'in *Amerika'daki Demokrasi* adlı eseridir.

ve bilgili vatandaşlar demokratik siyasete yaygın olarak katılmaz ve özel hayatlarına çekilirse, en yetkin şekilde kurulmuş siyasal kurumlar dahi, güç ve askeri şeref, sınıf ve ekonomik çıkar, yayılmacı dinsel tutkular ve fanatik milliyetçilik yolunda devleti ele geçirip kendi isteklerini dayatmak isteyen kişilerin eline geçecek olduğudur. Demokratik özgürlüklerin güvenliği, anayasal bir rejimi sürdürecektir siyasal erdemlere sahip vatandaşların aktif katılımını gerektirmektedir.

Bu şekilde anlaşılan klasik cumhuriyetçiliğe karşı hakkaniyet olarak adaletin bir itirazı yoktur. En fazla kurumların şekli ve demokratik rejimlerin siyaset sosyolojisi konusunda belli farklılıklar olabilir. Bu, farklılıkların, eğer varsa, yüzeysel olduğu anlamına gelmez; son derece önemli olabilirler. Ancak temel anlamda bir itiraz yoktur, çünkü klasik cumhuriyetçilik bir kapsamlı dinsel, felsefi veya ahlâki doktrini öngörmez. Yukarıda ortaya konan klasik cumhuriyetçiliğin hiçbir yanı benim ortaya koyduğum biçimiyle siyasal liberalizmle çelişmez.

Ancak yurttaşçı hümanizmle, benim anladığım şekliyle, doğrusu temel bir farklılık vardır. Çünkü, bir Aristoculuk ifadesi olarak, bazen insanın toplumsal ve hatta siyasal bir yaratık olduğu ve asli doğasının tam olarak sadece, siyasal hayata yaygın ve aktif katılımın olduğu demokratik bir toplumda gerçekleşebileceği iddia edilmektedir. Katılım, demokratik vatandaşlığın temel özgürlüklerinin korunması, ki bu da diğerleri arasında birçokları için önem taşıyan bir iyidir, amacıyla teşvik edilmemektedir. Aksine, demokratik siyasete katılım iyi hayatın ayrıcalıklı yanı olarak görülmektedir.³⁸ Constant'ın "eskilerin öz-

³⁸ Siyasal hümanizmin bu yorumu için bkz. Charles Taylor, *Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), c. 2, s. 334 vd. Taylor Kant'ı tartışırken bu görüşün Rousseau'ya ait olduğunu söylemekte, ama Kant'ın kabul etmediğini ifade etmektedir. Bu tür bir siyasal hümanizm şekli, en iyi şekilde siyasette gerçekleşen özgürlük ve dünyalılığın insan hayatını doğanın sonu gelmez sorunlarından kurtaracak ve yaşanmaya değer kılacak yegane değerler olduğunu düşünen Hannah Arendt tarafından kötümser olsa da güçlü biçimde ifade edilmiştir (kendisine göre en iyi ifadesi Antik Yunan'da gerçekleşmiştir). Bkz. *The Human Condition* (Chicago: Chicago University Press, 1958). Burada, George Kateb'in, *Hannah Arendt, Conscience, Evil* (Towanda: Rowman and Allanheld, 1984) adlı eserinin 1. bölümünde yer alan Arendt'te siyasetin önceliği konusundaki tartışmayı izliyorum.

gürlüğü” olarak adlandırdığı şeye dönüş anlamına gelmektedir ve onun her türlü sorununu da içinde barındırmaktadır.³⁹

Siyasal liberalizm açısından, bu kapsamlı doktrine karşı olmak diğer bütün kapsamlı görüşlere karşı olmakla aynıdır, ki bunu daha fazla açıklamak zorunda değilim. Sadece, hakkaniyet olarak adaletin, bazılarının en önemli iyiyi siyasal hayatta bulacağını ve böylelikle siyasal hayatın kendi kapsamlı doktrinlerinde daha merkezi bir yere sahip olacağını reddetmediğini söylemek kalıyor. Doğrusu, iyi kurulmuş bir toplum, toplumun bütünü için iyidir, aynı zamanda halkın farklı ve birbirini tamamlayan yetenek ve özelliklerini geliştirip karşılıklı fayda getiren bir işbirliğine girmeleri de genel olarak faydalıdır. Bu daha ileri bir iyî fikrini ortaya çıkarır. Bu düşünce burada ele alınamayacak kadar geniştir ve bizim bu derslerdeki amaçlarımız açısından gereksizdir.

§ 8. HAKKANİYET OLARAK ADALET TAMDIR

1. Hakkaniyet olarak adaletin siyasal bir anlayış olarak tam olduğunu birkaç yönden ele alarak bitirmek istiyorum. Bunlardan birincisine göre, bu anlayışın kullandığı iyi düşünceleri siyasal düşüncelerdir ve kendi içerisinde oluşturulmuş ve yine kendi içerisinde bir role sahip düşüncelerdir. Bunların oluşturulmasına gelince, bu düşüncelerin rasyonnellik olarak iyilikten başlayarak belli bir sırayla ortaya konduğunu gözlemleyin.⁴⁰ Konunun ortaya konusu bu düşünceyle başlamaktadır. Birincil değerleri, üst-düzey menfaatlere sahip ve rasyonel hayat planları olan vatandaşların ihtiyaçları şeklinde açıklamaya yaramaktadır. Bi-

39 Bkz. Kuram, § 79, burada iyi düzenlenmiş toplum fikri toplumsal birliklerin toplumsal birliği olarak tartışılmıştır. “The Basic Liberties and Their Priority,” *The Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1982), c.3, VI. bölümde, bu düşünceyi yeniden ele aldım ve hakkaniyet olarak adaletin iki ilkesinin özellikle toplumsal birliklerin toplumsal birliği olarak görülen toplum için uygun olduğunu gösteren bir argüman ortaya koydum. Bu argüman konusunda tamamen tatmin olmadım ama bir ölçüde güçlü olduğunu düşünüyorum. Bkz. VIII: 6, s. 315-24.

40 İyi düşüncelerinin rasyonnellik iyisinden başlayarak sıralanması, Kant’ın ahlâki görüşünde altı iyi fikrini inşa etmesine benzerdir. Kant’taki inşacılığı şurada açıklamaya çalıştım: “Themes in Kant’s Moral Philosophy,” *Kant’s Transcendental Deductions* içinde, ed. Eckhart Förster (Stanford: Stanford University Press, 1989).

rincil değerler ortaya konduğunda, başlangıç durumu argümanı işletilip adaletin iki ilkesine ulaşılır. Sonra, bu ilkeleri hem izin verilebilir (kapsamlı) iyi düşüncelerini göstermek hem de vatandaşların adil temel yapının desteklenmesi için sahip olmaları gereken erdemlerini ortaya koymak için kullanırız. Son olarak, Aristocu ilke ve hakkaniyet olarak adaletin diğer öğelerine dayanarak, hakkaniyet olarak adaletin iyi düzenlenmiş toplumunun esasta nasıl iyi olduğunu gösteririz.

Atılan son adım son derece önemlidir, çünkü siyasal anlayışın, siyasal toplumun hem bireyler olarak hem de tüzel kişilik olarak vatandaşları için esasta –bu anlayışla ortaya konan– bir iyi olduğunu ifade ettiği anlamına gelir. (Özel toplumdaki ayrıldığı yanları hatırlayın [§ 7.1].) İyi düşünceleri kullanıldığında (esasta iyi olarak siyasal toplum da dahil olmak üzere), hakkaniyet olarak adalet şu anlamda tamdır: Gerekli düşünceleri kendi içinde oluşturmakta, dolayısıyla bunların tümü bu çerçevede üzerlerine düşen tamamlayıcı görevleri yerine getirmektedir.

2. Bu tam oluşun bir yanı da, daha önce ifade edemediğimiz şekilde, örtüşen görüşbirliğinin neden bir *modus vivendi* olmadığını göstermesinde ortaya çıkar. Örtüşen bir görüşbirliğinde karşılıklı olarak tanınan ilkeler doğrultusunda iyi düzenlenmiş bir toplumda, vatandaşlar birçok ortak nihai amaçlara sahiptir ve bunların arasında karşılıklı olarak siyasal adalet verme de yer alır. Beş iyi fikrine dayanarak, karşılıklı adaletin karşılıklı iyiliğinden bahsedebiliriz. Çünkü, rasyonellik olarak iyilik, bir şeyin rasyonel hayat planımız çerçevesinde özgür ve eşit vatandaşlar olarak rasyonel bir şekilde isteyeceğimiz bir şeyse iyi olduğu gibi ifadeleri kullanmamıza imkân sağlar. Başlangıç durumunda temel çıkarlarımızı temsil eden taraflar açısından karşılıklı adalet bu şartı yerine getirir. Toplumdaki vatandaşlar olarak normalde herkesten adalet bekleriz. Aynı durum siyasal erdemler için de geçerlidir.⁴¹ Bu durum, örtüşen bir görüşbirliği tarafından desteklenen bir siyasal

41 Elbette, bütün bunların ikna edici bir nitelikte ortaya konması daha uzun zaman alacaktır. Bazı argümanları, tam iyi teorisine dayanarak, *Kuram*'da anlatmaya çalıştım, § 66.

anlayışın ahlâki zeminde benimsenen bir anlayış olduğu inancını pekiştirmiş olur (IV: 3.4).

Tam oluşun ikinci yanı ise, liberal bir adalet anlayışının içeriğine sahip bir *modus vivendi*'nin nasıl zamanla örtüşen bir görüşbirliğine dönüşeceği konusunu pekiştirmesinde yatmaktadır (IV: 6-7). Buraya kadar, birçok kişinin kapsamlı anlayışlarının normalde sadece kısmi kapsamlı olduğu gerçeğine dayanılmıştır. Genelde, tam kapsamlı bir dinsel, felsefi veya ahlâki görüşümüz bulunmaz ve toplumdaki diğer görüşleri inceleyip kendimiz için bir tane bulmaya çalıştığımızda bu sayı daha da azalır. Öyleyse, siyasal hayata içkin önemli bir iyiliğin bulunmasından kastedilen, kapsamlı görüşlerimizden bağımsız ve bunların çatışmasından önce siyasal anlayışa bağlılığımızın daha derin olacağı gerçeğidir. Çatışmalar çıktığında, siyasal anlayış varlığını devam ettirip bu görüşleri kendi sınırları içerisine sokabilir.

Daha önce, siyasal liberalizmin, anayasal bir demokrasiyi mümkün kulan makûl elverişli şartlar altında, liberal adalet anlayışının ilkelerini karşılayan siyasal kurumların kendileriyle çatışan diğer tüm değerleri alt eden siyasal değerler ve idealleri gerçekleştirdiğini savunduğunu söylemiştik. Tam oluşun yukarıda sayılan özellikleri istikrarı da güçlendirir: O siyasal değerlere olan bağlılık daha da güçlüdür ve dolayısıyla bunların muhalif değerlerce alt edilme ihtimali daha da azalacaktır.

3. Şimdi, başta ortaya konulan soruyu ele alarak hakkaniyet olarak adaletim tam olduğunu gösteren başka bir özelliğine dönüyorum: Siyasal liberalizm, siyasal liberalizmin uygun görmediği şekilde, şu ya da bu kapsamlı doktrinin doğruluğu hakkında iddialar da bulunmaksızın iyi düşüncelerini nasıl kullanabilir? Şimdi bu soruyu buraya kadar söylediklerimize dayanarak cevaplayabiliriz.

Birinci olarak, doğrunun önceliğinin anlamı (genel anlamı) kulanılan iyi düşüncelerinin siyasal düşünceler olmasıdır (§ 1.2), ki kapsamlı iyi anlayışlarına dayanmak zorunda kalmayıp sadece siyasal anlayışa uygun düşünceleri kullanalım. İkinci olarak, doğrunun önceliği (özel anlamı) adalet ilkelerinin izin verilen hayat tarzlarını sınırlaması-

dır (§ 1.2): Vatandaşlar tarafından ortaya konan ve bu sınırları aşan iddiaların hiçbir ağırlığı yoktur. Doğrunun önceliği adalet ilkelerine vatandaşların müzakerelerine göre öncelik tanır ve onların belli hayat tarzlarını ileri sürmelerini sınırlar. Hakkaniyet olarak adaletin yapısı, içeriğini ve müzakerelerde neyin iyi gerekçeler olduğunu ortaya koyar.

4. Şimdi de başta ortaya atılan ikinci soruyu ele alalım. Adil kurumlar ve vatandaşlardan beklenen siyasal erdemler, vatandaşların değer verdikleri hayatlara izin verip bunları sürdürmedikleri müddetçe adil ve iyi bir topluma ait sayılmazlar. Bir siyasal adalet anlayışı bu tür hayatları içinde barındırabilmelidir. Öyleyse şu soru ortaya çıkıyor: Siyasal olandan öte bir görüşe başvurmada hangi hayatların değerli olduğunu ve toplumun bunlara yeterli alan ayırdığını söyleyebiliriz? Daha önce söylediğimiz gibi, hakkaniyet olarak adalet kendi başına daha geniş bir perspektiften hareket ederek izin verdiği değişik doktrinlerin değerli olduğunu söyleyemez. Öyleyse, ne yapacağız?

Bu noktada gündeme örtüşen görüşbirliği fikrini alır ve şöyle deriz: Eğer siyasal bir adalet anlayışı örtüşen görüşbirliği halindeki makûl kapsamlı doktrinleri benimseyen makûl ve rasyonel vatandaşlar tarafından karşılıklı olarak tanındığında (ki bunlar II: 1-3'te açıklanmıştır), bu olgunun kendisi, özgür temel kurumların vatandaşların değer verdiği hayatlar için yeterli alanı sağlamış olduğunu gösterir. Elbette, makûl görüşbirliği tarafından onaylanan siyasal adalet anlayışının mümkün olduğunca tüm eleştirel düşünme ölçülerini karşıladığını varsayıyorum. Vatandaşların, görüşbirliğine varırken ortaya koydukları gerekli düşünsel çaba buna işaret etmektedir. Bu, siyasal liberalizmin, siyasal kurumlarımızın değer verilen hayatlar için yeterli alanı sağladığı ve bu anlamda siyasal toplumumuzun adil ve iyi olduğu yolunda sağladığı en makûl güvencedir.

Son bir nokta: Hakkaniyet olarak adalet bir önceki soruyu daha geniş bir bakış açısından cevaplayamasa da, bu kapsamlı doktrinlere –her makûl siyasal görüşün yapması gerektiği gibi– sınırlar konmayacak anlamına gelmez; mesela, bunlardan birisi bu doktrinlerin makûl olması gereğidir (II: 3). Bu sınırlama siyasal anlayışa özgü de-

ğildir ve örtüşen görüşbirliğine girmesini beklediğimiz her türlü doktrin için geçerlidir. Bu tür sınırlamalar hakkında önemli olan şey, bunların ya kuramsal veya pratik akla dayanan genel sınırlamalar olduğu ya da bir siyasal anlayış olan hakkaniyet olarak adalete ilişkin olduğudur. Bunlar vatandaşlara ilişkin olarak ve onların ahlâki yeteneklerinin kullanımında kendini gösteren makûliyet ve rasyonellik düşüncelerini kullanırlar. Bu sınırlamalar, kapsamlı doktrinlerin içeriklerinin esasına, bunu sınırlasalar da, işaret etmez.⁴²

42 Bir karşılaştırma burada ne kastedildiğini gösterecektir: Ronald Dworkin'in "Foundations of Liberal Equality," *Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1990), c.11, makalesindeki görüşünü ele alalım. Dworkin'in amacı (kendi formülüyle) liberal adalet ilkelerine nasıl bir ahlâki temel sağlanacağını göstermektir. Bunun anlamı, bu ilkelerin toplumun temel yapısına yönelik siyasal ilkeler gibi insanların iyi yaşaması, ahlâki olarak iyi hayatlar yaşamaları için gerekli şartları en iyi şekilde sağlayacak şekilde türetilebileceği anlamına gelir. Bu amaçla, Dworkin, alternatif bir değer modelini doğru düşünce olarak sunarak iyi yaşamının ahlâki değeri konusunda bir düşünce geliştirir. Bu modelin formel olduğu ve belli başlı iyi anlayışlarını dışarıda bırakmayacağını, bu tür anlayışların hepsi olmasa da çoğunun bu modele uygun olacağını belirtir. Alternatif model elde edildikten sonra, bir başlangıç durumunda, herkesin mesela tamamıyla bilgili ahlâki liberal olup alternatif modeli kabul ettiğinde, liberal adalet ilkeleri benimsenecektir. Bu şekilde, iyi yaşamaya ilişkin genel bir düşünce –ki bu düşünce felsefi ahlâka aittir– liberalizmin siyasal ilkelerine felsefi temel sağlamış olur. Karşılaştırma noktası şurasıdır: Dworkin'in belli başlı iyi anlayışlarına empoze ettiği sınırlamalar ahlâki bir değer anlayışından kaynaklanmaktadır (alternatif model). Hakkaniyet olarak adalette ise, mâkul kapsamlı doktrinlere dayatılan sınırlamalar ya kuramsal ve pratik akla ilişkin genel sınırlamalardır ya da siyasal adalet fikrine dayanan anlayışlardan (mesela iki ahlâki yeteneğe sahip özgür eşit kişiler olarak vatandaşlar) kaynaklanmaktadır. Dworkin'in görüşüne itiraz etmiyorum. Kant ve Mill'in kapsamlı liberalizmleri gibi onun görüşü de arka plan kültüründe uygun bir yere sahiptir ve orada siyasal liberalizmi destekleyici bir rol oynar.

ALTINCI DERS

Kamusal Akıl Fikri¹

Her siyasal toplumun ve gerçekte bir birey, birlik, aile ya da siyasal toplumlar konfederasyonu olsun, bütün makûl ve rasyonel öznelerin, planlarını formüle etme, amaçlarını öncelik sırasına göre sıralama ve bunlara göre karar verme yolu vardır. Siyasal toplumun bu yolu farklı bir anlamda da olsa onun aklıdır: Üyelerinin kapasitelerine dayanan entelektüel ve ahlâki gücüdür.

Her akıl kamusal akıl değildir, kiliselerin, üniversitelerin ve sivil toplumun diğer kuruluşlarının aklı kamusal değildir. Aristokratik ve otokratik rejimlerde, toplumun iyiliği söz konusu olduğunda, bu işe, eğer mevcutsa, halk değil yöneticiler karar verir. Kamusal akıl ise demokratik bir halkın karakteristik özelliğidir. Eşit vatandaşlık konumunu paylaşan vatandaşların aklıdır. Bu vatandaşların aklının konusu kamunun iyiliğidir. Siyasal adalet anlayışının toplumun temel yapısı-

1 Bu konudaki iki konuşma ilk olarak University of California at Irvine'da 1990 yılı Şubat ayının sonu ile Mart ayının başında A. I. Melden anısına düzenlenen Melden Konuşmalarını başlatmak üzere yapılmıştır. Dersin içeriği birçok değişikliğe uğramıştır ve Sharon Lloyd, Gerasimos Santas, Lawrence Solum, Gary Walson ve Paul Weithman gibi kişilerle yapılan tartışmalardan büyük yarar görülmüştür. O zamandan bu yana Samuel Freeman, Peter de Marneffe ve David Estlund ile yaptığım sohbetlerden de çok şey kazandım.

nın kurumlarına yüklediği gereklilikler ve bunların hizmet edecekleri amaç ve hedeflerdir. Öyleyse, kamusal akıl, üç şekilde kamusaldır: Vatandaşların akli olmasından dolayı kamunun akıldır; konusu kamunun iyiliği ve temel adalet meseleleridir ve doğası ve içeriği, bunların toplumun adalet anlayışı tarafından ifade edilen idealler ve ilkeler tarafından belirlenmesinden ve bu anlamda herkesin görüşüne açık olmasından ötürü kamusaldır.

Vatandaşlar tarafından bu şekilde anlaşılması ve tanınması gereken kamusal akıl elbette ki hukuki bir nitelik taşımaz. Anayasal bir demokratik rejime yönelik vatandaşlık anlayışı ideali olarak, kişilerin adil olduğu ve iyi düzenlenmiş toplumun kişileri adil olmaya teşvik ettiğinde işlerin nasıl gideceğini gösterir. Mümkün olanı ve olabilecek durumu gösterir, hiç mümkün olmasa dahi öneminden bir şey kaybetmez.

§ 1. KAMUSAL AKLIN SORUNLARI VE FORUMLARI

1. Kamusal akıl fikri sıklıkla tartışılır ve uzun bir tarihe sahiptir ve bir şekli yaygın olarak kabul görmüştür.² Benim buradaki amacım, kamusal akli, genel olarak liberal bir şekilde siyasal adalet anlayışının bir parçası olarak ifade etmeye çalışmaktır.³

2 Başlık konusunda Kant'ın "What is Enlightenment?" (1784) adlı yazısında kamusal ve özel akıl arasında yaptığı ayırmadan yararlanılmıştır, gerçi onun yaptığı ayırım burada kullanılanıkindir. Kant'ın çalışmalarında bununla ilgili başka tartışmalar da vardır, mesela, *Critique of Pure Reason*, B767-97. Çok değerli bir yaklaşım için, bkz. Onora O'Neill, *Constructions of Reasons* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 2. bölüm, "The Public Use of Reason." O'Neill'in şu makalesine de bakınız: "Vindicating Reason," *The Cambridge Companion to Kant* içinde, ed. Paul Guyer (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

3 Yakın zamanda yayımlanan ve genel olarak liberal olsalar da farklı yaklaşımlar içeren çalışmalar için bkz. David Lyons, *Ethics and the Rule of Law* (Cambridge University Press, 1984), s. 190 ve devamında açık bir ifade vardır; Ronald Dworkin, "The Forum of Principle," *A Matter of Principle* içinde, s. 33-71; Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* ve "Siyasal Liberalizm," *Political Theory* 18 (Ağustos 1990); Thomas Nagel, *Equality and Partiality* (New York: Oxford University Press, 1991), 14. bölüm. Müzakareci demokrasi konusunda değerli bir tartışma için bkz. Joshua Cohen, "Deliberation and Democratic Legitimacy," *The Good Polity* içinde, ed. Alan Hamlin (Oxford: Basil Blackwell, 1989). Kamusal aklın din üzerindeki etkisi için, bkz. Kent Greenawalt, *Religious Conviction and Political Choice*, özellikle 8. bölüm ve 12. bölüm; Robert Audi, "The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship," *Philosophy and Public Affairs* 18 (Yaz 1989) ve Paul Weithman, "The Separation of Church

Başlamak gerekirse: Demokratik bir toplumda kamusal akıl, kolektif bir kişilik olarak birbirleri üzerinde kanun koyarken ve anayasayı değiştirirken nihai siyasal ve zor kullanma gücünü kullanan eşit vatandaşların aklıdır. Kamusal akıl tarafından ortaya konulan sınırlamalar tüm siyasal sorunlara değil sadece bizim “anayasal esaslar” olarak adlandırdığımız konularla adaletin temel meselelerine uygulanır. (Bunlar § 5’te açıklanmıştır). Bunun anlamı, şu temel sorunların çözümünde sadece siyasal değerlerin kullanılması gerektiğidir: Kimin oy hakkına sahip olduğu, hangi dinlerin hoşgörüleceği, kimin adil fırsat eşitliğinden yararlanacağı veya kimin mülk edinebileceği. Bu ve bunun gibi konular kamusal aklın konusunu oluşturur.

Çoğu olmasa da birçok siyasal mesele bu gibi temel konularla ilgili değildir. Örneğin, vergi ve mülkiyetle ilgili birçok yasa, çevrenin korunması ve kirliliğin denetlenmesi, milli parkların oluşturulması, tabiat alanlarının, hayvanların ve bitki örtüsünün korunması, müzeler ve sanat için fon sağlanması ile ilgili yasalar gibi. Elbette, bunlar bazen temel meselelere de ilişkin olabilir. Kamusal aklın tam bir anlatımı bu tür sorunları da ele alıp, benim yaptığımdan daha ayrıntılı şekilde, bunların anayasal esaslar ve adaletin temel meselelerinden ne ölçüde farklı olduğunu ve kamusal aklın koyduğu sınırların neden bunlara uygulanmadığını veya uygulanıyorsa da aynı şekilde mi yoksa daha sıkı olarak uygulanıp uygulanmayacağını açıklayabilir.

Bazıları şöyle soracaktır: Neden vatandaşların birbirleri üzerinde nihai ve zor kullanımına dayalı siyasal güç kullandığı bütün sorunlar kamusal aklın konusu değildir? Kamusal aklın siyasal değerlerinin çerçevesinden çıkılamaz mı? Yanıtlamak gerekirse, benim amacım, öncelikle siyasal sorunların temel meselelere ilişkin olduğu en önemli durumları incelemektir. Kamusal aklın sınırlarını burada tanımazsak, hiçbir yerde tanımak durumunda kalmayız. Bu durumda geçerli olursa diğer durumlara geçebiliriz. Yine de, siyasal sorunları kamusal ak-

lın değerleriyle çözmenin son derece arzu edilebilir olacağını kabul ediyorum. Ancak bu daima böyle olacak değildir.

2. Kamusal aklın diğer bir özelliği, koyduğu sınırların siyasal sorunlar hakkındaki kişisel müzakere ve düşüncelerimize veya arka plan kültürünün yaşamsal öğelerinden kilise ve üniversite gibi kurumların üyelerinin akıl yürütmelerine uygulanmamasıdır. Buralarda birçok dinsel, felsefi ve ahlâki yaklaşımlar rol oynayabilir. Ancak, vatandaşların kamusal forumda yaptıkları siyasal propagandalarda ve siyasal partilerin üye ve adaylarının ve bunları destekleyen diğer grupların yaptığı kampanyalarda kamusal akıl ideali geçerlidir. Aynı şekilde anayasal esaslar ve adaletin temel meselesi söz konusu olduğunda vatandaşların seçimlerde nasıl oy kullanacaklarıyla da ilgilidir. Dolayısıyla, kamusal akıl ideali, temel sorunlar söz konusu olduğunda, sadece seçimlerin kamusal söylemini değil, vatandaşların bu sorunlar konusunda nasıl oy kullanacakları konusunu da düzenler (§ 2.4). Aksi takdirde, kamusal söylem ikiye bölünme riski taşır: Vatandaşlar birbirleri önünde bir şekilde konuşacak ama başka şekilde oy kullanacaklardır.

Bununla birlikte, kamusal akıl idealinin vatandaşlara ve devletin yetkililerine nasıl uygulandığı konusunda bir ayrım yapmalıyız. Kamusal akıl ideali resmi forumlara ve parlamentoda konuşan yasama üyelerine, yürütmenin karar ve ilanlarına uygulanır. Aynı zamanda, özel bir şekilde, yargıya ve her şeyden öte anayasal yargıya sahip bir anayasal demokraside yüksek mahkemeye uygulanır. Çünkü, yargıçlar kararlarını, anayasadan ne anladıklarına ve ilgili yasa ve kararlara dayanarak açıklamalı ve gerekçelendirmelidir. Yasama ve yürütmenin kararlarının bu şekilde gerekçelendirilmesi gerektiği için, mahkemenin sahip olduğu bu özel rol onu kamusal aklın nümûnesi yapmaktadır.

§ 2. KAMUSAL AKIL VE DEMOKRATİK VATANDAŞLIK İDEALİ

1. Şimdi kamusal aklın birçoklarına sorunlu ve paradoksal gelen bir yönünü ele alacağım. Bu kaygıyı taşıyanlar şu soruyu sormaktadır: En temel siyasal sorunlar üzerinde tartışan ve oy kullanan vatandaşlar ne-

den kamusal aklın sınırlarını dikkate almalıdır? Temel meseleler söz konusu olduğunda, vatandaşların asıl gerçekliği bırakıp da sadece kamusal bir adalet anlayışına başvurmaları nasıl makûl ve rasyonel sayılabilir? Elbette, en temel sorunlar en önemli gerçekliklere başvurularak çözülmelidir ve bunlar kamusal aklın çok ötesine geçebilir!

Ben bu paradoksu hafifletmeye çalışacağım ve IV: 1.2-3'te açıklanan liberal meşruiyet ilkesini kullanacağım. Bu ilkenin demokratik vatandaşlar arasındaki siyasal ilişkilerin iki özel boyutuna ilişkin olduğunu hatırlayın:

Birincisi, bu ilişkiler, kişilerin içinde doğdukları ve tam bir hayat sürdürdükleri toplumun temel yapısı içerisindeki ilişkileridir.

İkincisi bir demokraside siyasal güç, ki her zaman zora dayalı güçtür, kamunun gücüdür, yani, kolektif bir kişilik olarak özgür ve eşit vatandaşların gücüdür.

Her zaman olduğu gibi, burada da, demokratik toplumlardaki makûl dinsel, felsefi ve ahlâki doktrin çoğulculuğunun kamusal kültürün kalıcı bir özelliği olduğunu ve yakında ortadan kalkacak tarihsel bir durum olmadığını varsayıyoruz.

Bütün bunlardan sonra şunu sorarız: Vatandaşlar, temel sorunlar söz konusu olduğunda, oyları aracılığıyla yaptırımcı güç olan siyasal gücü birbirlerine karşı ne zaman yerinde kullanmış olurlar? Veya, hangi ilkeler ve idealler ışığında bu gücü kullanmalıyız ki, bu davranışımız diğer özgür ve eşit kişilerce haklı görülebilsin? Bu soruya siyasal liberalizm şu cevabı verir. Siyasal gücü kullanımımız, bu kullanımın, vatandaşların kendilerinin makûl ve rasyonel olarak kabul ettiği ilke ve idealler ışığında makûl olarak onaylamalarının beklendiği anayasal esaslara uygun olduğunda yerinde ve haklı olur. Bu liberal meşruiyet ilkesidir. Siyasal gücün kullanımının kendisinin meşru olması gerektiği için, vatandaşlık ideali vatandaşları birbirlerine bu temel sorunlarda savundukları politikaların ve kullandıkları oyun kamusal aklın siyasal değerleri tarafından ne derece desteklendiğini açıklayabilme konusunda yasal değil ahlâki bir yükümlülük yükler – medeni olma yükümlülüğü. Bu görev, aynı zamanda, başkarını dinleme isteğini ve baş-

kalarının görüşlerinin makûl olarak kullanılmasında açık görüşlülük özelliğini de kapsar.⁴

2. Bazıları, kamusal aklın sınırlarının salt resmi forumlara ve dolayısıyla sadece parlamentodaki yasa koyuculara veya kamusal eylem ve kararlarında yürütme ve yargıya uygulanacağını söyleyebilir. Bunlar kamusal akli tanidiklarında, vatandaşlara uymaları gereken kanunlar ve toplumun izleyeceği politikalar konusunda kamusal akıl verilmiş olur. Ancak bu düşünce yeteri kadar ileri gitmemektedir.

Daha önce belirttiğim gibi demokrasi, vatandaşlar arasında içinde doğdukları ve tam bir hayat sürdükleri toplumun temel yapısı içerisinde siyasal bir ilişki öngörür; aynı zamanda vatandaşların, oy kullanarak ya da başka yollarla birbirleri üzerinde kullandıkları yaptırımcı siyasal güç konusunda eşit hisseye sahip olduğuna işaret eder. Makûl ve rasyonel olan ve farklı makûl dinsel ve felsefi doktrinleri benimsediklerini bilen vatandaşlar, eylemlerinin gerekçelerini birbirlerine, her birinin sahip olduğu özgürlük ve eşitlikle tutarlı olarak makûl olarak onaylayacağı şartlar çerçevesinde açıklamaya hazır olmalıdır. Bu şartı yerine getirmeye çalışmak demokratik siyaset idealinin bize yüklediği görevlerden birisidir. Demokratik bir vatandaşlığın gereğini anlamak için kamusal akli anlamak gerekir.

Bunun ötesinde, iyi düzenlenmiş bir anayasal rejim tarafından somutlaştırılan siyasal değerler son derece yüksek değerlerdir ve kolaylıkla alt edilemezler; ifade ettikleri idealler kolaylıkla terk edilemez. Dolayısıyla, siyasal anlayış örtüşen görüşbirliğindeki makûl kapsamlı doktrinler tarafından desteklendiğinde, kamusal aklın paradoksu ortadan kalkar. Medeni olma yükümlülüğünün siyasal alanın büyük değerleriyle birleşmesi, vatandaşların kendilerini her birinin makûl olarak kabul edeceğinin beklediği yollarla yönetmesi idealini sonuç verir. Vatandaşlar, kamusal akıl idealini bir siyasal taviz eseri ya da bir *modus vivendi* olarak değil, kendi makûl doktrinleri çerçevesinde benimselerler.

4 Son nokta üzerinde, bkz. Amy Gutmann ve Dennis Thompson'un "Moral Conflict and Political Consensus," *Ethics* 101 (Ekim 1990): 76-86, makalelerindeki öğretici tartışma.

3. Kamusal aklın bariz paradoksunun neden aslında paradoks olmadığı, elimizde imkân olduğu halde bizim anladığımız şekliyle tam gerçekliğe başvurmamamız gereken bilinen durumların olduğunu hatırladığımızda daha da açık olacaktır. Mesela, cezai bir davada, delil kuralları ortaya konulacak ifadeyi sınırlar, bunun amacı da suçlanan kişinin temel adil yargılanma hakkını güvence altına almaktır. Sadece başkalarından duyulan şeylere bağlı olan deliller değil, kanunsuz olarak yapılan arama ve el koyma neticesinde ve sanığın tutuklanmasından sonra kötü davranışa maruz kalması ve haklarının okunmaması durumunda elde edilen deliller de dışlanmaktadır. Sanık kendisini savunmaya da zorlanamaz. Son olarak, son derece farklı bir zeminde yer alan bir sınırlamadan söz etmek gerekirse, eşler birbirleri aleyhine ifade vermeye zorlanamazlar, bunun amacı büyük bir iyi olarak aile hayatını koruma ve sevgiye dayalı bağlılıklar değerine kamusal olarak saygı göstermektir.

Bu örneklerin sadece kamusal akla ilişkin sınırlamalardan son derece uzak olduğu yolunda bir itiraz yapılabilir. Uzak olabilir ama ortada benzer bir düşünce vardır. Bütün bu örnekler, bir hakkı veya görevi tanımak veya bir ideal iyiyi ileri sürmek veya her ikisini de yerine getirmek amacıyla tam gerçeklik çerçevesinde karar vermekten vazgeçmeyi bir görev olarak algıladığımız durumlardır. Örnekler, başka örnekler de verilebilir, tam gerçekliği terk etmenin çoğu zaman ne derece makûl olduğunu ve bunun kamusal aklın paradoksunun çözülmesine paralel olduğunu göstermek amacını gütmektedir. Gösterilmesi gereken, ya kamusal aklın sınırlarının tanınmasının belli temel hak ve özgürlükler ve ilgili görevler tarafından gerektirildiği ya da belli büyük değerleri hayata geçirdiğidir veya her ikisidir. Siyasal liberalizm, söz konusu temel hak, görev ve değerlerin yeterli ağırlığa sahip olduğu ve böylelikle kamusal aklın sınırlarının, adalet anlayışının kendisine uyum sağlayan makûl kapsamlı doktrinlerin genel değerlendirmesiyle gerekçelendirildiği varsayımına dayanır.⁵

5 Uyum sağlama süreci IV: 6-7'de açıklanmıştır.

4. Temel siyasal sorunlarda, kamusal akıl fikri, oy kullanmanın özel ve hatta kişisel bir konu olduğu yolundaki yaygın görüşleri reddeder. Bir görüşe göre, insanlar kendi sosyal ve ekonomik tercih ve çıkarlarını, beğeni ve nefretlerini oylarında uygun olarak yansıtabilirler. Demokrasinin bir çoğunluk yönetimi olduğu ve çoğunluğun ne isterse yapabileceği söylenmektedir. Diğer bir görüşe göre, insanlar, kamusal gerekçeleri dikkate almadan kapsamlı inançları çerçevesinde doğru ve gerçek olarak gördükleri şeyler lehine oy kullanabilirler.

Her iki görüş de, medeni olma yükümlülüğünü tanınamalarından ve anayasal esaslar ve adaletin temel meseleleri konusundaki oylamalarda kamusal aklın sınırlarına riayet etmemelerinden ötürü benzerlik taşır. Birinci görüş tercihlerimiz ve çıkarlarımız tarafından, ikinci ise tam gerçeklik olarak gördüğümüz şeyler tarafından yönlendirilmektedir. Buna karşın, medeni olma yükümlülüğüyle beraber kamusal akıl, temel sorunlar üzerindeki oylama konusunda bazı yönleriyle Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'ni andıran bir yaklaşım sergilemektedir. Rousseau'ya göre oylama, ideal olarak neyin ortak yararı en çok arttırdığı konusundaki fikrimizi yansıtmaktadır.⁶

§ 3. KAMUSAL OLMAYAN AKILLAR

1. Kamusal aklın niteliği onunla kamusal olmayan akıllar arasındaki farkı incelediğimizde daha da açığa kavuşacaktır. 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. Daha önce söylediğimiz gibi, 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 kamusaldır ama siyasal toplum ve genel olarak vatandaşlar açısından kamusal değildir. Kamusal olmayan akıllar sivil toplumda bulunan birçok akıldan oluşur ve benim

6 *The Social Contract*, IV. kitap, II. bölüm, 8. paragraf.

“arka plan kültürü” dediğim alanda ve kamusal siyasal kültürün dışında yer alır. Bu akıllar toplumsaldır ve kesinlikle özel değildir.⁷

Her türlü akıl yürütme yolu –bireysel, birliksel veya siyasal– belli ortak öğelere sahip olmalıdır: Yargı kavramı, çıkarım ilkeleri, kanıt kuralları ve benzeri gibi. Aksi takdirde bunlar akıl yürütme yolu değil, retorik ya da ikna aracı olurlar. Burada sadece söylemle değil akılla ilgileniyoruz. Öyleyse, akıl yürütme yolu temel akıl kavram ve ilkelerini içermeli, doğruluk standartları ve gerekçelendirme ölçülerine sahip olmalıdır. Bu düşünceleri geliştirme kapasitesi ortak insan aklının bir parçasıdır. Bununla birlikte, akıl yürütmenin yapıldığı farklı şartlar ve akıl yürütmenin maruz kaldığı farklı kısıtlamalar gözönüne alındığında, bireyler ve tüzel kişiler tarafından benimsenen farklı anlayışlar için farklı prosedür ve metotlar kullanılmalıdır. Bu kısıtlamalar belli hakları koruma veya belli değerlere ulaşma gereğinden kaynaklanabilir.

Örnek vermek gerekirse, bir mahkemede kanıtları değerlendirmeye ilişkin kurallar –bir ceza davasında başkasından iletilen kanıtlara ilişkin ve davalının makûl bir şüphenin ötesinde suçlu bulunmasını gerektiren kurallar– mahkemelerin oynadığı özel role uygundur ve suçlanan kişinin adil yargılanma hakkını korumak için gereklidir. Bir bilimsel dernekte ise başka kanıtlama kuralları kullanılır ve farklı tüzel kişiler farklı otoriteleri benimserler. Teolojik bir doktrini tartışan bir kilise kurulunda, eğitim siyasetini tartışan bir üniversite kurulunda ve nükleer bir kazanın halka verdiği zararı hesaplamaya çalışan bir bilimsel birlikte farklı otoriteler benimsenir. Bu kamusal olmayan akılların ölçü ve yöntemleri kısmen her bir birliğin niteliğinin (amaç ve gerekçe) nasıl anlaşıldığına ve hedeflerin hangi şartlar altında takip edildiğine bağlıdır.

2. Demokratik bir toplumda, kamusal olmayan iktidar, mesela kiliselerin üyeleri üzerindeki iktidarı, özgürce kabul edilir. Kilise ikti-

7 Kamusal ile kamusal olmayan arasındaki fark kamusal ile özel arasındaki fark değildir. Bu ikinci farkı ben atlıyorum: özel akıl gibi bir şey yoktur. Toplumsal akıl vardır –toplumda arka plan kültürü oluşturan birliklerin akılları; aynı zamanda bir de hane aklı vardır –toplumun küçük grupları olarak ailenin aklı– ve bu hem kamusal hem de toplumsal akıldan ayındır. Vatandaşlar olarak, her tür akla katılınız ve bunu yaparken de eşit haklara sahip oluruz.

darıyla ilgili olarak, dinden çıkmak ve dinsel sapkınlık suç teşkil etmediğinden ötürü, bir kilisenin iktidarını benimsemeyenler, devletin iktidarından kaçmaksızın o kilisenin üyesi olmaktan çıkabilirler.⁸ Benimsediğimiz her türlü dinsel, felsefi ya da ahlâki görüşler de siyasal açıdan özgürce kabul edilir; zira, vicdan ve düşünce özgürlüğünün bir sonucu olarak bu tür doktrinleri benimseriz. Buradan bunu, daha önceki bağlılık, sorumluluk ve duygularımızdan bağımsız olarak bir tür özgür seçimle yaptığımızı kastetmiyorum. Anlatmak istediğim, özgür ve eşit vatandaşlar olarak, bu görüşleri benimseyişimiz temel anayasal hak ve özgürlüklerimizce ortaya konan siyasal yeteneğimiz çerçevesinde değerlendirilmektedir.

Buna karşın, devletin egemen olduğu ülkeden çıkılmadıkça devlet gücünden kaçılmaz ve bu bile her zaman işe yaramayabilir. Devletin iktidarının kamusal aklın rehberliğinde olması bu gerçeği değiştirmez. Normalde kişinin ülkesini terk etmesi zor bir adımdır: İçinde yetiştirdiğimiz, kendimizi, hedeflerimizi, amaçlarımızı ve değerlerimizi ifade etmek için dilini kullandığımız, toplumsal dünyamızı tespitte tarihinden, gelenek ve göreneklerinden yararlandığımız toplum ve kültürü terk etmek anlamına gelir. Çoğu zaman, bazen reddetmeden sorgulasak da, toplum ve kültürümüzü benimser ve bunlara dair sıcak ve ifadesi güç bir his taşırız.

Öyleyse, devletin iktidarı özgürce benimsenmez, çünkü, toplum ve kültür, tarih ve toplumsal memleket bağları hayatımızı o kadar erken ve etkili olarak biçimlendirmeye başlar ki, vicdan özgürlüğünün varlığı siyasal açıdan kilise iktidarının özgürce kabullenildiği anlamı-

⁸ Bu durumda, vicdan özgürlüğünü bireyleri kiliseye karşı koruma yolu olarak düşünürüz. Bu, bireylerin temel hak ve özgürlüklerinin güvence altına alınmasına bir örnektir. Ama, aynı şekilde, vicdan özgürlüğü ve toplantı ve birlik kurma özgürlüğü gibi diğer özgürlükler de kiliseleri devletin ve diğer güçlü birliklerin tecavüzünden korur. Hem birlikler hem bireyler korunmalıdır, aynı şekilde ailelerin de birlikler ve devletten, bireysel aile üyelerinin de diğer üyelerden (karılar kocalardan, çocuklar anababalarından) korunmalıdır. Liberalizmin sadece bireylerin haklarına eğildiği doğru değildir; aksine, burada söz konusu olan haklar, birlikleri, küçük grupları ve bireyleri, liberalizme rehberlik eden adalet ilkeleri ışığında uygun bir denge içerisinde birbirlerinden korumaya yöneliktir.

na gelmediği gibi, göç etme özgürlüğünün varlığı da siyasal açıdan devletin iktidarını özgürce kabullenildiği anlamına gelmez. Bununla birlikte, hayatımız süresince, derin düşünce ve makûl yargılar sonucu, bize etki eden siyasal gücü etkin olarak yönlendiren ve yumuşatan hak ve özgürlükleri ortaya koyan ideal, ilke ve standartları özgürce kabul edebiliriz. Bu, özgürlüğümüzün dış sınırıdır.⁹

§ 4. KAMUSAL AKLIN İÇERİĞİ

1. Kamusal aklın doğasını ve sınırlarını tanımda ortaya çıkan paradoksun nasıl çözüleceğini inceledikten sonra, şimdi içeriğinin ne olduğu konusuna dönüyorum. Bu içerik kabaca liberal bir karakter taşıdığını düşündüğüm ve “siyasal adalet anlayışı” olarak adlandırdığım nosyon tarafından belirlenir. Bununla üç şeyi kastediyorum: Birincisi, bu anlayış, belli temel hak, özgürlük ve fırsatları ortaya koyar (anayasal demokratik rejimlerden bildiğimiz); ikincisi, bu hak, özgürlük ve fırsatlara, özellikle genel faydaya ilişkin ve mükemmeliyetçi değerler karşısında özel bir öncelik tanır ve üçüncüsü, tüm vatandaşların temel hak, özgürlük ve fırsatlarını etkin olarak kullanabilmelerine yarayan her amaca uygun araçları güvence altına alan tedbirleri benimser. I: 1.1-2’de ifade edilen iki ilke bu genel tanım içerisine girmektedir. Ancak, bu öğelerden her biri farklı şekilde görülebilir, bu nedenle birçok liberalizm türü vardır.

Bir adalet anlayışının siyasal olduğunu söylerken üç şey kastediyorum (I: 2): Bu anlayış, sadece toplumun temel yapısına, birleşik bir toplumsal işbirliği düzeninin siyasal, sosyal ve ekonomik kurumlarına uygulanır; herhangi bir geniş kapsamlı dinsel ya da felsefi doktrinden bağımsız olarak sunulur ve demokratik toplumun kamusal siyasal kültüründe yeralan temel siyasal düşünceler etrafında geliştirilir.

9 Burada, özgür ve bilgilendirilmiş gerekçe ve muhakemeye dayanarak benimsediğimiz şeyin özgürce benimsenmiş olduğu yolundaki Kantçı (Kant’ın değil) görüşü kabul ediyorum; davranışlarımız özgürce benimsediklerimizi ifade ediyorsa, davranışımız da o derecede özgürdür. En derin anlamda özgürlük hem söylediklerimizde hem de yaptıklarımızda teorik hem de pratik anlamda aklın özgürlüğünü gerektirir. Özgürlüğe konulan sınırlar son tahlilde aklımızı sınırlar, onun gelişmesini ve eğitimini, bilgisini ve ifade edilebileceği davranışların çapını sınırlar; bu nedenle özgürlüğümüz bizi saran kurumsal ve toplumsal bağlamın doğasına dayanmaktadır.

2. Bir liberal anlayışın, adalet ilkeleri yanında, siyasal sorunlara ilişkin bilgileri sorgulama ve bunlara ilişkin akıl yürütme yolları ve ölçüleri olmalıdır. Bu tür kılavuzlar olmadan asli ilkeler uygulanamaz, bu da siyasal anlayışın eksik ve dağınık olmasına yol açar. Öyleyse bu anlayışın iki parçası vardır:

a. birincisi, temel yapıya ilişkin asli adalet ilkeleri

b. ikincisi, sorgulama kuralları: Vatandaşların asli ilkelerin doğru olarak bir konuya uygulanıp uygulanmayacağını ve bu ilkelere en uygun yasa ve politikaları tespit ederken kullanacakları akıl yürütme ilkeleri ve kanıtlama kuralları.

Aynı şekilde liberal siyasal değerler de iki türlüdür:

a. Birinci tür –siyasal adalet değerleri– temel yapıya ilişkin adalet ilkelerine ilişkindir: Bunlar, eşit siyasal ve medeni özgürlük, fırsat eşitliği, toplumsal eşitlik ve ekonomik karşılıklılık değerleridir; bunlara bir de ortak yarar değerlerini ve bütün bu değerler için gerekli koşulları ekleyelim.

b. Siyasal değerlerin ikinci türü –kamusal akıl değerleri– kamusal sorgulama kurallarıdır, bunlar bu sorgulamayı özgür ve kamusal kılarlar. Vatandaşların sahip oldukları erdemler olarak siyasal meselelere ilişkin makûl kamusal tartışmaları mümkün kılan makûliyet ve medeniyet (ahlâki) görevini tanıma gibi siyasal erdemler de buraya dahildir.

3. Daha önce söylediğimiz gibi, liberal meşruiyet ilkesine göre, anayasal esaslar ve temel adalet meselelerinde temel yapı ve kamu politikaları tüm vatandaşlar karşısında gerekçelendirilebilir olmalıdır. Buna bir de, bu gerekçelendirmeleri yaparken sadece mevcut kabul edilmiş genel inançlara ve sağduyulu akıl yürütme şekillerine ve tartışmalı olmayan bilimsel metot ve sonuçlara başvurabileceğimizi ekleriz. Liberal meşruiyet ilkesi bunu kamusal sorgulama kurallarını belirlemenin yegane olmasa da en uygun yolu kılmaktadır. Bu durumda başka hangi kural ve ölçüye sahip olabiliriz?

Demek ki, anayasal esasları ve temel adalet meselerini tartışırken ne kapsamlı dinsel ve felsefi doktrinlere –ki bireyler be birlik üyeleri olarak bunları tam gerçeklik olarak görürüz– ne de tartışmalı ekonomik genel denge teorilerine başvurmaliyiz. Adalet ilkelerini benimsememizi ve bunların anayasal esaslara ve temel adalet meselelerine uygulanması sonucunu doğuran bilgi ve akıl yürütme yolları, mümkün olduğunca vatandaşlarca yaygın olarak kabul edilen ya da onlara açık sade gerçekler olmalıdır.

İlerde § 5'te göreceğimiz gibi, bir siyasal anlayışın asli içeriğinin ve sorgulama kurallarının beraber ele alındığında tam olmasını isteriz. Yani, bu anlayışın ortaya koyduğu değerler uygunlukla dengelenmiş veya toplanmış ya da birleşmiş olmalıdır ki, bu değerler anayasal esasları ve temel adalet meselelerine ilişkin soruların tümüne ya da neredeyse tümüne makûl bir kamusal cevap verebilsin. Kamusal akıldan bahsedebilmek için, bu tür bütün ya da neredeyse bütün durumlarda makûl bir cevaba sahip olmamız ya da ileride sahip olacağımızı düşünmemiz gerekir. Siyasal bir anlayış ancak bu şartı yerine getirirse tam sayılır.

4. Hakkaniyet olarak adalette ve bana göre diğer birçok liberal görüşte, kamusal aklın sorgulama yöntemleri ve meşruiyet ilkesi, adaletin asli ilkeleriyle aynı temeli paylaşır. Yani, hakkaniyet olarak adalette başlangıç durumunda temel yapı için adalet ilkeleri benimseyen taraflar, bu normların uygulanmasında kullanmak üzere kamusal akıl yöntemi ve ölçüleri de benimserler. Bu yöntemler ve meşruiyet ilkesine ilişkin argüman, adalet ilkelerinin argümanına benzer ve o kadar da kuvvetlidir. Temsil ettikleri kişilerin menfaatlerini güvence altına almaya çalışan taraflar, asli ilkelerin uygulanmasında temsil ettikleri kişilerin makûl olarak onaylamasının beklendiği yargı, çıkarım, gerekçe ve kanıtlama yollarının dikkate alınması konusunda ısrar ederler. Taraflar bu konuda ısrar etmezlerse, müvekkillerine karşı sorumsuzca davranmış olurlar. Böylelikle meşruiyet ilkesini ortaya koymuş olduk.

Öyleyse, hakkaniyet olarak adalette, kamusal aklın kuralları ve adaletin ilkeleri esas olarak aynı zemini paylaşırlar. Tek bir anlaşma-

nın iki parçası gibidirler. Bu durumda, herhangi bir vatandaşın ya da vatandaşlar topluluğunun, anayasal esasları o kişi ya da topluluğun kapsamlı doktrini çerçevesinde belirlenmesi için devlet gücünün kullanılması hakkı söz konusu olamaz. Vatandaşlar eşit olarak temsil edildiklerinde hiçbir vatandaş diğerine ya da bir topluluğa böyle bir siyasal iktidar vermeyecektir. Böyle bir iktidarın kamusal akılda temeli yoktur ve makûl kapsamlı doktrinler bunun farkındadır.

5. Siyasal liberalizmin bir görüş türü olduğunu vurgulamak lazım. Kullanılan asli ilkelere ve ortaya koyulan sorgulama kurallarına bağlı olarak farklı şekiller alabilir. Bu şekillerin ortak özelliği içerdikleri asli adalet ilkelerinin liberal olması ve bir kamusal akıl fikrine sahip olmalarıdır. İçerik ve düşünce bu sınırlar içerisinde değişebilir.

Öyleyse, kamusal akıl fikrini ve meşruiyet ilkesini bu vurguyla kabul etmek, içeriğini tanımlayan ilkelerin en küçük detayına kadar belli bir liberal adalet anlayışını kabul etmek anlamına gelmez. Bu ilkeler konusunda farklı düşünebiliriz ama yine de anlayışın daha genel özellikleri konusunda anlaşabiliriz. Vatandaşların makûl ve rasyonel olarak ve siyasal güçte eşit ve özgür bir pay sahibi olarak kamusal akla başvurma gibi bir vatandaşlık görevine sahip olduğu konusunda anlaşırız, ama hangi ilkelerin en makûl kamusal gerekçelendirme temeli olduğu konusunda farklı düşünebiliriz. Benim “hakkaniyet olarak adalet” olarak adlandırdığım görüş liberal siyasal anlayışa bir örnektir; kendi özel içeriği böyle bir görüşün tanımı anlamına gelmez.

Kamusal akıl idealine göre vatandaşlar temel tartışmalarını, her birinin diğerinin makûl olarak onaylamasını bekleyeceği değerlere dayanan ve her birinin iyi niyetle savunacağı bir siyasal adalet anlayışı çerçevesinde yürütmelidir. Yani, her birimizin, diğer (özgür ve eşit) vatandaşların bizimle beraber makûl olarak onaylayacağını düşündüğümüz ilke ve kurallara ilişkin bir ölçüye sahip olmamız ve bunu açıklamaya hazır olmamız gerekir. Bu şartın ne zaman yerine geldiğine dair bir teste sahip olmalı ve bunu ifade etmeye hazır olmalıyız. Başka bir yerde ölçü olarak, başlangıç durumunda kabul edilecek ilke ve kuralların ifade ettiği değerleri önerdim. Birçokları başka ölçüleri tercih edecektir.

Elbette, başkalarının gerçekte bizim ölçümüzün ilke ve kurallarını onaylamadığını görebiliriz. Burada vurgulanması gereken bizim böyle bir ölçüye sahip olduğumuzdur ve bu bile kamusal tartışma üzerinde ciddi bir disiplin kurmaktadır. Tabii ki her değer makûl olarak bu testi geçemez ya da siyasal değer olamaz ve siyasal değerlere ilişkin her denge de makûl değildir. Vatandaşların neyin en uygun siyasal anlayış olduğu konusunda farklı düşünceleri kaçınılmazdır ve bu çoğu zaman arzu edilen bir durumdur. Zira, kamusal kültür değişik biçimlerde gelişen farklı temel düşünceler içermek durumundadır. Bunların arasında zamana yayılan düzenli bir yarışma hangisinin, eğer varsa, en makûl olduğunu bulmak için en güvenilir yol olacaktır.

§ 5. ANAYASAL ESASLAR FİKRİ

1. Yukarıda (§ 4.3) tam bir siyasal anlayış için anlayışın siyasal değerlerinin makûl cevaplar sunacağı bir dizi temel sorunun belirlenmesi gerektiğinden söz etmiştik. Bu sorular için anayasal esaslar ve temel adalet meselelerini öneriyorum. Açıklamak gerekirse:

Vatandaşların anayasal esaslar konusundaki yargılarında ivedilikle pratik bir anlaşmaya ulaşmaları gerekir. Bu esaslar iki türdür:

a. devletin genel yapısını ve siyasal süreci tanımlayan temel ilkeler: Yasama, yürütme ve yargı erkleri; çoğunluk kuralının kapsamı ve

b. yasama çoğunluğunun saygı göstermesi gereken, vatandaşların eşit temel hak ve özgürlüğü: Oy kullanma ve siyasete katılma hakkı, vicdan özgürlüğü, düşünce ve toplanma özgürlüğü, hukuk devletinin koruması gibi.

Bunlar karmaşık bir bütündür; burada sadece ne kastedildiğine değineceğim. Bununla birlikte, (a) başlığı altında devletin genel yapısını ve siyasal süreci tanımlayan esaslarla (b) başlığı altında vatandaşların temel hak ve özgürlüklerini tanımlayan esaslar arasında önemli bir fark vardır.

2. Birinci tür esaslar değişik şekillerde ortaya konabilir. Mesela,

başkanlık ve kabine hükümetleri arasındaki fark gibi. Ancak, devletin yapısının, bir kere yerleştiğinde, sadece tecrübe ışığında siyasal adalet ve genel fayda gereğince değiştirilebilmesi, o sırada üstün olan bir parti ya da grubun faydasına göre değiştirilmemesi yaşamsal önem taşır. Devletin yapısı üzerinde sıklıkla çıkan tartışmalar, siyasal adaletin gerektirmediği ve önerilen değişikliklerin bir partiyi diğerlerine üstün kılacığı durumlarda, siyasetin eşliğini yükseltir ve anayasal devletin altını oyan güvensizlik ve karışıklığa yol açabilir.

Buna karşın, ikinci tür esaslar temel hak ve özgürlüklerle ilgilidir ve bazı küçük farklılıklar olsa da sadece tek bir biçimde ifade ortaya konabilir. Vicdan özgürlüğü ve toplanma özgürlüğü, siyasal ifade özgürlüğü, oy hakkı ve adaylık hakkı bütün özgür rejimlerde az çok benzer şekilde algılanır.

3. Ayrıca, eşit temel hak ve özgürlüklerini ortaya koyan adalet ilkeleri ve seyahat ve fırsat eşitliği, toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler ve öz-saygının toplumsal temelleri gibi paylaşımcı adaletin temel meselelerini düzenleyen ilkeler arasında da önemli bir ayrım bulunur.

Temel hak ve özgürlükleri ortaya koyan bir ilke ikinci tür anayasal esasları kapsar. Ancak, bir fırsat ilkesi bu şekilde önemli olsa da, mesela en azından seyahat özgürlüğünü ve özgür iş seçimini gerektiren bir ilke, (benim ortaya koyduğum şekilde) eşit fırsat eşitliği bunun ötesindedir ve bu şekilde asli değildir. Benzer biçimde, bütün vatandaşların temel ihtiyaçlarını sağlayan bir toplumsal asgari durum da asli olsa da, benim “fark ilkesi” dediğim şeyin gerekleri daha fazladır ve asli değildir.¹⁰

4. Temel özgürlükleri kapsayan ilkeler ile toplumsal ve ekonomik eşitsizliklere dair ilkeler arasındaki fark, birincinin siyasal değerleri ifade edip ikincinin etmemesinden değildir. Her ikisi de siyasal değerleri ifade ederler. Aksine, toplumun temel yapısının iki bağlantılı

10 Adil fırsat eşitliği konusunda bkz. *Kuram*, s. 72 vd. Farklılık ilkesi için bkz. *Kuram*, § 13. adil fırsat eşitliği ve farklılık ilkesi lehine ve aleyhine gerekçelerin ele alındığı siyasal tartışmalar, anayasal esaslar arasında sayılmasa da, temel adalet meselelerindendir ve bu şekilde kamusal aklın siyasal değerleri tarafından karara bağlanmalıdır.

rolü vardır ve temel özgürlükleri kapsayan ilkeler birinci rolü, toplumsal ve ekonomik eşitsizliklere ilişkin ilkeler de ikinci rolü yerine getirirler. Birinci rolde, temel yapı vatandaşların eşit temel haklarını ortaya koyup güvence altına alır ve adil siyasal prosedürleri kurumsallaştırır. İkinci rolde ise, özgür ve eşit vatandaşlara uygun olacak şekilde toplumsal ve ekonomik adaletin arka plan kurumlarını kurar. Birinci rol, siyasal gücün nasıl elde edildiği ve bu gücün kullanım sınırlarını ortaya koyar. En azından bu sorunları, kamusal bir gerekçelendirme temeli sağlayan siyasal değerleri referans alarak çözmeyi hedefleriz.

Temel özgürlükleri kapsayan anayasal esasların yerinde olup olmadığı az çok anayasal düzenlemelerin şeklinde ve bunların pratikte nasıl çalıştığında görülür. Ancak, toplumsal ve ekonomik eşitsizliklere ilişkin ilkelerin amacına ulaşip ulaşmadığını tespit etmek çok daha zordur. Bu meseleler makûl fikir farklılığına neredeyse tamamen açıktır; bunlar, zor anlaşılan konular hakkındaki karmaşık toplumsal ve ekonomik bilgiyi değerlendirmemizi gerektiren karmaşık çıkarımlara ve sezgisel yargılara dayanır. Dolayısıyla, her iki tür sorun siyasal değerler çerçevesinde tartışılrsa da, temel hak ve özgürlüklere ilişkin ilkelerin gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda toplumsal ve ekonomik adaletle ilişkin ilkelerin gerçekleşip gerçekleşmediği konusundan daha çok uzlaşma olacağını bekleyebiliriz. Bu fark doğru ilkelerin ne olduğuyla ilgili değil, ilkelerin gerçekleşip gerçekleşmediği konusundaki görüşlerle ilgilidir.

Sonuç olarak: Temel özgürlükleri ve toplumsal ve ekonomik eşitsizlikleri idare etmeye ilişkin ilkelerce ortaya konan anayasal esasları ayırmak için dört zemin bulunur.

- a. İki tür ilke temel yapının farklı rollerini ortaya koyar.
- b. Temel özgürlüklerle ilgili esasları yerleştirmek öncelik taşır.
- c. Bu esasların gerçekleşip gerçekleşmediğini ifade etmek çok daha kolaydır.
- d. Temel hak ve özgürlüklerin nasıl olması gerektiği konusunda, tabii ki her tür ayrıntıda değil ama ana konularda anlaşmaya ulaşmak çok daha kolaydır.

Bu noktalar, seyahat özgürlüğü, özgür iş seçimi ve vatandaşların temel ihtiyaçlarını karşılayan toplumsal asgari durum anayasal esaslar arasında sayılırken, neden adil fırsat ve farklılık ilkesinin sayılmadığını açıklamaktadır.

Burada, bir siyasal adalet anlayışının anayasal esasları ve temel adalet meselelerini kapsaması –şu anda bütün amaçladığımız da budur– yasama kurumlarının düzenli olarak ele alması gereken toplumsal ve ekonomik konularda çok az şey söylese dahi, halihazırda büyük önem taşıdığını ifade etmek isterim. Bu daha özel ve detaylı konuları çözüme bağlamak için siyasal anlayışın ve bunun ilkelerinin ifade ettiği değerlerin ötesine geçip böyle bir görüşün sahip olmadığı siyasal olmayan değerleri gündeme getirmek çoğu zaman daha makûldür. Anayasal esaslar ve makûl olarak adil görülen yerleşik siyasal prosedürler üzerinde güçlü bir uzlaşma bulunduğu müddetçe özgür ve eşit vatandaşlar arasında istekli bir siyasal ve toplumsal işbirliğini devam ettirmek normalde mümkün olur.

§ . 6. KAMUSAL AKIL TİMSALİ OLARAK YÜKSEK MAHKEME

1. Başlarken (§ 1.2) anayasal yargıya sahip bir anayasal rejimde kamusal aklın yüksek mahkemenin aklı olduğunu ifade etmiştim.¹¹ Şimdi bununla ilgili iki noktayı ele alacağım: Birinci olarak, kamusal akıl, mahkemenin yüce yasanın nihai yorumcusu olmasa da en yüksek hukuki yorumcusu olma rolünü yerine getirirken kullandığı akla son derece uymaktadır¹² ve ikinci olarak, yüksek mahkeme devletin kamusal aklın timsali olarak görev yapan bölümüdür. Bu noktaları açığa kavuşturmak amacıyla anayasacılığın beş ilkesini kısaca ele alacağım.¹³

11 Bu bir tanım değildir. İyi düzenlenmiş toplumda bu ikisinin az çok örtüştüğünü düşünüyorum. Bu bölümdeki birçok noktanın formüle edilmesindeki yardımlarından dolayı James Fleming'e minnettarım.

12 Bu konuda son derece yararlı çalışmalar için bkz. Bruce Ackerman, "Constitutional Politics/Constitutional Law," *Yale Law Journal* 99 (December 1989); *We The People: Foundations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991) c. 1.

13 Burada şu kaynaklara dayanıyorum: John Agresto, *The Supreme Court and Constitutional De-*

Birinci ilke, Locke'un *Two Treatises* adlı kitabında, halkın yeni bir rejimi kurma konusundaki kurucu gücüyle devlet görevlilerinin ve seçmenlerin günlük siyasette sahip olduğu olağan gücü arasında yaptığı ayırmadır. Halkın bu kurucu gücü (II: 134, 141) olağan gücü düzenleyen bir çerçeve ortaya koyar ve ancak mevcut rejim yıkıldığında sahneye çıkar.

İkinci ayırım yüce ve olağan yasa arasındadır. Yüce yasa halkın kurucu gücünün ifadesidir ve yüce Halk iradesinin yetkisine sahiptir; buna karşın, olağan yasa Meclisin ve seçmenin olağan gücünü ifade eder ve onun yetkisine sahiptir. Yüce yasa olağan yasayı bağlar ve ona rehberlik eder.

Üçüncü ilkeye göre, demokratik bir anayasa, halkın kendisini belli şekilde yönetmesi idealinin yüce yasadaki ilkeli bir ifadesidir. Kamusal aklın amacı bu ideali dile getirmektir. Siyasal toplumun bazı amaçları girişte ifade edilebilir –adaleti sağlamak ve genel refahı desteklemek– ve belli sınırlamalar haklar kısmında bulunabilir ya da devletin yapısında örtülü olarak yer alabilir – hukuk süreci ve eşit hukuki koruma. Bunlar hep beraber siyasal değerlerin ve kamusal aklın içinde yer alır. Yüce yasanın bu ilkeli ifadesi yaygın olarak desteklenmelidir ve bu ve başka nedenlerden ötürü çok fazla detay ve gereklilikle doldurulmamalıdır. Aynı zamanda temel kurumlara asli ilkelerini yansıtabilmelidir.¹⁴

Dördüncü ilkeye göre, demokratik olarak onaylanan ve bir haklar bildirgesine sahip olan anayasada, vatandaşlar belli anayasal esasları, mesela, eşit temel siyasal hak ve özgürlükleri, ifade ve toplanma özgürlüklerini, vatandaşların güvenliğini ve bağımsızlığını garanti altına alan seyahat, iş seçimi özgürlüklerini ve hukuk devleti koruyuculuğunu bir daha geri dönmemek üzere tespit eder. Bu durum, ola-

mocracy (Ithaca: Cornell University Press, 1984), özellikle s. 45-55; Stephen Holmes, "Gag Rules of the Politics of Omission," ve "Precommitment and the Paradox of Democracy," ikisi de *Constitutionalism and Democracy* içinde, ed. Jon Elster ve Rule Slagstad (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), s. 81-86, 88-103. Benim buradaki tartışmamın yeni hiçbir yanı yoktur.

14 Bu ve başka nedenlerden dolayı adil fırsat eşitliği ve farklılık ilkesinin anayasal esaslar arasında yer almadığını düşünüyorum; ancak, daha önce söylediğim gibi, bunlar hakkaniyet olarak adalette temel adalet meseleleri arasında yer alır (§ 5.3).

ğan yasaların özgür ve bağımsız vatandaşlarca belli yollarla yapılmasını güvence altına alır. Halk, bu tespit edilmiş prosedürler aracılığıyla makûl demokratik iradesini ifade edebilir (gerçekle etmese dahi) ve bu prosedürler olmadan böyle bir iradeye de sahip olamaz.

Beşinci ve sonuncu ilkeye göre, anayasal devlette, nihai güç, yasama erkine ve hatta sadece anayasanın en yüksek hukuki yorumcusu olan yüksek mahkemeye dahi bırakılmamalıdır. Nihai güç, birbirleriyle özel bir ilişki içerisinde olan ve topluma karşı sorumluluğu bulunan üç erke aittir.¹⁵

Uzun vadede, güçlü bir seçmen çoğunluğunun anayasayı kendi siyasal iradesine uydurabileceği ihtimalini kabul etmeliyiz. Bu basitçe siyasal gücün bir gerçeğidir. Bu gerçeği önlemenin bir yolu yoktur, temel demokratik güvenceleri kalıcı olarak düzenleyen maddeler dahi bu gerçekten kaçamaz. Temel anayasal demokratik ilkeleri ihlal eden kararları alacak kadar kötüye kullanılamayacak ya da yozlaştırılamayacak bir kurumsal prosedür bulunmamaktadır.¹⁶ Doğru ve adil anayasa ve temel yasalar fikri gerçek bir siyasal sürecin sonunda değil, daıma en makûl siyasal adalet anlayışı tarafından tespit edilir. Bu durumun doğuracağı bir soruya aşağıda döneceğim (§ 6.4).

2. Dolayısıyla, anayasal demokrasi düalisttir: Kurucu gücü olağan güçten, halkın yüce yasasını da yasama meclislerinin olağan yasasından ayırır. Parlamentonun üstünlüğü reddedilir.

Yüksek mahkeme anayasal demokrasinin bu düalist yapısına uyar, çünkü yüce yasanın korunmasını sağlayan kurumsal araçlardan

15 Bu ifademde, Lincoln'un Douglas ile olan tartışmalarında Dred Scott (1857) ile ilgili yorumlarında ifade edilen görüşünü izliyorum: Lincoln: *Speeches and Writings*, ed. Don Fehrenbacher (New York: Library of America, 1989), c. 1, s. 392 vd., 450 vd., 524 vd., 714-717, 740 vd. ve yine Lincoln'un First Inaugural konuşması (1861), aynı yet, c. 2, s. 220 vd. Lincoln'un görüşü hakkında bkz. Alexander Bickel, *The Last Dangerous Branch* (New York: Bobbs-Merrill, 1962), s. 65-69; 259-69; Agresto, *The Supreme Court*, özellikle şç 86-95, 105, 128 vd. ve Don Fehrenbacher, *Lincoln: In Text and Context* (Stanford: Stanford University Press, 1987), özellikle, s.20-2, 125 vd. ve 293.

16 Benzer şekilde, uzun vadede gerçeği bulunmasını garanti edecek bir sorgulama prosedürü ve hatta bilimsel ve akademik araştırma prosedürü dahi bulunmamaktadır. III: 8'in sonunda ifade ettiğimiz gibi, gerçeği, idealize edilmiş bir görüşbirliğinde, ki bu ne kadar geniş olursa olsun, yeralacak hiçbir inanç tarafından tanımlamayız.

birisidir.¹⁷ Kamusal aklı uygulayarak, mahkeme yüce yasanın geçici çoğunluğun ya da daha muhtemel olarak işini bilen organize ve iyi konumlanmış dar çıkar gruplarının yasamaları tarafından zayıflatılmasını önler. Mahkeme bu rolü üstlenip etkin olarak uyguladığında,¹⁸ onun doğrudan antidemokratik olduğunu iddia etmek yanlış olur. Doğrusu, anayasal yargı yapan bir mahkemenin böyle bir yasayı anayasaya aykırı bulması çoğunluk karşıtlığıdır. Bununla birlikte, halkın yüce otoritesi bunu destekler. Kararları makûl şekilde anayasanın kendisine, değişikliklere ve siyasal yorumlarına uygunsa, mahkeme yüce yasaya göre çoğunluk karşıtı olmaz.

Anayasa tarihimizin en yenilikçi üç zaman diliminin Kuruluş, Reconstruction [Yeniden Yapılanma] ve New Deal [Yeni Düzen] olduğunu düşünelim.¹⁹ Burada, bu üç zaman diliminin de kamusal aklın siyasal değerlerine dayanması önemlidir. Anayasa ve değişiklikler, kölelik rezaletini sonu erdirmeyi amaçlayan Reconstruction [Yeniden Yapılanma] değişiklikleri ve New Deal'in [Yeni Düzen] modern aktivist refah devleti, bütün bunlar bu tanıma uymaktadır, gerçi bunu göstermek zaman alabilir. Bunu doğru olarak kabul etsek ve Mahkemeyi bu yüce yasa bütününün nihai olmasa da en yüksek hukuki yorumcusu olarak görsək bile, burada vurgulanması gereken, Mahkemenin yorumunun temelinde kamusal aklın siyasal değerlerinin yattığıdır. Bir siyasal adalet anlayışı yüce yasa tarafından ortaya atılan meseleleri kapsar ve bunların karara bağlanmasında kullanılacak siyasal değerleri tespit eder.²⁰

17 Bkz. Ackerman, "Constitutional Politics/Constitutional Law," s. 464 vd. ve *We the People*, s. 6-10.

18 Mahkemenin tarihsel olarak bu rol konusunda sık sık başarısız olduğunu belirtmek gerekir. 1789'da Alien ve Sedition Acts'i kabul etmiştir, gerçi sadece Dred Scott (1857)'u anmak yeterlidir. Reconstruction [Yeniden Yapılanma] değişikliklerini, bunları özgürleşen kölelerin özgürlüğünden çok bir kapitalist özgürlük bildirgesi olarak yorumlayarak son derece zayıflatmıştır ve Lochner (1905)'den erken New Deal [Yeni Düzen] yıllarına kadar aynı şekilde davranmıştır.

19 Burada Ackerman'ın görüşünü izliyorum: "Constitutional Politics/Constitutional Law," esas olarak s. 486-515 ve *We the People*, 3-6. bölümler.

20 Bkz. Samuel Freeman, "Original Meaning, Democratic Interpretation, and the Constitution," *Philosophy and Public Affairs* 21 (Winter 1992), s. 26 vd. ve 36 vd.

Tabii ki bazıları, haklar bildirgesine sahip olmayan parlamento üstünlüğünün bizim düalist rejimimizden daha üstün olduğunu iddia edecektir. Çünkü, yüce yasanın düalist düzende güvence altına almaya çalıştığı değerlere daha güçlü bir destek sağlamaktadır. Öte yanda, bazıları bir anayasanın, Alman Anayasası gibi, temel haklar listesini tespit etmesinin daha iyi olduğunu düşünebilir. Bu durum, o hakları ne halk ne de Alman yüksek mahkemesi tarafından değiştirilemez kılmaktadır ve bu tür hakları dayatmanın antidemokratik olduğu söylenebilir. Değişmezliğin bu tür sonuçları vardır. Makûl bir siyasal adalet anlayışının değerleri ışığında yargılandığında, bu rejimler, bu temel meselelerin Halkın yüce yasası tarafından belirlendiği bir düalist rejimden daha üstün olabilir.²¹

3. Şimdi ikinci noktaya dönüyorum: Mahkemenin rolü sadece savunmacı değil aynı zamanda kurumsal timsali olduğu kamusal aklın etkisini devam ettirmektir.²² Bunun anlamı, öncelikle, kamusal aklın mahkemenin kullandığı yegane akıl olmasıdır. Bariz olarak bu aklın ve sadece bu aklın ürünü olan tek devlet kurumudur. Vatandaşlar ve milletvekilleri anayasal esaslar ve temel adalet meseleleri gündeme geldiğinde kendi kapsamlı görüşlerini uygun olarak oylayabilirler; neden şu ya da bu şekilde oy kullandıklarını kamusal akla gerekçelendirmek ve kararlarında kullandıkları zeminleri tutarlı bir anayasal bütünlük haline getirmek zorunda değildirler. Yargıçların görevi ise tam da bu-

21 Robert Dahl, kendisinin *Democracy and Its Critics* (New Haven: Yale University Press, 1989) adlı eserinde, bu tür demokratik kurumların görece üstünlüğünü tartışmaktadır. İngiliz parlamenter sistem hakkında kısmen eleştireldir ("Westminster Modeli") (s. 156-157) ve aynı zamanda anayasal yargı hakkında da eleştirel olsa da (s. 187-91), temel hak ve çıkarları koruma konusunda evrensel olarak tanınmış daha iyi bir yol yoktur. Dahl'a göre "evrensel olarak en iyi bir çözüm olmadığından, belli çözümler belli bir ülkenin tarihsel şartlarına ve tecrübelerine, siyasal kültürüne ve somut siyasal kurumlarına uyarlanmalıdır" (s. 192). Bu konuda aynı fikirde sayılırım ve Dahl'ın görüşü hakkında sahip olduğum yanlış anlamayı düzelttiği için Dennis Thompson'a teşekkür ederim.

22 Yüksek bir mahkemeye sahip yargı erki bunu yerine getiren tek kurum değildir. Diğer toplumsal düzenlemelerin de aynı şeyi yapması, mesela seçimlerin düzenli kamusal finansmanı ve siyasal özgürlüklerin adil değerini tespit etmek için ya da en azından siyasal süreci bu yöne taşımak için özel katkılara konulan sınırlamalar, büyük önem taşır. Bkz. *Kuram*, s. 224-27 ve sırasıyla s. 324-31 ve 356-63 yeralan VIII: 7, 12.

nu yapmaktır ve bunu yaparken ne başka bir akla ne de siyasal olanların dışında başka bir değere başvururlar. Bunun ötesinde anayasal davalar, pratikler ve gelenekler ile anayasal açıdan önem taşıyan tarihsel belgelerin gerektirdiği şekilde hareket ederler.

Mahkemenin kamusal aklın timsali olduğunu söylemek aynı zamanda, anayasanın ve anayasal emsallerin ne gerektirdiği konusundaki bilgilerini kullanarak, görüşlerinde anayasanın en iyi yorumunu geliştirmeye ve ifade etmeye çalışmanın yargıçların bir görevi olduğu anlamına gelir. Burada en iyi yorum, bu anayasal materyal bütününe en iyi şekilde uyan ve kamusal adalet anlayışı veya bunun makûl bir formu çerçevesinde gerekçelendirilebilen yorum demektir. Bunu yaparken, yargıçların, anayasanın, mesela din özgürlüğünü ve eşit hukuki korumayı garanti eden haklar bildirgesinde olduğu gibi, bu tür değerlere açık ya da örtülü olarak işaret ettiği durumlarda kamusal anlayışın siyasal değerlerine başvurabilecekleri ve başvurmaları beklenir. Burada mahkemenin rolü aklın kamusalığının bir parçasıdır ve kamusal aklın geniş ya da eğitici rolünün bir boyutudur.

Elbette, yargıçlar ne kendi kişisel ahlâki görüşlerini, ne de ahlâkın genel ideal ve erdemlerini kullanırlar. Aynı şekilde, kendilerinin ya da başkalarının dinsel ya da felsefi görüşlerini de kullanamazlar. Siyasal değerleri de sınırsız olarak ifade edemezler. Aksine, siyasal anlayışın ve siyasal adalet değerleri ve kamusal aklın en makûl anlayışı olduğunu düşündükleri siyasal değerlere başvurmalıdırlar. Bunlar, yargıçların iyi niyetle, medeni olma yükümlülüğünün gerektirdiği gibi, makûl ve rasyonel bütün vatandaşların makûl olarak onaylamalarının beklediği değerlerdir.²³

23 Burada yargıçların nasıl davranması gerektiği konusunda söylenenler Ronald Dworkin'in "Hard Cases" *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978) makalesinde ve *Law's Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986) kitabının 7. bölümünde söylediği şeylerle bir koşul haricinde benzerlik taşımaktadır. Anayasayı yorumlayan yargıçların kamusal siyasal adalet anlayışı veya bunun benzeri bir anlayış tarafından kapsanan siyasal değerlere başvurmaları gerektiğini söyledim. Yargıçların kullanabilecekleri değerler, bir ahlâk anlayışı ve hatta siyasal ahlâk anlayışı değil de siyasal anlayış veya bunun bir rûrû tarafından makûl olarak kapsandığı bilinen değerlerle sınırlıdır. Birinci türdeki değerler bence çok

Ancak, daha önce söylediğim gibi (§ 4.5), kamusal akıl fikri, yargıçların anayasa konusundaki anlayışlarının detayları konusunda, vatandaşlardan daha fazla anlaştıkları anlamına gelmez. Bununla birlikte, aynı anayasayı siyasal anlayışın ilgili bölümleri uyarınca ve iyi niyetle yorumluyor görünmektedirler ve görünmelidirler. Mahkemenin anayasanın en yüksek hukuki yorumlayıcısı olarak sahip olduğu rol, yargıçların benimsediği siyasal anlayışların ve anayasal esaslar hakkındaki görüşlerinin temel özgürlüklerinin merkezi kapsamını az çok aynı yere yerleştirdiğini öngörür. Bu durumlarda, en azından aldığı kararlar en temel siyasal sorunları çözmede başarılı olur.

4. Son olarak, kamusal aklın timsali olarak mahkemenin rolünün üçüncü bir boyutu vardır: Kamusal forumda kamusal akla canlılık ve hayat vermek; bunu temel siyasal sorunlar konusundaki bağlayıcı yargılarıyla yapar. Mahkeme bu rolü anayasayı makûl bir şekilde açık ve etkin olarak yorumladığında yerine getirmiş olur; bunu yapmadığında, ki bizimki çoğu zaman yapamaz, neyin kamusal değer olduğu konusundaki siyasal tartışmanın merkezine yerleşir.

Anayasa, Mahkemenin dediği değildir. Aksine, diğer güçler aracılığıyla anayasal olarak hareket eden halkın Mahkemenin ifade etmesine izin verdiği şeydir. Anayasa değişiklikleri veya New Deal [Yeni Düzen] durumunda olduğu gibi geniş ve daim bir siyasal çoğunluk aracılığıyla Mahkemeye anayasanın belli şekilde anlaşılması dayatılabilir.²⁴ Bu durum, Birinci Değişikliği ortadan kaldıracak ve belli bir di-

geniş kapsamlıdır. Dolayısıyla, temel ihtiyaçlarca ortaya konan bir toplumsal asgari duruma başvurmak uygunsuz da (Frank Michelman'ın "Welfare Rights and Constitutional Democracy," *Washington University Law Quarterly* (Yaz, 1979) makalesindeki görüşü kabul edilerek), yasaya dökülmediği müddetçe farklılık ilkesine başvurulamaz (§ 5.3). Dworkin'in uygunluk gereğinin kabaca aynı sonucu verdiğini düşündüğüne inanıyorum, çünkü kendisi uygunluk gereğini yorumu yenilikten ayırmak için kullanmaktadır ve makûl bir yorum siyasal anlayış veya bunun bir türü tarafından yasada hâlihazırda örtük olarak ifade edilen amaç için yeterlidir. Dworkin bu konuda haklı olabilir ama emin değilim. Uygunluk yanında, mahkemenin kararlarının uygun yargısal kararlar olması için, yorumun kamusal siyasal adalet anlayışı veya bunun bir türü çerçevesinde olması gereğini eklemek istiyorum. Bu görüşün esasta Dworkin'inkinden farklı olmadığına inanıyorum.

24 Bkz. Ackerman, "Constitutional Politics/Constitutional Law," s. 510-15 ve *We the People*, 5. bölüm.

ni bütün sonuçlarıyla bir devlet dini yapacak veya eşit hukuki korumayı öngören Dördüncü Değişikliği kaldırarak bir değişikliğin Mahkeme tarafından geçerli bir değişiklik olarak kabul edilip edilmeyeceği sorusunu doğurur.²⁵ Yukarıda benim söylediğim gibi, halk eğer anayasal davranıyorsa değişiklikler de geçerlidir demek, bilinen şeyi tekrar etmek olur. Ancak, bu 5. Madde'de öngörülen prosedüre göre bir değişikliğin geçerli olması için yeterli midir?²⁶ Bu şartı taşıyan bir değişikliği geçersiz saymak için Mahkeme veya yürütmenin elinde hangi gerekçeler olabilir?

Şu gerekçeleri ele alalım: Anayasa değişikliği salt bir değişiklik değildir. Bir düşünceye göre anayasa değişikliği, temel anayasal değerleri değişen sosyal ve siyasal şartlara uyarlamak veya bu değerlerin daha geniş ve kapsayıcı yorumunu anayasaya eklemek anlamına gelir. İç Savaşa ilişkin üç değişiklik, kadınlara oy hakkı tanıyan Dokuzuncu Değişiklik böyledir ve Eşit Haklar Değişikliği de bunu denemiştir. Kuruluş sürecinde, Bağımsızlık Bildirgesi'nde ve Anayasa'da yer alan eşitlik fikriyle bastırılmış bir ırkın köleleştirilmesi arasında apaçık bir çelişki bulunmaktaydı; oylama konusunda da mülkiyet sınırlaması vardı ve kadınların oy hakkı yoktu. Bu değişiklikler tarihsel olarak Anayasayı asli taahhüdüne daha uygun hale getirmiştir.²⁷ Bir diğer görüşe göre anayasa değişikliği, anayasal pratikle açığa çıkan zayıflıkları ortadan kaldırmak amacıyla temel kurumları değiştirmek anlamına gelir. Dolayısıyla, Onsekizinci Değişiklik haricinde, diğer değişiklikler ya devletin kurumsal düzeniyle ilgilidir, mesela başkanın sadece iki dönem görevde kalabileceğini belirten Yirmiikinci Değişiklik gibi ya da Kongreye gelir ver-

25 Ackerman'a göre dualist demokrasiye bağlılık Mahkemenin bunu geçerli bulmasını gerektirir, ben ise bunu reddediyorum. Ackerman, Haklar Bildirgesi'ne anayasaya yerleştirecek ve böylelikle daha ideal bir rejime sahip olacak kuşağa ait olmak gurur duyacağını söylemekte, ama bu yerleştirme işinin dualist demokrasimize uygun olmadığını düşünmektedir. *We the People*, s. 319-22.

26 Bu soruyu ele almama yol açan çok yararlı bir tartışmadan ötürü Stephen Macedo'ya teşekkür ederim. Kendisinin *Liberal Virtues* (Oxford: Clarendon Press, 1990) adlı kitabının 182. sayfası ve devamına bakınız. Benim söylediğim onun orada söylediğini benziyor.

27 Bkz. Judith Shklar'ın bu tarihin kısa ve akıcı bir anlatımı, *American Citizenship: The Quest for Inclusion* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991).

gisini toplama hakkı veren Onaltıncı Değişiklik gibi temel kamu politikalarına ilişkindir. Değişiklikler bu rolleri oynamıştır.

Öyleyse, Mahkeme, Birinci Değişikliği ortadan kaldırıp yerine temelde buna muhalif bir maddeyi benimseyecek bir değişikliğin dünyanın en eski demokrasisinin anayasal geleneğiyle çelişeceğini söyler. Sonuç olarak bu değişiklik geçersizdir. Bu Haklar Bildirgesi ve diğer değişikliklerin anayasaya yerleştiği anlamına mı gelir? Uzun tarihsel pratik tarafından geçerli sayılarak bir şekilde yerleşmiş sayılırlar. Yukarıda söz edildiği biçimde değiştirilebilirler ama ortadan kaldırılamaz veya tersine çevrilemezler. Böyle bir şey olduğunda, ki siyasal gücün kullanımının buna yol açabileceğini düşünmek mümkündür, bu geçerli bir anayasal değişiklik değil, anayasal bir kırılma²⁸ ya da daha yerinde bir ifadeyle devrim anlamına gelir. Başlangıçtaki gerçek ne olursa olsun, Anayasanın kavram ve ilkelerinin iki yüzyıldır başarıyla süren pratiği bizim şimdi değişiklik olarak sayacağımız şeylere bir kısıtlama getirmektedir.

Dolayısıyla, meşru olsun olmasın, her tür büyük anayasa değişikliğinde, Mahkemenin tartışmanın merkezinde olması kaçınılmaz bir durumdur. Çoğu zaman, sahip olduğu rol, siyasal tartışmanın söz konusu anayasal sorunu siyasal adalet değerlerine ve kamusal akla uygun olarak ele almak için ilkeli bir şekle bürünmesini sağlar. Kamusal tartışma güç ve makam yarışından daha öte bir şey olur. Bu, vatandaşları kamusal akıl kullanmaya ve dikkatlerini temel anayasal meselelere çekerek siyasal adalet değerini kavramaya iter.

Anayasal yargıya sahip anayasal bir rejimdeki Yüksek Mahkeme konusunda bu tartışmayı sona erdirirken, buraya kadar söylenenlerin, belli tarihsel ve siyasal kültürel şartlar içinde savunulsa bile, anayasa yargısının bir savunması olmadığını vurgulamak isterim. Aksine, amacım kamusal akıl fikrini açıklamaktır ve bu düşünceyi daha da keskinleştirmek için, Mahkemenin nasıl bir timsal rolü oynayabileceğine baktım.

28 Bu terim Samuel Freeman tarafından "Original Meaning, Democratic Interpretation, and the Constitution," makalesinin 41. sayfa ve devamında kendi görüşünü Ackerman'ınki ile karşılaştırırken kullanılmıştır. Kendisiyle yaptığımız tartışma için minnettarım.

Mahkemenin bu konuda özel bir durumu olsa da, elbette devletin diğer erkleri anayasal sorunların tartışıldığı ilkel forumlar olabilir.²⁹

§ 7. KAMUSAL AKILLA İLGİLİ BELİRGİN ZORLUKLAR

1. § 4.3'te anlatılanları hatırlarsak, amacımız, biraraya getirilmiş adalet değerleri ve kamusal akıllı anayasal esaslara ve adaletin temel meselelerine ilişkin temel tüm ya da neredeyse tüm siyasal meselelere makûl cevaplar sunabilecek bir siyasal anlayışı ortaya koymaktır. Şimdi bununla ilgili belirgin zorlukları ele alacağım.

Zorluklardan biri, kamusal aklın belli bir soruya çoğu zaman birden fazla makûl cevap sunmasıdır. Bunun nedeni birden fazla siyasal değer bulunması ve bunların değişik şekillerde tanımlanabilmesidir. Öyleyse, belli temel bir meselede, farklı değer kombinasyonlarının veya aynı değerlerin farklı ağırlıklarının geçerli olduğunu farzedelim. Bu durumda herkes siyasal değerlere başvurmaktadır ve uzlaşma ortaya çıkmamaktadır ve marjinal ötesi farklılıklar sürmektedir. Böyle olduğunda, ki çoğu zaman olur, kamusal aklın başarısız olduğu ve vatandaşların çözüm bulmak amacıyla meşru olarak siyasal olmayan değerlere dönebileceği iddia edilebilir.³⁰ Herkes aynı siyasal olmayan değerlere başvurmayacaktır ama en azından herkesin bir cevabı olacaktır.

Kamusal akıl ideali anayasal esaslar ve adaletin temel meseleleri söz konusu olduğunda böyle bir girişimde bulunmamamızı ister. Bu konularda yakın anlaşmaya ulaşmak son derece zordur ve değerler arasında anlaşmazlık ortaya çıktığında kamusal akıl terk etmek onu tamamen terk etmek anlamına gelir. Ayrıca, § 4.5'te ifade ettiğimiz gibi, kamusal akıl bizden aynı adalet ilkelerini kabul etmemizi istemekte, aksine temel tartışmalarımızı bir siyasal anlayış çerçevesinde yapmamızı uygun görmektedir. Bir mesele hakkındaki görüşümüzün herkesin makûl olarak onaylayabileceği siyasal değerlere dayandığına

29 Bu son nokta için bkz. Dworkin, "The Forum of Principle," *A Matter of Principle* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), s. 70 vd.

30 Kent Greenawalt bu görüşe eğilimli görünüyor. Bkz. kendisinin ayrıntılı tartışması, *Religious Convictions and Political Choice* (New York: Oxford University Press, 1988), 6-7. bölümler.

içtenlikle inanmalıyız. Seçmenlerin böylesi bir davranış içerisinde girmesi yüksek bir idealin gerçekleşmesi anlamına gelir ve temel demokratik değerler sadece tam bir anlaşmaya ulaşılmadığından ötürü terk edilmemiş olur. Bir temel meselede diğer meselelerde olduğu gibi oy kullanılabilir ve eğer konu siyasal değerlere göre tartışılıp vatandaşlar samimi görüşlerini oylarlarsa ideal gerçekleşmiş olur.

2. İkinci bir zorluk samimi görüşümüzü oylamaya ilişkin olarak ortaya çıkmaktadır. Diyelim ki, kamusal akli ve bunun meşruiyet ilkesini şu üç şart gerçekleştiğinde tanıdığımızı düşünelim: a) kamusal aklın öngördüğü ideali son derece önemseyip, buna önemli bir ağırlık tanıdığımızda; b) kamusal aklın uygun olarak tam olduğuna, yani en azından temel meselelerin çoğunda ve belki de hepsinde, siyasal değerlerin belli bir kombinasyonu ya da dengesinin makûl bir cevap sunduğuna inandığımızda ve son olarak c) önerdiğimiz belli bir görüşün ve bunun sonucu olan kanun ve politikanın, bu değerlerin makûl ve dengeli bir kombinasyonunu ifade ettiğine inandığımızda.

Ancak bu durumda bir sorun ortaya çıkmaktadır: Baştan beri vatandaşların kapsamlı dinsel ya da felsefi doktrinleri benimsediğini ve bunların çoğunun siyasal olmayan ve aşkın değerlerin siyasal değerlerin gerçek temeli olduğunu düşüneceklerini varsaydım. Acaba bu inanç, siyasal değerlere yaptığımız başvuruyu samimiyetsiz mi kılacaktır? Hayır. Bu kapsamlı inançlar yukarıda ifade edilen üç şartla tamamıyla uyumludur. Siyasal değerlerin birtakım temellere dayandığını düşünmemiz, geometrinin aksiyomlarını kabul etmemizin teoremleri kabul etmediğimiz anlamına gelmediği gibi, o değerleri kabul etmediğimiz veya kamusal akli tanımadığımız anlamına gelmez. Bunun ötesinde, aksiyom ve teoremleri birbirlerini sonuç vermelerinden dolayı kabul edebiliriz.³¹

31 Bu önemli bir noktadır: yani tümdengelim düzeninin destek düzeninden ayrılmalıyız. Tümdengelimci argümanlar ifadelerin nasıl bağlandığını gösteren düzeni ortaya koyarlar; aksiyomlar ya da temel ilkeler, bu bağlantıları açık ve net olarak ortaya koymada yararlı olur. Başlangıç durumu gibi bir kavram da aynı şekilde hakkaniyet olarak adaleti belli bir bütünlükte ortaya koymamızı sağlar. Ama, normatif bir kavramı gerekçelendiren ve makûl olduğu konusunda bize güven telkin eden ifadeler, tümdengelim düzeninde sınırlı olabilir. Düşünsel denge fikri her genel-

Üç şartı benimsemekle, siyasal değerlere başvurma görevini belli bir kamusal söylem şeklini benimseme görevi olarak kabul etmiş oluruz. Kurumlar ve yasalar yetkin olmadığından, bu söylem şeklinin mükemmel olmadığını ve her durumda kapsamlı doktrinler tarafından ortaya konan tüm gerçekliğe ulaşamayacağını düşünebiliriz. Ayrıca, bu söylem yüzeysel de görünebilir, çünkü görüşümüzün dayandığı en temel zeminleri bile ortaya koymamaktadır. Bununla birlikte, diğerlerine karşı bir vatandaşlık görevi olarak bu söylemi takip etmek için güçlü gerekçelerimizin olduğunu düşünürüz. Sonuçta, diğerleri de bizimle, farklı zeminlerde olsa da, farklı kapsamlı doktrinleri benimseyip farklı zeminlerin dışarıda kaldığını düşündüklerinden, aynı yetkin-sizliği paylaşmaktadırlar. Ancak sadece bu yolla ve demokratik bir toplumda siyasetin tüm gerçeklik olarak gördüğümüz şeyle yönetilemeyeceğini kabul ederek, meşruiyet ilkesince ifade edilen ideali, yani herkesin makûl olarak onaylayacağı gerekçeler ışığında siyasal olarak beraber yaşamayı gerçekleştirebiliriz.

Kamusal aklın istediği, vatandaşların oylarını birbirlerine makûl bir kamusal siyasal değerler dengesi ışığında açıklayabilmeleridir. Bu durumda herkes, vatandaşlarca benimsenen çeşitli makûl doktrinlerin bu değerlere daha öte ve aşkın bir anlama verebileceğini kabul etmiş durumdadır. Herhalde, hangi doktrinin benimsendiği bireysel vatandaşın vicdanına kalmıştır. Bir vatandaşın sahip olduğu siyasal değerler dengesinin makûl olması ve başka vatandaşlarca da makûl olarak görülmesi gerektiği doğrudur; ancak bütün makûl dengeler aynı şey değildir. Kamusal aklın dışına çıkan kapsamlı doktrinler makûl bir

lik seviyesindeki kanıların gerekçeleri destekleyebilmesini sağlar. Dolayısıyla, iyi sunulmuş bir doktrinde tümdengelim düzeni, eğer böyle bir yanı varsa, açık olabilir; ancak destek düzeni ayrı bir konudur ve üzerinde yeterince düşünüldükten sonra karar verilmelidir. O zaman dahi, bunu nasıl iddia edebiliriz? Bu ayrım yapıldığında dinsel ve felsefi görüşleri benimseyen kişilerin aynı zamanda kamusal akıl da içtenlikle benimsemeyeceğini iddia etmek için bir zemin kalmaz. Dini inanca sahip insanların tümdengelim düzeni ile destek düzeni ayrısındaki ayruma karşı çıkacakları düşünülebilir. Ancak bunu yapmak zorunda değildirler, çünkü onların durumunda, Tanrının varlığıyla beraber, tümdengelim ve destek düzenleri aynı şeydir. Bu düzenler arasındaki kavramsal ayrım bunların benzer yapıda olmalarına engel değildir.

siyasal değerler dengesini destekleyemeyen doktrinlerdir.³² Bununla birlikte, doktrinler gerçekte makûl bir dengelyi destekledikleri için neden şikâyet edilsin? Neye itiraz edilsin?³³

3. Üçüncü bir zorluk, bir meselenin ne zaman kamusal akıl tarafından başarıyla çözüldüğü konusudur. Bazıları kamusal aklın birçok soruyu cevapsız bıraktığını düşünmektedir. Bununla birlikte, siyasal adalet anlayışının tam olmasını isteriz. Bu anlayışın siyasal değeri-

32 Örnek olarak sorunlu kürtaj meselerini ele alalım. Önce, söz konusu toplumun iyi düzenlenmiş olduğunu ve normal yetişkin kadın durumuyla ilgilendiğimizi düşünelim. Bu idealize durum konusunda başta açık olmak önemlidir; çünkü bu konuda açık olduğumuzda, istisnai durumları ele almamızı gerektiren diğer durumlar için de elimizde bir rehberimiz olmuş olur. Bunun ötesinde, konuyu şu üç önemli siyasal değer etrafında değerlendirdiğimizi düşünelim: insan hayatına saygı, siyasal toplumun ve bir şekilde ailenin zaman içerisinde yeniden üretilmesi, eşit vatandaşlar olarak kadınların eşitliği. (Elbette, bunların dışında da önemli siyasal değerler mevcuttur.) Şimdi, bu değerlerin herhangi bir makûl dengesinde, kadına hamileliğin ilk üç ayında hamileliğini sürdürüp sürdürmeme hakkı tanınanacağına inanıyorum. Bunun nedeni, bu erken hamilelik döneminde kadınların eşitliğinin siyasal değeri öne çıkar ve tanınacak bu hak o değere anlam ve güç kazandırır. Diğer siyasal değerlerin bu noktada bir etkisinin olmadığını düşünüyorum. Belli durumlarda makûl bir denge bunun ötesinde bir hak bile tanıyabilir. Bununla birlikte, burada bu konuyu genel olarak tartışmıyoz sadece ilk üç ayda bu hakkı tanımayacak bir siyasal değerler dengesine sahip olan kapsamlı doktrinlerin bu durumda makûl sayılmayacağını ve hatta kullandığı formüle göre mesela bu hakkı tecavüz ve enstest durumlarda dahi tanımadığında kaba ve zalim olduğunu söyleyerek metindeki noktayı örneklemek istiyorum. Dolayısıyla, bu konunun ya bir anayasal esas ya da temel adalet meselesi olduğunu düşündüğümüzde, bu hakkı tanımayan kapsamlı doktrine göre oy kullandığımızda kamusal akıl idealine karşı olmuş oluruz (bkz. § 2.4). Bununla birlikte, bir ve hatta birkaç durumda makûl olmayan bir sonuca yol açtığından dolayı bir kapsamlı doktrinin tamamen makûl olmadığı söylenemez. Çoğu durumda makûl kalmaya devam eder.

33 Burada ve metinde başka yerlerde açıklanan kamusal akıl fikrinin Greenawalt'ın *Religious Convictions and Political Choice* adlı kitabındaki sergilediği görüşe uygun düştüğüne inanıyorum. Kendisinin bunun tersini düşünmesi sanıyorum felsefi liberalizmi yorumlama biçiminden kaynaklanmaktadır; bunun liberal demokrasi fikrine ifade edilen gereklilikleri benim "siyasal liberalizm" olarak adlandırdığım anlayıştan çok daha ötededir. Mesela, kamusal akıl gereklilikleri bir demokratik vatandaşlık idealine aittir ve kamusal siyasal forumdaki davranışlarımız ve anayasal esaslar ve temel adalet meselelerinde nasıl oy kullanacağımızla sınırlıdır. Ayrıca, yukarıdaki metnin ortaya koyduğu gibi, kamusal akıl vatandaşlardan "dinsel inançlarını söküp atmalarını" ve bu konular hakkında sanki "baştan başlayıp, mevcut durumda ahlaki düşüncenin öncülleri olarak düşündükleri şeyleri bir kenara bırakmalarını" istemez (Greenawalt, s. 155). Doğrusu, bu iddia örtüşen görüşbirliği fikrine tamamiyle karşıdır. Bana göre, metin Greenawalt'ın kitabın 153-56 sayfalarındaki tartışması ve liberal bir toplumda uygun siyasal tartışma gibi konularla ilgilenen III. bölümde söyledikleriyle uyumludur.

leri tüm ya da neredeyse tüm temel soruları cevaplayabilecek bir denge içerisinde olmalıdır (§ 4.3). Bu konuyu tartışmak üzere, siyasal anlayışın cevaplandıramayacağı, benim adlandırmamla bazı “genişleme sorunlarından” söz edeceğim.

Zaman bu sorunların yeniden ele alınmasına uygun olmadığından daha önce gösterdiğimiz bu türden dört sorunu hatırlatalım (I: 3.4). Birincisi, adaleti gelecek nesillere karşı görevlerimizi kapsayacak şekilde genişletme sorunudur (adil tasarruflar problemi bunun altında değerlendirilir). Bir diğeri, adaleti uluslararası hukuka ve halklar arasındaki siyasal ilişkilere uygulanacak kavram ve ilkeleri kapsayacak şekilde genişletme sorunudur – geleneksel *jus gentium*. Üçüncü genişletme sorunu normal sağlık güvencesine ilişkindir ve son olarak, adaletin hayvanlara ve doğanın düzenine genişletilmesi. Daha önce ifade ettiğim gibi (I: 3.4), hakkaniyet olarak adaletin ilk üç sorunu kapsayacak kadar genişletilebileceğine inanıyorum, ama bunları burada tartışmayacağım.

Bunun yerine, bu üç problemin de benzer şekilde çözüleceği varsayımını aktaracağım. Toplumsal sözleşme geleneğine dayanan bazı görüşler, ki hakkaniyet olarak adalet bunlardan birisidir, söz konusu toplumdaki yetişkinlerin (vatandaş üyelerinin) tam statüsünü başlangıçta kabul edip buradan devam etmektedir. Gelecek nesillere, diğer toplumlara ve normal sağlık güvencesine gereksinim duyanlara doğru hareket edilmektedir. Her durumda, vatandaşların konumlarından başlar ve konuyu makûl bir yasa elde etme yolunda birtakım sınırlamalara doğru iletiriz. Aynı şeyi hayvanlar ve doğanın geri kalanı için de yapabiliriz; bu Hristiyan çağların geleneksel görüşüdür. Hayvanlar ve doğa bizim kullanımımız ve isteklerimize açıktır.³⁴ Bu durum son derece açıktır ve bir tür cevap niteliği taşır. Burada başvurulacak birçok siyasal değer bulunur. Doğanın düzenini ve hayatı devam ettiren özelliklerini koruyarak kendimize ve gelecek nesillere fayda sağla-

34 Bkz. Keith Thomas, *Man and the Natural World* (New York: Pantheon, 1983). 1. bölüm Hristiyan çağların görüşünü ele almakta, sonraki bölümler is modern tutumların 18. yüzyıldan bu yana aldığı şekilleri tartışmaktadır.

mak; insan sağlığına uygulanacak biyolojik ve tıbbi bilgiler elde etme amacıyla hayvan ve bitki türlerini korumak; halkın faydalanması ve dünyanın daha derinlikli olarak anlaşılması amacıyla doğanın güzelliklerini korumak gibi. Bu tür değerlere başvurmak, hayvanların ve doğanın geri kalanının konumuyla ilgili makûl bir cevap sunabilir.

Elbette, bazıları bu değerleri çözüm için yeterli bulmayacaktır. Öyleyse, diyelim ki dünyaya karşı tutumumuz doğal din anlamında olsun. Bu durumda, doğal dünya ile ilişkimizi belirlemek üzere sadece bu ve bunun gibi değerlere başvurmayı son derece yanlış buluruz. Aksi takdirde, doğal düzeni dar bir insan-merkezli bakış açısından görmüş oluruz. Halbuki, insanlar doğaya karşı bir tür koruyuculuk yapmalı ve tamamıyla farklı değerlere ağırlık vermelidir. Bu durumda, bizim tutumumuz kürtajı teolojik zeminde reddedenlerle aynı olacaktır. Ancak şöyle bir önemli fark vardır: Doğal dünyanın konumu ve bizim onunla uygun ilişkimiz bir anayasal esas veya temel adalet meselesi değildir (§ 5).³⁵ Bunlar vatandaşların kendi siyasal olmayan değerleri doğrultusunda oylayacakları ve diğer vatandaşları da bu doğrultuda ikna edebilecekleri konulardır. Kamusal aklın sınırları bunlara işlemez.

4. Temel bir sorunun ne zaman kamusal akıl tarafından çözüldüğünü ifade ederek bu noktaları birleştirelim. Kamusal aklın herhangi bir durumda makûl bir çözüm sunabilmesi için seçilen herhangi bir kapsamlı doktrinden hareket ettiğimizde onun sunacağı çözümün aynısını sunmasının gerekli olmadığı açıktır. Ancak, hangi anlamda, kamusal aklın çözümü makûl olmalıdır?

Çözüm, sadece kamusal akıl tarafından değerlendirildiğinde en makûl olmasa da en azından makûl olmalıdır. Ama bunun ötesinde ve iyi düzenlenmiş toplum idealini düşündüğümüzde, çözümün örtüşen görüşbirliğine giren makûl kapsamlı doktrinlerin her birinin izin verdiği sınırlar içerisinde olmasını hedefleriz. Bundan kastım, bir doktrin belli bir durumda, istemeyerek de olsa, kamusal aklın sonuçlarını kabullendiği sınırlardır. Makûl ve etkin bir siyasal anlayış kapsamlı

35 Elbette, bu konular, gelecek kuşaklara ve diğer toplumlara karşı olan görev ve mecburiyetlerimiz söz konusu olduğunda anayasal esas ve temel adalet meselesi olabilir.

doktrinleri kendine doğru şekillendirebilir, onları gayrimakûllukten makûllüğe çekebilir. Ancak bu eğilim mümkün olsa bile, siyasal liberalizm, kapsamlı doktrinlerin kamusal aklın sonuçlarını daima o sınırlar içerisinde bulması gerektiğini iddia edemez. Böyle bir iddia kamusal aklı aşar.

Bununla birlikte, siyasal anlayışın, kamusal aklın siyasal değerlerinin ve eşit ve özgür vatandaşlar arasındaki adaletin bir ifadesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda siyasal liberalizm bu temel değerle adına kapsamlı doktrinlere bir iddia da bulunmaktadır ve dolayısıyla onu reddeden siyasal açıdan adil olmama riskini almaktadır. Burada II: 3.3'te söylediğimiz hatırlayım: Yani, başkalarının kapsamlı görüşlerini makûl olarak kabul ettiklerinde vatandaşlar, aynı zamanda, kendi inançlarının doğruluğunu ispatlayacak kamusal bir temelin yokluğunda, kapsamlı görüşlerinde ısrar etmelerinin başkaları tarafından kendi inançlarında ısrar ediyorlarmış gibi görüleceğini kabul etmiş olmaktadır. Bu şekilde ısrar ettiğimizde, kendilerini müdafaa durumunda kalan diğer kişiler onların üzerine makûl olmayan bir baskı uyguladığımızı düşünerek buna karşı çıkacaklardır.

§ 8. KAMUSAL AKLIN SINIRLARI

1. Son bir sorun kamusal aklın sınırları hakkındadır.³⁶ Bu sınırlara sık sık atıfta bulundum. Bu noktaya kadar, bunlar temel siyasal sorunlarda, açıkça kapsamlı doktrinlere dayanan gerekçelerin kamusal akla asla sunulmaması anlamına geldi. Bu tür bir doktrinin desteklediği kamusal gerekçeler elbette doktrin tarafından sunulsa da desteklenmiş olmayabilir. Kamusal aklın bu şekildeki anlayışına “dışlayıcı görüş” adını verelim. Ancak, bu dışlayıcı görüşe karşı, belli durumlarda, vatandaşlara, kendi kapsamlı doktrinlerine dayanan siyasal değerler te-

³⁶ Bu sınırlar hakkındaki tartışmalar ve yazışmalar dolayısıyla Amy Gutmann ve Lawrence Solum'a minnettarım. Önceleri benim “dışlayıcı görüş” dediğim görüşe meyilliydim; onlar köleliğe karşı çıkanlar ve (Solum) ve Martin Luther King, Jr., örnekleri gösterdiği gibi bu görüşün aşırı sınırlayıcı olduğu konusunda beni ikna ettiler. Ancak, bu konunun yazışmalarda ele alınan karmaşık yönlerine henüz eğilmiş değilim.

melinde kamusal akıl idealini güçlendirecek şekilde birtakım gerekçeler sunabilmesine olanak tanıyan bir başka görüş daha vardır. Kamusal aklın bu anlayışını “kapsayıcı görüş” olarak adlandırabiliriz.

Öyleyse, sorun, kamusal aklı dışlayıcı görüşe göre mi yoksa kapsayıcı görüşe göre mi anlamamız gerektiğidir. Bunun cevabı, hangi görüşün vatandaşların kamusal akıl idealini tanımasını en iyi şekilde sağladığında ve iyi düzenlenmiş bir toplumda toplumsal şartları uzun vadede en iyi şekilde güvence altına aldığındadır. Böyle düşündüğümüzde, kapsayıcı görüş doğru görünüyor. Çünkü, farklı doktrin ve pratik bütünlerine sahip farklı siyasal ve toplumsal şartlar altında, ideal elbette farklı yollarla ileri sürülüp yerine getirilir. Bazen dışlayıcı görüş bazen de kapsayıcı görüş geçerli olur. Öyleyse, kısa ve uzun vadede ideale en iyi şekilde nasıl ulaşılacağını bu şartlar belirler. Kapsayıcı görüş bu değişik durumlara karşı esnektir ve kamusal akıl ideali için daha yararlıdır.

2. Örneklemek gerekirse: İlk önce ideal durumu düşünelim. Söz konusu toplum az çok iyi düzenlenmiş bir toplumdur. Toplumun üyeleri kapsamlı doktrinlerin sağlam bir örtüşen görüşbirliğini tanımaktadır ve derin bir çatışma yaşamamaktadır. Bu durumda siyasal anlayışın değerleri bilinmekte ve vatandaşlar bu değerlere başvurarak en açık şekilde kamusal akıl idealini tanımış olmaktadır. Olağan siyasetin saikleri haricinde, diğer düşünceleri gündeme getirmek konusunda ciddi bir çıkarları bulunmamaktadır: Temel hakları zaten güvence altına alınmıştır ve protesto edecekleri bir adaletsizlik söz konusu değildir. Bu iyi düzenlenmiş toplumda kamusal akıl dışlayıcı görüşü izleyebilir. Sadece siyasal değerlere başvurmak, vatandaşların kamusal akıl idealini tanımaları ve medenilik görevini yerine getirmelerine yönelik en belirgin ve doğrudan yoldur.

İkinci durumda, neredeyse iyi düzenlenmiş bir toplum vardır ve adalet ilkelerini uygulama konusunda ciddi bir tartışma yaşanmaktadır. Bu tartışmanın eğitim konusunda herkese adil fırsat eşitliği sağlanmasıyla ilgili olduğunu düşünelim. Farklı dinsel gruplar birbirlerine karşı çıkmakta, bir grup sadece devlet okullarına devlet desteğini iste-

mekte, diğer bir grup ise devletin kilise okullarını da desteklemesini savunmaktadır. Birinci grup ikinci grubun savunduğu siyasetin din ve devlet ayrılığına aykırı olduğunu düşünmekte, ikinci grup ise bunu reddetmektedir. Böyle bir durumda, değişik inançlara sahip vatandaşlar, birbirlerinin temel siyasal değerlere olan bağlılığının içtenliği konusunda şüpheye düşebilirler.

Bu şüpheyi ortadan kaldırmanın bir yolu, muhalif grupların önderlerinin kamusal forumda kendi kapsamlı doktrinlerinin bu değerleri nasıl desteklediğini göstermesidir. Elbette, çeşitli doktrinlerin siyasal anlayışı nasıl desteklediği veya desteklemediği konusu halihazırda arka plan kültürünün bir parçasıdır. Ancak söz konusu durumda, önderler bu gerçeği kamusal forumda onaylarsa, bu davranışları örtüşen görüşbirliğinin salt bir *modus vivendi* olmadığını göstermeye yardımcı olur (IV: 3). Bu bilgi elbette ki karşılıklı ve kamusal güveni güçlendirir ve vatandaşların kamusal akıl idealini tanımlarını sağlayan sosyolojik temelin yaşamsal bir parçası olabilir.³⁷ Böylelikle, bu tür durumlarda ideali güçlendirmenin en iyi yolu, karşılıklı olarak kapsamlı doktrinlerinin siyasal değerleri ne ölçüde desteklediğinin kamusal forumda açıklanmasıdır.

3. Çok daha değişik bir durum ise toplum iyi düzenlenmiş olmayıp anayasal esaslar üzerinde ciddi ayrılıklar yaşandığında ortaya çıkar. Mesela, İç Savaş sırasında Güney'e karşı sahip olduğu kölelik kurumunun Tanrının kanununa aykırı olduğunu savunan kölelik karşıtlarını ele alalım. Kölelik karşıtlarının 1830'lardan itibaren kölelerin derhal, koşulsuz ve evrensel olarak özgürleştirilmesi için çalıştıklarını ve bunu, öyle sanıyorum, dinsel argümanlara dayanarak yaptıklarını hatırlayın.³⁸ Bu durumda, belli Hristiyan kiliselerinin kamusal olma-

37 Bu konuda yaptığı vurgu için Lawrence Solum'a teşekkür ederim.

38 Kölelik karşıtları hakkında bkz. James McPherson, *The Struggle for Equality* (Princeton: Princeton University Press, 1964), s. 1-8 ve başka yerler. *The Antislavery Argument*, ed. William Pease ve Jane Pease (New York: Bobbs-Merrill, 1965), kölelik karşıtlarının yazdıklarını içermektedir. Bunların arasında karakteristik bir örnek William Ellery Channing'in *Slavery*, 3. bs. (1836) adlı eseridir: "Şimdi bir insanın mülk olarak tutulmasına ve kullanılmasına karşı en büyük iddiayı ele alacağım. İnsan Tanrı ve adalet katında mülk olmaz, çünkü insan Rasyonel, Ahlâki ve

yan akılları kamusal aklın belirgin sonuçlarını desteklemiştir. Aynı şey, Martin Luther King, Jr., önderliğindeki medeni haklar hareketi için de geçerlidir, tek fark King'in doğru biçimde anlaşılan Anayasanın siyasal değerlerine başvurmasıdır – kölelik karşıtları bunu yapamazdı.³⁹

Bu bağlamda, kölelik karşıtları kamusal akla aykırı mı davranmıştır? Soruyu tarihsel olarak değil de kavramsal olarak ele alalım ve siyasal ajitasyonun İç Savaş'a ve sonrasında büyük kölelik lanetinin ortadan kaldırılması için gerekli bir siyasal güç olduğunu düşünelim. Elbette, bu kimseler bu sonucu ummuşlar ve eylemlerini kamusal akıl idealinin nihayetinde gerçekleşeceği iyi düzenlenmiş ve adil bir toplumu kurmanın en iyi yolu olduğunu düşünmüşlerdir. Aynı sorular siya-

Ebedi bir varlıktır, çünkü Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır ve dolayısıyla en yüce anlamda onun çocuğudur, tanrısal özelliklerini ortaya çıkarması, kalbine yazılmış İlahi Kanun ile kendini yönetmesi ve Tanrı'nın sözünün yeniden yazılması için yaratılmıştır. Bu niteliğinden dolayı, onu köle olarak tutmak onun Yaratıcısına bir hakaret ve ciddi toplumsal bir yanlış anlamına gelir. Tanrı her insana bütün harici yaratılmışımdan daha değerli bir ebedi ruh üflemiştir... Tanrı bu varlığı bir ağaç ya da bir hayvan gibi mülk edinilmesi için mi yaratmıştır? (Pease ve Pease içinde, *The Antislavery Argument*, s. 115 vd.) Kölelik karşıtları sık sık siyasal değerlere ve siyasal düşüncelere başvurmuşsa da eldeki konu açısından görüşlerinin dinsel temelleri daima belirgindi.

- 39 Dolayısıyla, King, *Brown v. Board of Education* kararına, Yüksek Mahkemenin 1954 ırk ayrımcılığının anayasaya aykırı olduğu yolundaki kararına başvurabilmişti, ki sık sık bunu yapmıştır. King'e göre "adil yasa ahlâki yasaya ya da Tanrının yasasına uygun insan yapımı bir yasadır. Adil olmayan yasa ahlâki yasaya uygun olmayan yasadır. Aziz Thomas Aquinas'ın ifadesiyle, adil olmayan yasa, ebedi ve doğal hukuka dayanmayan insani yasadır. İnsan kişiliğini küçük düşüren her yasa gayriadildir. Bütün ayrımcı yasalar gayriadildir, çünkü ayrımcılık ruhu ezip kişiliği bozmaktadır." Bir sonraki paragrafta, daha somut bir tanım sunuluyor: "Adil olmayan yasa çoğunluğun azınlığa dayattığı ama kendisini bağlamayan yasadır. Bu yasal hale getirilmiş fark demektir... Adil bir yasa çoğunluğun azınlığa dayattığı ama kendisinin de isteyerek uyduğu yasadır. Bu da yasal hale getirilmiş ayrınlıktır." Sonraki paragraf: "Adil olmayan bir yasa bir azınlığa dayatılan ama o azınlığın bu yasanın yapılmasında koşulsuz oy verme hakkına sahip olmadığından hiçbir katkısının olmadığı yasadır (14-16. paragraflar, *Letter from Birmingham City Jail* (Nisan 1963), *A Testament of Hope: The Essential Writings of Martin Luther King* içinde, ed. J. M. Washington [San Francisco: Harper and Row, 1986], s. 293 vd.). King'in başka söz ve yazıları aynı noktayı saptamak için kullanılabilir. Mesela "Give us the Ballot" (age, s. 197-200), 1957 Mayıs'ın da Brown'ın üçüncü yıldönümünde yaptığı konuşma ve "I Have a Dream," (age, s. 217-23), March on Washington için yaptığı siyasal haklar konuşması, Ağustos 1963, her ikisi de Washington'da Lincoln Anıtının önünde yapılmıştır. Dinsel doktrinler açıkça King'in görüşlerini etkilemiştir ve onun çıkışlarında önemli yer tutmaktadır. Bununla birlikte, genel terimler ifade edilmiştir ve anayasal değerleri tamamiyle desteklemektedir ve kamusal akla uygundur.

sal haklar hareketinin önderleri için de söylenebilir. Kölelik karşıtları ve King bu inançlarında, önderlik ettikleri siyasal güçleri, kendi şartlarında siyasal adaleti kurmak için gerekli tarihsel koşullar arasında yeralmasından ötürü gayrimakûl sayılmazlar.

Bu durumda kölelik karşıtları ve siyasal haklar hareketinin liderleri kamusal akıl idealine aykırı davranmamışlardır veya, bir başka deyişle, başvurdukları kapsamlı gerekçelerin siyasal anlayışın gerçekleştirilmesi için gerekli gücü sağlayacağını düşündüklerini söylememişler ya da böyle düşünmemişlerdir (ki kesinlikle öyle düşünebilirlerdi). Tabii ki, insanlar normalde kapsamlı ve kamusal gerekçeleri ayırmazlar; ne de bizim ifade ettiğimiz şekliyle kamusal akıl idealini benimserler. Bununla birlikte, kişilerin belli durumlarda bu ayrımı kavramaları mümkün olabilir. Mesela, kölelik karşıtları siyasal özgürlük ve eşitlik değerlerini herkes için desteklediklerini, ancak sahip oldukları kapsamlı doktrinler ve kendi zamanlarında varolan doktrinle dikkate alındığında, bu değerlerin yaygın olarak dayandığı düşünülen kapsamlı zeminleri gündeme getirmenin gerekli olduğunu ifade edebilirler.⁴⁰ O zamanın tarihsel şartları düşünüldüğünde, kamusal akıl idealini gerçekleştirmek üzere yaptıkları eylemler gayrimakûl değildi.⁴¹ Bu tür durumlarda, kamusal akıl ideali kapsayıcı görüşe öncelik verir.

4. Bu kısa tartışma kamusal aklın sınırlarının tarihsel ve toplumsal şartlara bağlı olarak değiştiğini göstermektedir. Bu iddiayı daha ikna edici kılmak için daha çok şeyler söylenmesi gerekse de, vurgulanması gereken, vatandaşların idealin kendisini tanıması için harekete geçirilmesinin gerektiği, mevcut şartlar izin verdiği ölçüde, ama daha uzun bir görüşe bağlanmak durumunda da kalabileceğimizdir. Farklı

40 31. dipnotta anlaşıldığı üzere Channing bunu kolayca yapabilir. Bu paragraftaki noktalarla ilgili öğretici tartışma için John Cooper'a teşekkür ederim.

41 Bu ifade, kamusal tartışmanın genel olarak siyasal değerlere başvuru olarak yapıldığı iyi düzenlenmiş bir toplumun ortaya çıkması için, önceki tarihsel koşulların kapsamlı gerekçelerin bu değerleri desteklemesini gerektireceği anlamına gelebilir. Bu durum, kapsamlı doktrinlere benzer birkaç ve fakat güçlü görüşlerin olduğu ve zamanımızdaki gibi bir çoğulculuğun olmadığı durumlarda daha muhtemeldir. Bu şartlara bir de, medenilik göreviyle beraber kamusal akıl fikrinin kamusal kültürde henüz ifade edilmediği ve hatta bilinmediği durumunu da eklemek gerekir.

doktrin ve pratikler içeren farklı durumlarda, ideale ulaşmanın en iyi yolu farklı olabilir; iyi zamanlarda dışlayıcı olarak görülen görüşe, daha az iyi zamanlarda ise kapsayıcı görüşe bağlanmakla olabilir.

Burada, siyasal adalet anlayışının ve kamusal akıl idealini tanımanın karşılıklı olarak birbirlerini desteklediğini varsayıyorum. Tanınan bir siyasal anlayışla kamusal ve etkin olarak düzenlenen iyi düzenlenmiş bir toplum, vatandaşların medenilik görevini yerine getirmelerine yönlerecek bir adalet hissini elde etmelerine ve bunun aksine güçlü istekler beslememelerine yol açan bir ortama sahip olur. Öte yanda, iyi düzenlenmiş bir toplumun kurumları da kamusal aklın vatandaşların eylemlerinde güçlü biçimde yerleşmesiyle desteklenmiş olur. Ancak bu varsayımların doğru olup olmadığı ve II: 7’de betimlenen ahlâk psikolojisine dayandırılıp dayandırılmayacağı konusu burada alınmayacak kadar geniştir. Bununla birlikte, bu varsayımlar yanlış olduğunda, benim sunduğum anlamda hakkaniyet olarak adaletin ciddi bir sorun olduğu da açıktır. Kişiyi düşen, ki baştan beri ben öyle düşündüm, siyasal anlayışın ve onun kamusal akıl idealinin karşılıklı olarak birbirlerini desteklediği ve bu anlamda istikrarlı olduğudur.

5. Geriye dönerek bir iki noktaya değinmek istiyorum. Kamusal akıl ideali, kültürüne makûl kapsamlı doktrinler çoğulculuğunun damga vurduğu anayasal bir demokrasiye uygun tamamlayıcı bir öğedir. Bu sık sık ifade edilir ve kesinlikle doğrudur. Ancak, bu ideali tatmin edici bir biçimde ortaya koymak zordur. Bu amaçla, ben, kamusal aklın uygulanacağı türde siyasal sorunlar, yani anayasal esaslara ve temel adalet meselelerine ilişkin sorunlar, önerdim (§ 1.1) ve bu sorunların ne olduğunu işledik (§ 5). Kamusal aklın kime uygulanacağı konusuna gelince, kamusal aklın vatandaşların kamusal forumda yaptıkları siyasal propaganda ve kampanyalara ve temel meselelere ilişkin kullandıkları oya uygulandığını söyledik. Kamusal akıl kamu ve devlet görevlilerine resmi forumlarda ve yasama meclisindeki tartışma ve oylara daima uygulanır (§ 1.1). Kamusal akıl, kamusal aklın bir tim-sali olan yargıya ve onun kararlarına özellikle uygulanır (§ 6). Kamusal aklın içeriği siyasal bir adalet anlayışına dayanır: Bu içeriğin iki

parçası vardır: Temel yapıya ilişkin asli adalet ilkeleri (siyasal adalet değerleri); kamusal aklı mümkün kılan sorgulama kuralları ve erdem anlayışları (kamusal aklın siyasal değerleri) (§ 4.1-3).

Kamusal aklın sınırlarının bariz biçimde hukuk ya da yasa sınırlamaları olmadığını, yalnızca bir ideali gerçekleştirirken tanıdığımız sınırlar olduğunu vurgulamak isterim: Bu, demokratik vatandaşların siyasal işlerini herkesin makûl olarak onaylamasının beklendiği kamusal değerler doğrultusunda yapmaya çalışması idealidir. Bu ideal aynı zamanda başkalarını dinlemeye istekli olmayı ve kişisel görüşlerde makûl düzeltme ve değişiklikler yapmaya hazır olmayı da ifade eder. Kamusal akıl, ayrıca, bizden belli bir durumda makûl gördüğümüz değerler dengesinin başkaları tarafından da makûl görüleceğine içtenlikle inanmamızı ister. Veya bu olmazsa, dengenin en azından bu anlamda gayrimakûl olarak görülmeyeceğini düşünmemiz gerekir. Karşı çıkılsa da onu makûl insanların nasıl kabul ettikleri anlaşılmalıdır. Bu, vatandaşlıktan doğan arkadaşlık bağlarını korur ve medenî olma yükümlülüğü ile de tutarlıdır. Bazı konularda yapabileceğimiz en iyi şey budur.⁴²

Bütün bunlar bir genişlik sağlamaktadır, çünkü bütün makûl dengeler aynı değildir. Belli bir meselede kamusal akla uygun olmayan tek kapsamlı doktrin, bu meselenin ortaya çıkardığı konular üzerinde makûl bir siyasal değerler dengesini destekleyemeyen doktrindir (§ 7.2). Belli makûl kapsamlı doktrinler bazı durumlarda böyledir, ancak umudumuz, iyi düzenlenmiş bir toplumda ayakta kalacak doktrinlerden hiçbirinin bütün durumlarda veya birçok durumda bu niteliği taşımasıdır.

Benim kamusal akıl yaklaşımımın, eğer varsa, muhtemelen iki yenilik getirmiş olduğu düşünülebilir: Birincisi, medenilik görevine bir demokrasi ideali olarak merkezi bir yer verilmesidir (§ 2.1-3) ve ikincisi, kamusal aklın içeriğinin siyasal değerler ve siyasal adalet anlayışının kuralları tarafından sağlanmasıdır (§ 4.1-4). Kamusal aklın içeriği siyasal ahlâk tarafından değil, sadece anayasal rejime uygun bir siya-

42 Bu nokta hakkındaki öğretici tartışma için Robert Adams'a teşekkür ederim.

sal anlayış tarafından sağlanabilir. Kamusal akıl izleyip izlemediğimizi kontrol etmek için şu soruyu sorabiliriz: Kullandığımız argüman bir yüksek mahkeme kararı olarak sunulsa bize nasıl görünür?⁴³ Makûl? Felaket?

Son olarak, şu ya da bu kamusal akıl anlayışının kabul edilir olup olmadığına, sadece geniş bir benzer durumlar bütünü üzerinde sunduğu cevapları incelemekle karar verilebilir. Ayrıca, dinsel inançların ve ifadelerin siyasal hayatta rol olacağı başka durumları da ele almalıyız. Bu bağlamda, Lincoln'un Ağustos 1861'de ilan ettiği Milli Oruç Günü ve Ekim 1863 ve 1864'de ilan ettiği iki Şükran Günü'nün kamusal akıl fikrini ihlal edip etmediğini sorabiliriz. Ya, İç Savaş'ın Tanrı tarafından kölelik günahından dolayı Kuzey ve Güney'e eşit olarak verilen bir ceza olduğu yolundaki peygamberâne (Eski Ahit) yorumunu içeren İkinci Başkanlık konuşması hakkında ne düşünmeliyiz? Lincoln'un benim anlattığım biçimiyle ve onun zamanına uygulandığı haliyle kamusal akıl ihlal etmediğini düşünüyorum –bizim zamanımız için bu durumun geçerli olup olmadığı ayrı bir konudur– çünkü söylediği şeylerin anayasal esaslar ve adaletin temel meseleleri üzerinde bir etkisi yoktur. Veya bir etki olsa dahi bu kesinlikle kamusal aklın değerlerince desteklenebilir türdendir. Bunları gündeme getirmemin nedeni daha ne kadar tartışılacak şeyin olduğunu göstermektir. Ve elbette benim anlattığım haliyle kamusal akıl fikrini bütün liberal görüşler kabul etmez. Birtakım farklılıklar da olsa şu ya da bu biçimiyle bunu kabul edenleri siyasal liberalizmler olarak adlandırabiliriz.

43 Burada mevcut bir mahkemeyi değil de ideal olarak düşünülmüş bir anayasal rejimin mahkemesini düşünün. Böyle söylüyorum çünkü bazılarının mevcut bir yüksek mahkemenin normalde makûl kararlar vereceği konusunda şüpheleri vardır. Ayrıca, mahkemeler kamusal akıldan farklı olarak önceki kararlarla bağlıdır ve sorunların karşılıklarına gelmesini beklemelidirler, vb. Ama bu noktalar, metinde önerilen kontrol mekanizmasının uygunluğunu etkilememektedir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KURUMSAL ÇERÇEVE

YEDİNCİ DERS

Konu Olarak Temel Yapı¹

§ 1. ADALETİN BİRİNCİ KONUSU

Sözleşmeci adalet anlayışının ana özelliklerinden birisi toplumun temel yapısının, adaletin birinci konusu olmasıdır. Sözleşmeci görüş, bu özel ve son derece önemli duruma ilişkin bir adalet kuramı ortaya koymaya çalışarak başlar ve sonuçta ortaya çıkan adalet anlayışı diğer durumlara ilişkin ilke ve standartlara göre özel bir düzenleyici öncelik taşır. Temel yapıdan, toplumun ana kurumlarının oluşturdukları sistem, bunların gerektirdiği temel hak ve görevler ve toplumsal işbirliği aracılığıyla ortaya çıkan faydaların bölüşümündeki etkileri anlaşılır. Dolayısıyla, siyasal anayasa, yasal olarak tanınan mülkiyet biçimleri, ekonomik organizasyon ve ailenin yapısı, bütün bunlar temel yapıya aittir. Kuramın son bir amacı, birincil ilkeleri, bu karmaşık kurumlara bağlı olarak toplumsal adaletin klasik ve bilinen sorunlarına makûl

¹ Bu makale, aynı başlıkla American Philosophical Association'ın (Pacific Division) Portland, Oregon'da 1977 Mart'ında yapılan yıllık toplantısında sunulan ve *American Philosophical Quarterly* 14 (Nisan 1977) de yayımlanan bildirinin önemli düzeltmeler içeren halidir. 2. ve 3. bölümler yenidir. Bu bildiri konusunda yaptığımız tartışmalardan ötürü Joshua Cohen, Joshua Rabinowitz, T. M. Scanlon ve Quentin Skinner'a teşekkür borçluyum. Birçok düzeltme konusunda Burton Dreben'e ve öğretici yorumları için Thomas Hill ve Hugo Bedau'ya minnetarım.

yaklaşımlar sunan bir anlayış geliştirmektir. Yani, bu sorunlar kuramın ortaya koymaya çalıştığı yaklaşımın verilerini oluşturmaktadır. Bütün öznelere eşit olarak uygulanan birincil değerlere ulaşma girişimi yoktur. Aksine, bu görüşe göre, bir kuram ilgili öznelere yönelik olarak uygun bir sıra içerisinde adım adım birtakım ilkeler geliştirmelidir.

Bu makalede temel yapının neden adaletin birinci konusu olduğunu tartışmak istiyorum. Elbette, ilk incelemeyi temel yapıya ayırmak son derece meşrudur. Bir yerden başlamak durumundayız ve bu başlangıç noktası ortaya çıkacak kuramın tutarlılığı ile gerekçelendirilecektir. Ancak, bundan daha aydınlatıcı bir cevap olmalıdır; temel yapının diğer toplumsal düzenlemelerden farklı özel nitelikleri ele alınmalı ve bu nitelikler adalet ilkelerinin karakteristik rol ve içeriğine bağlanmalıdır. Tam da bunu başarabilecek bir cevap sunmayı hedefliyorum.²

Bir toplumsal sözleşme a) toplumun bazı üyelerini değil hepsinin kapsayan ve b) bunların arasında birtakım konum ve bununla ilgili rol taşıyan bireyler olarak değil toplumun üyeleri (vatandaşlar) olarak yapılan farazi bir anlaşmadır. Bu doktrinin Kantçı ifadesinde, ki bunu “hakkaniyet olarak adalet” olarak adlandırıyorum, c) taraflar özgür ve eşit ahlâki kişiler olarak düşünülmekte ve d) anlaşmanın içeriğini temel yapıyı düzenleyen birincil ilkeler oluşturmaktadır. Burada, ahlâk felsefesi geleneğinde yer alan kısa adalet anlayışları listesini gözönüne alıp, alternatifler sınırlandırıldığında, tarafların bu anlayışlardan hangisi üzerinde anlaşacaklarını sorarız. Ulaşılan her türlü anlaşmanın adil olacağını güvence altına alan koşullar hakkında yeteri kadar bilgimiz olduğunu varsaydığımızda, benimsenecek ilkelere dayanarak adaletin temel yapıya ilişkin içeriği veya en azından bunun yaklaşık bir ifadesi ortaya konabilir. (Elbette, bu, ahlâk felsefesi geleneğinin makûl oluşunu öngörmektedir; ama başka nereden başlayabiliriz?) Dolayısıyla, en üst düzeyde saf yöntemsel adalete ulaşılmış olur: Koşulların adilliği tanınan ilkelerin adil oluşunu sonuç verir.

2 *Kuram*'da temel yapı birincil konu olarak görülmüş ve tartışma buna odaklanmıştır. Bkz. s. 7 vd. Ancak bu seçimin gerekçeleri ve sonuçları yeteri kadar açıklanmamıştır. Burada bu eksikliği kapatmaya çalışıyorum.

Ben şunu önereceğim: Birinci olarak, bir toplumsal sözleşmeye taraf olacak kişileri özgür ve eşit (ve rasyonel) ahlâki kişiler olarak düşündüğümüzde, temel yapıyı birinci konu olarak almak için güçlü gerekçeler vardır (4-5). İkinci olarak, bu yapının ayırt edici özellikleri düşünüldüğünde, baştaki anlaşma ve bunun gerçekleştiği koşullar, bu anlaşmayı diğerlerinden ayıracak özel bir yolla anlamak gerekir (6-7) ve üçüncüsü, bunu yapmak bir Kantçı görüşün insan ilişkilerinin son derece toplumsal yapısını dikkate almasını sağlar. Ve son olarak, saf yöntemsel adaletin büyük bir kısmı adalet ilkelerine geçse de, bu ilkeler temel yapıya ilişkin olarak, süregelen kurumsal süreçlerin sınırlanacağı ve bireysel işlemlerin birikmiş sonuçlarının sürekli olarak ayarlanacağı bir ideal biçimi temsil ederler (9).

§ 2. UYGUN BİR SIRAYLA SAĞLANAN BİRLİK

Bu noktaları ele almadan önce, temel yapıyla başlamanın ve sonra sırasıyla diğer ilkeleri geliştirmenin hakkaniyet olarak adalete ayırt edici bir nitelik kazandırdığını ifade etmeliyim.³

Örnek olarak, faydacılıkta yapılan ilk sözleşmeyi düşünün: Bu genelde tamamen genel bir kuram olarak düşünülür. Bu, Sidgwick tarafından formüle edilen klasik doktrin düşünüldüğünde kesinlikle doğrudur.⁴ Fayda ilkesi bütün toplumsal biçimlere ve bireylerin hareketlerine eşit olarak uygulanır; ayrıca, karakterlerin ve kişilik yönetimlerinin değerlendirilmesine ve toplumsal övgü ve yergi pratiklerine bu ilke kılavuzluk yapar. Tabii ki, kural-faydacılığı öznel arasındaki belli ayrımların özel sorunlara yol açabileceğinin farkındadır. Ancak, kurallarla eylemler arasındaki ayrım, çok genel olmasının yanında kategorik veya metafizik bir ayrımdır, toplumsal biçimler sınıfı içerisinde değildir. Fayda ilkesinin farklı kategorilere nasıl uygulanacağına ilişkin soruları akla getirmektedir ve bu sorunun kural-fay-

3 Bu vurgunun gerekliliği konusunda beni uyaran Hugo Bedau'ya teşekkür ederim. Bu bildirinin daha önceki haline yaptığı yorumda, *Kuram*'da § 2'nin son paragrafının bu anlamda son derece yanlış yönlendirme içerdiğini ifade etmiştir.

4 Bkz. *Methods of Ethics*, 7. bs. (Londra, 1907).

dacılığı tarafından ele alınma biçimi onu sözleşmecî görüşten ayırmaktadır.

Elbette, faydacı kuram farklı durumların kendine özgü şartlarını dikkate almaktadır, ama bu şartlar değişik etki türlerinden ve nedensellik ilişkilerinden doğmuş gibi düşünülmektedir. Dolayısıyla, temel yapının, toplumsal ve psikolojik etkilerinin derin ve yaygın doğası dikkate alındığında, önemli bir kurumlar bütünü olduğu konusunda anlaşılmalıdır ya da öyle diyelim. Aynı zamanda bu yapıyı kendi içerisinde bulunan belli birliklerden ve onu çevreleyen uluslararası sistemden ayırmanın faydalı olduğu konusunda da uzlaşmıştır. Bu ayrımlar, fayda standardının sistematik uygulamalarında faydalı olabilir. Bununla birlikte, faydadan türetilen ikincil norm ve öncüller farklı sorunların karakteristik niteliklerine uyarlansa da, birincil ilke hiçbir zaman değişmemektedir. Dolayısıyla, faydacılığa göre, ne bireylerin sayısı, ne kararların ve eylemlerin organize edildiği kurumların biçimi, fayda ilkesinin evrensel kapsamını etkilemektedir: Sayı ve yapı, sadece (etkilenen bütün kişilerin toplamına ilişkin olarak) en büyük net tatmin dengesinin en etkin olarak nasıl elde edilebileceği konusundaki dolaylı etkileri açısından önemlidir.

Hakkaniyet olarak adaletin birincil ilkeleri açıkça genel bir kuram için uygun değildir.⁵ Bu ilkeler (ilerde § 6'nın ilk paragrafında ifade edildiği gibi), temel yapının herkes için belli eşit temel özgürlükleri yerleştirmesini ve toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin adil fırsat temelinde en az avantajlı olan için en yüksek faydayı getirmesini gerektirir. Birçok durumda bu ilkeler makûl olmayan yönergeler içerir. Örnek ver-

5 Bu gerçek, J. C. Harsanyi tarafından "Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality," *American Political Science Review* 69 (Haziran 1975): 594-606, makalesinde bu ilkelere karşı bir itiraz olarak ele alınmıştır. Burada Harsanyi'nin güçlü itirazlarını yeterince yanıtlamam ama şunu ifade etmek istiyorum: maksimin ilkesi bir ahlâk temeli olarak asla sunulmamıştır; farklılık ilkesi biçiminde, temel yapıya uygulanan diğer ilkeler tarafından sınırlanan bir ilkedir ve bu ilke sınırlı rolüyle arka plan adaletin bir ölçüsü olarak görüldüğünde, normal durumlara ait sonuçları, bana göre, mantıksız olmaz (bkz. aşağıda 10. not). Son olarak, ilkelerin uygulamasının temel yapıyla sınırlanması, Harsanyi'nin (bkz. s. 605), belli bir durumda hangi ilkenin geçerli olduğunu kişilerin sayısının belirleyeceği yolundaki önerisiyle ters düşmez. Bu konuyla ilgili olarak, bu bölümdeki son paragrafa bakınız.

mek gerekirse, kiliseler ve üniversitelere ilişkin olarak farklı ilkeler daha yerinde olur. Bunların üyeleri genellikle en uygun organizasyon biçimine yönelik belli ortak hedef ve amaçları benimserler. En çok şunu söyleyebiliriz: Kiliseler ve üniversiteler temel yapı içerisinde yeralan birlikler olduğu için, bu yapının arka plan adaleti kurmak üzere dayattığı şartlara uyum sağlamalıdır. Dolayısıyla, kilise ve üniversiteler değişik şekillerde, temel eşit özgürlüklerin (vicdan özgürlüğü de dahil olmak üzere) ve adil fırsat eşitliğinin gerektirdiği durumlarda sınırlanabilir.

İlk bakışta sözleşmecî doktrin son derece dağınık görülebilir: Zira, farklı konulara uygulanan ilkeler birbirine nasıl bağlanacaktır? Bununla birlikte, tamamıyla genel birincil ilkeler tarafından tanımlananın ötesinde başka kuramsal birlik yolları bulunmaktadır. Konu türlerinin uygun bir sırasını bulmak ve toplumsal sözleşmeye taraf olanların, sonraki her bir anlaşmanın önceki anlaşmalara tabi olacağını veya birtakım öncelik kurallarıyla bunlara uydurulacağını anlamış olarak bu sıra içerisinde ilerleyeceğini düşünmek mümkündür. Buradaki birlik, özgür ve eşit ahlâkî kişilerin, bu tür kurucu ilkelere olan ihtiyaçları ve bu ilkelerin ve bunlara ilişkin konuların toplumsal hayatta sahip olduğu düşünülen rollerini gözönüne alarak ahlâkî düşünceye yönelik makûl ve faydalı kurallar inşa etmesi gerektiği fikri tarafından sağlanmaktadır.

Burada, yanlış anlamaları önlemek için, temel yapıya veya herhangi bir konuya ilişkin bir adalet anlayışı geliştirirken, farklı ilkelerin yerindeliği konusunda sadece sayılarda olan değişikliği varsaymıyoruz. Aksine, sayılardaki değişiklikler bazen gerekli bir koşul olup belli kurumsal biçimleri teşvik etse de, yapıda ve kurumların toplumsal rolündeki farklılıklar esastır. Dolayısıyla, anayasal bir demokrasi aileden daha geniştir: Tamamlayıcı parçalarını doldurmak için daha fazla sayı gereklidir. Ancak, farklı konu türleri için farklı ilkelerin bulunmasını açıklayan toplumsal yapının parçalarının farklı amaç ve rolleri ve bunların nasıl biraraya geldiğidir. Doğrusu, toplumun değişik öğelerinin ayırt edici karakter ve özerkliğinin, belli bir dairede kendine özgü doğalarına uygun ilkelerden hareket etmesi gerektiğini varsaymak doğal görünmektedir.

§ 3. LİBERTERYANİZM TEMEL YAPIDA ÖZEL BİR ROLE SAHİP DEĞİLDİR

Temel yapı için özel birincil ilkeler gerektiği fikrini reddeden sadece genel bir kuram olark faydacılık değildir. Mesela, sadece zor kullanma, hırsızlık, sahtecilikten koruma ve sözleşmelerin uygulanması gibi asgari işlevlere indirgenen bir devletin meşru olduğunu düşünen ve daha geniş güçlere sahip bir devletin bireylerin haklarını ihlal ettiğini iddia eden liberteryan kuramı ele alalım. Buradaki amaçlarımız açısından bu kuramın ana özelliklerini şu şekilde saymak mümkündür:⁶

Amaç, tamamıyla adil bir durumda, ahlâki ve kimsenin hakkını ihlal etmeyen adımlarla asgari devlete ulaşmaktır. Bunun herkesin gerektiği gibi davranması durumunda nasıl olacağını ve daha kapsamlı bir devletin neden ortaya çıkmayacağını görebilsek, başlangıç durumunu tanımlayan ahlâk kuramının adil olması ve izin verilebilecek çıkışları belirtmesi durumunda meşru asgari devlete ulaşmış oluruz. Bu amaçla, görece bolluğun olduğu ve kişilerin sahip olduğu şeylerin hiçbir ahlâki soruna yol açmadığı bir doğal durum öngörürüz. Mevcut yapı adildir ve herkese yeterince kaynak ayrılmıştır. Bu doğal durumda, aynı zamanda, belli kuralları uygulayan ve dolayısıyla kişilerin başkalarının nasıl davranacağı konusundaki beklentilerine kurumsal bir temel sağlayan bir kurum (devlet gibi) da yoktur.

Bundan sonra, liberteryan kuram, mülkiyetin elde edilmesini (daha önce mülk edinilmemiş şeylerin mülk edinilmesi) ve malların bir kişiden diğerine (ya da birliğe) devrini düzenleyen belli temel adalet ilkelerini tanımlar. Sonrasından, mülkiyetin adil biçimleri tersinden tanımlanır: Bir kişi adaletin mülk edinme ve devri ile ilgili ilkelerine uygun olarak elde ettiği her şeyi elinde tutabilir ve hiç kimse bu ilkelerin tekrar tekrar uygulanması dışında hiçbir şeye sahip olamaz. Mevcut mülkiyet düzeninin adil olduğu bir doğal durumdan başladığında ve herkesin daima mülk edinme ve devri ile ilgili adalet kurallarına uyduğu düşünüldüğünde, bundan sonraki bütün durumlar da adil olacak-

6 Burada Robert Nozick'in *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974) adlı eserini izliyorum.

tır. Adil mülk edinme ve devir ilkelerinin sahip olunan şeylerin adillliğini ne kadar uzun zamana yayılırsa yayılsın bütün tarihsel işlemler boyunca koruduğu iddia edilir. Adaletsizlik sadece bu ilkelerin kasıtlı ihlali ya da bunların gerektirdiği şeylerin ihmali ve yanlış icra edilmesi sonucunda ortaya çıkar.

Son olarak ve bizim amaçlarımıza ilişkin olarak, bireylerin gerçekte nasıl hareket ettiklerine ve ne tür anlaşmalara ulaşıldığına bağlı olarak çok çeşitli birlikler ve işbirliği biçimleri ortaya çıkabilir. Bu işlemleri ve ortak eylemleri kapsamak için özel bir kurama gerek yoktur. Gerekli kuram, zaten belli koşullara göre yorumlanan adil mülk edinme ve devir ilkeleriyle ortaya konmuş durumdadır. Öyleyse, her türlü meşru işbirliği biçimi, bunlara rıza gösteren bireylerin çabasıyla ortaya çıkmaktadır. Devletin de dahil olduğu birliklerin, başlangıçtaki adil doğallık durumunda yalnız başına hareket eden bireylerin zaten halihazırda sahip olduğu haklar dışında bir gücü ya da hakkı bulunmamaktadır.

Bu doktrinin önemli bir özelliği devletin diğer herhangi özel bir birlik gibi adil görülmesidir. Devlet aynı diğer birlikler gibi ortaya çıkar ve mükemmel derecede adil olduğu kabul edilen tarihsel süreç içerisindeki oluşumu da aynı ilkelere bağlıdır.⁷ Elbette, devlet belli karakteristik amaçlara hizmet eder ama bu bütün birlikler için geçerlidir. Bunun yanında, bireylerin devletle ilişkisi (meşru asgari devlet) diğer anlaşma yaptıkları herhangi bir özel şirketle ilişkileri gibidir. Dolayısıyla, siyasal bağlılık büyük ve başarılı bir tekelci firma, yani yerel olarak hakim koruma acentası ile yapılan özel bir borç sözleşmesi olarak yorumlanır. Genel olarak herkese eşit olarak uygulanan tek tip bir kamu hukukundan daha çok, özel anlaşmalar ağı bulunur; bu ağ hakim

7 Burada ve aşağıdaki başka bir yerde sanki tarihsel ile sanki tarihsel olmayan süreçler (ya da prosedürleri) arasında ayrım yapıyorum. Her iki durumda da süreç farazidir, çünkü süreç gerçekte henüz gerçekleşmemiştir veya hiç gerçekleşmeyebilir. Ancak sanki tarihsel süreçler gerçekleşebilir: bunların temel toplumsal kanunlar veya doğal gerçeklerin dışına çıkmadığı düşünülür. Dolayısıyla, liberteryen görüşte, adil mülk edinme ve devir ilkelerini takip ederse, ki bunu yapabilirler, o zaman devletin oluşumuna yol açacak sanki tarihsel süreç gerçekleşmiş olur. Buna karşılık, sözümona tarihsel olmayan bir süreç, mesela, başlangıç durumundaki anlaşmayı sonuç veren süreç, gerçekleşemez. Bkz. aşağıda § 6.

koruma acentasının (devlet) müşterileriyle kullanmak üzere anlaştığı prosedürleri temsil eder ve bu prosedürler hakim acentayla olan pazarlık konumuna göre müşteriden müşteriye değişir. Kimse böyle bir anlaşma yapmaya zorlanamaz ve herkesin bağımsız kalabilme seçeneği bulunur. Tıpkı diğer birliklerle olduğu gibi devletin de müşterisi olup olmama seçimine sahip sayılırız. Liberteryen kuram anlaşma nosyonuna büyük önem verse de, hiçbir şekilde bir *toplumsal sözleşme* kuramı değildir; çünkü bir toplumsal sözleşme başta yapılan anlaşmayı, siyasal iktidarı tanımlayıp düzenleyen ve vatandaş olarak herkese uygulanan ortak bir kamu hukuku sistemini ortaya koyan bir eylem olarak algılar. Hem siyasal iktidar hem de vatandaşlık bu toplumsal sözleşme anlayışı perspektifinden anlaşılır. Devleti özel bir birlik olarak görmesinden dolayı liberteryen kuram sözleşme kuramının temel düşüncelerini reddetmiş olur ve dolayısıyla temel yapıya ilişkin özel bir adalet kuramı olamaz.

Bu birincil meseleleri sonuçlandırmak üzere liberteryen ve faydacı doktrinlerle olan farklardan söz edilmesinin amacı hakkaniyet olarak adaletin kendine özgü özelliklerini ve temel yapı konusundaki vurgusunu ortaya koymaktır. Benzer karşılaştırmalar mükemmelliyetçilik, sezgicilik ve diğer bilinen ahlâki görüşler için de yapılabilir. Buradaki mesele, temel yapının neden özel bir role sahip olduğunu ve onu düzenlemek için özel ilkeler aramanın neden makûl olduğunu göstermektir.

§ 4. ARKA PLAN ADALETİN ÖNEMİ

En azından Kantçı bir toplumsal sözleşme kuramı çerçevesinde temel yapının adaletin birinci konusu olarak görmemizi sağlayacak birtakım noktaları sunmakla başlayacağım.

Birinci nokta şudur: Toplumsal şartların ve kişilerin birbirleriyle olan ilişkilerinin zaman içerisinde adil olarak ulaşılan ve tamamen uyulan özgür anlaşmaya uygun olarak geliştiği yolundaki başta cazip görünen düşünceyle başladık diyelim. Bu durumda hemen anlaşmaların ne zaman özgür olduğu ve bunların içinde gerçekleştiği toplumsal

şartların ne zaman adil olduğu konusunda bir yaklaşıma ihtiyacımız olur. Ayrıca, bu şartlar önceden adil olabilse de, birçok görünüşte adil ve ayrı anlaşmanın biriken sonuçları, toplumsal eğilimler ve tarihsel şartlarla beraber, zaman içerisinde vatandaşların ilişki ve fırsatlarını özgür ve adil anlaşmalar için gerekli şartların ortadan kaldıracak ölçüde değiştirebilir. Temel yapıya ait olan kurumların rolü bireylerin ve birliklerin eylemlerinin gerçekleştiği adil arka plan şartlarını güvence altına almaktır. Bu yapı uygun olarak düzenlenip ayarlanmazsa, belli işlemler ne kadar özgür ve adil görünse de, başlangıçta adil olan toplumsal süreç bu özelliğini kaybeder.

Bu gerçeği, mesela, gönüllü piyasa işlemlerinin sonucu olan dağılımın (rekabetçi etkinliğin bütün ideal şartları gerçekleşse dahi), genel olarak baştaki gelir ve varlık dağılımının ve piyasalar sisteminin adil olmaması durumunda adil olmayacağını söylerken ifade etmiş oluruz. Mevcut varlık uygun olarak elde edilmeli ve herkes, gelir ve istenen yetenekleri elde etme ve benzeri konularda adil fırsatlara sahip olmalıdır. Yine, kimse adaletsiz davranmasa veya ayrı birçok işlemin başkalarının fırsatlarını etkilediğinden haberi olmasa dahi, arka plan adaleti için gerekli şartlar zayıflayabilir. Bu istenmeyen sonuçları önlemek üzere ekonomik öznelere günlük işlemlerinde takip edecek uygulanabilir kurallar bulunmamaktadır. Bu sonuçlar çoğu zaman o kadar ileride veya dolaylıdır ki, bunları bireylere uygulanacak sınırlayıcı kurallarla durdurmaya çalışmak imkânsız olmasa da aşırı bir tedbir olur.

Gözlemimizde dört nokta vurgulanmalıdır: Birinci olarak, sadece bireylerin ve birliklerin kendi şartları içerisinde yaptıkları eylemlere bakarak, toplumsal bir bakış açısından, ulaşılan anlaşmaların adil olup olmadığını söyleyemeyiz. Böyle bir değerlendirme büyük ölçüde temel yapının özelliklerine ve bu yapının arka plan adaletini sürdürmekteki başarısına bağlıdır. Dolayısıyla, mesela, maaş anlaşmalarının adil olup olmadığı, işgücü piyasasının doğasına bağlı olur: Piyasanın aşırı güçlenmesi önlenmeli ve işverenle işçiler arasında adil pazarlık gücü olmalıdır. Ek olarak, adalet, herhangi sınırlı bir görüşten öte zaman içerisinde uzanan toplumsal koşullara, adil fırsat gibi, dayanır.

İkinci olarak, adil arka plan koşulları belli bir zamanda varolabilir ve hiç kimse uygun olarak belirlenmiş yerel durumlarda yapılan işlemlere uygulanan kurallar ışığında adaletsiz davranmasa bile yavaş yavaş zayıflayabilir. Aklı olan herkesin adil davrandığına ve anlaşmaları düzenleyen normlara titizlikle uyduğuna inanması arka plan adaletini sürdürmeye yetmez. Bu açık ama önemli bir noktadır: Toplumsal dünyamız sahtekarlık ve yalancılıkla kaplandığında, hukukun ve devletin sadece bireylerin adaletsiz davranma eğilimlerinden ötürü gerekli olduğunu düşünebiliriz. Ancak, tersine, bu durum bireyler adaletsiz davrandıklarında zayıflayan arka plan adaleti için geçerlidir: Ayrı ve bağımsız işlemlerin genel sonucu arka plan adaletine doğru değil, ondan uzakta kalmaktadır. Bu durumda, görünmez elin, işleri yanlış bir yola yönelteceğini ve meşru olmayan eşitsizlikleri ve adil fırsatlar üzerindeki sınırları sürdürmekte başarılı olacak oligopolistik bir birikim tarzını teşvik edeceğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla, arka plan adaleti korumak üzere özel kurumlara ve bu kurumların nasıl kurulacağını gösteren özel bir adalet anlayışına gereksinimimiz vardır.

Üçüncü olarak, arka plan adaletin zayıflamasını önlemek üzere bireylere dayatılacak uygulanabilir kurallar bulunmamaktadır. Bunun nedeni, anlaşmaları ve bireysel işlemleri düzenleyen kuralların çok fazla karmaşık olmaması veya uygulanması için çok fazla bilgiye ihtiyaç olmaması gerekliliğidir. Bunlar aynı zamanda bireylerin birçok üçüncü kişiyle pazarlığa girmesini isteyemez, çünkü böyle bir gereklilik aşırı işlem harcamalarına neden olacaktır. Sonuçta, anlaşmalara uygulanan kurallar, pratik ve kamuya yöneliktir, çok karmaşık olabilecek matematik fonksiyonları değildir. Dolayısıyla, herhangi bir makûl kurallar bütünü, bireylerin bunları anlama ve kolaylıkla izleme kapasitesini aşmamalı ve vatandaşları normal olarak karşılayamayacakları bilgi edinme ve öngörü yüküyle karşı karşıya bırakmamalıdır. Bütün bunlar, mesela, bir arazinin alınıp satılıp, miras yoluyla kuşaklara devrinin birikmiş etkileri değerlendirildiğinde açıktır. Ana babalardan (aile reisleri olarak) miraslarını bütün mirasların gelecek kuşak üzerindeki etkilerini hesap edip ona göre ayarlamalarını istemenin makûl olmadığı açıktır.

Dolayısıyla, dördüncü ve son olarak, iki toplumsal kural türü arasındaki işbölümü fikrine ve bu kuralların gerçekleştiği farklı kurumsal biçimlere ulaşıyoruz. Temel yapı öncelikle toplumsal arka planı tanımlayan kurumları ve mülkiyet sahipliğini eşitlemek için düzenlenmiş gelir ve miras vergileri gibi arka plan adaletine aykırı kaçınılmaz eğilimleri düzeltme ve tazmin etmeye yönelik işlemleri içerir. Yapı aynı zamanda hukuki sistem aracılığıyla bireyler ve birlikler arasındaki işlem ve anlaşmaları düzenleyen kuralları da uygular (sözleşme hukuku vb.). Sahtecilik ve cebre ilişkin kurallar bu kurallardandır ve bunlar sadelik ve pratiklik gerekliliklerini yerine getirir. Bunlar, bireyleri ve birlikleri, kendi amaçları doğrultusunda özgür olarak ve aşırı sınırlamalara tabi tutmaksızın eylemlerinde özgür bırakır.

Sonuç olarak: Temel yapı ile başlıyoruz ve bu yapının arka plan adaletini korumak için ne türlü ayarlamalar yapması gerektiğini bulmaya çalışıyoruz. Aslında aradığımız şey, temel yapı ile bireylere ve birliklere belli işlemlerde takip edilmek üzere doprudan uygulanan kurallar arasında kurumsal bir işbölümüdür. Bu işbölümü kurulabilirse, bireyler ve birlikler temel yapı çerçevesinde kendi amaçlarını daha etkin olarak takip etme imkânına kavuşurlar ve toplumsal sistemin diğer yerlerinde de arka plan adaletinin korumak üzere gerekli düzeltmelerinden yapıldığından emin olur.

§ 5. TEMEL YAPI BİREYLERİ NASIL ETKİLER?

Başka birtakım noktalar da temel yapının özel rolüne işaret etmektedir. Şu ana kadar, bireyler arasındaki işlemlerin adil olması için belli arka plan koşullarının gerekli olduğunu gördük: Bu koşullar bireylerin birbirlerine karşı nesnel durumlarını ortaya koymaktadır. Ancak bireylerin kendi karakterleri ve çıkarları hakkında ne denilebilir? Bunlar sabit ya da belli değildir. Bir adalet kuramı kişilerin amaç ve ideallerinin nasıl oluştuğunu dikkate almalıdır ve bunu yapmak için adalet anlayışını açıklayan daha geniş bir çerçeveye ihtiyaç vardır.

Şimdi, toplumun kurumsal biçiminin, üyelerini ve bunların kazanmak istedikleri ve halihazırda sahip oldukları kişilikleri etkilediğini

herkes kabul etmektedir. Toplumsal yapı aynı zamanda kişilerin amaç ve umutlarını farklı yollarla sınırlar; çünkü, kişiler kendilerini o yapı içerisindeki konumlarından görecekle ve gerçekçi olarak sahip olabilecekleri araç ve fırsatları dikkate alacaklardır. Dolayısıyla, mesela, bir ekonomik rejim, sadece mevcut arzu ve amaçları tatmin eden bir kurumsal yapı değil aynı zamanda gelecekte bu arzu ve amaçları şekillendirme yoludur. Daha genel olarak, temel yapı, toplumsal sistemin zaman içerisinde belli iyi anlayışlarına sahip kişilerce paylaşılan belli bir kültür biçimini üretme ve yeniden üretme yolunu biçimlendirir.

Aynı şekilde, bireylerin yetenek ve kabiliyetlerini sabit doğal nitelikler olarak göremeyiz. Elbette, önemli bir genetik unsurun varlığı yadsınamaz. Bununla birlikte, bu yetenekler ve kabiliyetler toplumsal şartların dışında bir şey üretemez ve uygulamada daima muhtemel birçok biçimden birini alırlar. Sonradan geliştirilen doğal kapasiteler de ima elde edilebilecek muhtemel durumların sadece bir seçkisidir, hatta küçük bir seçkisidir. Ek olarak, bir kabiliyet, mesela, toplumsal ortamdan etkilenmeyen ve kafada bulunan belirli bir ölçülebilen kapasiteye sahip bir bilgisayar değildir. Doğal yeteneklerin kullanılmasını etkileyen öğeler arasında toplumsal teşvik ve destek davranışları ve bunların eğitimi ve kullanımına ilişkin kurumlar yer alır. Dolayısıyla, belli bir zamandaki potansiyel bir kabiliyet bile mevcut toplumsal biçimlerin ve hayat boyu o ana kadar ortaya çıkmış belli şartların etkisi dışında değildir. Yani, sadece nihai amaç ve umutlarımızın yanında sahip olduğumuz kabiliyet ve yeteneklerimiz de büyük ölçüde kişisel tarihimizi, fırsatlarımızı ve toplumsal konumumuzu yansıtır. Bunlar farklı olduğunda nasıl bir durumda olabileceğimizi bilebilmenin bir yolu yoktur.

Son olarak, bu noktalar, temel yapının vatandaşların, toplumsal köklerine, sahip oldukları doğal yeteneklere ve kişisel tarihlerini biçimlendiren talih fırsatlarına ve kazalara bağlı olarak, potansiyel yaşamlarında önemli toplumsal ve ekonomik eşitsizliklere büyük ihtimalle izin vereceği gerçeğiyle beraber değerlendirilmelidir. Bu tür eşitsizliklerin etkin toplumsal işbirliğini sürdürmek için kaçınılmaz veya gerekli ya da son derece faydalı olduğunu varsayabiliriz. Bunun için

birçok neden olacaktır, bunların arasında dürtü ihtiyacı sayılabilir.

Potansiyel yaşamlardaki eşitsizliklerin doğası diğer eşitsizliklerle karşılaştırıldığında daha açık olarak ortaya çıkabilir. Öyleyse, bir üniversitede üç derece içinde öğretim üyeleri bulunduğunu ve herkesin aynı derecede aynı süre kalıp aynı maaşı aldığını düşünün. Bu durumda belli bir anda derece ve maaş konusunda eşitsizlik olsa da, öğretim üyelerinin potansiyel yaşamlarında bir eşitsizlik yoktur. Aynı şey, bir birliğin üyelerinin belli ayrıcalıklı ve ödüllü konumları doldurmak için rotasyon sistemini benimsemelerinde de geçerlidir, çünkü bunlar belki daha büyük sorumluluklar da yüklemektedir. Eğer bu sistem, kaza, ölüm ve benzeri haricinde, herkesin bu konumlarda eşit süre görev almasını sağlıyorsa, yine potansiyel hayatlarda bir eşitsizlik yoktur.

Adalet kuramının düzenlemesi gereken vatandaşlar arasındaki potansiyel hayatlarda toplumsal başlangıç konumlarından, doğal avantajlardan ve tarihsel koşullardan kaynaklanan eşitsizliklerdir. Bu eşitsizlikler belli durumlarda o kadar önemli olmasa da, zaman içerisinde önemli birikmiş sonuçlara yol açabilecek kadar büyük olabilir. Kantçı sözleşme doktrini temel yapıdaki bu eşitsizliklere bu eşitsizliklerin en temel olduğuna inanarak eğilir: Bunları düzenleyecek uygun ilkeler bulunup gerekli kurumlar kurulduğunda, diğer eşitsizlikleri düzenleme sorunu daha kolay halledilebilir.

§ 6. FARAZİ, TARİHSEL OLMAYAN İLK ANLAŞMA

Hakkaniyet olarak adalette temel yapının kurumları, özgür ve eşit ah-lâki kişilerin adil bir ortamda bu yapıyı düzenlemek üzere benimseyecekleri kuralları karşıladığı müddetçe adildir. İki ana ilke şu şekilde ortaya konabilir: a) herkes başkalarının özgürlükleriyle uyumlu en geniş eşit temel özgürlükler sistemine sahip olma yolunda eşit hakka sahiptir; b) toplumsal ve ekonomik eşitsizliklere, ancak i) en az avantajının en çok faydasına olduğu ve ii) adil fırsat eşitliği altında herkese açık olan konum ve makamlarla ilgili olduğunda izin verilebilir.⁸

8 Bu ilkeler *Kuram*'da §§ 11-13'te ve başka yerlerde tartışılmıştır. Adil tasarruflar ilkesi ve öncelik kurallarını da içeren özet bir ifade 302. sayfa ve devamında verilmiştir.

Şimdi temel yapının özel rolünün ilk anlaşmanın şartlarını nasıl etkilediğine ve bu anlaşmanın farazi ve tarihdışı anlaşılmasını nasıl gerektirdiğine bakalım. Temel yapı, varsayıma dayalı olarak, tüm arka plan adaletini ortaya koyan ve her şeyi kapsayan bir toplumsal sistemdir. (burada halklar arasındaki adaleti bir kenara koyduğumu vurgulamak isterim.)⁹ Dolayısıyla, her şeyden önce, özgür ve eşit kabul edilen bireyler arasında her adil durum, bu sistem içerisindeki şartları uygun olarak dengeleyen bir durumdur. Kişilerin süregelen bir toplumdaki mevcut durumlarını bildikleri durumlarda ulaştıkları anlaşmalar birbirinden bağımsız toplumsal ve doğal şartlardan etkilenir. Benimsenen ilkeler bu toplumun kurumsal yapısının içinde gerçekleşen gerçek olaylar zincirine dayanır. Dolayısıyla, biz tarafların olağan ölçülerde olmak kaydıyla toplumdaki yerlerini, sınıf ya da toplumsal konumlarını, doğal yetenek ve kabiliyetlerinin dağılımında talihli olup olmadıklarını bilmediklerini varsayıyoruz.¹⁰ Taraflar nihai amaç ve çıkarları veya sahip oldukları belli psikolojik yapıdan da haberdar değildirler.

Son olarak, kuşaklar arasında adaleti gerçekleştirmek için (mesela adil tasarruflar ilkesi üzerinde anlaşma gibi) şu anda yaşadıkları varsayılan tarafların, toplumdaki mevcut durumlarını bilmedikleri düşünülür. Adaletin şartlarının ulaşabileceği dışında doğal kaynaklar ve üretim varlıkları veya teknolojik düzey hakkında hiçbir bilgileri yoktur. Kendi kuşaklarının görece talihi ve talihsizliği de bilinmemektedir. Çünkü, şu anda yaşadıkları düşünülen taraflar birbirlerine ve sonraki

9 Bunun nedeni, bir yaklaşıklık ifadesi olarak, toplumsal adalet sorunun temel yapıyı kapalı bir arka plan sistemi olarak almasındandır. Uluslar topluluğu ile başlamak, arka plan adalet kuramını ortaya koyma görevini bir adım daha geriye itecektir. Belli bir düzeyde kapalı bir arka plan sistemi olmasıdır ve bu da bizim istediğimiz kuramın konusunu oluşturur. Bu sorunu bir toplumu (uluslarca gösterilen) az ya da çok kendine yeterli bir toplumsal işbirliği sistemi ve az çok tam bir kültür sahibi olarak düşünmek bizim için daha kolaydır. Bu toplum konusunda başarılı olursak, başlangıçtaki kuramımızı genişletip yeni gerekliliklere göre düzeltebiliriz.

10 Olağan durumdan kastedilen şudur: adaletin temel sorunu, tam bir hayat sürecince dolaylı ya da dolaysız olarak birbiriyle ilişkiye geçen toplumun tam ve aktif katılımcıları arasındaki ilişkiler olduğu için, herkesin olağan ölçüden fiziksel ihtiyaçlara ve psikolojik kapasitelere sahip olduğunu varsaymak mâkul olur. Dolayısıyla, özel sağlık hizmeti ve zihinsel özürlülerin nasıl tedavi edileceği bir kenara bırakılır. Olağan ölçüler için uygulanabilir bir kuram geliştirilebilirsek, daha sonra bu konuları da ele alabiliriz.

kuşaklara karşı davranma konusunda anlaşırken toplum içerisindeki mevcut durumlarından etkilendikleri için, temel yapıda bulunun tarihsel kazaların ve toplumsal şartların sonuçlarından henüz kurtulmuş değildir. Dolayısıyla, bu durumda daha kalın bir bilgisizlik peçesine ulaşıyoruz. Taraflar mümkün olduğunda ahlâki kişiler olarak ve şartlardan soyutlanarak anlaşılmalıdır. Adil olabilmek için başlangıç durumu tarafları simetrik olarak almaktadır, çünkü bunlar ahlâki kişiler olarak eşittir. Aynı görece nitelikler herkes için geçerlidir. Bilginin olmadığı bir durumdan başlayarak, anlaşmanın rasyonel olmasına yetecek kadar ama tarihsel, doğal ve toplumsal tesadüflerden de yeterince bağımsız bilgiye izin veriyoruz. Tarafsızlık söz konusu olduğunda daha başka bilgiler de verilebilir ama Kantçı bir yaklaşım bundan ötesine bakmaz.¹¹

Öyleyse, toplumsal sözleşmenin neden farazi ve tarihdışı görülmesi gerektiği açıktır. Başlangıç durumundaki anlaşma, belli makûl sınırlamaları içeren ideal ve tarihdışı koşullar altında yapılan rasyonel bir müzakere sürecinin sonucu temsil etmektedir. Bu müzakere sürecini pratik olarak gerçekleştirme ve dayatılan şartlara uygunluğunu sağlamanın yolu yoktur. Dolayısıyla, bu sonuca, usule dair adaletin bir ifadesi olarak tarafların gerçek bir ortamda yaptıkları müzakere yoluyla ulaşmak mümkün olamaz. Bunun yerine, sonuç, analitik düşünme yoluyla belirlenmelidir. Yani, başlangıç durumu yeteri kadar yaklaşık olarak düşünülmelidir ki, tarafların nitelikleri ve gerekçelerin dengesinin hangi adalet anlayışı yönünde olduğu gerçeği ortaya konulsun. Adaletin içeriği akıl yoluyla, yani başlangıç durumuyla ortaya konulan anlaşma sorununu çözmek yoluyla keşfedilmelidir.

Girdilerin yorumunun şimdiki zaman özelliğini korumak için, adaletin bütün sorunları şimdiki zamanda yaşayan kişiler için geçerli sınırlamalara göre ele alınır. Mesela adil tasarruflar durumunu ele alalım. Toplum zaman içerisinde kuşaklar arasında gerçekleşen bir toplumsal işbirliği sistemi olduğundan dolayı tasarruflar konusunda bir

11 Bilgisizlik peçesini bu şekilde kalın ve ince olarak ortaya koyma konusunda Joshua Rabinowitz'e teşekkür ederim.

ilke gereklidir. Kuşaklar arasında doğrudan (farazi ve tarihdışı) bir anlaşmayı öngörmek yerine, tarafların bütün *geçmiş* kuşakların uymuş olması gereken bir tasarruflar ilkesi üzerinde anlaşmaları şartı getirilebilir. Dolayısıyla, doğru ilke, her kuşağın üyelerinin kendi kuşaklarının uymak üzere benimsediğini düşündüğü ve zaman içerisinde ne kadar ileri ve geri gidilirse gidilsin geçmiş kuşakların uymuş olmalarının istendiği (ve sonraki kuşakların uyduğu) ilkedir.¹²

Başlangıç durumunun farazi ve tarihdışı olması, kuramsal amaçlı anlaşıldığında hiçbir soruna yol açmamaktadır. Girdi yorumunun şimdiki zaman özelliğiyle ilgili olarak, bu durumu her an, sadece şart koşulan yöntemsel sınırlamalara uygun ilk ilkeler hakkında ahlâki akıl yürütme kullanarak dahil edebiliriz. Yargıları birçok genellik düzleminde, daha belli olanlardan daha soyut olanlara kadar, değerlendirmiş durumdayız. Dolayısıyla, bu sınırlamalar tarafından ifade edilen yargıları ve böylece temel yapıya yönelik ilk ilkeler benimsendiğinde eşit ve ahlâki kişiler arasındaki hakkaniyet fikrinde yeralan değerleri onaylarsa, sonuç olarak adalet anlayışlarında ortaya çıkan sınırlamaları da kabullenmek zorunda kalırız. İlk durum, ahlâki düşüncemizin formel ve genel unsurlarını, bunları hangi ilk adalet ilkelerinin en makûl olduğunu tespit etmek için kullanmak üzere, ele alınır ve canlı bir inşa içerisinde temsil etme ve birleştirme girişimidir.

Temel yapının kendine özgü rolünden söz edip, bu yapıyı düzenleyecek uygun bir adalet anlayışını bulmak için değişik şartlardan soyutlanmanın, ister istemez başlangıç durumu gibi bir nosyonu orta-

12 Adil tasarruflar ilkesi üzerinde anlaşmanın buradaki ifadesi *Kuram*'ın 128. sayfa ve devamında ve 291. sayfa ve devamında anlatılan şekliinden farklıdır. Orada, tarafların bu zamanda yaşayan kişiler olarak ilkeyi geçmiş kuşakların da uymuş olmasını istemiş olmaları bir gereklilik olarak sunulmamıştı. Dolayısıyla, kuşakların karşılıklı olarak birbirleri hakkında kaygısız oldukları düşünüldüğünde, onları her türlü tasarrufu reddetmekten alıkoyacak bir sınırlama yoktur. Bu makûl bir şart olsa da, yukarıdaki gerekliliğin faydası saik varsayımını değiştirmeksizin bu zorluğu ortadan kaldırmasından kaynaklanır. Aynı zamanda başlangıç durumunun girdi yorumunun şimdiki zaman niteliğini de korur ve sıkı uygunluk şartı ve genel olarak ideal kuramla da uyumludur. Bu düzeltme için Thomas Nagel ve Derek Parfit'e teşekkür borçluyum. Aynı şey, ideal kuramla bağlantıdan söz eden Jane English tarafından da önerilmiştir. Kendisinin "Justice Between Generations," makalesinin 98. sayfasına bakınız.

ya çıkardığını ifade ederek bu bölüme sona vermek istiyorum. Bu, temel yapı adaletin birincil konusu olarak alındığında toplumsal sözleşme fikrinin doğal bir sonucudur.

§ 7. İLK ANLAŞMANIN ÖZELLİKLERİ

Bu noktada ilk anlaşmanın neden onu başka anlaşmalardan ayırt edecek özelliklere sahip olduğunu ele almak istiyorum. Burada yine açıklama, temel yapının kendine özgü rolünde yatmaktadır. Bu yapı içerisinde yapılan belli anlaşmaları ve oluşan belli birlikleri ve ilk anlaşmayı ve vatandaşlık olarak toplum üyeliğini ayırt etmeliyiz. Önce belli anlaşmaları ele alalım: Bunlar tipik olarak tarafların arka plan kurumlarında gerçekleşen ve bilinen (ya da muhtemel) varlık ve kabiliyetleri, ne, fırsatlarına ve çıkarlarına dayanır. Birey ya da birlik olsun her bir tarafın, avantaj ve dezavantajlarını karşılaştıracabilecekleri ve bu doğrultuda hareket edebilecekleri değişik alternatiflere sahip olduğunu varsayabiliriz. Belli durumlarda bir kişinin ortak bir girişime veya süregelen bir birliğe katkısı hesaplanabilir: Sadece girişimin ya da birliğin bu kişi olmaksızın ne yapabileceğine bakılabilir ve ortaya çıkan fark katkısı ortaya koyar. Bireylere katılmanın cazibesi, onların fırsatlarını karşılaştırma sayesinde belirlenir. Dolayısıyla, belli anlaşmalar, temel yapıdaki mevcut ve muhtemel ilişki biçimleri bağlamında gerçekleşir ve bu biçimler sözleşmeyle ilgili hesaplamalara temel sağlar.

Toplumsal sözleşmenin bağlamı ciddi anlamda farklıdır ve başkaları yanında üç olguya izin vermelidir: Baştan toplumumuza üyeyizdir, toplumumuza ait olmasak ne olacağımızı bilemeyiz (ki bu düşüncenin kendisi bile mantıksızdır) ve bir bütün olarak toplum birliklerin ve bireylerin amaçlarına benzer amaçlar taşımaz. Toplumsal sözleşmeye sıradan bir anlaşma gözüyle bakıp ona giden yolda yapılan sözleşmelerin nasıl işlediğini sordüğümüzda bu olguların önemi belirgin hale gelir. Baştan topluma üye oldukları için tarafların başka toplumların cazip yanlarını karşılaştırma olanağı yoktur. Ayrıca, bir kişinin daha topluma üye olmadan ona olacak katkılarını tespit etmenin yolu yoktur; çünkü bu potansiyel bilinemez ve zaten şimdiki durumları için

de bir anlam taşımaz. Sadece bunda değil, toplumun bir bütün olarak herhangi bir üye ile olan konumunda, bir bireyin topluma olacak katkısının değerlendirilebileceği, üzerinde anlaşılmış amaçlar da yoktur. Birlikler ve bireylerin bu tür amaçları vardır, ancak iyi düzenlenmiş bir toplumun yoktur. Bu toplumun bütün vatandaşlarına adalet sağlama gibi bir amacı olsa da, bu amaç, onların potansiyel katkılarını ölçmez ve toplumsal rollerini ya da toplumsal açıdan sahip oldukları değeri bu temele dayanarak belirlemez. Birlik olarak görülen topluma (ki böylelikle toplum halihazırda üye olanların amaçlarından türetilen katılma şartları önermeye yetkili olmuş olur) bireylerin katkısı nosyonunun Kantçı görüşte yeri yoktur. Öyleyse, toplumsal sözleşmeyi diğer anlaşmalardan farklı şekilde ve özel olarak yorumlamak gerekir.

Hakkaniyet olarak adalette bu başlangıç durumu nosyonunun inşasıyla sağlanır. Bu inşa biraz önce sözü edilen temel farklılıkları yansıtmalı ve rasyonel bir anlaşmaya ulaşmak için eksik olan öğeleri tamamlamalıdır. Mesela, bir önceki paragraftaki üç olguyu ele alalım. Birinciyle ilgili olarak, başlangıç durumundaki taraflar topluma olan üyeliklerini sabit olarak görürler. Bu düşünce, toplumumuz içinde doğduğumuz ve bu çerçevede kişiliğimizin muhtemel biçimlerinden birini tecrübe ettiğimiz gerçeğini yansıtır; başka bir topluma nasıl gireceğimiz sorusu gündeme gelmez. Öyleyse, tarafların görevi, içerisinde hayat sürecekleri toplumun temel yapısına yönelik ilkeler üzerinde anlaşmaya varmaktır. Benimsenen ilkeler şüphesiz göçe imkân tanıyacaksa da (uygun koşullara bağlı olarak), sadece göçe izin verildiğinde adil olacak düzenlemelere izin vermeyecektir. Kişilere ve yerlere, birlik ve cemaatlara ve kültürel bağlara karşı olan bağlılıklar terk edilemeyecek kadar güçlüdür ve bu gerçek hor görülmemelidir. Dolayısıyla, göç etme hakkı adil temel yapıyı etkilemez, çünkü bu yapı kişilerin içinde doğduğu ve tam bir hayat sürecekleri bir sistem olarak görülür.

Yukarıda sözü edilen ikinci olguya gelirsek, burada, bilgisizlik peçesinin eşit ahlâki kişiler arasında hakkaniyeti yerleştirme yanında, tarafların gerçek çıkarları ve kabiliyetleri hakkındaki bilgiyi gizleye-

rek, toplumdaki yerimiz ve tarihimizden bağımsız olarak potansiyel kabiliyetlerimizin bile bilenemeyeceği ve çıkarlarımızın ve karakterimizin oluşma sürecinde olduğu gerçeğini yansıtmakta olduğunu görmek gerekir. Dolayısıyla, ilk durum uygun biçimde makûl ve sorumlu kişiler olarak doğamızın sadece kapsamlı ihtimalleri içeren potansiyele sahip olduğunu dikkate almış olur. Üçüncü ve son olarak, adalet ilkelelerinin yerleştirdikleri veya bunlara onaylananlar dışında bir toplumsal amaç yoktur; ancak bu ilkeler henüz benimsenmiş değildir.

Bununla birlikte, toplumsaki anlaşmaları etkileyen tipik hesapların başlangıç durumunda yeri olmasa da, bu ilk durumun diğer özellikleri rasyonel müzakereye ortam sağlar. Dolayısıyla, alternatifler başka toplumlara katılma fırsatları değil, kendi toplumumuzun temel yapısını düzenleyecek adalet anlayışları listesidir. Tarafların çıkarları ve tercihleri birincil değerlere karşı olan arzuları tarafından belirlenmiştir. Belli nihai çıkar ve amaçları doğrusu zaten oluşmuştur, ama onlar tarafından bilinmemektedir;¹³ anlayışları (başlangıç durumunda) birincil değerler konusundaki tercihlerine göre sıralayarak bu oluşmuş çıkarları ve ahlâki kişiliği korumak için gerekli şartları savunmaya çalışırlar. Son olarak, genel toplumsal kuramın hazır bulunması alternatif adalet anlayışlarının uygulanırılığı ve sonuçlarını değerlendirmek için yeterli bir temel sunar. Başlangıç durumun bu özellikleri ışığında, toplumsal sözleşme bu anlaşmanın olağandışı doğasına karşın rasyonel bir girişim olarak sürdürülebilir.

§ 8. İNSAN İLİŞKİLERİNİN TOPLUMSAL DOĞASI

Şimdi, insan ilişkilerinin toplumsal yönünün adaletin ilkelerinin içeriğine üç yolla nasıl yansıdığını ele alalım. Birincisi, (ekonomik ve toplumsal eşitsizlikleri düzenleyen) fark ilkesi toplumum üyeleri olan bireylerin elde ettiğiyle üye olmadıkları takdirde ne elde edecekleri ara-

13 Bu değerler, başlangıç durumu perpektifinden, tarafların (kendilerince bilinmeyen) nihai amaçlarına göre isteyecekleri şeyler olarak tanımlanır. Bunlar, herkes için ya da çoğunluk için rasyonel bir amaç sistemi sağlayan genel araçlar olarak rol oynar. Bkz. *Theory*, s. 92-95, 396 vd., 433 vd.

sında bir ayırım yapmaz.¹⁴ Doğrusu, bireylerin toplumsal faydalarının başka bir toplumda ya da doğal durumdaki durumunda daha fazla olup olmayacağını kestirmek mümkün değildir. Eğer istersek, başlangıç durumu argümanını ortaya koyarken, doğal durumu anlaşılamama noktasına bağlı olarak düşünebiliriz. Bu nokta genel egoizm ve bunun sonuçları olarak tanımlanabilir ve bir doğal durum olarak düşünülebilir.¹⁵ Ancak bu şartlar belirli bir durumu tanımlamaz. Başlangıç durumunda bilinen tek şey, tarafların elindeki her adalet anlayışının genel egoizmin sonuçlarına göre daha üstün olduğudur. Kişilerin topluma olan katkılarını veya topluma ait olmadıkları durumda ne derece daha iyi durumda olacaklarını belirleyip, vatandaşların toplumsal faydalarını bu hesaplara göre ayarlamının yolu yoktur. Gerçi toplum içinde yearalan birlikler konusunda bu tür bir ayırımı yapsak da, temel yapıya ilişkin ilkeleri benimserken paralel hesaplar yapmanın bir temeli yoktur. Ne diğer toplumlardaki ne de bir doğal durumdaki durumumuzun adalet anlayışlarının değerlendirilmesinde bir rolü bulunmaz. Ve bu nosyonların adaletin iki ilkesinin uygulamasında önem taşımadığı da açıktır.

Birinci noktaya bağlı ve ikinci olarak, adaletin iki ilkesi temel yapı içerisinde birliklere veya diğer tür işbirliği biçimlerine yapılan katkılar sonucu hakların nasıl kazanıldığını düzenler. Daha önce gördüğümüz gibi, bu katkılar bireylerin ve birliklerin belli amaçları temelinde değerlendirilir ve kişilerin yaptıkları katkılar kısmen kendi çaba ve başarıları kısmen de toplumsal ortam ve tesadüflerin etkisinde olur. Katkılar sadece şu ya da bu birliğe şu ya da bu durumda yapılan kat-

14 §§ 7-8'in amaçlarından birisi David Gauthier'in farklılık ilkesi hakkında ortaya koyduğu aydınlatıcı eleştiriyi yanıtlamaktır: "Justice and Natural Endowment," *Social Theory and Practice* 3 (1974): 3-26. Burada onun tartışmasına değinmemin sebebi argümanının bireylerin toplum üyesi olarak elde ettikleriyle bir doğal durumda elde edecekleri arasında ayırımın yapılmasının mümkün olmasına dayanmasındandır. Eğer bu ayırım faydalı bir anlamı yoksa, öyleyse Gauthier'in itirazını karşılama yolu da açılmış olur. Elbette, daha çok şey söylenmelidir. Bununla birlikte, kendisinin 25. sayfa ve devamında söyledikleri tamamen hemfikirim ve benim tartışmamın büyük bir bölümü Kantçı bir sözleşmenin nasıl bunlara uygun olarak ortaya konulabileceğini göstermektedir.

15 Bkz. Theory, s. 136, 147; krş. 80.

kılar olarak tanımlanabilir. Bu katkılarla topluma olan katkılar veya toplum üyelerinin vatandaş olarak değeri birbirine karıştırılmamalıdır. Bir bireyin haklarının toplamı veya toplumda bulunan birliklere yaptığı karşılıksız katkılar, topluma yapılmış katkılar olarak görülmemelidir. Kantçı bir görüşte, bireyin toplumdaki birliklere olan katkılarına paralel olan bireyin topluma katkıları fikrine yer yoktur. Vatandaşların değerini karşılaştırdığımızda, adil ve iyi düzenlenmiş bir toplumda değerleri daima eşittir¹⁶ ve bu eşitlik temel özgürlükler ve adil fırsatlar sisteminde ve farklılık ilkesinin işleyişinde kendini gösterir.¹⁷

Üçüncü ve son olarak, Kantçı bir görüşte tarafların özgür ve eşit ahlâki kişiler olduğunu hatırlayın. Ahlâki kişiler olduğunu söylemek, onların bir iyi anlayışına (bir nihai amaçlar sistemi) ve bir adalet anlayışını anlama ve uygulama kapasitesine (adalet hissi) sahip olduklarına işaret eder. Ahlâki kişilerin özgürlüğü iki başlık altında yorumlanabilir: Birincisi, özgür kişiler olarak, diğer her türlü çıkarı, hatta temel olanları dahi, akılla, yani özerkliklerinin ifadesi olan rasyonel ve makûl ilkelerle düzenlenmesinin kendileri için yüksek bir menfaat sağladığını düşünürler. Ayrıca, özgür kişiler kendilerini belli bir nihai amaç ya da böyle bir amaçlar bütününe ayıramayacak şekilde bağlı olduklarını düşünmez, aksine makûl değerlendirmeler ışığında kendilerinin daima amaçlarını gözden geçirip değiştirme imkânına sahip olduğunu düşünürler. İkincisi, özgür kişilerin kendi çıkar ve amaçları konusunda sorumlu olduklarını düşünürüz: Arzu ve isteklerini denetleyebilir ve düzeltebilir, şartlar gerektirdiğinde de bunun sorumluluğunu yüklenirler.¹⁸

Toplumsal kurumlara uygulanan özgürlük belli hak ve özgürlükler biçimine işaret eder. Eşit özgürlükten kastedilen, belli temel öz-

16 İyi düzenlenmiş bir toplumda vatandaşların değeri her zaman eşittir çünkü böyle bir toplumda herkesin adil kurumlara uyduğu ve yeteri kadar güçlü bir adalet hissiyle görev ve mecburiyetlerini uygun olarak yerine getirdikleri düşünülür. Eşitsizlikler eşit olmayan ahlâki değerden kaynaklanmaz; bunların açıklaması başkadır.

17 Bkz. aşağıda § 9'un ikinci paragrafı.

18 Bu ifadeler şu makalede biraz daha değişik olarak yer almıştır: "Reply to Alexander and Musgrave," *Quarterly Journal of Economics* 88 (Kasım 1974): 639-43.

gürlük ve fırsatların eşit olduğu ve toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin bu özgürlüklerin gerçek değerini korumaya ayarlanmış ilkelere düzenlendiğidir. Ahlâki kişilere ve toplumsal biçimlere uygulanan özgürlük tanımlarından anlaşıldığı gibi, özgür ve eşit kişiler, toplumsal ilişkileri başlangıç durumunda üzerinde anlaşılan ilkelere uygun olan kişiler biçiminde tanımlanmaz. Bunu söylemek, o ilkelerin benimsenecek ilkelere olması argümanına zarar verir. Ancak, taraflar bir kere kurumsal bir ifade taşıyan şartlarla tanımlandığında, temel yapının rolü dikkate alındığında, adaletin birinci ilkelerinin temel yapıya doğrudan uygulanması tesadüf değildir. Ahlâki kişilerin özgürlük ve eşitliği belli bir kamusal biçim gerektirir ve bu iki ilkenin içeriği bu beklentiyi karşılamaktadır. Ve bu, mesela, hiçbir kurumsal ifadeye dayanmadan tanımlanan zevk ve acı veya sezgisel olarak değerli tecrübelerle yönelik kapasiteyi temel alan klasik faydacılıktan farklıdır; gerçi, elbette, belli toplumsal biçimler diğerlerinden, daha büyük net mutluluk veya daha büyük toplam fayda getiren daha etkin araçlar olması açısından üstündür.

§ 9. TEMEL YAPININ İDEAL BİÇİMİ

Şimdi dördüncü ve son noktaya geliyoruz (§ 1'in sonuna bakınız): Dağıtılacak payların kararlaştırılmasında toplum saf usule dair adalete büyük ölçüde makûl olarak dayanabilse de, bir adalet anlayışı, süregelen toplumsal süreçlerin birikmiş sonuçlarını sınırlayıp ayarlayacak temel yapıya ilişkin ideal bir biçimi içinde barındırmalıdır.¹⁹

Şimdi, temel yapının özel rolü dikkate alındığında şu soruyu sormak doğaldır: Özgür ve eşit ahlâki kişiler, hangi ilkeye dayanarak toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin büyük ölçüde toplumsal talihten ve doğal ve tarihsel tesadüflerden etkilendiği gerçeğini kabul edebilir? Taraflar kendilerini bu tür kişiler olarak gördüğü için, kendileri için bariz başlangıç noktası, gelir ve varlık da dahil olmak üzere bütün birincil toplumsal değerlerin eşit olduğunu varsaymaktır: Herkes eşit hisseye sahip olmalıdır. Ancak, kurumsal gereklilikleri ve ekonomik

19 Saf yönetsel adalet hakkında bkz. *Kuram*, s. 84-89, 310-15 ve ayrıca s. 64, 66, 72 vd., 79, 274-80, 305-10.

etkinliği de dikkate almalıdırlar. Dolayısıyla, eşit dağılımda durmak makûl değildir. Temel yapı, kurumsal ve ekonomik eşitsizliklere, bunlar en az avantajlı olanlar dahil olmak üzere herkesin durumunu geliştirdiği ve eşit özgürlük ve adil fırsat eşitliğine uygun olduğu müddetçe izin verir. En az fayda görenler (eşit dağılımı bir çizgi olarak kabul ettiğimizde) eşit hisseyle başladığı için, bir veto hakkına sahip olurlar. Ve böylelikle taraflar fark ilkesine ulaşır. Burada eşit dağılım çizgi olarak kabul edilmiştir, çünkü kişilerin eşit ve özgür ahlâki kişiler olarak temsil edildiklerinde nasıl konumlandığını göstermektedir. Bu kişiler arasında başkalarından daha fazla kazananlar, bunu daha az kazananların durumunu geliştiren şartlara göre yapabilir. Bu sezgisel değerlendirmeler, fark ilkesinin neden toplumsal ve ekonomik eşitsizlikleri yönetmek konusunda uygun bir ölçü olduğunu göstermektedir.

Fark ilkesini anlamak için birkaç nokta akılda tutulmalıdır. Birincisi, adaletin iki ilkesi beraber olduklarında dağıtılacak payların kararlaştırılmasında kullanılacak önemli bir saf yönetsel adalet öğesi içerirler. Temel yapıya ve hak ediş sistemine uygulanırlar ve uygun sınırlar içerisinde bütün pay dağılımı adil olur. Adil bir dağılıma, sadece kamusal olarak ilan edilen kurallara göre hakların kazanılıp tanındığı bir adil toplumsal sürecin gerçekte çalışmasıyla ulaşılabilir. Bu özellikle saf usule dair adaleti tanımlar. Öyleyse, bilinen arzu ve tercihlere sahip belirli bireyler arasında eldeki şeylerin bölüşümünün adil olup olmadığı sorulduğunda, basitçe bu sorunun cevabı yoktur.²⁰

Dolayısıyla, adalet ilkeleri, özellikle de fark ilkesi, toplumsal ve ekonomik eşitsizlikleri düzenleyen ana kamusal ilke ve siyasetlere uygulanır. Haklar ve kazanımlar sistemini düzeltmek ve bu sistemin bulunduğu bilinen günlük standart ve ölçüleri dengelemek için kullanılır. Fark ilkesi, mesela, gelir ve varlığın vergilendirilmesi ile mali ve ekonomik siyasette kullanılır. İlan edilmiş kamu hukukuna ve yasalarına uygulanır ama ne belli işlem ve dağılımlara, ne de birey ve birliklerin kararlarına uygulanır; aksine, bu işlem ve kararların gerçekleştiği kurum-

sal arka plana uygulanır. Vatandaşların beklenti ve kazanımlarıyla ilgili, ilan edilmemiş ve önceden bilinmeyen bir müdahale bulunmaz. Haklar, kamusal kural sisteminin ilan ettiği biçimde kazanılır ve tanınır. Vergiler ve kısıtlamalar ilke olarak açıktır ve mülk belli devir ve yeniden bölüşüm şartına göre elde edilir. Fark ilkesinin belli dağılımların sürekli olarak düzeltilmesini ve özel işlemlere kaprisle müdahaleyi gerektirdiği yolundaki kanı yanlış anlamadan kaynaklanmaktadır.

Aynı şekilde, iki adalet ilkesi gerçek dağılımın belli bir zamanda belirgin bir kalıba göre, mesela eşitliğe ya da Gini katsayısının değerleri gibi, belli bir kapsama giren dağılımdan hesaplanan eşitsizliğe göre olması gerektiğinde ısrar etmez.²¹ Gerekli görülen (izin verilen) eşitsizliklerin en az fayda sahibi olanın beklentilerine belli bir işlevsel katkıda bulunmasıdır; bu işlevsel katkı kamusal kurumlarda ortaya konan haklar sisteminin işleyişinden doğar. Bununla birlikte, amaç toplumsal hayatın sınırlarını ortadan kaldırmak değildir, çünkü bunlardan bazıları kaçınılmazdır. Dolayısıyla, doğal malların eşit dağılımı özgür insanların eşitliğine daha uygun görünse de, bu malların yeniden dağılımı sorunu (bu mümkünse) ortaya çıkmaz, çünkü bu, kişinin bütünlüğüne uygun değildir. Doğal farklılıkların ne denli büyük olduğu konusunda da belli varsayımlarda bulunmak zorunda da değildir; bunların, hayatın ilerleyen döneminde anlaşılacağı gibi, birçok tesadüften etkilendiğini düşünürüz. Kurumlar toplumsal işbirliğini düzenlemelidir ki bunlar yapıcı çabaları teşvik etsin. Doğal yeteneklerimiz ve adil bir toplumsal sürece katılarak elde ettiklerimiz hakkımızdır. Elbette, sorun, böyle bir sürecin nasıl ortaya konabileceğidir. İki ilke, kimsenin birincil değerlerin eşit olarak dağıtılması durumundan daha az şeye sahip olmaması ve toplumsal işbirliğinin verimliliği genel bir gelişmeye müsaade ettiğinde, mevcut eşitsizliklerin, eşit dağılım çizgi olarak alınarak, konumu en az gelişenin yararına olması gerektiği fikrini ifade eder.

İki ilke aynı zamanda süregelen kurumsal ve yönetsel süreçleri sınırlayıp ayarlayarak temel yapıya ilişkin ideal bir biçim ortaya ko-

21 Bu ve diğer eşitsizlik ölçütleri için bkz. A. K. Sen, *On Economic Inequality* (New York: W. W. Norton, 1973), 2. bölüm.

yar. Bu sınırlar arasında, siyasal özgürlüğün gerçek değerinin ve adil fırsat eşitliğinin gereklerinden doğan mülkiyet birikimi üzerinde sınırlamalar (özellikle üretim mallarında özel mülkiyet geçerliyse) ile esas öz-saygı birincil değerine bağlı olan, istikrar ve mazur görülebilecek imrenmeye dayalı sınırlamalar yer alır.²² Arka plan adaletini korumak için gerekli ayarlamalara kılavuzluk edecek böyle bir ideale ihtiyacımız vardır. Daha önce gördüğümüz gibi (§ 4), herkes bireylere dayatılması makûl ve rasyonel olan kurallara uygun şekilde adil davranırsa bile, ayrı ayrı birçok işlemin sonucu olarak arka plan adaleti zayıflayacaktır. Bu durum, toplumu kuşaklar boyu devam eden bir işbirliği olarak gördüğümüzde, ki görmemiz gerekir, açıktır. Dolayısıyla, iyi düzenlenmiş bir toplumda, temel yapıdaki ayarlamalar her zaman gereklidir. Bu nedenle, temel yapı ile belli işlemlere uygulanan kurallar arasında kurumsal bir işbölümü kurulmalıdır. Bireyler ve birlikler, adil bir temel yapıyı sürdürmek için gerekli işlemleri yerine getiren arka plan kurumları çerçevesinde kendi çıkarlarını takip etme konusunda serbest bırakılır.

Sınırlamaları belirlemek ve ayarlamalara kılavuzluk etmek üzere kurumsal bir ideal ortaya koyma ihtiyacı adaletsizliğe dayanmaz. Bütün makûl ve pratik kurallara sıkı sıkıya bağlanılsa da, bu tür ayarlamalar sürekli olarak gerekli olacaktır. Gerçek siyasal ve toplumsal hayatın çoğu zaman ciddi adaletsizlikler sergilemesi bu gerekliliğin altını çizmektedir. Adil bir toplumsal düzene ilişkin hiçbir kurumsal ilke içermeyen saf yöntemsel kurama, siyasal hedefin adaletsizliği ortadan kaldırmak ve adil bir temel yapıya doğru değişmek olan kendi dünyamızda yer yoktur. Bir adalet anlayışı gerekli kurumsal ilkeleri ortaya koymalı ve siyasal eylemin genel yönüne işaret etmelidir. Arka plan kurumlarına ilişkin böyle bir ideal biçimin yokluğunda, ne arka plan adaletini korumak üzere toplumsal süreci sürekli olarak ayarlamaya yarayacak ne de mevcut adaletsizliği ortadan kaldırmaya yetecek rasyonel bir temel bulunmuş olur. Dolayısıyla, mükemmel bir adil temel

22 Bkz. Kuram, s. 224-27, 277 vd., 534-37, 543-46.

yapıyı tanımlayan ideal kuram, eksikliğinde değişim arzusunun amaçsız olacağı ideal olmayan kuram için gerekli bir eklentidir.

§ 10. HEGEL'İN ELEŞTİRİSİNE YANIT

Böylece § 1'in sonunda ifade ettiğim dört nokta hakkındaki tartışmam sona eriyor. Şu ana kadar söylediklerimiz bir sonuç olarak idealizme yanıt vermektedir. Sorun şudur: Kantçı bir adalet anlayışı geliştirmek üzere Kant'ın doktrininin yapısını arka plandaki aşkın idealizmden ayırmak ve başlangıç durumunu inşa ederek ona yöntemsel bir yorum kazandırmak cazip görünmektedir. (Bu durum, başka hiçbir katkısı olmasa da sadece makûl ampirik bir çerçevede Kant'ın görüşünün yöntemsel yorumunun mümkün olduğunu gösterdiğinden önemli sayılır). Ancak bu amaca ulaşmak için toplumsal sözleşme fikrini kullanan başlangıç durumu inşasının, idealistlerin kendi zamanlarındaki sözleşme geleneğine yönelttikleri kuvvetli itirazlara açık olmaması gerekir.

Hegel, sözleşme doktrininin toplum ve devleti, özel kişilerin birliğiyle karıştırdığını; kamu hukukunun genel biçiminin ve içeriğinin aşırı derecede koşullu ve belirli özel çıkarlar ve bireylerin kişisel kaygılarınca belirlenmesine izin verdiğini ve toplumumuz içerisinde doğmamızın ve ona ait olmamızın bize nasıl bağlı olduğunu anlamadığını ifade etmiştir. Hegel'e göre, toplumsal sözleşme doktrini "sivil toplum" (diye adlandırdığı) alanındaki ve bu alanla sınırlı fikirlerin gayrimeşru ve eleştiriye tabi tutulmaksızın ortaya konan bir uzantısıdır. Diğer bir itiraz, doktrinin insanların toplumsal doğasını göremediği ve onlara, toplumdan bağımsız ve teorik açıdan ondan önce gelen birtakım sabit doğal yetenekler ve özel istekler atfedilmesine dayandığı yolundadır.²³

Bu eleştirileri, öncelikle, adaletin birinci konusunun arka plan adaletini kurma gibi temel bir görevi olan toplumun temel yapısı olduğunu ileri sürerek yanıtlamaya çalıştım (§§ 4-5). Bu durum bir taviz gibi görünse de değildir: Başlangıç durumu özgür ve eşit ahlâki kişiler

23 Bkz. *The Philosophy of Right*, çeviri: T. M. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1942), s. 58 vd., 70 vd., 156 vd., 186.

arasında adil bir anlaşmaya ve ulaşılan rasyonel anlaşmaya işaret edecek biçimde ortaya konabilir. Bu durum, özgür ve eşit ahlâki kişileri belli bir biçimde algılamaya ve onların istek ve ihtiyaçlarını (başlangıç durumundaki argümanın amaçları açısından) bir birincil değerler yaklaşımına göre yorumlamaya bağlıdır. Elbette, bir adalet anlayışı üzerinde gerçekleşen anlaşmayı diğer anlaşmalardan ayırt etmemiz gerekir, ama bu gereklilik sürpriz değildir: Temel yapıya ilişkin ilkeleri yerleştiren anlaşmanın o yapı içerisinde yapılan bütün anlaşmalardan ayrı özellikleri olmasını beklemeliyiz (§§ 6-7). Son olarak, hakkaniyet olarak adaletin insanların toplumsal doğasını nasıl içerdiğine değindim (§ 8). Aynı zamanda, uygun bir bireyci temelden hareket ettiği için (başlangıç durumu özgür ve eşit ahlâki kişiler arasında adil olarak algılanır), bu anlayış, kişinin özgürlük ve bütünlüğünü feda etmeksizin toplumsal değerlere uygun bir yer sağlayan ahlâki bir anlayış durumundadır.

Belki de diğer sözleşme görüşleri idealist eleştiriyi yanıtlayamamaktadır. Hobbes ve Locke'un tarihsel süreç doktrinleri veya liberteryan görüş, hepsi birbirinde önemli ölçüde farklı olsalar da bu itiraza açık görünmektedir. Öncelikle, toplumsal sözleşme doğal durumdaki insanlar tarafından yapıldığı için (Hobbes ve Locke) veya bireyler hakim koruyucu güce tabi olmak konusunda anlaştıklarından, bu anlaşmaların şartlarının ya da onaylanan durumların arka plan adaletine yönelme ya da onu koruma konusunda hiçbir eğilimi olmayan adil olduğu sanılan tarihsel süreçlerin koşul ve kazalarına önemli ölçüde maruz kalması kaçınılmaz görünmektedir. Bu durum Locke'ın doktrininde dikkat çekici biçimde görülmektedir. Locke, toplumsal sözleşmeyi takip eden toplum üyelerinin hepsinin eşit siyasal haklara sahip olduğunu düşünmez: Vatandaşların oy kullanma hakkı sahip oldukları mülkiyete göredir ve mülk sahibi olmayanların oy kullanma ve siyasal gücü uygulama hakkı yoktur.²⁴ Herhalde, kuşaklar boyu sözümona adil tarihsel süreçlerde oluşan değişik birikimler birçok kişiyi kendi hatalarından kaynaklanmaksızın mülksüz bırakmıştır ve gerçi toplum-

24 Bkz. *Second Treatise of Government*, §§ 140 ve 158.

sal sözleşme ve bunun akabinde siyasal iktidarın oluşturulması kendi açılarından son derece rasyonel olsa da ve Tanrıya olan görevleriyle çelişmese de, onlara bu temel siyasal hakları sağlamamaktadır. Kantçı bir bakış açısından, Locke'ın doktrini, ahlâki kişilerin toplumsal ilişkilerini, onların dışında olan ve nihayetinde özgürlük ve eşitliklerine zarar veren tarihsel ve toplumsal koşullara yersiz şekilde maruz bırakmıştır. Locke'ın sözümona tarihsel süreç üzerinde koyduğu sınırlamalar özgür ve eşit ahlâki kişilerce kabul edilebilecek bir arka plan adaletini ortaya koyacak kadar güçlü değildir. Bu sorun, toplumsal sözleşmenin, insanların doğal durumda eşit ve özgür olarak yaratılmalarının hemen sonrasında yapılmasıyla giderilebilir. Karşılıklı konumlarının özgürlük ve eşitliklerini uygun olarak temsil ettiği ve Tanrının (Locke'ın düşündüğü gibi) da kimseye siyasal iktidarı uygulama hakkı vermediği varsayıldığında, herhalde gelecek bütün tarihsel süreçlerdeki herkes için eşit temel (siyasal dahil) hakları sağlayan ilkeleri tanıyacaklardır. Locke'ın görüşünün bu şekilde okunması, onu, kişilerin ilgili zaman diliminde bir anlaşılmaya varamayacak kadar dağınık olduğu tarihdışı bir doktrin yapmaktadır. Locke'ın bu alternatif ihtimali değerlendirmemiş görünmesi onun kuramının tarihsel boyutunu ortaya çıkarmaktadır.²⁵

Her sözleşme kuramının, arka plan adaletini sürdüren temel yapı işleriyle doğrudan bireyler ve birliklere uygulanan ve bunların belli işlemlerini düzenleyen hukuki kurallar sisteminin yürütülmesini ayırt etmesi gerektiğini de ifade ettim. Son olarak, Kantçı bir sözleşme kuramında bireylerin doğal durumdaki halleriyle toplum içindeki halleri arasındaki ayrımın kullanılacağı bir yer yoktur. Bu tür karşılaştırmalar tamamen arka plan kurumları çerçevesinde yapılan anlaşmalara ilişkindir ve toplumun üyelerinin temel haklarının belirlenmesinde hiçbir role sahip değildir. Bunun yanında, vatandaşların görece faydaları arasında yapılacak herhangi bir karşılaştırmanın onla-

25 Locke'ın kuramının tarihsel boyutunu bu şekilde görme konusunda Quentin Skinner'e teşekkür borçluyum.

rın şu anki ilişkilerine ve toplumsal kurumların şu anki çalışma biçimlerine dayanmalıdır; kuşaklara doğru genişleyen gerçek (veya bazı sözümona adil) tarihsel işlemlerin, herkesin durumunu başlangıçtaki (veya bir farazi) doğal duruma göre nasıl geliştirdiğine (veya geliştireceğine) dayanmamalıdır.

Buradaki amacım diğer sözleşme kuramlarını eleştirmek değildir. Bunu yapmak ayrı bir tartışma gerektirir. Aksine, hakkaniyet olarak adaletin temel yapıyı neden adaletin birinci konusu olarak aldığı ve bu durum için geçerli bir sosyal kuram geliştirmeye giriştiğini açıklamaya çalıştım. Bu yapının kendine özgü özellikleri ve özel rolü gözönüne alındığında, anlaşma fikri Kantçı sözleşme doktrinin amaçlarına uygun olarak dönüştürülmelidir. Burada gerekli değişikliklerin nasıl yapılabileceğini göstermeye çalıştım.

SEKİZİNCİ DERS

Temel Özgürlükler ve Bunların Önceliği¹

H. L. A. Hart tarafından, benim *Bir Adalet Kuramı* kitabımdaki temel özgürlükler ve bunların önceliği ile ilgili yaklaşımımın, diğerleri yanında, iki önemli boşluğa sahip olduğu ifade edilmiştir. Bu derste,

¹ Bu ders, University of Michigan'da 1981 Nisan'ında verilen Tanner bildirisinin düzeltilmiş uzun biçimidir. Bu konuşma konusunda Tanner Foundation'a ve University of Michigan Felsefe Bölümüne minnettarım. Ayrıca burada kısmen cevaplamaya çalıştığım eleştirel değerlendirmesi için (bkz. 2. not) H. L. A. Hart'a minnettarlığımı ifade etmek istiyorum. Yanıtımı kendisinin ortaya attığı iki temel soruna karşı ortaya koymaya çalıştım ve bu benim özgürlük yaklaşımında önemli değişikliklere neden oldu. Hart'ın ortaya koyduğu itirazları karşılama konusundaki değerli yorum ve tavsiyelerinden ötürü Joshua Rabinowitz'e çok teşekkür ediyorum.

Bu düzeltmeyi yaparken konuşmadan hemen sonra ve sonraki sohbetlerimizde yaptıkları yorumlardan dolayı Samuel Scheffler ve Anthony Kronman'a minnettarım. Scheffler'in yorumları burada §§ 5 ve 6 olan bölümleri tamamıyla yeniden yazmamı ve genişletmemi sağladı. Kronman'ın yorumları özellikle § 7'nin gözden geçirilmesinde yararlı oldu. Ayrıca, öğretici tavsiyeleri ve tartışmaları sayısız değişiklik ve düzeltmeye yol açan Burton Dreben'e de teşekkür etmeliyim.

Önsöz olarak, benim "iyi düzenlenmiş toplum" diye adlandırdığım toplumun anayasal doktrinine uygulanan temel özgürlükler ve bunların önceliği yaklaşımımın, Alexander Meiklejohn'un (bkz. 12. not) çok bilinen görüşüyle benzerlikler taşıdığını ifade etmeliyim. Bununla birlikte önemli farklılıklar da bulunmaktadır. Birinci olarak, Meiklejohn'un siyasal özgürlüklere ve özgür ifadeye verdiği öncelik burada temel özgürlükler bütününe tümüne verilmiştir; ikinci olarak, kendi kendini yönetme değeri, ki Meiklejohn bunu çoğu zaman diğerlerinin üstünde değerlendirebilir, önemli fakat diğerlerinin değerlerinin arasında değerlendirilir ve son olarak, temel özgürlüklerin felsefi arka planı son derece farklıdır.

bu boşlukların nasıl doldurulabileceğini özetleyeceğim, ki özetlemekten öte gidemem. Birinci boşluk, başlangıç durumundaki tarafların temel özgürlükleri benimsedikleri ve bunların önceliğini kabul ettikleri zeminin yeterince açıklanmamasından kaynaklanmaktadır.² Bu boşluk bir ikinci boşluğa, yani adalet ilkeleri anayasa, yasama ve yargı aşamalarına uygulandığında, temel özgürlüklerin daha sonra nasıl ortaya konduğu ve toplumsal koşullar belli olduğunda birbirlerine nasıl uydurulduğu konusunda tatmin edici bir kriterin olmamasına yol açmaktadır.³ Bu boşlukları benim Dewey konuşmalarımda yaptığım düzeltmelerle doldurmaya çalışacağım. Temel özgürlüklerin ve bunların önceliğine ilişkin zeminlerin geliştirilmiş bir birincil değerler yaklaşımıyla beraber özgür ve eşit kişiler olarak vatandaşlar anlayışına nasıl dayandırılabilirliğini göstereceğim.⁴ Bu düzeltmeler, temel özgürlükler ve bunların önceliğinin, Hart'ın düşündüğü gibi sadece rasyonel çıkarlara değil, liberal olarak düşünülen kişi anlayışına dayandığını göstermektedir.⁵ Bununla birlikte, hakkaniyet olarak adaletin yapı ve içeriği büyük ölçüde aynı kalmıştır. Adaletin birinci ilkesindeki önemli bir ifade değişikliği dışında, adaletin iki ilkesinin ifadesi ve birinci ilkenin ikinciye önceliği değişmemiştir.

§ 1. HAKKANİYET OLARAK ADALETİN ÖNCELİKLİ AMACI

Temel özgürlükler yaklaşımındaki iki boşluğu ele almadan önce, birkaç noktadan söz edilmelidir. İlk olarak, adaletin iki ilkesi şu şekilde ifade edilmektedir:

a. Herkes başkalarının özgürlükleriyle uyumlu tamamen yeterli eşit temel özgürlükler düzenine sahip olma yolunda eşit hakka sahiptir.

2 H. L. A. Hart, "Rawls on Liberty and Its Priority," *University of Chicago Law Review* 40 (3) (İlkbahar 1973): 551-55 (bundan sonra Hart olarak geçecektir); *Reading Rawls* içinde yeniden basılmıştır, ed. Norman Daniels (New York: Basic Books, 1975), s. 249-52 (bundan sonra Daniels olarak geçecektir).

3 Hart, s. 542-50; bkz. Daniels, s. 239-44.

4 Bkz. "Kantian Constructivism in Moral Theory," *Journal of Philosophy* 77 (9) (Eylül 1980): 519-30.

5 Hart, s. 555; Daniels, s. 252.

b. Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler iki şartı karşılamalıdır. Birinci olarak, adil fırsat eşitliği altında herkese açık olan konum ve makamlarla ilgili olmalıdır ve ikinci olarak, toplumun en az avantajlı üyelerinin en çok faydasına olmalıdır.

Yukarıdaki adaletin birinci ilkesinde sözü edilen değişiklik, “tamamen yeterli sistem” ifadesinin *Kuram*’da kullanılan “en geniş bütüncül sistem” ifadesinin yerine geçmesidir.⁶ Bu değişiklik “uyumlu” kelimesinin bir sıfat olarak kullanılmasını gerektirmiştir. Bu değişikliğin nedenleri daha sonra açıklanacak ve tamamen yeterli temel özgürlükler düzeni fikri de § 8’de tartışılacaktır. Şimdilik bu konuyu bir kenara bırakıyorum.

Yine hazırlayıcı noktalardan birisi de adaletin birinci ilkesindeki eşit temel özgürlüklerin şu şekilde listelenmesidir: İfade ve vicdan özgürlüğü; siyasal özgürlükler ve örgütlenme özgürlüğü, kişinin özgürlüğü ve onuruna ilişkin özgürlükler ve son olarak, hukuk devletinin içine aldığı hak ve özgürlükler. Özgürlüğe, sanki “özgürlük” denen şeyin öncelikli bir anlamı varmış ve siyasal ve toplumsal adaletin tek olmasa da ana amacı gibiymiş gibi bir öncelik verilmemiştir. Elbette, yeterli neden olmadan eylemler üzerinde yasal ya da diğer türden sınırlamalar koymaya karşı genel bir eğilim vardır. Ancak bu eğilim hiçbir özgürlüğe özel bir öncelik tanımaz. Bununla birlikte Hart, *Kuram*’da benim bazen özgürlüğün önceliğinden, bunu kasteden argüman ve ifadeler kullandığımı söylemektedir; ancak, kendisinin de gördüğü gibi, bu doğru bir yorum değildir.⁷ Demokratik düşünce tarihi boyunca amaç, mesela değişik haklar bildirgelerinde ve insan hakları beyannamelerinde yeralan belli özgürlüklere ve anayasal güvencelere ulaşmaktı. Temel özgürlükler yaklaşımı bu geleneği izlemektedir.

6 “En geniş” ifadesi adalet ilkelerinin ana ifadelerinde 60, 250 ve 302. sayfalarda kullanılmıştır. “Bütüncül sistem” ifadesi bu ifadelerin ikinci ve üçüncüsünde kullanılmıştır.

7 Hart adaletin ilk ilkesinin “özgürlükten” anladığının benim “bu tür özgürlük” dediğim şey olup olmadığı ile ilgili dikkatli bir tartışma sunuyor. Bu sorunun ortaya çıkmasının nedeni, ilkenin 60. sayfadaki ilk ifadesinde ve başka yerlerde, “temel özgürlükler” yerine sadece “temel özgürlük” ya da “özgürlük” kelimelerini kullanmamdır. Hart’ın tartışmasına tamamiyle katılıyorum; bkz. 537-41; Daniels, s. 234-37.

Bazıları temel özgürlükleri bir liste halinde sunmanın felsefi bir adalet anlayışının kaçınması gereken geçici bir tedbir olduğunu düşünebilir. Genel tanımlar ve kapsamlı ilk ilkeler şeklinde sunulan ahlâk doktrinlerine alışığızdır. Bununla birlikte, adaletin iki ilkesinin parçası olduğunda tarafların başlangıç durumunda elde bulunan diğer adalet ilkelerini değil de bu ilkeleri seçmelerine yol açacak bir özgürlükler listesi bulduğumuzda, hakkaniyet olarak adaletin “başlangıçtaki amacının” gerçekleşmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bu amaç, adaletin iki ilkesinin demokratik bir toplumdaki özgürlük ve eşitlik iddialarını anlamada geleneksel faydacılık doktrinlerinin, mükemmelliyetçiliğin ve sezgiciliğin ilk ilkelerinden daha iyi bir temel sağladığını göstermektir. Adaletin iki ilkesiyle beraber bu ilkeler, başlangıç durumunda bu başlangıç amacı tanımlandığında tarafların elinde bulunan alternatiflerdir.

Temel özgürlükler listesi iki şekilde ortaya konabilir. Birinci yol tarihseldir: Demokratik toplumların anayasalarını inceler ve normal olarak korunan özgürlüklerin listesini oluştururuz ve iyi çalışan anayasalarda bu özgürlüklerin rolüne bakarız. Bu tür bir bilgi başlangıç durumundaki taraflara açık olmasa da, bize açıktır –hakkaniyet olarak adaleti ortaya koyan sana ve bana– ve dolayısıyla bu tarihsel bilgi taraflara alternatif olarak sunduğumuz adalet ilkelerinin içeriğini etkileyebilir.⁸ İkinci bir yol, hangi özgürlüklerin ahlâki kişiliğin iki yeteneğinin yeterli gelişimi ve tam olarak kullanılması için gerekli toplumsal şartlar olduğunu değerlendirmektir. Bunu yapmak, temel özgürlükleri hakkaniyet olarak adalette kullanılan kişi anlayışına bağlar; bu önemli konuları §§ 3-6’da ele alacağım.

Diyelim ki hakkaniyet olarak adaletin başlangıçtaki amacına ulaşan bir temel özgürlükler listesi bulduk. Bu listeyi ikinci bir liste bulunarak geliştirilecek bir başlangıç noktası olarak görürüz; başlangıç durumundaki taraflar ilk listedeki iki ilke üzerinde değil ikinci listedeki iki ilke üzerinde anlaşır. Bu süreç süresiz olarak uzatılabilir, ama başlangıç durumu düzeyindeki felsefi düşüncenin ayırt edici gücü kısa

8 Bkz. “Kantian Constructivism in Moral Theory,” 1. Ders, s. 533-34, 2. Ders, s. 567-68.

zamanda tükenebilir. Böyle bir durum ortaya çıktığında, en son tercih edilen listede durmalı ve sonrasında bu listeyi, toplumsal kurumların genel bilgisi ve toplumun koşulları bilinen anayasal, yasama ve yargı aşamalarında yeniden ortaya koymalıyız. Başlangıç durumu perspektifinden doğan değerlendirmelerin temel özgürlüklerin genel şekli ve içeriğini belirlemesi ve bu özgürlükleri içerip, onlara öncelik sağlayan alternatifler arasında tek olan adaletin iki ilkesinin benimsenişini açıklaması yeterlidir. Dolayısıyla, metod açısından, bir özgürlükler listesi ne ulaşmak ve bunları daha detaylı olarak ortaya koymak için adım adım bir prosedür uygulamakla hiçbir şey kaybedilmiş olmaz.

Özgürlüklerin listesinin kullanılmasıyla ilgili son bir yorum. Başlangıç durumundaki her argüman gibi, özgürlüğün önceliği argümanı tarafların seçeceği alternatiflerin sayısına göre daima görecedir. Bu alternatiflerden birisi, adaletin iki ilkesi, kendi içerisinde bir temel özgürlükler listesi ve bunların önceliğini barındırmaktadır. Alternatiflerin kaynağı tarihsel ahlâk ve siyaset felsefesidir. Başlangıç durumuna ve tarafların müzakere biçimlerine sunulan alternatifler arasından adalet ilkelerini seçmenin bir aracı olarak bakmamız gerekir. Bu durum önemli bir sonuca, yani özgürlüğün önceliğinin sağlanması için, başlangıç durumunun, diğer değişik özellikleriyle birleştirilmiş kişi anlayışının tatmin edici bir özgürlükler listesi ve bunlara öncelik tanıyan adalet ilkelerini elde etmeye yeterli olduğunu göstermesi gerekmediği sonucunu ortaya çıkarır. Bu iki adalet ilkesinin (özgürlüğün önceliği de dahil olmak üzere) başka ilkeler tarafından ne kadar desteklenirse desteklensin herhangi bir alternatif kümesi içerisinde benimseneceğini de göstermek gereği yoktur.⁹ Burada sadece hakkaniyet olarak adaletin başlangıçtaki amacıyla ilgiliyim, bu da, yukarıda tanımlandığı gibi, adalet ilkelerinin diğer geleneksel alternatiflere tercih edileceğini göstermektedir. Bu hedefe ulaşılabilirse, daha ayrıntılı tartışmalara doğru ilerleyebiliriz.

9 Bu nokta için, bkz. *Kuram*, s. 581.

§ 2. TEMEL ÖZGÜRLÜKLERİN ÖZEL KONUMU

Bu noktalardan sonra, temel özgürlükler ve bunların önceliğinin niteliklerine eğilmekle başlıyorum. Öncelikle, özgürlüğün önceliği, adaletin ilk ilkesinin bir liste halinde olan temel özgürlüklere özel bir konum tanıdığı anlamına gelir. Bunlar, kamu yararı ve mükemmelliyetçi değerlerin gerekçelerine göre mutlak bir ağırlık taşırlar.¹⁰ Mesela, eşit siyasal hakların belli gruplara, bunların bu özgürlüklere sahip olmasının ekonomik etkinlik ve büyüme için gerekli politikaların önünü tı kayabileceği nedeniyle tanınmaması kabul edilemez. Ne de (savaş zamanında) ayrımcı bir seçici hizmet kanunu, ordu oluşturma'nın toplumsal olarak en az dezavantajlı yolu olduğu gerekçesiyle meşrulaştırılabilir. Temel özgürlük iddiaları bu tür değerlendirmelerle ortadan kaldırılamaz.

Değişik temel özgürlükler birbiriyle çelişeceği için, bu özgürlükleri tanımlayan kurumsal kurallar tutarlı bir özgürlük sistemi uyarınca düzenlenmelidir. Özgürlüğün önceliği pratikte temel bir özgürlüğün, sadece bir ya da birkaç temel özgürlük uyarınca sınırlandırılacağına veya tanınmayacağına ve daha önce söylediğim gibi, bunun asla kamusal fayda veya mükemmelliyetçi değerler gerekçesiyle olmayacağına işaret eder. Bu sınırlama, daha yüksek verimlilikten yararlanan ya da beraber daha büyük bir fayda toplamını paylaşanlar, özgürlükleri sınırlandırılan veya tanınmayan kişilerle aynı kişiler olsa da geçerlidir. Temel özgürlükler birbirleriyle çatıştıklarında sınırlandırıldığından, bu özgürlüklerin hiçbirisi mutlak değildir; nihai olarak düzenlenmiş sistemde, her türlü temel özgürlüğe de (her ne anlama gelirse gelsin) yer verilmesi gerekmez. Aksine, bu özgürlükler tutarlı bir sistem uyarınca nasıl düzenlenirse düzenlensin, bu sistem her vatandaş için eşit olarak güvence altına alınır.

10 "Kamu yararı" ve "mükemmelliyetçi değerler", sırasıyla teleolojik ahlâki doktrinler olan faydacılık ve mükemmelliyetçilikteki iyi nosyonlarına atfen kullanılmıştır. Dolayısıyla, bu nosyonlar mesela, faydacılıktaki (ve refah ekonomisinin çoğundaki) arzuların veya çıkarların veya bireylerin tercihlerinin tatmini gibi, bir doğru nosyonundan bağımsız olarak ortaya konmuştur. Bkz. *Kuram*, s. 24-26.

Temel özgürlüklerin önceliğini anlamaya çalışırken, bunların sınırlandırılması ile düzenlenmesini birbirinden ayırmalıyız.¹¹ Bu özgürlüklerin önceliği, bunları tek bir sisteme uyarlamak ve süreklilik için gerekli belli toplumsal koşullara adapte etmek amacıyla düzenlenmesi durumunda ihlal edilmiş olmaz. Benim temel özgürlüklerin “esas uygulama alanı” diyeceğim şey sağlandığı sürece adalet ilkeleri gerçekleşmiş olur. Mesela, özgür tartışma için birtakım kurallar gerekir.¹² Makûl sorgulama usulleri ve tartışma ilkeleri genel olarak kabul edilmeden, ifade özgürlüğü amacına hizmet etmez. Herkes aynı anda konuşmamalı veya aynı kamusal tesisi farklı amaçlar için kullanmamalıdır. Değişik isteklerin yerine getirilmesi gibi, özgürlüklerin de kurumsallaşması düzen ve toplumsal organizasyon gerektirir. Bu tür gerekli düzenlemeler ifadenin içeriğinin sınırlandırılmasıyla, mesela belli dinsel, felsefi ya da siyasal doktrinlere veya toplumun temel yapısına ilişkin adaletin değerlendirilmesiyle ilgili genel ve özel konuların tartışılmasına ilişkin ifadelerin yasaklanmasıyla karıştırılmamalıdır. Aklımızın kamusal kullanımının¹³ düzenlenmesi gerekir, ama özgürlüğün önceliği bunun mümkün olduğunca her temel özgürlüğün esas uygulama alanına dokunulmadan yapılmasını gerektirir.

Temel özgürlüklerin tamamen esas olanlarla sınırlandırılması, kısıtlama mecburiyetinin düşmesinin adaletin iki ilkesinin diğer gereklerince kararlaştırılması sayesinde temel sayılmayan özgürlüklere yeteri kadar izin verileceğinden akıllıca olur. Temel özgürlükler listesindeki

11 Bu ayrım anayasa hukukunda bilinen ve önemli bir ayrımdır. Mesela, Birinci Değişiklik tarafından korunduğu şekliyle ifade özgürlüğüne uygulanışı için bkz. Lawrence Tribe, *American Constitutional Law* (Mineola, NY: The Foundation Press, 1978) 12. bölüm, § 2. Kuram'da temel özgürlükler yaklaşımının önemli noktalarında bu ayrımı yapmamıştım. Bu noktadaki açıklamamdan dolayı Joshua Rabinowitz'e teşekkür ederim.

12 Düzenle ilgili kurallarla ifadenin içeriğini sınırlayan kurallar arasındaki ayrım hakkında çok bilinen bir tartışma için bkz. Alexander Meiklejohn, *Free Speech and Its Relation to Self-Government* (New York: Harper and Row, 1948), 1. bölüm, § 6.

13 “Aklımızın kamusal kullanımı” ifadesi, Kant’ın “What is Enlightenment?” (1784) adlı çalışmasının beşinci paragrafından uyarlanmıştır; *Gesammelte Schriften*, 8.c. (1912), s. 36-37, Academy baskısı. Kant, özgür olan aklın kamusal kullanımı ile özgür olmayan özel kullanımını karşılaştırmaktadır. Bu uyarlama, onun görüşünü onayladığım anlamına gelmiyor.

bu sınırlamanın nedeni bu özgürlüklerin sahip olduğu özel konumdur. Temel özgürlükler listesini ne zaman genişletsek, en esas olanların korunması zayıflayabilir ve özgürlükler düzeninde öncelik fikriyle uygun şekilde kaçınmaya çalıştığımız belirsiz ve ilkesiz denge sorunları yeniden ortaya çıkabilir. Dolayısıyla, ileri sürülen argümanlardan anlaşılacağı üzere, bundan böyle, her zaman söz etmesem de, listede bulunan temel özgürlüklerin daima önceliğe sahip olduğunu öngöreceğim.

Özgürlüğün önceliği hakkındaki son nokta da, bu önceliğin her zaman gerekmeceğidir. Bununla birlikte, buradaki amaçlarımız açısından, benim “makûl elverişli koşullar” diye adlandırdığım, siyasal bir iradenin varlığında, bu özgürlüklerin etkin olarak yerleştirilmesi ve tam olarak yürütülmesine izin veren toplumsal şartlar gerektiğini öngöreceğim. Bu koşullar toplumun kültürü, gelenekleri ve süregelen kurumlarının kazandığı özellikler, ekonomik gelişim seviyesi (bunun özellikle yüksek olması gerekmez) ve şüphesiz başka faktörler tarafından belirlenir. Buradaki amaçlarımız açısından, bugün ülkemizde [ABD] bu koşulların varolduğunu düşünüyorum, dolayısıyla bizim için temel özgürlüklerin önceliği bir gerekliliktir. Elbette, bu konuda siyasal bir iradenin olup olmadığı meselesi tamamen ayrı bir konudur. İyi düzenlenmiş bir toplumda tanım icabı bu irade mevcuttur, bizim toplumumuzda ise siyasal görevin bir parçası bunun ortaya çıkmasını sağlamaktır.

Özgürlüğün önceliği hakkındaki bu ifadeleri takip ederek, temel özgürlükler düzeninin bazı özelliklerini özetleyeceğim. Birincisi, daha önce işaret ettiğim gibi, bu tür her özgürlüğün bir “esas uygulama alanı” vardır. Bu uygulama alanının kurumsal olarak korunması, özgür ve eşit vatandaşların iki ahlâki yeteneğinin yeterli olarak gelişmesi ve tam olarak kullanılması için şarttır. Bu ifadeyi ilerki bölümlerde açıklayacağım. İkincisi, temel özgürlükler, en azından esas uygulama alanlarına bakılarak birbirleriyle uyumlu hale getirilebilir. Diğer bir deyişle, makûl elverişli koşullar altında, her bir özgürlüğün esas uygulama alanını koruyacak şekilde bir pratik özgürlükler düzeni kurumsallaştırılabilir. Ancak böyle bir sistemin varlığı, ne sadece iyi ah-

lâki yeteneğe sahip kişi anlayışından, ne de bu yeteneklerin gelişimi ve kullanımı için gerekli diğer her amaca uygun birincil değerlerden çıkarılabilir. Bu iki öge de, uygulanabilir bir anayasal düzenleme içinde yer almalıdır. Demokratik kurumların tarihsel tecrübesi ve anayasa oluşturma ilkeleri konusundaki düşünceler dikkate alındığında böyle bir pratik özgürlükler düzeninin mümkün olduğu görülür.

Temel özgürlükler düzeninin başlangıç durumunda bütün ayrıntısıyla ortaya konmadığını daha önce ifade ettim. Temel özgürlüklerin genel biçim ve içeriğinin başlıklar halinde ortaya konması ve bunların önceliğinin anlaşılması yeterlidir. Özgürlüklerin detayları anayasa, yasama ve yargı aşamalarına bırakılmıştır. Ancak, bu genel biçim ve içeriği belirtirken, temel özgürlüklerin özel rolü ve esas uygulama alanını, daha sonraki düzenlemelere kılavuzluk edecek açıklıkta ortaya koymalıyız. Mesela, kişisel mülkiyete ve bunun ayrıcalıklı kullanımına sahip olmak, kişinin temel özgürlükleri arasında yeralır. Bu özgürlüğün rolü, ahlâki yeteneklerin gelişimi ve kullanımı için son derece önemli olan kişisel bağımsızlık ve öz-saygı hislerine yönelik yeterli maddi temeli sağlamaktır. Mülkiyet hakkıyla ilgili iki daha geniş anlayışın ise temel bir özgürlük olarak düşünülmesinden kaçınmalıdır. Bunlardan birincisi bu hakkı belli iktisap ve miras haklarını, üretim araçlarına ve doğal kaynaklara sahip olma haklarını içerecek şekilde genişletir. Diğer anlayışa göre ise, mülkiyet hakkı, toplumsal olarak sahip olunan üretim araçları ve doğal kaynakların denetimine eşit katılma hakkı içerir. Bu tür geniş anlayışlar kullanılmamaktadır, çünkü buna göre bunlar ahlâki yeteneklerin gelişim ve kullanımı için gerekli değildir. Bu tür ve diğer mülkiyet hakkı anlayışlarının değeri, toplum koşulları ve tarihsel gelenekler hakkında daha fazla bilginin olduğu sonraki aşamalarda belirlenmelidir.¹⁴

Son olarak, temel özgürlüklerin aynı gerekçelerle eşit olarak önemsenmesi veya eşit değere sahip olması gerekmez. Bu nedenle, li-

14 Bu paragrafın bir açıklaması olarak, *Kuram*, s. 270-74, 280-82'deki demokrasi ve sosyalizmdeki özel mülkiyet sorunu hakkındaki tartışmaya bakınız. İki adalet ilkesi kendi başlarına bu sorunu çözmez.

beral geleneğin bir kolu siyasal özgürlükleri, düşünce ve vicdan özgürlüğünden ve genel olarak bireysel haklardan daha aşağıda görür. Constant'ın "modernlerin özgürlükleri" dediği "eskilerin özgürlüklerinden" üstün görülür.¹⁵ Klasik çağların şehir devletlerinde ne geçerli olursa olsun, büyük modern toplumlarda siyasal özgürlükler birçoklarının iyi anlayışlarında daha az yer tutar. Siyasal özgürlüklerin rolü belki de diğer özgürlüklerin korunmasında daha çok araçsal bir nitelik taşır.¹⁶ Ancak bu görüş doğru olsa bile, siyasal özgürlükleri temel özgürlükler arasında saymaya ve bunları özgürlüğün önceliği ile korumaya engel değildir. Çünkü, bu özgürlüklere öncelik tanımak için bunların modern devlet koşullarında diğer temel özgürlüklerin güvence altına alınmasında esas kurumsal araçlar olması yeterlidir. Ve eğer bunlara bu önceliği tanımak, gerekli düşünsel çaba akabinde onaylama eğiliminde olduğumuz önceliğe ilişkin yargıları da açıklayabiliyorsa, buraya kadar her şey yolunda demektir.

§ 3. KİŞİ ANLAYIŞLARI VE TOPLUMSAL İŞBİRLİĞİ

Şimdi özgürlük yaklaşımındaki birinci boşluğu ele alacağım. Bu boşluğun, başlangıç durumundaki tarafların adaletin ilk ilkesini kabul ettiği ve adaletin ilk ilkesinin ikincisinden önce değerlendirilmesiyle ifadede edilen temel özgürlükler önceliği ile ilgili olduğunu hatırlayın. Bu boşluğu doldurmak amacıyla bir toplumsal işbirliği anlayışıyla beraber belli bir kişi anlayışını gündeme getireceğim.¹⁷ Önce kişi anlayışını ele alalım: Doğamızın, amacımıza ve bakış açımıza göre ayırt edilebilecek çok farklı yönleri bulunur. Bu olgu, *Homo politicus*, *Homo oeconomicus* ve *Homo faber* gibi ifadelerde kendini gösterir. Hakkaniyet olarak adalette amaç, modern demokratik devletin en yerleşik inançlarına ve geleneklerine uygun bir siyasal ve toplumsal adalet anlayışı

15 Bkz. Constant'ın "De la Liberté des Anciens comparée à celle des modernes" (1819) makalesi.

16 Bu görüşün yakın zamandaki önemli bir ifadesi için bkz. Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty" (1958) *Four Essays on Liberty* içinde yeniden basım (Oxford: Oxford University Press, 1969); bkz. mesela, s. 165-166.

17 Bu ve sonraki bölümde, argüman için gerekli arka plan sağlamak üzere, "Kantian Constructivism in Moral Theory," makalemın 4. notuna başvuracağım.

geliştirmektir. Bunun altında yatan, yakın tarihimizdeki çıkmazı, yani, vatandaşların kişiler olarak özgürlük ve eşitliğine uygun temel toplumsal kurumların nasıl düzenleneceği konusunda varolan anlaşmazlığı aşip aşamayacağımızı görmektir. Dolayısıyla, baştan itibaren, kişi anlayışı, siyasal ve toplumsal adalet anlayışının bir parçası olarak görülür. Yani, vatandaşların, temel yapının ortaya koyduğu siyasal ve toplumsal ilişkilerinde birbirleri hakkında ne düşünceleri gerektiğini gösterir. Bu anlayış bir kişisel hayat ideali (mesela, arkadaşlık ideali) ya da bir birliğin üyelerinin ideali ve hatta Stoacı ahlâki bilge adam ideali olarak görülmemelidir.

Toplumsal işbirliği fikri ile kişi anlayışı arasındaki bağlantı şu şekilde açıklanabilir. Toplumsal işbirliği, sadece genel bir hedefi öngören kamusal olarak tanınmış kuralların etkin olarak organize ettiği ve yol gösterdiği eşgüdümlü toplumsal hareket anlamına gelmez. Toplumsal işbirliği daima karşılıklı faydayı içerir ve bu durum onun iki ögeyi içerdiğine işaret eder: Birincisi, her katılımcının makûl olarak kabul etmesinin beklendiği ve herkesin de aynı şekilde kabul ettiği ortak bir hakkaniyetli işbirliği fikridir. Hakkaniyetli işbirliği kuralları bir karşılıklık ve yöndeşlik içerir: İşbirliğine giren herkes uygun bir karşılaştırma kriterine göre değerlendirilecek şekilde fayda görmelidir veya ortak sorumlulukları üstlenmelidir. Toplumsal işbirliğinin bu ögesini “makûliyet” olarak adlandırıyorum. Diğer öge ise “rasyonelliğe” karşılık gelir: Her katılımcının rasyonel faydasına, birey olarak katılımcıların geliştirmek istediği şeylere işaret eder. İşbirliğinin hakkaniyetli koşulları fikri ortaktır, ama katılımcıların kendi rasyonel faydaları hakkındaki anlayışları farklıdır. Toplumsal işbirliğinin bütünlüğü kişilerin hakkaniyetli kurallar fikri üzerindeki anlaşmasına dayanır.

Uygun hakkaniyetli işbirliği koşulları, işbirliği eyleminin doğasına, arka plan toplumsal bağlama, katılımcıların amaç ve ideallerine, kişiler olarak birbirlerini nasıl gördüklerine ve benzeri noktalara dayanır. Ortaklıklar, birlikler ve küçük grup ve takımlara yönelik hakkaniyet koşulları, toplumsal işbirliği için uygun değildir. Çünkü, bu durumda, toplumun temel yapısını bir bütün olarak bir işbirliği türü ola-

rak görmekle başlarız. Bu yapı toplumun ana kurumlarını –anayasa, ekonomik düzen, hukuki düzen, mülkiyet düzeni ve bu kurumların nasıl tutarlı bir sistem oluşturdukları– içerir. Temel yapının ayırt edici yanı, bu yapı içerisinde insan hayatının değişik grup ve birlikler tarafından hizmet edilen bütün asli amaçlarına yönelik kendi kendine yeterli bir işbirliği sistemi sunmasıdır. Söz konusu toplumu kapalı olarak düşündüğüm için, bu topluma sadece doğumla girilip ölümle çıkıldığını düşünürüz; dolayısıyla, kişiler kendi kendine yeter bir işbirliği sistemi olan toplumda doğarlar. Kişileri hayat boyunca toplumun normal ve tamamen işbirliğine girme kapasitesine sahip olarak algılamak durumundayız. Bu şartlar altında, toplumsal işbirliği her ne kadar isteğe dayalı ve uyumlu ve bu anlamda gönüllü olsa da, toplum içinde yer alan birlik ve gruplara katılmanın gönüllü olması anlamında gönüllü değildir. Toplumsal işbirliğinin, istemeyerek katılma veya direnme ve iç savaş haricinde bir alternatifi yoktur.

Öyleyse, konumuz, hayat boyu toplumun normal ve tamamen işbirliğine giren üyeleri olabilen kişilerdir. Toplumsal işbirliğine ilişkin kapasite temel olarak alınır, çünkü toplumun temel yapısı adaletin birinci konusu olarak benimsenmiştir. Toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli koşulları bu durumda siyasal ve toplumsal adaletin içeriğini ortaya koyar. Kişiler bu şekilde görüldüğünde, onlara iki ahlâki yetenek atfetmiş oluruz. Bu iki yetenek doğruluk ve adalet hissi kapasitesi (işbirliğinin hakkaniyetli koşullarını tanıma ve dolayısıyla makûl olma kapasitesi) ve iyi anlayışına sahip olma kapasitesidir (ve dolayısıyla rasyonel olma kapasitesi). Detaya inerseniz, adalet hissi kapasitesi, toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli koşulları olan adalet ilkelerini anlama, uygulama ve etkin bir arzıyla bunlara göre hareket etme (yani sadece bunlara uyma değil) kapasitesi anlamına gelir. İyi anlayışına sahip olma kapasitesi, bu tür bir anlayış, yani yaşanmaya değer hayat biçimi olarak gördüğümüz anlayış, oluşturma, değiştirme ve rasyonel olarak izleme kapasitesidir. Bir iyi anlayış normalde belirli nihai hedef ve amaçları, bağlılık ve sadakatin sonucu olarak belirli kişi ve birliklerin gelişmesi konusundaki arzuları içerir. Böyle bir anlayış, ayrıca, bu

amaç ve bağılıklarımızı anlamlandıran dünya ile olan ilişkimize ilişkin –dinsel, felsefi veya ahlâki– görüşleri de içerir.

Bir sonraki adım, iki ahlâki yeteneği, siyasal adalet meselelerinde, topluma tam ve eşit üyeliğin gerekli ve yeterli koşulu olarak almaktır. Hayat boyu toplumsal işbirliğine girenler ve hakkaniyetli işbirliği koşullarını tanıyanlar, eşit vatandaşlar olarak değerlendirilir. Burada, ahlâki yeteneklerin gerekli asgari derecede tecrübe edildiğini ve daima belirli bir iyi anlayışının bunlara eşlik ettiğini varsayıyoruz. Bu varsayımlar dikkate alındığında, doğal yetenek ve kabiliyetlerdeki farklılık ve değişiklikler ikinci derecede önem taşır: Bunlar kişilerin eşit vatandaş statüsünü etkilemez ve ancak belli konum ve makamlara ilgi duyduğumuzda veya toplumda yeralan belli birliklere katılmak istediğimizde önem taşırlar. Dolayısıyla, siyasal adalet, içinde bireylerin doğal yetenek ve kabiliyetlerinin gelişip kullanıldığı ve değişik birliklerin bulunduğu kapsamlı bir kurumsal çerçeve olarak temel yapıyla ilgili olmaktadır.

Buraya kadar, işbirliğinin hakkaniyetli koşulları ve bizi burada ilgilendiren, temel özgürlükler ve bunların içeriği hakkında bir şey söylemedim. Bu konuyu ele almak için, özetle şunu ifade edelim: Toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli koşulları, eşit kişiler olarak hayat boyu toplumun bütün üyeleriyle iyi niyetle işbirliğine gitmekte gözettiğimiz koşullardır. Buna bir de şunu ekleyelim: Karşılıklı saygı temelinde işbirliği. Bu ifadenin eklenmesi, işbirliğinin hakkaniyetli koşullarının, vatandaşların kendilerini ve birbirlerini eşit vatandaşlık temelini oluşturan iki ahlâki yeteneğe gerekli asgari ölçüde sahip olduklarını düşündüklerinde, herkes tarafından istekle veya utanmadan (veya suçlu hissetmeden) kabul edilebileceğini açıkça ortaya koyar. Bu arka plan ışığında, temel özgürlüklerin belirlenmesi ve bunların önceliğinin sağlanması, karşılıklı saygı temelinde işbirliğinin uygun hakkaniyetli koşullarını belirleme sorunu olarak görülebilir. 16. ve 17. yüzyıllardaki din savaşlarına kadar, bu hakkaniyet koşulları çok dar çerçevede belirlenmişti: Karşılıklı saygı temelinde bir toplumsal işbirliği farklı inançların varlığında veya (benim ifademle) farklı iyi anlayışlarını benimseyenlerin varlığında imkânsızdı. Felsefi bir doktrin olarak libera-

lizmin kökleri, dinsel hoşgörü lehine değişik argümanların yükseldiği bu yüzyıllara dayanır.¹⁸ 19. yüzyılda, liberal doktrin, Constant, Tocqueville ve Mill tarafından modern demokratik devlet bağlamında ana hatlarıyla ortaya konmuştur. Liberalizmin ana varsayımına göre, eşit vatandaşlar farklı ve doğrusu birbiriyle bağdaşmayan ya da uyuşmayan iyi anlayışlarına sahiptir.¹⁹ Modern demokratik toplumda, bu tür farklı görüşlerin varlığı hayatın normal bir yanı olarak görülür ve bu durum sadece devletin otokratik gücünün kullanılmasıyla ortadan kaldırılabılır. Dolayısıyla, liberalizm, iyi anlayışları çoğulculuğunu, bu anlayışlar uygun adalet ilkeleri tarafından ortaya konan sınırlara saygı gösterdiği müddetçe, modern hayatın bir gerçeği olarak kabul eder. Hem iyi anlayışları çoğulculuğunun arzu edilir olduğunu hem de bir özgürlük rejiminin bu çoğulculuğun insani çeşitliliğin birçok faydasını elde etmek üzere nasıl uzlaştırılacağını göstermeye çalışır.

Benim bu dersteki amacım, temel özgürlükler ve bunların önceliği ile yukarıdaki şekilde tanımlanan eşit kişiler arasındaki işbirliğinin hakkaniyetli koşulları arasındaki bağlantıyı anahatlarıyla ortaya koymaktır. Kullandığım kişi anlayışını ve buna eşlik eden toplumsal işbirliği anlayışını, gündeme getirmekteki amaç, liberal görüşü bir adım daha ileri götürmeye çalışmaktır: Yani, varsayımları iki felsefi anlayışa dayandırmak ve sonrasında önceliğe sahip temel özgürlüklerin, nasıl bu anlayışların empoze ettiği şartlara karşılık gelen toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli koşulları arasında görülebileceğine işaret etmektir. Toplumsal birlik artık ortak bir dinsel ya da felsefi doktrin

18 Bu argümanlar hakkında öğretici bir inceleme için, bkz. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, s. 73-103, 231-46, 302-31, 428-30 ve ayrıca *English Political Thought, 1603-1660* (London: Methuen, 1938), s. 199-249. Locke'in *Letter on Toleration* (1689) veya Montesquieu'nün *The Spirit of Laws* (1748) adlı yapıtları hakkındaki görüşler ise uzun bir tarihe sahiptir.

19 Bu varsayımın liberalizm için merkezi nitelik taşıdığı Berlin tarafından "Two Concepts of Liberty," s. 167-71'de ifade edilmiştir. Sözü edilen düşüncülerin yapıtlarında bu durumun geçerli olduğuna inanıyorum ama şimdi bu konuya giremem. Daha yeni bir yaklaşım için, bkz. Ronald Dworkin, "Liberalism," *Public and Private Morality* içinde, ed. Stuart Hampshire (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

tarafından sağlanan bir iyi anlayışına değil, demokratik devletin eşit ve özgür vatandaşlarına uygun ortak bir kamusal adalet anlayışına dayanmaktadır.

§ 4. BAŞLANGIÇ DURUMU

Bu amaca nasıl ulaşılabileceğini açıklamak üzere şimdi “başlangıç durumu” olarak adlandırdığım durumla ilgili başka bir yerde söylediklerimi özetleyecek ve bunun kişi anlayışını nasıl yansıttığını göstereceğim.²⁰ Buradaki anafikir, başlangıç durumunun kişi anlayışı ve ona eşlik eden toplumsal işbirliği anlayışını belli adalet ilkelerine bağladığıdır (bu ilkeler benim daha önce “toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli kuralları” dediğim şeyi ortaya koyar). Bu iki felsefi anlayış ve belirli adalet ilkeleri arasındaki bağlantı, başlangıç durumu tarafından şu şekilde kurulur: Bu durumdaki taraflar, toplumdaki vatandaşların rasyonel özerk temsilcileri olarak tanımlanır. Böyle temsilciler olarak, tarafların başlangıç durumunun sınırları içerisinde temsil ettikleri için mümkün olan en iyi sonuca ulaşmak durumundadırlar. Mesela, taraflar birbirlerine göre simetrik olarak konumlandırılmıştır ve bu anlamda eşittir ve benim “bilgisizlik peçesi” olarak adlandırdığım şey, tarafların temsil ettikleri kişilerin toplumsal konumlarını veya iyi anlayışlarını (belli amaç ve bağlılıklarını) veya tecrübe edilen yetenek ve psikolojik eğilimlerini ve birçok başka şeyi, bilmemesi anlamına gelir. Ve daha önce ifade ettiğim gibi, taraflar, ahlâk ve siyaset felsefesi gelenekleri tarafından sağlanan alternatifler listesinden adalet ilkelerini seçmelidirler. Tarafların belli ilkeler üzerinde anlaşması bu ilkelerle başlangıç durumunun temsil ettiği kişi anlayışı arasında bir bağlantı kurar. Bu yolla, bu biçimde anlaşılan kişilere yönelik toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli kuralları belirlenmiş olur.

Başlangıç durumunun iki farklı bölümü dikkatle ayırt edilmelidir. Bu bölümler ahlâki kişiliğin iki yeteneğine veya benim “makûllük

20 Başlangıç durumu konusunda *Kuram*'daki endeks girişlerine bakınız; bu durumun kişi anlayışını nasıl yansıttığıyla ilgili olarak bkz. “Kantian Constructivism in Moral Theory.”

kapasitesi” ve “rasyonellik kapasitesi” diye adlandırdığım kapasitelere karşılık gelir. Başlangıç durumu bir bütün olarak iki ahlâki yeteneği ve dolayısıyla tam kişi anlayışını temsil ederken, toplumdaki kişilerin rasyonel özerk temsilcileri olarak taraflar sadece rasyonel olanı temsil eder: Taraflar, temsil ettikleri kişilerin, bilebildikleri kadar, iyi anlayışları ve böyle bir anlayışı oluşturma, düzeltme ve rasyonel olarak izleme kapasitesine göre en iyi olduklarını düşündükleri ilkeler üzerinde anlaşılır. Makûliyet veya kişilerin adalet hissi kapasitesi, ki burada onların toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli koşullarını izleme kapasitesidir, tarafların başlangıç durumunda maruz oldukları değişik sınırlamalar ve anlaşmaları üzerine empoze edilen şartlar aracılığıyla temsil edilir. Taraflar tarafından benimsenen adalet ilkeleri toplumun eşit vatandaşları tarafından onaylanıp onlara göre hareket edildiğinde, vatandaşlar tam özerklikle hareket etmiş olurlar. Tam özerklik ile rasyonel özerklik arasındaki fark şudur: Rasyonel özerklik sadece rasyonellik kapasitemizden ve herhangi bir zamanda sahip olduğumuz belirli iyi anlayışından hareket etmemiz anlamına gelir. Tam özerklik, rasyonellik kapasitesi yanında iyi anlayışımızı toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli koşullarına, yani adalet ilkelerine göre ortaya koyma kapasitesini de içerir. Vatandaşların birbirlerinin adalet hissine güvendikleri iyi düzenlenmiş bir toplumda, bir kişinin normal olarak adaletli davranmak ve başkaları tarafından hayat boyu toplumsal işbirliğine tam olarak girmiş birisi olarak güven duyulacak bir kimse olarak tanınmak isteyeceğini düşünürüz. Öyleyse, tam özerk kişiler, ortak adalet ilkeleri tarafından ortaya konan gerekçelere bağlı olarak, toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli koşullarını kamusal olarak tanır ve bunlara göre uygun davranırlar. Bununla birlikte, taraflar rasyonel olarak özerktir, zira makûliyet sınırları dışarıdan empoze edilir. Doğrusu, tarafların rasyonel özerkliği sadece makûl ve rasyonel olan tam kişi anlayışını yansıtmak için düzenlenmiş bir inşada yeralan öznelere özerkliğidir. Tam özerk olan iyi düzenlenmiş toplumun eşit vatandaşlarıdır, çünkü bunlar makûllük sınırlarını özgürce kabullenmiştir ve bunun sonucunda siyasal hayatları, toplumsal işbirliği kapasitelerini temel

alan kişi anlayışını yansıtmaktadır. Toplumsal dünyada gerçekleşecek siyasal ideali ifade eden aktif vatandaşların bu tam özerkliği.²¹

Dolayısıyla başlangıç durumundaki rasyonel temsilciler olan tarafların iki açıdan rasyonel olarak özerk olduğunu söyleyebiliriz. Birinci olarak, tarafların müzakerelerinde önceden varolan herhangi bir doğruluk ve adalet kuralını uygulamaları veya bunlara uygun hareket etmeleri gerekmez. İkinci olarak, eldeki alternatiflerden hangisinin adalet ilkeleri olarak seçileceği konusunda anlaşmaya varırken, taraflar, bilgi üzerindeki sınırlamaların izin verdiği ölçüde sadece temsil ettikleri kişilerin faydasına çalışırlar. Başlangıç durumunda iki adalet ilkesi üzerindeki anlaşma bu anlamda rasyonel olarak özerk gerekçelere dayanmalıdır. Dolayısıyla, gerçekte, alternatifler arasından temsil edilen kişiler arasındaki işbirliğinin hakkaniyetli koşullarını seçmek için, tarafların rasyonel özerk müzakerelerini kullanmaktayız.

Yukarıdaki özeti açıklamak için daha çok şey söylenmelidir. Ama şimdi başlangıç durumunda tarafları harekete geçiren faktörlere dönmek durumundayım. Elbette, tarafların genel hedefi sorumluluklarını yerine getirmek ve temsil ettikleri kişilerin faydası için gereken her şeyi yapmaktır. Ancak, bilgisizlik peçesinin sınırları gözönüne alındığında, tarafların bu kişilerin faydasını tespit etmesi ve böylelikle bunların lehine rasyonel bir anlaşma yapması mümkün olmayabilir. Bu sorunu çözmek için birincil değerler fikrini gündeme getiriyor ve bu başlık altında sayılacak değişik şeylerin listesini yapıyoruz. Buradaki düşünce, birincil değerlerin, kişileri kendi belirli iyi anlayışlarını izlemeleri ve iki ahlâki yeteneği geliştirip kullanmaları için gerekli toplumsal koşulları ve her amaca uygun araçların ne olduğu sorularak ortaya konmasıdır. Burada, demokratik bir toplumda insan hayatının top-

21 Başlangıç durumunun mâkullük ve rasyonelliğe karşılık gelen iki bölümü arasındaki ayrımı, bu durumun *tam* kişi anlayışını yansıttığı fikrini ifade edenin kuvvetli bir yolu olarak kullandım. Umarım, bu, bu durumla ilgili birtakım yanlış anlamaları önler: ahlâki olarak tarafsız olduğu, sadece rasyonellik nosyonunu yansıttığı ve dolayısıyla hakkaniyet olarak adaletin ekonomik ve karar kuramında kullanıldığı şekliyle sadece rasyonel tercih anlayışı temelinde adalet ilkelerini seçmeye giriştiği gibi. Kantçı bir görüş için, böyle bir girişim söz konusu olamaz ve sahip olduğu kişi anlayışıyla da uyumsuz.

lumsal gereklerine ve normal koşullarına bakmalıyız. Birincil değerlerin ahlâki yeteneklerin tecrübesi için gerekli olduğu ve bunların yeteri kadar geniş bir nihai amaçlar bütününe yönelik her duruma uygun araçlar olduğu fikri, insanların istek ve yetenekleri, yetişmelerinin karakteristik aşamaları ve gerekleri, toplumsal karşılıklı bağımlılık ilişkileri ve daha birçok genel olguyu öngörmektedir. En azından, rasyonel hayat planları hakkında, bunların neden belli bir yapıya sahip olduğu ve oluşum, değişim ve uygulama için neden birincil değerlere dayandıkları konusunda genel bir yaklaşıma sahip olmalıyız. Nelerin birincil değerler olarak sayılacağı, kişilerde normalde ortak olan şeyleri gösterebilecek bir kapsamlı ampirik veya tarihsel inceleme ışığında nihai amaçlara ulaşmak için hangi genel araçların gerekli olduğunun sorgulanmasıyla kararlaştırılmaz. Bu tür amaçların sayısı azdır; olanlar da bir adalet anlayışına hizmet etmeyebilir. Birincil değerlerin tespiti bu tür tarihsel ve toplumsal olgulara dayanmaz. Birincil değerlerin kararlaştırılması toplumsal hayatın genel koşulları ve gerekleri konusunda bir bilgiyi gerektirse de, bu sadece daha önce verilen kişi anlayışı ışığında gerçekleşir.

Kuram'da sayılan beş tür birincil değer (ve bunların neden kullanıldığı) şöyledir:

- a. Temel özgürlükler (ifade özgürlüğü, vicdan özgürlüğü, vb.): Bu özgürlükler, iki ahlâki yeteneğin gelişimi ve tam ve bilinçli olarak kullanımı için gerekli kurumsal arka plan şartlarıdır (özellikle, ileride § 8'de, "iki temel durum" diye adlandıracağım durumlar); bu özgürlükler aynı zamanda (adaletin sınırları içerisinde) geniş bir belirli iyi anlayışları yelpazesinin korunması için kaçınılmazdır.
- b. Seyahat özgürlüğü ve çeşitli fırsatlar arasından özgür meslek seçimi: Bu fırsatlar değişik nihai amaçların izlenmesi ve istediğimizde bunları düzeltme ve değiştirme kararımıza güç sağlar.
- c. Sorumluluk taşıyan makam ve konumlara ilişkin güç ve yetkiler: Bunlar kişinin değişik kendi kendini yönetme ve toplumsal kapasitelerine kapsam sağlar.
- d. Kabaca her amaca uygun araçlar olarak anlaşılan (ve değişim değeri taşıyan) gelir ve varlık: Geniş bir amaçlar yelpazesinin,

bunlar ne olursa olsun, doğrudan ve dolaylı olarak gerçekleştirilmesi için gelir ve varlık gerekir.

e. Öz-saygının toplumsal temelleri: Bu temeller, temel kurumların, vatandaşların kişi olarak kendileri hakkında canlı bir değer duygusuna sahip olmaları, ahlâki yeteneklerini geliştirip kullanabilmeleri ve amaç ve hedeflerini özgüvenle ileri sürmeleri için gerekli özellikleridir.²²

Burada iki adalet ilkesinin toplumun temel yapısını, bu yapının kurumlarının birincil değerlerden temel özgürlükler gibilerini nasıl koruyup yerleştirdiği ve gelir ve varlık gibi diğer birincil değerlerin üretim ve dağıtımını nasıl düzenlediği ışığında değerlendirdiğini gözlemlemek gerekir. Dolayısıyla, genel olarak, açıklanması gereken tarafların neden bu birincil değerler listesini kullandıkları ve adaletin iki ilkesini benimsemelerinin neden rasyonel olduğudur.

Bu derste bu genel sorunu tartışmam. Ancak temel değerler konusunda, birincil değerlere dayanma gerekçelerinin kendi amaçlarımız açısından yeterinde açık olduğunu düşünceğim. Bundan sonraki bölümlerde amacım, tarafların temsil ettiği vatandaşları tanımlayan kişi anlayışı dikkate alındığında, temel özgürlüklerin neden gerçekte birincil değerler olduğunu ve ayrıca bu özgürlükleri güvence altına alan ilkenin neden adaletin ikinci ilkesinin önünde geldiğini açıklamak olacaktır. Bazen, bu önceliğin gerekçesi bir özgürlüğün neden temel olduğu açıklandığında belirgindir, mesela eşit vicdan özgürlüğü durumunda olduğu gibi (§§ 5-6'da tartışılmıştır). Başka durumlarda, öncelik belli özgürlüklerin yöntemsel rolünden ve bir bütün olarak temel yapının düzenlenmesinde sahip oldukları temel rolden kaynaklanır, eşit siyasal özgürlükler durumunda olduğu gibi (§ 8'de tartışılmıştır). Son olarak, diğer temel özgürlükler güvence altına alındığında belli temel özgürlükler kaçınılmaz kurumsal şartlar niteliği kazanır; mesela, vicdan özgürlüğü ve siyasal özgürlüklerin yaşanması için ifade özgürlüğü ve toplanma özgürlüğü gerekir. (§§ 10-12'de, bu bağlantı siyasal

22 Birincil değerlerin daha detaylı bir anlatımı için benim "Social Unity and Primary Goods" adlı makaleme bakınız.

söylem ve siyasal özgürlükler durumunda gösterilmiştir. Benim tartışmam çok kısadır ve sadece tarafların belli özgürlükleri temel saymalarına ilişkin gerekçeleri örneklemektedir. Her biri değişik gerekçelere dayanan farklı temel özgürlükleri değerlendirerek, temel özgürlüklerin hakkaniyet olarak adaletteki yerini ve bunların önceliği hakkındaki gerekçeleri açıklamayı hedefliyorum.

§ 5. ÖZGÜRLÜKLERİN ÖNCELİĞİ, I: İKİNCİ AHLÂKİ YETENEK

Şimdi, başlangıç durumundaki tarafların temel özgürlükleri ve bunların önceliğini güvence altına alan ilkeleri benimsemesinin gerekçelerine bakmaya hazırız. Burada bu ilkelere ilişkin argümanı titizlikle ve ikna edici biçimde ortaya koyamayacağım, sadece bu seçimin nasıl yapılacağını anlatacağım.

Öncelikle, kişi anlayışı dikkate alındığında, tarafların temsil ettikleri kişilerin faydalarına ilişkin olarak müzakerede bulunduklarında ayırt edecekleri üç tür değerlendirme bulunur. Her biri farklı değerlendirmelerin ortaya çıkmasını sağlayan iki ahlâki yeteneğin tam ve bilinçli kullanımına ilişkin değerlendirmeler vardır ve son olarak, kişilerin belirli iyi anlayışlarına ilişkin değerlendirmeler vardır. Bu bölümde iyi anlayışı kapasitesi ve kişilerin belirli iyi anlayışları hakkındaki değerlendirmeleri ele alacağım. İkinciyle başlıyorum. Burada tarafların temsil ettikleri kişilerin belirli iyi anlayışlarına sahip olduklarını bilsele de, bu anlayışların içeriği hakkında bilgisiz olduklarını hatırlayın; yani, bu kişilerin izledikleri nihai hedef ve amaçlar, bağlılık ve sadakatlar ve bu amaç ve bağlılıklarını anlamlandıran dünya görüşleri –dinsel, felsefi veya ahlâki– hakkında bilgi sahibi değildirler. Bununla birlikte, taraflar rasyonel kişilerin hayat planlarını genel yapısından (insan psikolojisi ve toplumsal kurumların işleyişi hakkındaki genel olgular dikkate alındığında) haberdardır ve böylece bir iyi anlayışında bulunan öğeler bu şekilde ortaya çıkmış olur. Bu konulardaki bilginin kaynağı daha önce açıklandığı biçimiyle birincil değerlerin anlaşılması ve kullanımından kaynaklanmaktadır.

Fikirleri yerine koymak üzere, vicdan özgürlüğü ve tarafların dinsel, felsefi ve ahlâki görüşlerine uygulanan bu temel özgürlüğün güvence altına alan ilkeleri benimseme gerekçelerine eğileceğim.²³ Elbette, taraflar temsil ettikleri kişilerin bu görüşleri onayladığını bilmese de, ben bu kişilerin normal olarak bunu yaptıklarını ve tarafların her halde bu ihtimale müsaade etmeleri gerektiğini varsayıyorum. Aynı zamanda, bu dinsel, felsefi ve ahlâki görüşlerin halihazırda oluşmuş ve sıkıca benimsenmiş olduğunu ve bu anlamda bir olgu olarak görülmesi gerektiğini düşünüyorum. Şimdi, taraflar için eğer alternatif adalet ilkelerinden sadece birisi vicdan özgürlüğünü güvence altına alıyorsa, o ilke seçilmelidir. Veya en azından, bu durum, bu ilkenin bağlı olduğu adalet anlayışı uygulanabilir olduğunda geçerlidir. Çünkü, bilgisizlik peşesinden dolayı taraflar temsil ettikleri kişilerce benimsenen inançların azınlıkta mı çoğunlukta mı olduğunu bilmez. Bu nedenle, mesela, temsil ettiklerinin bir çoğunluk ya da hakim dini benimsediklerinden hareketle, azınlık dinlerine daha az vicdan özgürlüğü tanıyıp, çoğunlukta olanların daha fazla özgürlüğe sahip olması riskini göze alamazlar. Çünkü, bu kişiler azınlık dininde de olabilir ve bunun sonucu olarak sıkıntı çekebilir. Taraflar bu yollu bir kumar oynadıklarında, kişilerin dinsel, felsefi veya ahlâki inançlarını ciddiye almamış olurlar, hatta dinsel, felsefi ve ahlâki bir inancın ne olduğunu bilmedikleri de ortaya çıkmış olur.

Burada, kesin bir tanım açısından, vicdan özgürlüğüne ilişkin olarak ortaya konan birinci gerekçenin bir argüman olmadığını vurgulamak gerekir. Bu gerekçe, bilgisizlik peşesiyle, tarafların bilmedikleri ama belirli ve benimsenmiş olan birtakım dinsel, felsefi ve ahlâki görüşü koruma sorumluluğuyla birleşmesinin taraflara bu özgürlüğü güvence altına alma konusunda en güçlü nedenleri sağladığına işaret eder. Burada, bu görüşlerin ve bunların doğurduğu iyi anlayışlarının pazarlık konusu olmayacak şekilde tanınmış olmaları son derece önemlidir. Bunlar, terk edemeyeceğimiz ve adaletin ikinci ilkesine iliş-

23 Bu ve bundan sonraki iki paragrafta, vicdan özgürlüğü hakkında *Kuram* § 33'te olduğundan daha farklı bir değerlendirme ortaya koyuyorum.

kin değerlendirme türlerince tehlikeye atılmasına razı olamayacağımız inanç ve eylem biçimleri olarak anlaşılır. Elbette, dinden dönüşler olmaktadır ve kişiler felsefi ve ahlâki görüşlerini değiştirmektedir. Ancak, muhtemelen, bu dönüş ve değişimler güç ve konum, zenginlik ve makam arzusuyla değil, inançla, akılla ve düşünceyle gerçekleşmektedir. Pratikte bu ihtimal çoğu zaman doğru olmasa da, bu, tarafların temsil ettikleri kişilerin iyi anlayışlarının bütünlüğünü koruma sorumluluklarını etkilemez.

Öyleyse, vicdan özgürlüğünün neden bir temel özgürlük olduğu ve böyle bir öncelik taşıdığı açıktır. Neyin bir dinsel, felsefi veya ahlâki görüş içerdiği anlaşıldığında, adaletin ikinci ilkesine ilişkin değerlendirmeler, bu özgürlüğün esas uygulama alanını sınırlamak üzere kullanılamaz. Eğer vicdan özgürlüğünün temel bir özgürlük olduğu reddedilir ve bütün insani çıkarların aynı derecede olduğu düşünülür, bunlar arasında daima birinin diğerine önceliğini rasyonel kılacak birtakım değişim değerlerinin mevcut olduğu savunulursa, bir çıkmaza girilmiş olur. Bu tartışmayı devam ettirmenin bir yolu, temel özgürlükler düzeninin bir bütün olarak, demokratik bir rejimin temel yapısına ve bunun asli özelliklerine uygun bir adalet anlayışının bir parçası olduğunu göstermeye çalışmaktır.

Şimdi de iyi anlayışına sahip olma kapasitesine ilişkin değerlendirmelere dönelim. Daha önce bu kapasite, belirli bir iyi anlayışını oluşturma, düzeltme ve rasyonel olarak takip etme kapasitesi olarak tanımlanmıştı. Burada iki yakından ilişkili gerekçe bulunmaktadır, zira bu kapasite iki biçimde görülebilir. Birinci biçimde, bu kapasitesin yeterli gelişimi ve kullanımı, şartlar gerektirdiği ölçüde, kişinin faydasına bir araç olarak görülür; araç olmasından ötürü de (tanım icabı) kişinin belirli iyi anlayışının bir parçası değildir. Kişiler, nihai amaçlarını takip ederken ve tam bir hayat hakkındaki görüşlerini ortaya koyarken, bu yeteneği kullanırlar. Bu yetenek daima benimsenmiş belirli iyi anlayışına hizmet eder; ancak, bu yeteneğin diğer ve daha rasyonel iyi anlayışlarını ortaya koyma ve mevcut olanları düzeltme konusundaki rolü de gözardı edilmemelidir. Mevcut hayat tarzımızın en rasyo-

nel olduğuna veya büyük olmasa da en azından küçük bir değişiklik ihtiyacında olmadığına dair elimizde bir garanti yoktur. Bu nedenlerden ötürü, iyi anlayışına sahip olma kapasitesinin yeterli ve tam olarak kullanımı kişinin faydasına bir araç olur. Dolayısıyla, vicdan özgürlüğünün ya da yanlış düşme ve hata yapma özgürlüğünün, bu yeteneğin gelişimi ve kullanımı için gerekli toplumsal koşullar arasında yer alması, taraflara bu temel özgürlüğü güvence altına alan ilkeleri seçme konusunda bir gerekçe daha sağlar. Burada, vicdan özgürlüğünün anlamlı olması için toplanma özgürlüğünün bulunması gerektiğini vurgulamalıyız; çünkü kendimiz gibi düşünen kişilerle biraraya gelme konusunda özgür değilsek, vicdan özgürlüğünün kullanımı önlenmiş olur. Bu iki temel özgürlük beraber işler.

İyi fikrine sahip olma kapasitesine ikinci bir bakış, vicdan özgürlüğüne bir gerekçe daha sağlar. Bu gerekçe bu kapasitenin kapsamlı ve düzenleyici yapısına ve işleyişine kılavuzluk eden içkin ilkelere (rasyonel müzakere ilkeleri) dayanır. Bu kapasitenin bu özellikleri hayat tarzımızı kendi entelektüel ve ahlâki yeteneklerimizin tam, kesin ve bilinçli kullanımına uygun olarak benimsememizi sağlar. Müzakareci aklımızla hayat tarzımız arasındaki bu rasyonel olarak onaylanmış ilişkinin kendisi, belirli iyi düşüncemizin bir parçası olur. Dolayısıyla, inançlarımızın hak, eylemlerimizin doğru ve amaçlarımızın iyi olması yanında, inançlarımızın neden hak, eylemlerimizin neden doğru ve amaçlarımızın neden iyi ve bize uygun olduğu konusunda düşünce yürütebiliriz. Mill'in deyişiyle, iyilik anlayışımızı "kendimizin" yapabiliriz; toplumda varolan ya da akranlarımızın sahip olduklarını beğenmeyebiliriz.²⁴ Tabii ki, benimsediğimiz anlayışın kendimize özgü olması ya da bizim tarafımızdan biçimlendirilmiş olması şart değildir; aksine, içinde yetiştiğimiz ve eğitildiğimiz ve akıl çağında bağlılık ve sada-

24 Bkz. J. S. Mill, *On Liberty*, 3. bölüm, 5. paragraf: "Anlayışımızın bir dereceye kadar kendimize ait olması kabul edilmiştir; ancak arzu ve saiklerimizin de aynı derecede kendimizin olması konusunda aynı istenç gösterilmemektedir; başka bir deyişle, hangi derecede olursa olsun kendimize ait birtakım saiklere sahip olmak tehlike ya da hilebazlık olarak görülür." Bireyselliğin özgür gelişimi konusunda 2-9 paragraflarına bakınız.

katimizin merkezinde olduğunu gördüğümüz bir dinsel, felsefi ve ahlâki geleneği benimseyebiliriz. Bu durumda benimsediğimiz şey, aklımızın testlerini geçecek ideal ve erdemleri içeren ve en derin arzu ve isteklerimizi karşılayan bir gelenek olmuş olur. Elbette, birçokları sahip oldukları inanç ve amaçlara incelemeksizin inanırlar veya bunların bir gelenek ve görenek meselesi olduğunu düşünerek tatmin olurlar. Bu kişiler bu durumdan dolayı eleştirilmemelidir; zira liberal görüşte, adaletin sınırları içerisinde bulunan iyi anlayışlarının sosyal ve siyasal olarak değerlendirilmesi söz konusu değildir.

İyi anlayışına sahip olma kapasitesine bu şekilde baktığımızda, bu kapasite belirli bir iyi anlayışının aracı değil asli bir parçası olarak görülür. Bu anlayış, nihai amaç ve bağlılıklarımızı, bu siyasal adalet anlayışında kişileri tanımlayan ahlâki yetenekleri tam olarak gerçekleştirebilir tarzda görmemizi sağlamasından dolayı, hakkaniyet olarak adalette özel bir yere sahiptir. Böyle bir iyi anlayışının mümkün olabilmesi için, daha önceki gerekçeden daha fazla olarak, temel özgürlüklerin sınırları içerisinde yanlış düşme ve hata yapma olasılığına sahip olmalıyız. Bu iyi anlayışı ihtimalini güvence altına almak için, temsilcilerimiz olan taraflar vicdan özgürlüğünü koruyan ilkeleri benimserler.

Vicdan özgürlüğü için sözü edilen bu üç gerekçe arasında şöyle bir ilişki bulunur. Birinci gerekçede, iyi anlayışları sabit ve sağlamca yerleşmiş olarak görülür; bu pazarlık konusu olamayacak anlayışların çoğulculuğundan ötürü de, taraflar, bilgisizlik peçesi ardında, eşit vicdan özgürlüğünü güvence altına alan ilkelerin benimseyecekleri yegâne ilkeler olduğunu anlarlar. Diğer iki gerekçede, iyi anlayışları, iyi anlayışına sahip olma kapasitesinin bir parçası olan müzakereci akla göre düzeltilebilecek anlayışlar olarak görülür. Ancak, bu kapasitenin tam ve bilinçli olarak kullanılması vicdan özgürlüğü tarafından güvence altına alınan toplumsal şartları gerektirdiğinde, bu gerekçeler birinci gerekçeyle aynı sonucu paylaşırlar.

§ 6. ÖZGÜRLÜKLERİN ÖNCELİĞİ, II: BİRİNCİ AHLÂKİ YETENEK

Son olarak, adalet hissi kapasitesine ilişkin değerlendirmelere geliyoruz. Burada dikkatli olmamız gerekir. Başlangıç durumunda taraflar rasyonel olarak özerk temsilcilerdir ve bu şekilde sadece temsil ettikleri kişilerin belirli iyi anlayışlarını daha ileri götürecek araç ya da kısımlara ilişkin değerlendirmelere göre hareket ederler. Dolayısıyla, adalet hissi kapasitesinin gelişim ve kullanımını güvence altına alacak ilkelere benimseme konusunda tarafların sahip olduğu gerekçeler, bu sınırlamaya uygun olmalıdır. Daha önceki bölümde, iyi anlayışına sahip olma kapasitesinin bir kimsenin belirli iyi anlayışının bir aracı ya da parçası olabileceğini ve tarafların, rasyonel özerk rollerini ihlal etmeden, gerekçelerini her iki duruma da dayandırabileceğini gördük. Adalet hissi konusunda durum farklıdır: Çünkü burada, taraflar gerekçelerini, bu kapasitenin gelişim ve kullanımını bir kimsenin belirli iyi anlayışının parçası olarak gören bir düşünceye dayandıramazlar. Bunu sadece kişilerin faydasına bir araç olarak gören gerekçelerle sınırlıdır.

Elbette, vatandaşların adalet hissi kapasitesine sahip olduklarını varsayabiliriz (taraflar da böyle yapar), ama bu varsayım tamamıyla formeldir. Sadece, tarafların eldeki alternatifler arasından seçtiği ilkelere, tarafların sağduyu ve insan doğası bilgisiyle donanmış müzakerelerinin muhtemel ve pratik olduğunu gösterdiği ve tarafların temsil ettiği kişilerin vatandaşlar olarak geliştirebilecekleri adalet hissine karşılık geldiği anlamına gelir. Bu varsayım, tarafların rasyonel özerkliğine ve alternatifler arasından yapılacak seçimde herhangi bir başka nosyon ya da adalet ilkesinin rehberlik yapmaması (ve sınırlama koymaması) gereğine uygundur. Bu varsayım dikkate alındığında, taraflar anlaşmanın boşa olmadığını ve toplumdaki vatandaşların, siyasal ve toplumsal kurumların kendilerini karşıladığında insan doğasının sahip olabileceği etkinlik ve düzenlilik dahilinde üzerinde anlaşılan ilkelere göre hareket edeceklerini bilirler. Ancak, taraflar belli bir adalet ilkesi lehine hareket ettiklerinde, toplumdaki vatandaşların etkin ve düzenli olarak buna uygun olarak hareket edecekleri olgusundan ötürü, taraf-

lar, bunu sadece bu ilkelere uygun hareket etmenin temsil ettikleri kişilerin belirli iyi anlayışlarına hizmet edeceğine inandıklarında yapabilirler. Bu vatandaş olan kişiler sadece adalet gerekçeleriyle hareket ederler, ama rasyonel özerk temsilciler olan taraflar için bu durum geçerli değildir.

Bu noktaları ifade ettikten sonra, adalet hissi kapasitesine ilişkin olan ve tarafların temel özgürlükleri güvence altına alan ve onlara öncelik tanıyan ilkeleri seçmesini sağlayan üç gerekçeyi açıklayacağım. Birinci gerekçe iki noktaya dayanıyor: Birincisi, adil ve istikrarlı bir işbirliği sisteminin herkesin iyi anlayışına sağladığı büyük fayda; ikincisi, en istikrarlı adalet anlayışının adaletin iki ilkesi tarafından ortaya konan olduğu ve bunun nedeninin bu ilkelerin tanıdığı temel ilkeler ve bunlara tanıdıkları öncelikler olduğu.

Açıkgası, kamunun herkesin etkin bir adalet hissine sahip olduğu ve toplumun tam işbirliğine girecek üyesi olduğu yolundaki bilgisi herkesin iyi anlayışına büyük yarar sağlar.²⁵ Bu kamusal bilgi ve bunun konusu olan ortak adalet hissi, zaman ve eğitimin bir sonucudur ve yıkılması ortaya konmasından daha kolaydır. Taraflar, geleneksel alternatifleri, temel yapıya karşılık gelen ilkelere uygun olduğunda kamusal olarak tanınan adalet hissini üretmede ne derece iyi olduklarına göre değerlendirirler. Bunu yaparken, adalet hissine ilişkin gelişkin bir kapasiteyi, temsil ettiklerinin yararına bir araç olarak görürler. Yani, adil bir toplumsal işbirliği sistemi vatandaşların belirli iyi anlayışlarını ilerletmektedir ve etkin kamusal bir adalet hissi tarafından istikrarı sağlanan bir sistem, ciddi ve masraflı cezai kurumları, özellikle de bu kurumlar temel özgürlükleri tehdit ediyorsa, gerektiren bir sistemden bu amaçlar açısından çok daha iyidir.

Tarafların değerlendirebileceği geleneksel adalet ilkelerinin karşılaştırmalı istikrarı karmaşık bir konudur. Burada, ikinciye noktayı, yani iki adalet ilkesinin en istikrarlı olduğu noktasını desteklemek üze-

25 Burada, *Kuram* § 76'da hakkaniyet olarak adaletin daha istikrarlı olması için kullanılan gerekçeyi yeniden ifade ediyorum.

re başka yerlerde incelediğim değerlendirmeleri özetlemeyeceğim. Sadece önde gelen bir fikri aktaracağım: En istikrarlı adalet anlayışı, faydamızla koşulsuz biçimde ilgili ve ona uygun olarak aklımıza en açık ve belirgin gelen ve kişiliğimizin reddine değil de onun onaylanmasına dayanan anlayıştır.²⁶ Savunulan sonuç, temel özgürlükler siyasal değerlerin adil değeri (bir sonraki bölümde tartışılacak) ve fark ilkesiyle beraber alındığında, iki adalet ilkesinin bu şartlar için diğer alternatiflere göre daha iyi olduğudur. Mesela, iki adalet ilkesinin koşulsuz olarak herkesin faydasına olduğu, temel özgürlüklerin eşitliği ve önceliği yanında siyasal özgürlüklerin değeri tarafından ortaya konur. Aynı zamanda, bu ilkeler aklımız için açık ve belirgindir, çünkü bunlar kamusaldır ve karşılıklı olarak tanınmıştır, ayrıca temel özgürlükleri doğrudan gerektirirler – dolaysız, oldukları gibi.²⁷ Bu özgürlükler, toplumsal çıkarların (ya da toplumsal değerlerin) en büyük net dengesine ilişkin tahmini hesaplara dayanmaz. Hakkaniyet olarak adalette böyle hesaplamaların yeri yoktur. Birinci gerekçeye ilişkin bu argümanın bu bölümün giriş paragrafında belirtilen tedbirlere uygun olduğunu gözlemlemek gerekir. Adalet hissinin gelişim ve kullanımını en etkin şekilde güvence altına alacak adalet ilkelerini seçecek olan tarafları hareketle geçiren, bu yeteneği sadece kendi değerine dayanarak pratiğe dökme arzusu değil, tarafların onu adil toplumsal işbirliğini istikrara kavuşturmanın ve böylece temsil ettikleri kişilerin sahip olduğu belirli iyi anlayışların ilerlemesinin en iyi yolu olarak görmesidir.

Birincisiyle ilişkisiz olmayan ikinci gerekçe ise öz-saygının sahip olduğu temel öneme ilişkin olarak işler.²⁸ Yine, öz-saygı siyasal özgürlüklerin adil değeri ve fark ilkesi tarafından güçlendirilip desteklense de, temel özgürlükler ve bunların önceliği konusundaki ısrarlarından ötürü, öz-saygının en etkin olarak iki adalet ilkesi tarafından teşvik

26 Bkz. age, s. 498 vd.

27 Adalet ilkelerinin temel özgürlükleri doğrudan ve oldukları gibi gerektirdiğini söylerken, benim “yerleştirmek” diye adlandırdığım şeyle ilgili olarak *Kuram*’da ele aldığım değerlendirmeleri vurguluyorum; bkz. 160 vd. 261-63, 288-9 ve 326-27.

28 Öz-saygı *Kuram*’da § 67’de tartışılmıştır. İki adalet ilkesine ilişkin argümandaki rolü için, bkz. s. 178-83. Öz saygının temeli olarak eşit siyasal özgürlükler hakkında bkz. s. 234, 544-46.

edildiği ve desteklendiği iddia edilir.²⁹ Öz-saygının temel özgürlükler yanında iki adalet ilkesinin diğer özellikleri tarafından da onaylanması, sadece bir özelliğin tek başına çalışmadığını gösterir. Ancak bu durum beklenmelidir. Temel özgürlükler öz-saygının desteklenmesinde önemli rol oynadıklarından, tarafların iki adalet ilkesinin benimsenmesinde bu özgürlüklere dayanan gerekçeleri bulunur.

Argüman kısaca şöyledir. Öz-saygı, toplumun hayat boyu izlenmeye değer bir iyi anlayışını takip edebilen ve tam işbirliğine girebilen bir üyesi olarak sahip olduğumuz özgüvene dayanır. Dolayısıyla, öz-saygı, her iki ahlâki yeteneğin gelişimi ve kullanımını ve etkin bir adalet hissinin varlığını öngörür. Öz-saygı, kendimizin değerine ilişkin güvenli bir his ve sahip olduğumuz iyi anlayışının izlenmeye değer olmasına ilişkin olarak sağlam bir kanı sağlamasından dolayı önemlidir. Öz-saygı olmaksızın hiçbir şey yapılmaya değer görünmeyebilir ve bazı şeyler değerli olsa da onlara yönelme iradesinden yoksun oluruz. Dolayısıyla, taraflar adalet ilkelerinin öz-saygıyı nasıl desteklediğine büyük önem verirler, aksi takdirde bu ilkeler tarafların temsil ettiği kişilerin belirli iyi anlayışlarını etkin olarak ilerletemezler. Öz-saygının bu tanımı dikkate alındığında, öz-saygının temel toplumsal kurumlara, bunların nasıl işlediğine ve bu düzenlemeleri kabul eden kişilerin birbirlerine nasıl davranmaları beklendiğine (ve normalde davranacaklarına) bağlı olduğunu ve bu faktörler tarafından da teşvik edildiğini iddia ederiz. Temel kurumların bu özellikleri ve kamusal olarak beklenen (ve normalde icra edilen) davranış biçimleri öz-saygının toplumsal temellerini oluşturur (daha önce § 'te birincil değerlerin en son türü olarak sıralanmıştır).

Öz-saygının yukarıdaki tanımından bu toplumsal temellerin en asli birincil değerler içerisinde yer aldığı açıktır. Bu temeller, önemli bir özellik olarak, kamusal adalet ilkeleri tarafından belirlenir. Sadece iki adalet ilkesi temel özgürlükleri güvence altına aldığı için, bunlar, va-

29 Siyasal özgürlüklerin adil değeri *Kuram*'da , s. 224-28, 233-34, 277-79 ve 356'da tartışılmıştır. 544-46. sayfalardaki öz-saygının temeli olarak siyasal özgürlükler tartışmasında, bu özgürlüklerin gerçek değerinden söz edilmemiştir. Bunun yapılması gerekirdi. Ayrıca bkz. aşağıda §§ 7 ve 12.

tandaşların eşit kişiler olarak sahip oldukları öz-saygıyı teşvik etme ve destekleme konusunda diğer alternatiflere göre daha etkilidir. Temel yapıya ilişkin kamusal ilkeler olan bu ilkelerin içeriği bu sonucu doğrulamaktadır. Bu içeriğin her biri öz-saygının bir ya da iki ögesiyle birleşik iki boyutu vardır. Birinci ögenin, iki ahlâki yeteneğimizin gelişme ve kullanıma dayanan (ve dolayısıyla etkin bir adalet hissine sahip olmaya dayanan) ve toplumun tam bir işbirliğine giren üyesi olarak duyduğumuz özgüven olduğunu hatırlayın; ikinci öge ise sahip olduğumuz iyi anlayışının izlenmeye değer olduğu yolundaki kanımıza dayanan kendi değerimize ilişkin taşıdığımız güvenli histir. Birinci öge, ıkl ahlâki yeteneğin tam ve bilinçli kullanımını güvence altına alan temel özgürlükler tarafından desteklenir. İkinci öge ise, siyasal özgürlüklerin adil değeri ve fark ilkesine uygun olarak, bu güvencenin kamusal niteliği ve vatandaşlar tarafından genel olarak onaylanmasıyla desteklenir. Çünkü, kendi değerimiz konusundaki duygumuz ve özgüvenimiz başkalarının göstereceği saygıya ve karşılıklılığa dayanır. İyi düzenlenmiş bir toplumdaki vatandaşlar temel özgürlükleri kamusal olarak benimseyerek, birbirlerini makûl ve değerli görüp karşılıklı saygılarını ve ayrıca vatandaşların kendi hayat tarzlarına verdiği değerın kamusal olarak tanındığını ifade ederler. Dolayısıyla, temel özgürlükler, iki adalet ilkesinin öz-saygının gereklerini diğer alternatiflerden daha etkin olarak karşılamasını sağlar. Burada yine, taraflar akıl yürütürken hiçbir zaman adalet hissini sırf kendi değeri için geliştirip kullanmayla ilgili değillerdir; bu tabii ki iyi düzenlenmiş toplumun tam özerk vatandaşları için geçerli değildir.

Adalet hissine ilişkin üçüncü ve son gerekçeye burada sadece işaret etmekle yetineceğim. Bu gerekçe, benim “toplumsal birliklerin toplumsal birliği” olarak adlandırdığım iyi düzenlenmiş toplum fikrine dayanır.³⁰ Bu fikre göre, iki adalet ilkesi tarafından iyi düzenlenmiş demokratik bir toplum, her bir vatandaşa kendi araçlarına veya sınırlı birliklerine bırakılan vatandaşların elde ettiği belirli faydanın çok

30 Bu nosyon *Kuram* § 79'da tartışılmaktadır. Orada bunu burada olduğu gibi temel özgürlükler ve bunların önceliği ile bağlamadım.

ötesinde kapsamlı bir fayda sağlar. Bu daha kapsamlı faydadan hisse almak her bir kişinin belirli faydasını da ciddi biçimde genişletir ve sürdürür. Toplumsal birliğin faydası en kapsamlı olarak herkesin bu faydaya katılmasıyla gerçekleşir, ancak sadece bazıları ve belki de pek azı bunu yapabilir.

Bu düşünce von Humboldt'tan esinlenmiştir. Humboldt şöyle der:

Her insan...belli bir zamanda sadece tek bir hakim kuvvetle hareket edebilir veya, başka bir deyişle, doğamız bir bütün olarak bizi belli bir zamanda tek bir spontane hareket şekline yöneltmektedir. Öyleyse, insanın kaçınılmaz olarak sadece kısmi bir gelişmeyle mukadder olduğu söylenebilir, çünkü enerjisini birçok nesneye yönelterek sadece zayıflatmış olmaktadır. Ancak insan, doğasının farklı ve genel olarak ayrı kuvvetlerini birleştirerek, hayatının her döneminde bir hareketin ölmekte olan ısıltısını ve gelecekte ortaya çıkacak ısıltıları spontane bir işbirliğine sokarak, kullandığı güçleri artırmaya ve farklılaştırmaya çalışarak, bu güçlerin kullanımında farklı nesneleri uyumla biraraya getirerek, bu tek taraflı eğilimini aşabilecek güçtedir. Bireyin geçmiş, gelecek ve şimdiki zamanını birleştirerek ulaştığını; toplum, farklı üyelerinin karşılıklı işbirliği sayesinde üretmektedir; çünkü hayatın her aşamasında, her bir birey insan karakterinin muhtemel özelliklerinden sadece bir kemaliyete ulaşabilir. Öyleyse, üyelerin içsel istek ve yeteneklerine dayanan toplumsal birlik sayesinde ki, herkes diğerinin zengin kolektif kaynaklarından yararlanabilir.³¹

Toplumsal birlik fikrini örneklemek için, her birinin aynı doğal yeteneklere sahip olduğu, dolayısıyla bir orkestradaki bütün enstrümanları aynı kalitede kullanmayı öğrenebilecek yetenekli müzisyenlerden oluşan bir grubu düşünün. Bunlar, uzun eğitim ve uygulama süreci sonucunda insani sınırlamaların bunu gerektirdiğini düşünerek benimsedikleri aleti kullanma konusunda gayet ustalaşmışlardır; ama

31 Bu pasaj Kuram'da s. 523-24'te notta aktarılmıştır. Kaynak: *The Limits of State Action*, ed. J. W. Burrow (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), s. 16-17.

bunlar hiçbir zaman birçok aleti kullanacak kadar ustalık kazanamazlar, aletlerin hepsini birden kullanmaları çok daha zordur. Dolayısıyla, herkesin doğal yeteneklerinin aynı olduğu bu özel durumda, grup akranlar arasında işbirliğine giderek herkesin potansiyel olarak sahip olduğu yeteneğin toplamına ulaşır. Bu doğal müzik yeteneğinin herkeste eşit olmadığı ve kişiden kişiye değiştiği durumlarda bile, bu yetenekler uygun olarak birbirlerini tamamladığında ve eşgüdümle sokulduğunda benzer bir sonuç alınabilir. Her durumda, insanlar birbirlerine gereksinim duyarlar, çünkü kişilerin yetenekleri sadece başkalarıyla girilecek aktif işbirliği sayesinde ve sonrasında da herkesin çabasıyla gerçekleşir. Sadece toplumsal birliğin faaliyetleriyle birey tam olabilir.

Bu örnekte orkestra bir toplumsal birliktir. Ama, gerekli koşulları karşılayan insan faaliyetlerinin türü kadar toplumsal birlik türü bulunur. Ayrıca, toplumun temel yapısı bu faaliyetlere bir çerçeve sunar. Öyleyse, insanların bu değişik faaliyet türlerini uygun biçimde birbirlerini tamamlayıcı bir konuma getirilip eşgüdümle sokulduğunda, toplumsal birliklerin toplumsal birliği olan toplum fikrine ulaşıyoruz. Toplumsal birliklerin toplumsal birliğini mümkün kılan toplumsal yapımızın üç özelliğidir. Birinci özellik, birçok insani faaliyeti mümkün kılan değişik insani yeteneklerle bunların değişik organizasyon çeşitleri arasındaki tamamlayıcı ilişkidir. İkinci özellik, ne olabileceğimiz ve yapabileceklerimiz, tek bir hayat içerisinde olabilecek ve yapabileceklerimizin, sadece maddi refah anlamında değil, ne olabileceğimiz ve yapabileceklerimizi gerçekleştirme bakımından son derece üzerindedir. Üçüncü özellik ise uygun bir karşılıklılık fikrini içeren adalet ilkelerini içerik olarak alabilen etkin adalet hissimizdir. Bu tür ilkeler toplumsal kurumlar tarafından gerçekleştirilip vatandaşlarca da tanındığında ve bu kamusal olarak bilindiğinde, birçok toplumsal birliğin faaliyetleri eşgüdümlemiş ve toplumsal birliklerin bir toplumsal birliğinde birleştirilmiş olur.

Mesele şudur: Taraflara başlangıç durumunda açık olan ilkelerden hangileri birçok toplumsal birliği bir toplumsal birlik dahilinde en etkin olarak eşgüdümleyip birleştirebilir? Burada istenen iki şey var-

dır: Birinci olarak, bu ilkeler, bunların içeriğine içkin özgür ve eşit kişiler olarak vatandaşlar anlayışı ile açıkça bağlantılı olmalıdır. İkinci olarak, toplumun temel yapısına ilişkin ilkeler olarak, hayat boyu toplumsal işbirliğine giren özgür ve eşit kişiler olan vatandaşlara uygun bir karşılıklılık fikri içermelidir. Bu istenen noktalar karşılanmadığında, toplumun kamusal kültüründeki zenginlik ve çeşitliliği herkesin karşılıklı fayda için yaptığı işbirliğinin bir sonucu olarak göremeyiz; ne de bu kültürü katkıda bulunabileceğimiz ve katılabileceğimiz bir şey olarak görürüz. Çünkü bu kamusal kültür çoğunlukla başkalarının çalışmalarının bir ürünüdür ve dolayısıyla bu tür saygı ve takdir tavırlarını desteklemek için vatandaşların kendileri hakkındaki anlayışlarına uygun ve onların ortak kamusal amacı ve ortak bağlılığı tanımlarını sağlayacak bir karşılıklılık fikrini benimsemeleri gerekir. Bu tavırlar en iyi şekilde iki adalet ilkesi tarafından sağlanır, çünkü karşılıklı saygı temelinde her bir vatandaşa özgür ve eşit kişi olarak adalet sağlama amacı kamusal olarak tanınmıştır. Bu amaç, iki adalet ilkesi çerçevesinde eşit temel özgürlüklerin kamusal olarak benimsenmesinde belirgindir. Karşılıklılık bağları toplumun tümüne yayılmış olmakta ve bireysel ve grupsal başarılar artık ayrı kişisel ve grupsal faydalar olarak görülmemektedir.

Son olarak, bu toplumsal birlik faydasının açıklanmasında, başlangıç durumundaki tarafların temsil ettikleri kişilerin belirli iyi anlayışları hakkında belli bir bilgiye sahip olmadıklarını gözlemlemek gerekir. Çünkü, bu kişilerin iyi anlayışları ne olursa olsun, bunların anlayışları belli bir kapsam içerisinde bulunup adalet ilkeleriyle de uyum gösterdiğinde daha kapsamlı olan toplumsal birlik faydası aracılığıyla gelişip kalıcı olacaktır. Dolayısıyla, üçüncü gerekçe başlangıç durumundaki taraflara bunların akıl yürütmelerine konulan sınırları karşıladığından ötürü açıktır. Taraflar, temsil ettiklerinin belirli iyi anlayışlarını ileri sürmek için temel özgürlükleri güvence altına alan ilkeleri benimseyeceklerdir. Bu, kapsamlı toplumsal birlik faydasını ve bunun mümkün kılan adalet hissini yerleştirmenin en iyi yoludur. Burada, toplumsal birliklerin toplumsal birliği olarak toplum fikrinin, bir öz-

gürlük rejiminin sadece iyi anlayışları çoğulculuğunu içermesinin değil, insan çeşitliliği tarafından mümkün kılınan değişik faaliyetleri herkesin katkıda bulunup katılacağı daha kapsamlı bir fayda etrafında eşgüdümüne sokmasının nasıl mümkün olduğunu gösterdiğini ifade etmek istiyorum. Bu daha kapsamlı faydanın sadece bir iyi anlayışıyla ortaya konulamayacağını ve hakkaniyet olarak adalet gibi belli bir adalet anlayışına gereksinim duyulacağını gözlemlemek gerekir. Dolayısıyla, bu daha kapsamlı iyi, söz konusu adalet anlayışını öngörür ve bu iyi, halihazırda varolan belirli iyi anlayışlarının yukarıda sayılan genel koşulları karşılaması durumunda elde edilir. Tarafların bu koşulların karşılanmasını rasyonel bulacakları varsayımından hareketle, taraflar, bu daha kapsamlı iyin temsil ettikleri kişilerin iyi anlayışlarını, bunlar ne olursa olsun, genişleteceğini görürler.

Böylece, tarafların eşit temel özgürlükleri ve bunların önceliğini güvence altına alan adalet ilkelerini seçerken dayandıkları gerekçelerin incelenmesi tamamlanmaktadır. Bulunabilecek bütün gerekçeleri kapsamaya çalışmadım, ne de tartışıklarımın görece önemini değerlendirmeye çalıştım. Amacım en önemli gerekçeleri incelemektir. Şüphesiz, bir iyi anlayışına sahip olma kapasitesine ilişkin gerekçeler daha bildik gelebilir, bu belki de onların daha doğrudan ve daha önemli olmasındandır; ancak adalet hissi kapasitesine ilişkin gerekçelerin de önemli olduğuna inanıyorum. Baştan beri, tarafların, temsil ettikleri kişilerin belirli iyi anlayışlarını ileri sürmek için, iki ahlâki yeteneğin gelişimini ve tam ve bilinçli olarak kullanımını teşvik eden ilkelere benimseme eğiliminde olacaklarını vurguladım. Temel özgürlüklerin daha sonraki aşamalarda nasıl ortaya konup düzenlendiğini tartışmadan önce (yani, daha önce “ikinci boşluk” olarak adlandırdığım şeyi tartışmadan önce, adaletin birinci ilkesinin daha önce birkaç defa atıfta bulunduğum önemli bir özelliğini, yani siyasal özgürlüklerin adil değerini ele almak zorundayım. Bu özelliği ele almak temel özgürlükler ve bunların önceliğine ilişkin gerekçelerin kendi içinde ilişkili bir gereklilik bütünü olarak nasıl iki adalet ilkesinin içeriğine dayandığını gösterecektir.

§ 7. SALT FORMEL OLMAYAN TEMEL ÖZGÜRLÜKLER

Önceki bölümü şu şekilde özetleyebiliriz: Birinci olarak, başlangıç durumu prosedürünün tarafları simetrik olarak konumlandırması ve onları makûliyetin ifade ettiği sınırlara tabi tutması ve ikinci olarak, tarafların, müzakereleri rasyonelliği ifade eden rasyonel özerk temsilciler olması dikkate alındığında, her bir vatandaş toplumun temel yapısını düzenleyecek adalet ilkelerinin seçildiği bu prosedürde adil olarak temsil edilmiş olur. Taraflar sadece temsil ettikleri kişilerin iyisinden hareketle alternatif ilkeler arasından seçim yapmak durumundadırlar. İncelenen nedenlerden ötürü, taraflar geniş bir belirli (ama bilinmeyen) iyi anlayışları kapsamını koruyan ve iki ahlâki yeteneğin yeterli gelişimi ve tam ve bilinçli olarak kullanımı için gerekli siyasal ve toplumsal koşulları en iyi şekilde güvence altına alacak ilkeleri tercih ederler. Temel özgürlükler ve bunların önceliğinin bu şartları (makûl olarak elverişli durumlarda) güvence altına almasından dolayı, iki adalet ilkesi, birincisi ikincisine göre önce gelmek kaydıyla, üzerinde anlaşılan ilkeler olmuş olur. Bu, benim daha önce hakkaniyet olarak adaletin “öncelikli amacı” dediğim şeyi gerçekleştirir. Ancak burada haklı olarak, benim kişilerin kendi iyilerini ileri sürmek için gerekli maddi araçlara ilişkin şartları ele almadığım konusunda bir itiraz yükseltecektir. Temel özgürlüklere ve bunların önceliğine ilişkin ilkelerin kabul edilir olup olmadığı, bu ilkelerin o araçlardan adil bir payda sağlayan başka ilkelerle tamamlanmasına bağlıdır.

Gündemdeki soru şudur: Hakkaniyet olarak adalet, temel özgürlüklerin salt formel olması konusundaki süregelen sorunu nasıl aşabilir?³² Birçokları, özellikle radikal demokratlar ve sosyalistler, vatandaşlar etkin olarak eşit görünse de, temel yapı temel özgürlükleri kapsadığında ve adil fırsat eşitliği fazlasıyla geniş olduğunda toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin ortaya çıkmasının son derece olası olduğunu iddia etmişlerdir. Daha fazla yetki ve varlık taşıyanlar yasama

32 Bu bölümde ele aldığım bu soruyu ortaya attığı için Norman Daniels'e teşekkür ederim. Bkz. kendisinin “Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty,” Daniels içinde, s. 253-81. Ayrıca Joshua Rabinowitz'e de yorum ve tartışmaları için teşekkür ederim.

sürecini kendi lehlerine çevirebilirler. Bu soruyu yanıtlamak üzere temel özgürlüklerle bu özgürlüklerin değerini şu şekilde ayıralım:³³ Temel özgürlükler, vatandaşlara istekleri doğrultusunda istedikleri şeyi yapma hakkı tanıyan ve diğerlerinin müdahalesini yasaklayan kurumsal hak ve görevler tarafından ortaya konur. Temel özgürlükler yasal olarak korunan yollar ve fırsatlar çerçevesidir. Elbette, cehalet ve fakirlik, genel olarak maddi imkânların yetersizliği, insanları haklarını kullanmaktan ve bu yollardan yararlanmaktan alıkoymaktadır. Ancak, bu ve bunun gibi engelleri kişilerin özgürlüğünün kısıtlanması olarak görmek yerine, onların özgürlüklerin değerini etkileyen, bu özgürlüklerin kişilere faydasını etkileyen faktörler olarak görürüz. Hakkanîyet olarak adalette, bu faydalı olma durumu, adaletin ikinci ilkesi tarafından düzenlenen birincil değerler endeksi tarafından ortaya konur. Kişilerin refah seviyesi (veya bir fayda işlevi) tarafından değil, siyasal adalet anlayışının amaçlarına göre tanımlanmış özel ihtiyaçlar konusundaki iddialar konumundaki birincil değerler tarafından ortaya konur. Gelir ve varlık gibi kimi birincil değerler, vatandaşların eşit özgürlükler ve adil fırsat eşitliği çerçevesinde hedeflerine ulaşmalarında her amaca hizmet eden araçlar olarak anlaşılır.

Öyleyse, hakkaniyet olarak adalette, eşit temel özgürlükler her vatandaş için aynıdır ve daha sınırlı bir özgürlüğün nasıl tazmin edileceği sorusu ortaya çıkmaz. Ancak, özgürlüğün değeri ya da faydası, herkes için aynı değildir. Fark ilkesinin izniyle, bazı vatandaşlar, mesela, daha fazla gelir ve varlığa ve böylece hedeflerine ulaşmak yolunda daha fazla araca sahip olacaklardır. Bununla birlikte, bu ilke karşılandığında, özgürlüğün daha sınırlı değeri bir şekilde tazmin edilmiş olur: Toplumun daha en az avantajlı üyelerinin hedeflerine ulaşma yolunda sahip olduğu her duruma uygun araçlar, birincil değerler endeksiyle ölçülen toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler mevcut durumlarından daha farklı olduklarında, daha da az olacaktır. Toplumun temel yapısı, her-

33 Bu paragrafın geri kalan kısmı ve sonraki paragraf, *Kuram*'ın 204. sayfasındaki paragrafı geliştirmektedir.

kes tarafından kullanılan eşit temel özgürlükleri kullanması için en az avantajının birincil değerlerini azamileştirecek şekilde düzenlenmiştir. Bu, siyasal ve toplumsal adaletin en merkezi amaçlarından birisini tanımlamaktadır.

Elbette, özgürlükle özgürlüğün değeri arasındaki fark sadece bir tanımdır ve öze dair sorunu halletmemektedir.³⁴ Mesele, eşit temel özgürlükleri, amaçlarımıza ulaşmada her duruma uygun araçlar olarak göreceğimiz belli birincil değerleri düzenleyecek bir ilkeyle birleştirmektir. Bu tanım, özgürlük ve eşitliği tutarlı bir fikir dahilinde birleştirmenin ilk adımıdır. Bu birleştirmenin uygunluğu, gerekli düşünsel çabanın ardından, düşünülmüş kanılarımıza uyan, işler bir adalet anlayışı üretip üretmemesiyle belirlenecektir. Ancak kanılarımızla olan uyumu sağlamak için, önemli bir adım atmalı ve eşit temel özgürlükleri özel bir yolla ele almalıyız. Bu da, birinci adalet ilkesine, siyasal özgürlükleri, sadece bu özgürlükleri, güvence altına alacak “adil değer”³⁵ eklenmesiyle olur.

Açıklamak gerekirse, bu güvencenin anlamı, siyasal özgürlüklerin değerinin bütün vatandaşlar için, sosyal veya ekonomik konumları ne olursa olsun, herkesin kamusal makamı elde etme ve siyasal kararların sonuçlarını etkileme konusunda adil fırsat eşitliğine sahip olması anlamında aşağı yukarı aynı olması veya en azından yeteri kadar yakın olmasıdır.³⁶ Başlangıç durumundaki taraflar özgürlüğün önceliğini benimsediklerinde, eşit siyasal özgürlüklerin özel bir yolla ele alındığını anlarlar. Özgürlük ve eşitliğin bu şekilde bir fikir dahilinde birleştirilmesinin uygunluğunu yargılamak, siyasal özgürlüklerin iki adalet ilkesinde sahip oldukları ayırt edici yeri aklımızda tutmalıyız.

Eşit siyasal özgürlüklerin adil değerini garanti etmek için gerekli düzenlemeleri detaylarıyla ele almak, bir piyasa ekonomisinde reka-

34 *Kuram*'ın 204. sayfasındaki paragraf na yazık ki tersi bir izlenim bırakacak şekilde okunabilir.

35 Eşit siyasal özgürlüklerin adil değeri fikri *Kuram*'da sunulduğu haliyle adaletin iki ilkesinin önemli bir boyutu olsa da, bu düşünce yeteri kadar geliştirilip tartışılmamıştır. Bu nedenle, önemini kaçırmak kolaydı. İlgili atıflar yukarıda 29. notta verilmiştir.

36 Adil fırsat eşitliği için bkz. *Kuram*, s. 72-74 ve § 14.

beti sağlamak için gerekli yasalar ve düzenlemeler gibi, felsefi bir doktrinin kapsamının ötesindedir. Bununla birlikte, siyasal özgürlüklerin adil değerini güvence altına alma sorununun piyasaları rekabetçi yapmaktan daha önemli olmasa da, eşit önemde olduğunu teslim etmemiz gerekir. Bu özgürlüklerin adil değeri aşağı yukarı sağlanamazsa, arka plan kurumları kurmak ve sürdürmek mümkün olmaz. Bu konuda en iyi ne şekilde hareket edileceği karmaşık ve zor bir konudur; şu anda gerekli tarihsel tecrübe ve kuramsal kavrayış eksik olabilir, bu yüzden deneme yanılma yoluyla ilerlemeliyiz. Ancak, adil değeri garanti etmenin bir yolu, bir özel-mülkiyet demokrasisinde siyasal partileri büyük özel ekonomik oluşumlardan ve toplumsal güçten, bir liberal sosyalist rejimde ise devlet denetimi ve bürokratik iktidardan bağımsız tutmaktır. Her iki durumda da toplum, siyasal süreci organize etme ve işletme masraflarının önemli bir kısmını üstlenmeli ve seçimlerin işleyişini kendi yürütmelidir. Siyasal özgürlüklerin adil değerinin güvence altına alınması, hakkaniyet olarak adaletin temel özgürlüklerin salt formel olduğu yolundaki itirazı karşılama yollarından birisidir.

Siyasal özgürlüklerin adil değerinin garanti edilmesinin birkaç önemli özelliği bulunmaktadır. Birinci olarak, her bir vatandaş için, belli bir siyasal amaca hizmet etmek üzere tasarlanmış bir kamusal kuruluşun, yani siyasal süreci yürüten ve siyasal iktidar konumlarına girişi denetleyen anayasal kurallar ve prosedürler tarafından ortaya konan kamusal kuruluşun kullanımında adil ve aşağı yukarı eşit bir hak tanır. Daha sonra tartışacağımız gibi (§ 9), bu kurallar ve prosedürler adil olmalı ve adil ve etkin yasama üretmeye yönelik olmalıdır. Burada vurgulanması gereken, eşit vatandaşların geçerli iddiaları, bir kamusal kuruluş olarak siyasal sürece adil ve eşit katılma nosyonu tarafından belli standart sınırlar içerisinde gerçekleşir. İkinci olarak, bu kamusal kuruluş, sözün gelişyle, sınırlı bir alana sahiptir. Dolayısıyla, siyasal özgürlüklerin adil değeri garanti edilmediğinde, görece daha fazla imkâna sahip olanlar biraraya gelip daha az imkâna sahip olanları dışlayabilir. Fark ilkesince izin verilen eşitsizliklerin bunu yeterli derecede önleyebileceğinden emin olamayız. Adaletin ikinci ilkesinin yok-

luğunda ortaya çıkan sonuç kesinlikle kaçınılmaz bir sonuçtur; zira, siyasal sürecin alanının sınırlı olması, siyasal özgürlüklerimizin faydasının diğer temel özgürlüklerimizin faydasından çok toplumsal konumumuza ve gelir ve varlık dağılımındaki yerimize bağlı olması sonucunu verir. Temel yapıyı düzenleyecek kanunlar ve politikaları kararlaştırırken siyasal sürecin ayırt edici rolünü dikkate aldığımızda, sadece bu özgürlüklerin özel adil değer garantisi almalarını sağlamak mantıksız değildir. Bu garanti, bir taraftaki salt formel özgürlük ile diğer tarafta bütün temel özgürlüklere sağlanan daha geniş bir güvence arasında yeralan doğal odak noktasıdır.

Bu doğal odak noktasından söz edilmesi, neden adaletin birinci ilkesinde daha geniş bir güvencenin yer almadığı sorusunu gündeme getirir. Adil değerın daha geniş bir güvencesinin ne olduğu konusunda sorun olsa da, böyle bir güvencenin ya irrasyonel veya fazla ya da toplumsal açıdan bölücü olduğuna inanıyorum. Öyleyse, öncelikle bunu sadece temel özgürlüklerin değil tüm birincil değerlerin eşit dağılımını gerektiriyor şeklinde anlayalım. Bu ilkenin irrasyonel olarak reddedileceğini düşünüyorum, çünkü toplumun toplumsal organizasyonun belli asli gerekliliklerini karşılamasına ve etkinlik değerlendirmelerinden faydalanmasına ve daha başka şeylere izin vermemektedir. İkinci olarak, bu geniş güvenceyi, herkesin özgürlüğünün eşit değerini yerleştirme idealini kamusal olarak temsilen her vatandaşa belli sabit bir birincil değerler setinin sağlanması gereğı olarak anlaşılabilir. Bu önerinin faydası ne olursa olsun, fark ilkesi ışığında gereksiz bir öneridir. Çünkü, birincil değerler endeksinin en az avantajlı tarafından kullanılan her kısmı zaten bu şekilde değerlendirilebilir. Üçüncü ve sonuncu olarak, bu güvence, birincil değerlerin özellikle dinsel açıdan önem taşıyan belli çıkarların içeriğine göre dağılımı gereğı şeklinde anlaşılabilir. Dolayısıyla, bazıları uzak yerlere hac ziyareti yapmayı veya muhteşem katedral ya da tapınaklar inşa etmeyi dinsel sorumlulukları arasında sayabilir. Bu durumda, din özgürlüğünün eşit değerini garanti etmek bu kişilere bu türlü sorumlulukları yerine getirmek üzere daha fazla kaynak aktarılması şeklinde anlaşılır. Yani, bu görüşe göre, dinsel ihti-

yaçlar siyasal adaletin amaçları açısından daha önemli olmaktadır, ama dinsel inançları daha mütevazı talepler öngörenler bu tür maddi imkânlardan yararlanmamaktadır; bunların dinsel ihtiyaçları çok daha sınırlıdır. Bu tür bir garanti bariz olarak toplumsal açıdan bölücüdür, iç savaş olmasa da bir dinsel çatışmaya davetiye çıkarmaktır. Kamusal adalet anlayışı vatandaşların iddialarını toplumsal kaynaklara göre düzenleyip, bazıları diğerlerine göre iyi anlayışlarına ait nihai amaçlar ve bağlılıklar dolayısıyla daha fazla şey aldığında benzer sonuçların çıkacağına inanıyorum. Dolayısıyla, orantılı tatmin ilkesi de aynı şekilde toplumsal olarak bölücü nitelik taşır. Bu ilke, fark ilkesi tarafından düzenlenen birincil değerlerin, bir vatandaşın iyi anlayışının ne derece gerçekleştiğini ölçen K paydasının ($0 < K \leq 1$) herkes için aynı ve ideal olarak azami şekilde dağıtılmasını öngörür. Bu ilkeyi başka bir yerde tartıştığım için, burada tartışmayacağım.³⁷ Siyasal adalet meselelerinde vatandaşların iddialarının gücünü değerlendirmek üzere bir birincil değerler endeksini kullanmanın bir nedeninin tam da bu tür ilkelerin doğuracağı toplumsal olarak bölücü ve uzlaştırılmaz çatışmaları ortadan kaldırmak olduğunu söylemek yeterlidir.³⁸

Son olarak, eşit siyasal özgürlüklerin neden bunların adil değerinin garanti edilmesiyle ifade edilen özel bir muameleye tabi tutulduğu konusunda açık olmamız gerekir. Bu, siyasal hayatın ve herkesin demokratik öz-yönetime katılmasının tam özerk vatandaşlar için önde gelen bir iyi olmasından değildir. Aksine, siyasal hayata merkezi bir yer atfetmek diğer iyiler arasında bir iyidir. Modern devletin büyüklüğü gözönüne alındığında, siyasal özgürlüklerin kullanılması, birçok vatandaşın iyi anlayışında diğer temel özgürlüklerin kullanılmasından daha az önem taşıyacaktır. Siyasal özgürlüklerin adil değerinin garanti altına alınması adaletin birinci ilkesine dahil edilmiştir, çünkü bunu yapmak adil yasa yapmak ve aynı zamanda anayasa tarafından ortaya konan adil siyasal sürecin herkese yaklaşık bir eşitlik temelinde açık

37 Bkz. "Fairness to Goodness," *Philosophical Review* 84 (Ekim 1975): 551-53.

38 Bkz. "Social Unity and Primary Goods," §§ 4-5.

olmasını sağlamak için yaşamsal önem taşır. Mesele, toplumun temel yapısına, o yapıya kişilerin başlangıç durumuyla gerçekleşen adil temsilini yansıtan etkin bir siyasal prosedürü dahil etmektir. Temel özgürlüklerin neden sadece formel olmadığını gösteren, adaletin ikinci ilkesiyle (fark ilkesiyle) beraber, siyasal özgürlüklerin adil değerinin garanti edilmesiyle sağlanan bu adil süreçtir.

§ 8. TAMAMEN YETERLİ TEMEL ÖZGÜRLÜKLER DÜZENİ

Şimdi ikinci boşluğun nasıl doldurulabileceğine dönüyorum. Bu boşluğun sebebi, daha ileri bir aşamada ortaya konacak ve düzenlenecek özgürlüklerin olması durumunda bunun nasıl yapılacağı konusunda bir ölçüye gereksinim duymamızdır. Toplumun şartlarını gözönüne alarak en iyi ya da en azından tamamen yeterli bir temel özgürlükler düzeni kurmalıyız. *Kuram*'da, önerilen ölçülerden birisine göre temel özgürlükler bu özgürlüklerin en geniş sistemini elde etmek üzere ortaya konup düzenlenmelidir. Bu ölçü tamamen niceliksel ve bazı durumları diğerlerinden önemli saymamaktadır; ayrıca, genel olarak uygulanmamakta ve tutarlı olarak izlenememektedir. Hart'ın söz ettiği gibi, sadece en basit ya da en önemsiz durumlarda bu en geniş kapsam ölçüsü uygulanabilir ve tatmin edici olabilir.³⁹ *Kuram*'da önerilen ikinci bir ölçüye göre ise adalet ilkelerini uygulamaya ilişkin ideal prosedürde, temsilci eşit vatandaşın bakış açısını almalı ve özgürlükler düzenini, bu vatandaşın ileri bir aşamadan görüldüğü haliyle rasyonel çıkarları ışığında düzenlemeliyiz. Ancak Hart, bu çıkarların içeriklerinin bunların bilgisinin bir ölçü sayılacak kadar açık tanımlanmadığını düşünmüştür.⁴⁰ Her halde, iki ölçü birbiriyle çelişir görünmektedir ve en iyi özgürlükler düzeninin en geniş olmadığı söylenmektedir.⁴¹

39 Bkz. Hart, s. 542-43; Daniels, s. 239-40.

40 Bkz. Hart, s. 543-47; Daniels, s. 240-44.

41 Bkz. *Kuram*, s. 250; orada öncelik kuralı ile ilgili olarak şunu ifade ettim: "daha sınırlı bir özgürlük herkes tarafından paylaşılan toplam özgürlük sistemini güçlendirmelidir." Burada "özgürlük sistemi" birinci ilkeye ilişkin ifadede yeralan "temel özgürlükler düzeni" anlamına gelmektedir.

Ölçü ile ilgili bu belirsizliği ortadan kaldırmalıyım. İstenen ölçünün temel özgürlükleri en iyi ve en optimum şekilde ortaya koyup düzenlememizi sağlayacak olması gerektiğini düşünmek cazip gelebilir. Bu da temel özgürlükler düzeninin azamileştireceği bir şey olduğuna işaret eder. Aksi takdirde, en iyi sistem nasıl tanımlanacaktır? Ama gerçekte, birinci boşluğun nasıl doldurulacağıyla ilgili olarak söylenelerde, temel özgürlükler düzeninin bir şeyi ve özellikle iki ahlâki yeteneğin kullanımını ve gelişimini azamileştirmek için ortaya konulmadığı üstü kapalı olarak söylenmiştir.⁴² Aksine, bu özgürlükler ve bunların önceliğinin amacı, benim “iki temel durum” diye adlandırdığım durumlarda iki ahlâki yeteneğin yeterli gelişim ve tam ve bilinçli kullanımı için gerekli toplumsal koşulları bütün vatandaşlar için eşit olarak güvence altına almaktır.

Bu durumların birincisi adalet hissi kapasitesine bağlıdır ve adalet ilkelerinin toplumun temel yapısına ve onun toplumsal politikalarına uygulanmasına ilişkindir. Bu başlık altında siyasal özgürlükler ve ifade özgürlüğü daha sonra tartışılır. İkinci temel durum ise iyi anlayışına sahip olma kapasitesine ve müzakereci akıl ilkelerinin hayat boyu eylemlerimize kılavuzluk yapmak üzere uygulanmasına ilişkindir. Vicdan özgürlüğü ve toplanma özgürlüğü bu çerçevede ele alınır. Temel durumları birbirinden ayıran şey, adalet ilkelerinin ve müzakereci akıl ilkelerinin kapsamlı alanı ve uygulandıkları öznenin temel karakteridir. Temel durum fikri daha sonra ikinci boşluğun nasıl doldurulacağı

42 Bir ahlâki anlayış tarafından tanımlanan en iyi nedenlerden veya nedenler arasındaki en iyi dengeden hareket etmenin genelde bir şeyi maksimize etmediğinin açık olduğunu düşünüyorum. Bir şeyin maksimize edilip edilmediği ahlâki anlayışın doğasına bağlıdır. Dolayısıyla, ne W. D. Ross'un *The Right and the Good* (Oxford: Clarendon Press, 1930) adlı eserindeki çoğulcu sezgiciliği ne de Isaiah Berlin'in *Four Essays on Liberty* aslı eserindeki liberalizmi maksimize edecek bir şey göstermez. Bu anlamda, ekonomistlerin fayda fonksiyonu da çoğu durumda maksimize edecek bir şey göstermez. Fayda fonksiyonu, basitçe hane halkının ya da ekonomik öznelerin tercihlerinin, bu tercihlerin belli koşulları karşıladığı varsayılarak, matematiksel şekilde temsil edilmesidir. Salt formel bir bakış açısından, çoğulcu sezgici olan bir öznenin bir fayda fonksiyonuna sahip olmasını önleyecek bir şey yoktur. (Elbette, bir öznenin sözdizinsel tercih sıralamasının bir fayda fonksiyonuna sahip olmadığı iyi bilinen bir noktadır).

konusunda bize yardımcı olacak özgürlüğün önemi fikrini tanımlamamızı sağlar.⁴³

Sonuç, sonraki aşamalardaki ölçünün söz konusu iyi düzenlenmiş toplumda ortaya çıkan iki temel durum etrafında, temel özgürlükleri iki ahlâki yeteneğin yeterli gelişimine ve tam ve bilinçli kullanıma izin verecek şekilde ortaya atıp düzenlenmesi olacaktır. Bu tür özgürlükler düzenine “tamamen yeterli düzen” adını veriyorum. Bu ölçü, daha önce sözü edilen ikinci ölçüyle, yani özgürlükler düzenini temsilci eşit vatandaşların rasyonel çıkarlarına uygun olarak düzenlenmesiyle tutarlı olmaktadır. Çünkü, başlangıç durumunun iki adalet ilkesini seçen tarafların gerekçelerinden bellidir ki bu çıkarlara, uygun aşamadan bakıldığında, ancak tamamen yeterli bir düzen aracılığıyla hizmet edilebilir. Dolayısıyla, ikinci boşluk, birinci boşluğun doldurulma yoluyla doldurulmaktadır.

Bir azamilik fikrinin temel özgürlükler düzenini ortaya koyma ve düzenleme sürecine uygulanmamasının iki sebebi vardır. Birinci olarak, neyin azamileştirileceği konusunda tutarlı bir fikir bulunmamaktadır. İki ahlâki yeteneğin gelişimi ve kullanımını hemen azamileştiremeyiz. Ve yeteneklerin gelişim ve kullanımını kendi başlarına nasıl azamileştirebiliriz ki? Her şey sabit olduğunda, iyi anlayışının bilinçli onayının sayısını mı azamileştirmekteyiz? Böyle bir şey saçma olurdu. Ayrıca, bu yeteneklerin azami gelişimi gibi bir fikre de sahip değiliz. Elimizde olan, belli genel özelliklere ve temel kurumlara sahip iyi düzenlenmiş toplum anlayışıdır. Bu anlayış dikkate alındığında, iki temel duruma görece olarak bu iki yeteneğin gelişim ve kullanımı fikrini oluşturmaktayız.

Bir azamilik fikrinin uygulanmamasının diğer nedeni iki ahlâki yeteneğin kişiyi tamamen kapsamamasıdır, çünkü kişiler aynı zamanda belirli bir iyi anlayışına da sahiptir. Böyle bir anlayışın belli nihai amaç ve çıkarları, kişi ve kurumlara karşı bağlılık ve sadakati, aynı zamanda da bu amaç ve bağlılıkları anlamlandıran bir dünya görüşünü

43 Temel durum nosyonunun açıklanması konusunda Susan Wolf’a teşekkür borçluyum.

içerdiğini hatırlayın. Vatandaşların gerçekleştirmek istedikleri bir iyi anlayışı yoksa, iyi düzenlenmiş bir toplumun adil toplumsal kurumlarının anlamı olmaz. Elbette, ahlâki yeteneklerin gelişimi ve kullanımına yönelik gerekçeler, başlangıç durumunda tarafları temel özgürlükleri ve bunların önceliğini benimsemeye yöneltir. Ancak bu gerekçelerin taraflar açısından taşıdığı büyük önem, toplumdaki vatandaşların ahlâki yeteneklerinin kullanımının iyinin en üstün ya da yegâne şekli olduğuna işaret etmez. Aksine, bu yeteneklerin rolü ve kullanımı (uygun durumlarda) iyinin bir koşuludur. Yani, vatandaşlar şartların gerektirdiği ölçüde adil ve rasyonel davranmalıdır. Özelde, vatandaşların adil ve onurlu (ve tamamen özerk) eylemleri onları, Kant'ın deyişiyle, mutluluğa layık hale getirir; başarıları beğeni toplar ve zevkleri tamamen iyi olur.⁴⁴ Ancak, adil ve rasyonel eylemleri, bunları gerektiren durumları azamileştirerek azamileştirmeye çalışmak delilik olur.

§ 9. ÖZGÜRLÜKLERİN OLUŞTURDUĞU TUTARLI DÜZEN

Tamamen yeterli temel özgürlükler fikri gündeme getirildiği için, şimdi temel özgürlükler düzeninin sonraki aşamalarda nasıl ortaya konup düzenlendiğini anahatlarıyla açıklayabilirim. Temel özgürlükleri, iki ahlâki yetenek ve bu yeteneklerin kullanıldığı iki temel durumla olan ilişkilerini göstermek üzere sıralayarak başlıyorum. Eşit siyasal özgürlükler ve ifade özgürlüğünün amacı adalet ilkelerinin, vatandaşların adalet hissinin tam ve etkin kullanımı aracılığıyla toplumun temel yapısına özgür ve bilinçli uygulamasını güvence altına almaktır. (Adil değerleri sağlanmış siyasal özgürlükler ve uygun olarak ortaya konmuş diğer ilgili genel ilkeler tabii ki adalet ilkelerini tamamlayabilir). Bu temel özgürlükler belli bir temsili demokratik rejim biçimini ve siyasal ifade, basın, toplanma vb. özgürlüklerin korunmasını gerektirir. Vicdan özgürlüğü ve toplanma hürriyeti, vatandaşların hayat boyu bir iyi anlayışı geliştirme, düzeltme ve bunu rasyonel olarak takip etmek üze-

⁴⁴ Ahlâk felsefesinin nasıl mutlu olunacağını değil de mutluluğa nasıl layık olunacağını çalışması olduğu Kant'ın doktrininde merkezi temalardan birini oluşturur. Bu tema *First Critique* ile başlayarak bütün önemli eserlerinde yer almıştır; bkz. A806, B834.

re müzakereci akıllarının tam ve etkin kullanımını güvence altına almak amacını güder. Geri kalan (ve destekleyici) temel özgürlüklerin –kişinin özgürlüğü ve onuruna ilişkin (bunlar kölelik, serflik ve seyahat ve meslek özgürlüğünün kısıtlanmasıyla ihlal edilir) ve hukuk devleti ilkesiyle kapsanan hak ve özgürlükler–daha önceki temel özgürlüklerin gereğiyle güvence altına alınması için gerekli olduğu ortaya konabilirse bunlar da iki temel duruma bağlanabilir. Bu temel özgürlüklere sahip olmak, iyi düzenlenmiş demokratik bir toplumda eşit vatandaşların ortak ve güvence altına alınmış konumunu ortaya koyar.⁴⁵

Temel özgürlüklerin bu sıralaması dikkate alındığında, ikinci boşluğu doldurmak için gereken ve belli bir özgürlüğün *önemi* konusundaki fikir şu şekilde açıklanabilir: Bir özgürlüğün önemi, ahlâki yeteneklerin iki temel durumun birinde (ya da ikisinde) tam, bilinçli ve etkin olarak kullanımında ne derece asli olup olmadığı ve bunların korunmasında ne kadar önemli bir kurumsal araç olduğuna bağlıdır. Dolayısıyla, ifade, basın ve tartışma hürriyeti konusundaki özel iddialar bu ölçüye göre değerlendirilir. Bazı ifadeler özel olarak korunmaz ve bazıları, mesela, bireylerin karalanması ve iftira, sözümona kavgâ ifadeleri (bazı durumlarda) ve gücün hemen ve kanunsuz kullanımını teşvik eden siyasal söylemler, suç teşkil edebilir. Elbette, bu tür söylemlerin neden suç teşkil ettiği dikkatli bir düşünmeyi gerektirir ve genelde durumdan duruma değişir. Özel kişilerin (siyasal kişilerden farklı olarak) karalanması ve iftira, temel yapıyı yargılayan ve düzenleyen aklın kamusal kullanımı açısından bir önem taşımaz ve buna ek olarak özel bir suçtur; gücün hemen ve kanunsuz kullanımını teşvik

45 Bu paragraftaki sıralama, iki temel durumun rolünü vurgulamak ve bu durumları iki temel yeteneğe bağlamak amacıyla yapılmıştır. Dolayısıyla, bu sıralama belli bir adalet anlayışına aittir. Diğer türlü sıralamalar başka amaçlar için eşit derecede faydalı olabilir. Vincent Blasi, "The Checking Value in First Amendment Kuram," *Weaver Constitutional Law Series*, no: 3 (American Bar Foundation, 1977), adlı öğretici makalesinde Birinci Değişiklik [First Amendment] değerlerini üç başlık altında toplar: kendisinin "denetim değeri" diye adlandırdığı yanında bireysel özerklik, çeşitlilik ve kendi kendini yönetme değerleri. Denetim değeri devletin yanlışlıklarını denetlemek üzere Birinci Değişiklik tarafından korunan özgürlükleri konu alır. Metindeki sıralamanın bu ayrımı içerdiğine inanıyorum. § 7 ve aşağıda §§ 10-12'deki tartışma denetim değerinin önemi hakkında Blasi ile aynı fikirde olduğuma işaret ediyor.

ise, bunu dile getirenlerin siyasal görüşlerinin önemi ne olursa olsun, demokratik sürece siyasal tartışma kurallarının izin veremeyeceği ölçüde zararlıdır. İyi tasarlanmış bir anayasa, siyasal iktidarı adil ve düzgün bir yönetime yöneltmeye çalışır, böylece makûl kimseler arasında bu tür şiddete teşvik hareketleri çok nadiren gerçekleşebilir ve asla ciddi olmaz. Devrimci ve hatta ayrılıkçı doktrinlerin propoganda hakkı korunduğu müddetçe, ki böyle olmalıdır, siyasal söylem üzerinde zaman, mekân ve kullanılan araçlar haricinde herhangi bir sınırlama yoktur.

İkinci boşluğun doldurulmasında adaletin birinci ilkesinin anayasa oluşturma kongresi aşamasına uygulandığını akılda tutmak önemlidir. Yani, siyasal özgürlükler ve düşünce hürriyeti adil siyasal bir prosedür ortaya konulurken bunun asli bir parçası olur. Böyle bir kongrede (hâlâ eşit ve özgür kişiler olarak vatandaşların temsilcileri olarak görülen ama şimdi farklı bir görevi olan) delegeler, adil ve uygulanabilir anayasalar arasından adil ve etkin bir yasamayı doğuracak olanı seçerler. (Hangi anayasa ve yasamanın adil olduğu başlangıç durumunda üzerinde anlaşılan adalet ilkelerince belirlenir). Anayasanın benimsenmesinde siyasal ve sosyal kurumların işleyişinin genel bilgisi ve mevcut sosyal şartlar dikkate alınır. Öyleyse, ilk anda, anayasa, siyasal özgürlükleri içeren ve siyasal karar süreçlerinin herkese aşağı yukarı eşit biçimde açık olması için bunların adil değerini tespit etmeye çalışan adil bir siyasal prosedür olarak görülür. Anayasa, bu özgürlüklerin kullanımının özgür ve bilinçli olması için ifade hürriyetini de güvence altına alır. Buraya kadar vurgu, yasamanın ürünlerinin ne olacağı hakkındaki açık anayasal sınırlar değil, adil ve uygulanabilir bir siyasal prosedürü ortaya koyan anayasanın kendisidir. Her ne kadar delegelerin neyin adil ve etkin yasama olduğu konusunda bir fikri bulunsada, bu fikrin bir parçası olan ikinci adalet ilkesi anayasanın kendisine dahil edilmez. Doğrusu, tarihteki başarılı anayasa örneklerine bakılırsa, ekonomik ve toplumsal eşitsizlikleri düzenleyen ilkeler ve diğer paylaşım ilkelerinin anayasa maddeleri arasında yer almasının genel olarak uygun olmadığı görülür. Aksine, adil yaşamaya, en iyi şekilde

temsilde hakkaniyeti sağlamakla ve diğer anayasal mekanizmalarla ulaşıldığı görülür.

Öyleyse, öncelikli vurgu, yasamanın sonuçlarına ilişkin anayasal sınırlamalara değil, adil ve uygulanabilir bir siyasal prosedür ortaya koyan anayasayadır. Ancak bu öncelikli vurgu elbette ki nihai değildir. İyi anlayışına sahip olma kapasitesine ilişkin temel özgürlüklere de saygı gösterilmelidir ve bu da eşit vicdan özgürlüğü ve toplanma özgürlüğünün (ve diğer destekleyici temel özgürlüklerin) ihlaline karşı ek anayasal sınırlamalar gerektirir. Elbette, bu sınırlamalar, sadece adaletin birinci ilkesinin anayasa kongresine uygulanmasının bir sonucudur. Ancak, toplumun normal ve tam işbirliğine girme ve hayat boyu bu işbirliğinin hakkaniyetli koşullarına uyma kapasitesine sahip kişiler anlayışından başladığımızda, bu sınırlamalara başka bir gözle bakılır. Eşit temel özgürlüklerin bazıları sınırlanır veya tanınmazsa, karşılıklı saygı temelinde toplumsal işbirliğini yürütmek mümkün olmaz. Çünkü, toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli koşullarının, eşit kişiler olarak toplumun bütün üyeleriyle gireceğimiz işbirliğinin kuralları olduğunu gördük. Hakkaniyetli koşullar tanınmadığında, kendisine kötü davranılanlar nefret ve horgörülmüşlük hissiyle dolacaktır ve bundan istifade edenler ya yanlışlarını görecektir ve üzülecek ya da bu kişilerin bu tür davranışı hakettiklerini düşüneceklerdir. Bu durumda, her iki tarafta da karşılıklı saygı şartları kaybolmuş olacaktır. Demek ki, bu tür sınırlamalar, iyi düzenlenmiş bir toplumda eşit vatandaşlar tarafından sahip olunan toplumsal işbirliği anlayışını anayasada kamusal olarak ifade etmektedir.

İkinci boşluğun en azından anayasal aşamada nasıl doldurulacağıyla ilgili olarak bu söylenenler yeterli olmalıdır. Gelecek bölümde, bu boşluğun belli bir temel özgürlükle ilgili olarak nasıl doldurulacağını açıklamak üzere ifade hürriyetini tartışacağım. Ancak bunu yapmadan önce, temel özgürlükler dışında anayasa tarafından korunan bütün yasal hak ve özgürlüklerin (siyasal özgürlüklerin adil değerinin garanti edilmesi de dahil olmak üzere), yasama aşamasında iki adalet ilkesinin ve diğer ilgili ilkelerin ışığında ortaya konması gerektiğini

vurgulamak gerekir. Bunun anlamı, mesela, üretim araçları üzerindeki özel mülkiyet veya toplumsal mülkiyet sorununun ve benzeri sorunların birinci adalet ilkesi aşamasında çözülememesi, aksine bir ülkenin gelenek ve toplumsal kurumlarına, özel sorunlarına ve tarihsel aşamalarına bağlı olmasıdır.⁴⁶ Ayrıca, ikna edici bir felsefi argümanı kullanarak –en azından bizim için ve bizim gibi düşünenler için ikna edici olan– özel ya da toplumsal mülkiyeti birinci ilkelere veya temel haklara kadar götürsek bile, bunu yapmayacak bir adalet anlayışını geliştirmek için iyi bir neden bulunmaktadır. Çünkü, daha önce gördüğümüz gibi, siyasal bir anlayış olan hakkaniyet olarak adaletin amacı, demokratik gelenekte toplumsal kurumların ahlâki kişiler olarak vatandaşların özgürlük ve eşitliğine ne şekilde uydurulması konusundaki çıkması çözmektir. Üretim araçlarının özel ya da toplumsal mülkiyeti konusunda herhangi bir tarafı ikna etme konusunda felsefi bir argümanın tek başına yeterli olması çok zordur. Demokratik toplumun kamusal kültüründe yeralan anlaşma zeminlerine ve dolayısıyla bunların altında yatan kişi ve toplumsal işbirliği anlayışlarına bakmak daha verimli görünmektedir. Tabii ki bu anlayışlar soyuttur ve değişik şekillerde ifade edilebilir. Bu ilerde belli olacaktır. Ama ben bu anlayışların nasıl anlaşılacağını göstermeye ve başlangıç durumu fikrinin bunları ahlâk felsefesi geleneğinde yeralan belirli adalet ilkeleriyle nasıl bağlayacağını tasvir etmeye çalıştım. Bu ilkeler hepsi olmasa da çoğu temel anayasal hak ve özgürlüklerimizi dikkate alabilmemizi sağlar ve anayasal aşamada arda kalan adalet sorunlarının karara bağlanmasında yol gösterir. Eldeki iki adalet ilkesiyle birlikte, mülkiyet meselesini mevcut ve muhtemel toplumsal koşullar ışığında çözecek bir kamusal temyiz mahkemesine kavuşmuş oluruz.

Öyleyse özetle, anayasa, adil bir siyasal prosedür ortaya koyar ve temel özgürlükleri ve bunların önceliğini güvence altına alacak sınırlamaları içerir. Bundan sonrası yasama aşamasına bırakılır. Böyle bir anayasa geleneksel demokratik devlet fikrine uygun olma yanında

46 Bu konuyla ilgili *Kuram*'daki referanslar için bkz. yukarıdaki 14. not.

anayasa yargısı kurumuna yer vermiş olur.⁴⁷ Bu anayasa anlayışı, ilk anda, adalet ilkelerine veya temel (ya da doğal) haklara dayanmaz. Aksine, bu anayasanın temellerinin modern demokratik toplumun kamusal kültüründe yer alması son derece muhtemel kişi ve toplumsal işbirliği anlayışlarında yatar.⁴⁸ Aynı fikrin tartıştığım her aşamada kullanıldığını da eklemeliyim. Yani, her aşamada makûl çerçeveler ve tabi maddeler rasyoneldir; değişen sadece rasyonel müzakere öznelrinin görevleri ve tabi oldukları sınırlamalardır. Dolayısıyla, başlangıç durumundaki taraflar, başlangıç durumuna dahil edilen makûl koşullar tarafından sınırlanmış rasyonel özerk temsilcilerdir; görevleri de temel yapıya ilişkin adalet ilkeleri benimsemektir. Anayasa kongresindeki delegelerin hareket kabiliyeti çok daha sınırlıdır, çünkü anayasa seçerken başlangıç durumunda benimsenen adalet ilkelerini uygulamak durumundadırlar. Bir parlamentodaki yasakoyucular ise çok daha sınırlanmıştır çünkü yasa yaparken hem anayasayı hem de adalet ilkelerini gözetmeleri gerekir. Aşamalar birbirini izleyip görevler değişirken ve daha özel konulara yönelirken, makûliyetin sınırları artar ve bilgisizlik peçesi de incilir. Yani, rasyonellik her bir aşamada makûliyet tarafından değişik bir çerçeveye oturtulur. Başlangıç durumunda makûliyetin sınırlamaları en zayıf ve bilgisizlik peçesi en kalın durumda iken, yargı aşamasında bu sınırlamalar en güçlü ve bilgisizlik peçesi de en ince duruma gelir. Bütün bu süreç, bir adalet anlayışı geliştirmenin ve bunun ilkelerini doğru konuya doğru zamanda uygulamanın bir şemasını oluşturmaktadır. Elbette, bu şema, gerçek bir siyasal sürecin veya anayasal bir rejimin işleme biçiminin tasviri anlamına gelmez. Şema, bir adalet anlayışına ilişkindir; demokrasinin nasıl işlediğine ilişkin bir yaklaşımla ilgili olsa da, tam olarak böyle bir yaklaşım değildir.

⁴⁷ Hakkanîyet olarak adalet bağlamında anayasa yargısının yararlı bir tartışması için bkz. Frank I. Michelman, "In Pursuit of Constitutional Welfare Rights: One View of Rawls' *Theory of Justice*," *University of Pennsylvania Law Review* 121 (5) (Mayıs 1973): 991-1019.

⁴⁸ Bkz. "Kantian Constructivism in Moral Theory," s. 518-19.

§ 10. ÖZGÜR SİYASAL İFADE

Buraya kadar ikinci boşluğun nasıl doldurulacağıyla ilgili söylenenler son derece soyuttur. Nasıl ilerlememiz gerektiğini daha ayrıntısıyla görebilmek için, bu ve bundan sonraki bölümde temel ifade özgürlüğü ve birinci temel durum kapsamına giren siyasal ifade ve basın özgürlüğünü tartışacağım. Bunu yapmak, temel özgürlüklerin sonraki aşamalarda nasıl ortaya konup düzenlendiklerini ve belli bir özgürlüğün sahip olduğu önemin nasıl tamamen yeterli bir düzen içerisindeki rolü tarafından sağlandığını gösterecektir. (Önem fikri için § 9'un ikinci paragrafına bakınız.)

Başlarken, temel özgürlüklerin sadece birbirlerini değil kendilerini de sınırladığını ifade etmek istiyorum.⁴⁹ Önem fikri bunun niçin böyle olduğunu gösterir. Açıklamak gerekirse: Temel özgürlüklerin herkes için aynı olması, ancak başkalarına daha fazla özgürlük verildiğinde bizim de daha fazla özgürlüğe sahip olacağımıza işaret eder. Mesela, (siyasal) ifade özgürlüğü haklarımıza, siyasal görüşlerimizi açıklamak üzere kamusal alanlardan ve toplumsal kaynaklardan özgür yararlanma hakkını eklersek, özgürlüğümüzün bu uzantıları herkes için tanındığında o kadar zor ve toplumsal açıdan o kadar bölücü olur ki ifade hürriyetinin kapsamını önemli ölçüde daraltır. Bu sonuçlar, tamamen yeterli bir temel özgürlükler düzeninde temsilci eşit vatandaşların rasyonel çıkarları ışığında hareket eden anayasa kongresi delegeleri tarafından bilinir. Dolayısıyla, delegeler, zaman ve yere ve kamusal imkânlardan yararlanmaya ilişkin makûl düzenlemeleri eşitlik temelinde kabul ederler. En önemli özgürlükler yararına, toplumsal kaynakların özgür kullanımına ilişkin her tür özel iddiayı reddederler. Bu da onların temel durumda özgür siyasal ifadeye yönelik etkin bir alanı güvence altına almak için gerekli kuralları ortaya koymalarına olanak sağlar. Aynı nedenler, temel vicdan özgürlüğünün neden kendi-

⁴⁹ Hart'a göre temel özgürlüklerin nasıl ortaya konulup düzenlendiği hakkındaki katı niteliksel bir ölçü bu olguyu açıklayamaz ya da ben onun argümanını böyle anlıyorum, s. 550-51; Daniels, s. 247-8. Niteliksel bir ölçünün gerekli olduğuna, bu önem fikrinin de bu rolü üstlemesi gerektiğine inanıyorum.

ni sınırladığını da açıklar. Burada da bu özgürlüğün esas kullanım alanını sabit kılacak, dinsel kuruluşların içişlerinde özgürlüğü ve bütünlüğü ve özgür toplumsal koşullar altında kişilerin dinsel bağlılıklarını belirleme özgürlüğü gibi makûl düzenlemeler kabul edilir.

Şimdi, siyasal ifade hürriyetine temel bir özgürlük olarak yaklaşım ve bunun esas alanını korumak üzere nasıl bir özel özgürlük haline getirilebileceğine bakalım. Burada konumuzun, adalet ilkelerinin (ve diğer ilgili genel ilkelerin) toplumun temel yapısına ve toplumsal politikalara uygulanması olduğunu hatırlayın. Bu ilkeleri, demokratik bir rejimin özgür ve eşit vatandaşları tarafından adalet hisleri aracılığıyla uygulanıyor şeklinde düşünürüz. Burada ortaya çıkan soru şudur: Bu ahlâki yeteneğin özgür, tam ve bilinçli kullanımı için başka hangi özel özgürlükler ya da hukuk kuralları gereklidir?

Burada önceden olduğu gibi bu özgürlükleri ayırt eden bir genel tanımdan değil, anayasal doktrin tarihinin siyasal ifade özgürlüğünün esas alanı içerisinde gösterdiği birtakım sabit noktalardan hareket ediyorum. Bu sabit noktalar arasında şunlar yer alır: Kışkırtıcı yayın suçu diye bir şey yoktur; bazı özel durumlar haricinde basın özgürlüğü sınırlanmaz ve devrimci ve yıkıcı doktrinlerin propagandası tamamen koruma altındadır. Bu üç sabit nokta siyasal ifade özgürlüğünün esas alanının çoğunu ortaya koyar ve kapsar. Bu anayasal kuralların üzerinde düşünülürse bunun neden böyle olduğu anlaşılır.

Öyleyse, Kalven'in ifadesiyle, özgür toplum, devleti karalayamayacağımız toplumdur; çünkü böyle bir suç yoktur:

Kışkırtıcı yayın diye bir suçun olmaması ifade özgürlüğünün gerçek pragmatik ölçüsüdür. Bence bu özgür ifadenin gerçek anlamıdır. Kışkırtıcı yayının suç olduğu toplum, başka özellikleri ne olursa olsun, özgür bir toplum değildir. Bir toplum, doğal yapısını değiştirmeksizin müstehcenliği suç kabul edebilir veya etmeyebilir. Ancak kışkırtıcı yayın konusunda bunu yapamayacağını düşünüyorum. Burada, bu suça karşı verilen tepki toplumun kendisini tanımlar.⁵⁰

50 Bkz. *The Negro and the First Amendment* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), s.16.

Kalven'in kışkırtıcı yayın suçunun yokluğunun siyasal ifade hürriyetinin tümünü tanımladığını düşündüğünü sanmıyorum; aksine, bu durum gerekli bir durumdur ve doğrusu o kadar gereklidir ki, bir defa sağlam biçimde edinildiğinde, diğer esas sabit noktaları yerleştirmek çok daha kolaydır. Devletlerin tarihte kışkırtıcı yayın suçunu eleştirir ve muhalefeti bastırmak ve kendi güçlerini devam ettirmek için kullanması, bu özel özgürlüğün her tür tamamen yeterli temel özgürlükler düzeni için taşıdığı büyük önemi ortaya koymaktadır.⁵¹ Bu suç varlığını devam ettirdiği sürece basın ve özgür tartışma seçmeni bilgilendirme rolünü oynayamaz. Bu suçun varlığına izin vermek kendi kendine yönetim ihtimallerini ve bunun için gerekli birçok özgürlüğü de tehlikeye atacaktır. Dolayısıyla, *New York Times v. Sullivan* davasında Yüksek Mahkemenin kışkırtıcı yayın suçunu sadece reddetmekle kalmayıp 1798'de yasalaşan Sedition Act'i de anayasaya aykırı bulması, bu yasanın ortaya çıktığı zamanda anayasaya aykırı olup olmadığı şüpheli olsa da, büyük önem taşımaktadır. Adeta tarih mahkemesinde yargılanmış ve eksik bulunmuştur.⁵²

Kışkırtıcı yayın suçunun reddedilmesi yukarıda sözü edilen diğer iki noktayla son derece ilgilidir. Bu suç varolduğunda, mevcut bir sınırlama olarak hizmet eder ve kolaylıkla yıkıcı propagandayı da içine alabilir. Geleneğimizde, siyasal, dinsel ve felsefi doktrinlerin genel tartışmalarının asla sansür edilmeyeceği konusunda bir uzlaşma vardır. Dolayısıyla, siyasal ifade özgürlüğü, esas olarak, yıkıcı propaganda, yani, önemli bir kısmı bir devrim gereğine veya kanunsuz güç kullanımına ve böylece siyasal değişime yataklık yapmaya ilişkin siyasal doktrinlerin propagandasına yönelmiştir. *Schenck*'den *Brandenburg*'a kadar Yüksek Mahkeme bu konuyla ilgili bir dizi karar almıştır; *Schenck* davasında, Yargıç Holmes, daha sonra *Dennis* davasında

51 Bkz. Blasi, "The Checking Value in First Amendment Kuram," s. 529-44. Blasi, kışkırtıcı yayın suçunun tarihteki kullanımını tartışarak Birinci Değişiklik tarafından güvence altına alınan özgürlüklerin denetim değerine işaret etmektedir.

52 *New York Times v. Sullivan*, 376 U.S. 254 (1964) s. 276. Kalven'in bu konudaki tartışması için bkz *The Negro and the First Amendment*, s. 56-64.

anlaşıldığı ve uygulandığı şekliyle son derece güçlendirilen meşhur “belirgin ve mevcut tehlike” kuralını formüle etmiştir. Bu nedenle, siyasal ifade özgürlüğü altında daha özel özgürlüklerin nasıl belirtildiğini göstermek için yıkıcı propaganda sorununu kısaca tartışacağım.

Yıkıcı propagandanın, tüm genel doktrinel tartışmaların ve temel yapının ve bunun politikalarının adaletinin korunması konusunda bir anlaşma bulunduğu, nasıl merkezi bir sorun haline geldiğini ifade etmekle başlayalım. Kalven, haklı olarak, böyle bir propaganda durumunda siyasal ifadeyi sınırlayacak gerekçelerin en ikna edici duruma ulaşacağını, ama aynı zamanda bu gerekçelerin demokratik bir toplumun temel değerlerine aykırı olduğunu vurgulamaktadır.⁵³ Özgür siyasal ifade vatandaşların birinci temel durumda ahlâki yeteneklerini kullanmaları için gerekli olmakla kalmaz; özgür ifade, anayasa tarafından ortaya konan adil siyasal prosedürle birlikte, devrime ve temel özgürlükler için son derece yıkıcı olabilecek güç kullanımına da bir alternatif sunmuş olur. Siyasal ifadenin gereği gibi sınırlanabilen güç kullanımıyla yakından bağlantılı olduğu bir nokta olmalıdır. Ama bu nokta nedir?

Gitlow davasında, Yüksek Mahkeme, yasamanın yerleşik bir hükümetin güç kullanarak yıkılmasının, devletin polis gücü sayesinde önleyebileceği özlü fenalıklar tehlikesini içerdiğine hükmettiği durumlarda Birinci Değişiklik tarafından korunmadığına karar vermiştir. Mahkeme, aksine güçlü gerekçeler olmadığı müddetçe yasamanın tehlikesiyle ilgili kararının doğru olduğunu varsaymıştır. Kontrol ögesi olan ve hikâyeyi şimdilik sona erdiren Brandenburg kararı ise *Gitlow* kararını (*Whitney* kararını açıkça iptal etmesinin sonucu olarak) iptal etmiştir. Burada Mahkeme, “ifade ve basın özgürlüğüne ilişkin anayasal güvenceler bir Devletin güç kullanma veya kanunu ihlal etme propagandasını, böyle bir propagandanın muhtemel bir kanunsuz eylemi

53 Bu ve gelecek bölümde Kalven’in yıkıcılık taraftarlığı konusundaki tartışmasından, *A Worthy Tradition: Freedom of Speech in America* (New York: Harper and Row, 1987) çok yararlandım. Bu çok önemli eserin taslağının ilgili bölümünü okumama izin verdiği için James Kalven’e son derece minnettarım.

kışkırtmaya veya üretmeye yönelik olduğu ve böyle bir eylemi kışkırtabileceği veya üretebileceği durumlar haricinde, önlemesine ve yasaklamasına izin vermez.”⁵⁴ Burada, yasaklanan ifade türünün hem kasti hem de muhtemel bir kanunsuz eyleme yönelik olduğunu ve bu sonucu ortaya çıkaracak durumlarda kullanıldığını gözlemlemek gerekir.

Brandenburg kararı, her ne kadar önemli sorunları cevapsız bırakmış olsa da, öncekilere göre, özellikle *New York Times v. Sullivan* ve daha sonraki *New York Times v. United States*⁵⁵ ile beraber okunduğunda, daha isabetli bir anayasal doktrindir. (Bu üç dava sözü edilen üç sabit noktayı kapsamaktadır). Bunun nedeni, Brandenburg kararının anayasal bir demokraside yıkıcı propogandanın meşruluğunu tanımak üzere korunacak ifadeyi belirlemiş olmasındandır. Devrimi savunan siyasal ifadeyi kundakçılık veya saldırı gibi sıradan bir cürme kışkırtma ve hatta tehlikeli bir kargaşaya neden olma mahiyetinde, Holmes’in tamamıyla bayağı örneğinde olduğu gibi birinin kalabalık bir tiyatro salonunda “Yangın Var!” diye bağırması gibi, düşünmek cazip gelebilir. (Bu örnek bayağı bir örnektir çünkü sadece, kimse tarafından savunulmayan, her türlü ifadenin korunması gerektiği fikrine karşı sergilenebilir, belki de ifadenin eylem olmadığı düşünülmüştür ve sadece eylem cezalandırılabilir.)⁵⁶ Ancak devrim çok özel bir suçtur; anayasal bir rejimin kendi kanunlarının ihlalini yasal olarak cezalandırma hakkına sahip olması gerekse de, bu kanunlar, bunlar meşru süreç içerisinde-

54 *Brandenburg v. Ohio*, 395 U.S. 444 (1969) s. 447.

55 *New York Times v. United States*, 403 U.S. 713. Ayrıca daha önceki önemli sınırlama davası için bkz. *Near v. Minnesota*, 283 U.S. 697.

56 Holmes’in görüşünün benzer bir eleştirisi Kalven’in *A Worthy Tradition* kitabında bulunmaktadır. Thomas Emerson, *The System of Freedom of Expression* (New York: Random House, 1970) adlı eserinde, korunan ifadeyle korunmayan eylem arasındaki ayrımı dayanarak bir özgür ifade yaklaşımı ortaya koymaya çalışmaktadır. Ancak, T. M. Scanlon’un “A Theory of Freedom of Expression,” *Philosophy and Public Affairs* 1 (2) (Kış 1972): 207-8, adlı makalesinde belirttiği gibi, böylesi bir görüş esas yükü bu ayrımın nasıl yapılması gerektiğine yüklemekte ve “ifade” ve “davranış” kelimelerinin sıradan kullanımından uzaklaşmak durumunda kalmaktadır. Böyle bir yaklaşımın nasıl geliştirilebileceği konusunda öğretici ve sempatik bir yaklaşım için bkz. Alan Fuchs, “Further Steps toward a General Theory of Freedom of Expression,” *William and Mary Law Review* 18 (Kış 1976).

de yapılmış olsalar dahi, az çok adaletsiz olabilirler veya toplumda bunları baskıcı ilan eden önemli gruplarca böyle görülebilirler. Tarihsel olarak, direniş ve devrimin ne zaman meşru olduğu en derin siyasal meselelerden birisi olagelmıştır. Yakın zamanlarda, sivil itaatsizlik ve adil görülmeyen bir iç savaşa bağlı olarak istenen askerlik görevine karşı bilinçli olarak direnme davranışları büyük sorunlara yol açmaktadır ve bunlar çözülmüş değildir. Dolayısıyla, kundakçılık, cinayet ve linç etmenin suç teşkil ettiği konusunda uzlaşma bulunsa da, orta derece bir demokratik rejimde dahi (böyle bir sorunun çıkmayacağı iyi düzenlenmiş bir toplumdan farklı olarak) önemli meseleler haline geldiklerinde bu durum direniş ve devrim için geçerli değildir. Ya da daha doğrusu, bunların sadece yasal anlamda çoğunun gözünde meşruiyetini kaybetmiş bir kanuna karşı olmalarından dolayı suç teşkil ettiği konusunda anlaşma vardır. Yıkıcı propagandanın canlı bir siyasal mesele olacak kadar yaygınlaşması, önemli grupların temel yapının adaletsiz ve baskıcı olduğu yolundaki algısına dayanan potansiyel bir kriz anlamına gelir. Bunların sert adımlar atmayı düşünceği konusunda bir uyarıdır, zira sıkıntılarını başka yolla halletme imkânı kalmamıştır.

Bütün bunlar uzun zamandır bilinen şeylerdir. Bu meselelerden sadece bariz bir noktayı hatırlamak üzere bahsediyorum: Yani, yıkıcılık her zaman daha kapsamlı bir siyasal görüşün bir parçasıdır ve sözümona kanundışı sendikacılık durumunda (birçok tarihsel durumda ağır suç sayılmıştır) bu siyasal görüş, şu ana kadar formüle edilen siyasal doktrinlerin en kapsamlılarından olan sosyalizmdir. Kalven'in ifade ettiği gibi, devrimciler basitçe "Devrim! Devrim!" diye bağırarak, birtakım nedenler sunmaktadır.⁵⁷ Yıkıcı propagandayı bastırarak bu nedenlerin tartışılmasını bastırmak anlamına gelir ve bunun yapılması, aklımızın kamusal kullanımının temel yapının ve onun politikaların adil olup olmadığının değerlendirilmesinde özgür ve bilinçli kullanımını sınırlamak demektir. Böylelikle temel ifade özgürlüğü ihlal edilmiş olmaktadır.

57 Kalven, *A Worthby Tradition*.

Bunun ötesinde, demokratik bir topluma yönelik bir adalet anlayışı bir insan doğası kuramı öngörür. Bunu, öncelikle, sahip olduğu kişi ve iyi düzenlenmiş toplum anlayışlarınca ifade edilen ideallerin insan doğasının kapasitesi ve toplumsal hayatın gerekleri karşısında uygulanabilir olup olmadığına ilişkin olarak yapar.⁵⁸ Ve ikinci olarak ve daha önemlisi, demokratik kurumların potansiyel olarak nasıl çalışacağı ve ne kadar kırılgan ve istikrarsız olabileceğine ilişkin bir kuram öngörür. *Gitlow* davasında Mahkeme şunu ifade etmiştir:

Yerleşik hükümeti kanundışı araçlarla yıkmaya teşvik eden sözlerin, bunların cezalandırılmasını yasamanın takdirine bırakmaya yetecek özlü zarar tehlikesi ortaya koyduğu açıktır. Bu tür sözler, doğası itibarıyla, kamu barışına ve Devletin güvenliğine karşı tehlike içerir...Ve yakın tehlike gerçek ve ciddidir, çünkü sarfedilen bir sözün etkisi doğru olarak tahmin edilemez. Tek bir devrimci kıvılcım, zaman içerisinde alevlenerek, devasa ve yıkıcı bir yangına dönüşebilir.⁵⁹

Bu paragraf, Hobbes'dan farksız olarak, siyasal düzenlemelerin son derece kırılgan ve istikrarsız olduğunu ima etmektedir. Demokratik bir rejimde bile, havai ve yıkıcı toplumsal güçlerin devrimci sözlerle harekete geçeceğini, siyasal hayatın durgun yüzeyinin altından parlayarak önündeki her şeyi yutan ani ve kontrol edilemez bir güce dönüşeceğini öngörmektedir. Buna karşın, özgür siyasal ifade güvence altına alınsa, ciddi sıkıntılar fark edilecek veya aniden tehlikeli hale gelmeyecektir. Bunlar kamuda ifade edilecek ve orta derecede iyi yönetilen bir rejimde en azından bir dereceye kadar dikkate alınacaktır. Ayrıca, demokratik kurumların nasıl çalışması gerektiğine ilişkin kuramın Locke'un "insanların belli bir doğal siyasal erdeme sahip oldukları ve temel yapıdaki toplumsal konumları ciddi biçimde adaletsiz olup bu durum belli bir zaman devam edip başka bir yolla giderilmesi mümkün olmadığı müddetçe direnişe ya da devrime başvurmadıkları"

58 Bkz. "Kantian Constructivism in Moral Theory," s. 534-35.

59 *Gitlow v. New York*, 268 U.S. 652 (1925) s. 669.

yolundaki görüşüyle de örtüşmelidir.⁶⁰ Dolayısıyla orta derecede iyi yönetilen bir demokratik rejimin temel kurumları salt yıkıcı propagandayla alaşağı edilecek kadar kırılgan veya istikrarsız değildir. Doğrusu, böyle bir toplumda akıllı siyasal liderler böyle bir eğilimi temel değişiklikleri gerektiren bir uyarı olarak alırlar; hangi değişikliklerin gerekli olduğu kısmen direniş ve devrimi açıklayan ve meşrulaştıran kapsamlı siyasal görüşten öğrenilir.

Geriye, buraya kadar söylenenleri, bir anayasal kongrede, eşit vatandaşların tamamen yeterli bir temel özgürlükler düzenindeki rasyonel çıkarlarını temsil eden delegelerin müzakerelerine bağlamak kalmıştır. Basitçe, bu söylenenlerin delegelerin korunan ve korunmayan siyasal ifade arasındaki çizgiyi neden bu türlü yıkıcılığı değil de (*Gitlow* kararı gibi), hem yakın ve kanunsuz güç kullanımına teşvik eden hem de bu sonuca ulaşması muhtemel olan yıkıcılığı (*Brandenburg* kararı gibi) referans alarak çizeceğini açıkladığını ifade ederiz. Tartışma, temel bir özgürlük olarak siyasal ifade özgürlüğünün, esas alanını, yani temel yapının ve bunun politikalarının adaletiyle ilgili her türlü meselede aklımızın özgür kamusal kullanımını korumak üzere sonraki aşamalarda nasıl ortaya konup düzenlendiğini göstermektedir.

§ 11. BELİRGİN VE MEVCUT TEHLİKE KURALI

Özgür siyasal ifade hakkındaki tartışmayı zenginleştirmek üzere sözümona belirgin ve mevcut tehlike kuralı hakkında bir iki gözlemde bulunacağım. Kural bilinen bir kuraldır ve anayasal doktrin tarihinde önemli bir yere sahiptir. Kuralın neden kötü bir şöhrete sahip olduğunu sormak öğretici olabilir. Tartışma boyunca kuralın siyasal ifadeye ve özellikle yıkıcı propagandaya, bu ifade ve propagandanın ne zaman sınırlandırabileceğini belirlemek üzere uygulandığını varsayacağım. Aynı zamanda, kuralın ifadenin sadece düzenlenmesiyle değil içeriğiyle ilgili olduğunu varsayacağım, zira ifadeyi düzenleyen bir kural olarak, ta-

60 Bkz. Locke'un *Second Treatise of Government*, §§ 223-30. Locke'un doğal siyasal erdem fikri için Peter Laslett'in şu eleştirel edisyona yazdığı girişe bakınız: John Locke, *Two Treatises of Government* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), s. 108-11.

mamen farklı soruları ortaya çıkarmakta ve çoğu zaman kabul edilebilir olabilmektedir.⁶¹

Yargıç Holmes'ın *Schenck* davasındaki ilk formülünü ele almakla başlayalım: "Her davada ortaya çıkan sorun, sözlerin, Kongre'nin müdahale hakkına sahip olduğu özlü zararları ortaya çıkaracak belirgin ve mevcut bir tehlike yaratacak durumlarda ve nitelikte olup olmadığıdır."⁶² Bu kural *Brandenburg* kararında belli bir benzerlikte ifade edilmiştir; sadece "belirgin ve mevcut tehlike" kelimelerinin yakın kanunsuz eylem olduğunu düşünmeliyiz. Ancak, Holmes'in kuralının ve hatta Whitney kararında Brandeis'in kullandığı ifadenin nedenlerinin tatmin edici olmadığını gözönüne aldığımızda, bu benzerlik aldatıcıdır. Nedenlerden birisi, Holmes'in formülünün kaynağının *The Common Law* kitabındaki girişim hukuku yaklaşımı olmasıdır.⁶³ Girişim hukuku, davalının yaptığı ile yasa tarafından tanımlandığı şekliyle işlenen suç arasındaki arayı doldurmaya çalışır. Girişimlerde ve benzer olarak özgür ifade durumunda, ciddi sonuçlar doğurmayan eylemler gözardı edilebilir. Geleneksel girişim görüşü belli bir suçun işlenmesi için açık niyet gerektirir. Holmes için, niyet sadece öznenin gerçek bir zarara yol açma ihtimalini artırdığından dolayı önem taşır. Özgür ifadeye uygulandığında bu görüş, zararsız ifadeleri hoşgörür ve sadece düşüncelerin cezalandırılmasını meşru görmez. Ancak siyasal ifadenin anayasa tarafından korunması için tatmin edici bir temeldir, zira, sanki ifadenin bir şekilde tehlikeli olduğunun göstermek ifadeyi normal bir suç haline getirmiş gibi, bizim söz konusu ifadenin ne kadar tehlikeli olduğu sorusuna eğilmemize yol açar.

Bununla birlikte, esas olan söz konusu ifadenin türü ve demokratik bir rejimde bu tür ifadenin oynadığı roldür. Ve elbette reddettiğimiz doktrinleri ifade eden veya çıkarlarımıza aykırı bulduğumuz siya-

61 Benim belirgin ve mevcut tehlike kuralı hakkındaki yaklaşımın önemli ölçüde Kalven'in *A Worthy Tradition* ve Meiklejohn'un *Free Speech and Its Relation to Self-Government*, 2. bölüm, eserlerinden etkilenmiştir.

62 *Schenck v. United States*, 249 U.S. 47 s. 52.

63 Kuralın bu kaynağının önemi için bkz Yosai Rogat, "Mr. Justice Holmes: The Judge as Spectator," *University of Chicago Law Review* 31 (Kış 1964): 215-17.

sal ifadeler bize kolaylıkla tehlikeli gibi görünür. Adil bir anayasa, benim “iki temel durum” olarak adlandırdığım durumlar açısından taşıdığı öneme bakarak belli ifade türlerini korumalı ve bunlara öncelik sağlamalıdır. Holmes’ın kuralı siyasal ifadenin rolünü ve önemini gözardı ettiğinden, Holmes’in *Schenck* ve *Debs*’in mahkûmiyetini onaylayan ve *Abrams* ve *Gitlow* kararlarında ise muhalif anonim görüşleri yazmış olması şaşırtıcı değildir. Görünüşe göre, sosyalist *Schenck* ve *Debs*’in siyasal ifadelerini ülke savaşta olduğunda dolayı yeteri kadar tehlikeli bulmuş, *Abrams* ve *Gitlow* kararlarında ise davalıların siyasal ifadelerinin zararsız olduğunu düşünmüştür.

Bu izlenim, (yukarıda geçen) kararın ifadesini takip eden şu sözlerle daha da güçlenir: “Bir ulus savaşta iken, barış zamanında söylebilecek birçok şey ulusun çabalarına o derece engel olur ki insanlar savaştıkça bunların ifadesine izin verilemez ve hiçbir Mahkeme bunların anayasal koruma altında olduğuna hükmedemez. Asker alma hizmetine fiili bir müdahale kanıtlandığında, bu etkiyi doğuran ifadelerin sorumluluk taşıması kabul edilmiş gibi görünmektedir.”

Holmes’in *Debs* kararındaki görüşüne bakarsak, sosyalist başkan adayının yakın ve kanunsuz şiddeti teşvik etmek veya kışkırtmakla ya da bu anlamda belirgin ve mevcut bir tehlike yaratmakla suçlanmadığını görürüz. Mahkemenin görüşünde belirtildiği gibi, kamuya açık bir konuşmada *Debs* basitçe, üst sınıfın kendi amaçları için ilan edildiğini ifade ederek savaşa karşı çıkmış ve hayatları ve her şeylerini kaybedecek olanın işçi sınıfı olacağını kaydetmiştir. Holmes’a göre konuşmanın amacı “genel olarak savaşa karşı çıkmak değil bu savaşa karşı çıkmaktır ve muhalefet öyle bir şekilde ifade edilmiştir ki bunun doğal ve istenen etkisi asker alma işine engel olmaktır. Eğer niyet buysa ve her durumda bu muhtemel etki olacaksa, böyle bir konuşma genel bir programın parçası ve genel ve bilinçli bir görüşün ifadesi olarak korunamaz”;⁶⁴ bu gerekçeye dayanarak Holmes on yıllık mahkûmiyeti onaylamıştır. Burada Holmes’in atıfta bulunduğu doğal ve iste-

64 *Debs v. United States*, 249 U.S. 211 s. 215.

nen etki elbette, Debs'in konuşmasını dinleyen ya da okuyan kişilerin ikna olması ve kendilerini bu şekilde davranmaya yöneltmeleridir. Holmes'ın belirgin ve mevcut tehlike olarak gördüğü siyasal kanının ve kararlılığın sonuçları olmalıdır. Davanın başkanlık için halihazırda dört defa aday olmuş bir siyasal parti lideri hakkında olmasına rağmen, *Debs* davasında ortaya çıkan anayasal meseleler konusunda Holmes pek az kaygıya sahiptir. Holmes bunlara pek az zaman ayırmaktadır. Zikredilen paragrafın hemen akabinde *Schenck*'in meseleyi hallettiğini ifade eden bir cümle eklemekle tatmin olmuştur. Cümle şu şekildedir: "Davalının dayanmak istediğı görülen ana savunma, Birinci Değişikliğe dayanan ve bizim *Schenck v. United States* davasında halletmiş olduğumuz konunun reddidir." Holmes burada Debs'in mahkûm olduğu kanunun Birinci Değişikliğe aykırı olarak ifade özgürlüğüne müdahale ettiğinden anayasal olmadığı yolundaki ifadesine atıfta bulunmaktadır.

Brandeis'in *Whitney* davasındaki onaylayıcı görüşü ayrı bir meseledir. Hand'in *Masses* davasındaki görüşü ile birlikte doktrinin gelişmesinde anıtsal adımlardan birini teşkil etmektedir. Görüşün başlarından Brandeis özgür ifade hakkının, öğretme hakkının ve toplanma hakkının Birinci Değişiklik tarafından korunan "temel haklar" arasında olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu haklar temel olsalar da mutlak değildir; bunların kullanımı "Devleti yıkılmaktan veya ciddi siyasal, ekonomik ve ahlâki zarardan korumak için belirli bir sınırlama gerektiğinde" sınırlandırılabilir.⁶⁵ Sonrasında *Schenck* kararındaki belirgin ve mevcut tehlike kuralına atıf yapmakta ve uygulanacak standardı, yani bir tehlikenin ne zaman belirgin olduğunu, ne kadar uzak olduğunu ama ne kadar mevcut olarak düşünülebileceğini ve özgür ifadenin sınırlandırılması için ne derece bir zararın gerekli olduğunu, daha kesin olarak saptamaya çalışmaktadır.

Brandeis'in görüşünün önemi, demokratik bir rejimde özgür si-

65 274 U.S. 357 s. 373. Hand'in *Masses* davasındaki görüşü için bkz. *Masses Publishing v. Patten*, 244 Fed. 535 (S.D.N.Y. 1917).

yasal ifadenin rolünü tanımasında ve bu rolle tehlikenin yakın ve sadece gelecekte muhtemel olmaması gereği arasında kurduğu bağlantıda yatmaktadır. Buna göre zarar “öylesine yakın olmalıdır ki onu daha tam olarak tartışmadan vuku bulabilecek durumda olmalıdır. Zararın yanlışlıklarını ve çelişkilerini tartışma aracılığıyla sergileyecek kadar zaman varsa, kullanılacak ilaç sessizlik değil daha çok konuşmadır. Sadece olağanüstü bir durum ifadenin bastırılmasını gerekçelendirilebilir. Otoritenin özgürlükçü olmasının kuralı budur.”⁶⁶ Daha sonra kışkırtmaya değil de propagandaya ilişkin olarak şunu söylemektedir: İfadenin birtakım şiddet ya da mülkiyet tahribini sonuç verme ihtimali bulunması onun bastırılmasını gerekçelendirmeye yetmez. Devlete ciddi bir zarar ihtimali bulunmalıdır. Özgür insanlar arasında, normalde suçu önlemek için kullanılan yaptırımlar eğitim ve kanunun ihlaline karşılık cezadır, özgür ifade ve toplanma haklarının kısıtlanması değildir.”⁶⁷ Ve son olarak, çoğunluk görüşünü reddederken Brandeis şöyle konuşmaktadır: “Mahkemenin, kitle hareketiyle gelecek bir tarihte meydana gelebilecek bir proletarya devriminin cazibesini gündeme getiren bir siyasal partinin çatısı altında biraraya gelme hakkının Ondördüncü Değişiklik’in koruması altında olmadığı yolundaki görüşünü anlayamıyorum.”⁶⁸ Bütün bunlar ve başkaları, belirgin ve mevcut tehlike kuralının uygulanmasındaki standardın tespitinde ileri bir noktaya işaret eder.

Dennis davasında ise, Mahkeme kuralı özgür siyasal ifadeyi koruyan bir standart olarak güçlendirecek şekilde yorumlamıştır. Mahkeme, burada Hand’in bu kural hakkındaki şu formülünü benimsemiştir: “Her davada [mahkeme] ihtimalsizliği ile derecesi azalan ‘zararın’ tehlikeyi önlemek üzere özgür düşünceye bir müdahaleyi gerektirip gerektirmediğini sormalıdır.”⁶⁹ Bu şekilde ifade edildiğinde kural zararın yakın olmasını gerektirmez. Zarar uzak olsa bile, büyük ve ye-

⁶⁶ Age. s. 377.

⁶⁷ Age. s. 378.

⁶⁸ Age. s. 379.

⁶⁹ 341 U.S. 494 s. 510, referans 183 F. 2d. s. 212.

teri kadar muhtemel olması yeterlidir. Kural bu haliyle, bütün kararları, toplumsal faydaların net toplamını ya da toplumsal değerlerin net dengesini azamileştirmek için gereken şeylere göre gerekçelendiren ve anayasal bir doktrine uygun olan bir karar kuramı maksimine dönüşmüştür. Bu arka plan anlayışı gözönüne alındığında, tehlikenin katı anlamda yakın olmasını gerektirmek ırrasyonel görülebilir. Bunun nedeni, toplumsal faydaların (ya da toplumsal değerlerin net dengesinin) azamileştirilmesi ilkesi, yakın olana ihtimalsiz olup gelecekteki faydaların değerinin izin vereceği şeylerden daha çok ağırlık vermez. Özgür siyasal ifade diğer her şeyin yanında kendi içerisinde bir araç ve amaç olarak değerlendirilir. Dolayısıyla, Brandeis'in tehlikenin yakın olması gerektiği, çünkü özgür ifadenin gelecekteki tehlikeye karşı anayasal olarak korunan bir yol olduğu yolundaki görüşü birçok durumda ırrasyonel ve hatta intihar nevinden sayılabilir. Kendisinin özgür ifade yaklaşımının ikna edici olması, geliştirilmesi gerekir. Çünkü, belirgin ve mevcut tehlike kuralı, kendisinin geliştirmeye çalıştığı anayasal doktrinden farklı bir görüşe dayanır.⁷⁰ Yapılması gereken, özgür siyasal ifadeyi kısıtlamayı gerekçelendirecek durumları daha kesin olarak ortaya koymaktır. Brandeis "devleti yıkılmaktan" ve "ciddi siyasal, ekonomik ve ahlâki zarardan" korumaktan bahsetmektedir. Bu ifadeler aşırı esnektir ve çok kapsamlıdır. Şimdi Brandeis'in görüşünün özgürlüğün önceliğine uygun olarak nasıl geliştirilebileceğine bakalım.

Esas olan, "gerekli şartları taşıyan anayasal kriz" diye adlandırıldığı durumla devlete karşı mevcut veya muhtemel siyasal, ekonomik veya ahlâki tehlikenin doğurduğu ya da devletin yıkılma tehlikesiyle

70 Brandeis'in kendi görüşü bence en iyi şu meşhur paragrafta ifade edilmiştir: "Bağımsızlığımızı kazananlara göre Devlerin nihai amacı insanların özgürce kendi geliştirebilmelerini, hükümette müzakereci güçlerin keyfi olanlara üstün olmasını sağlamaktır." Bu paragraf şöyle devam eder: "Kamusal tartışma aracılığıyla kullanılan akıl gücüne inanarak, kanun tarafından ifadenin bastırılması fikrini -ki bu güç argümanın en kötü şeklidir- reddetmişlerdir. İdarede arasına ortaya çıkacak çoğunluk diktatörlüğüne karşı, özgür ifadeyi ve toplanma hürriyetini güvence altına almak üzere Anayasa değişikliğine gitmişlerdir." Bu güzel paragrafın, kendi başına, Brandeis'in belirgin ve mevcut tehlike formülünün sorunlarını defetmeye yetmediğini söylemek eleştiri anlamında değildir.

karşı karşıya olduğu olağanüstü durumu birbirinden ayırmaktır. Mesela, ülkenin savaşta olması ve böyle bir olağanüstü durumun mevcut olması gerekli şartları taşıyan anayasal bir krizin de mevcut olduğu anlamına gelmez. Bunun nedeni, yıkıcılık taraftarlığı da dahil olmak üzere özgür siyasal ifadeyi sınırlamak veya bastırmak, daima demokrasi- nin en azından kısmi olarak askıya alınması anlamına gelir. Özgür siyasal ifadeye ve diğer temel özgürlüklere öncelik tanıyan bir anayasal doktrinin, böyle bir tedbirin özgür siyasal kurumların etkin olarak çalışmadığı veya kendilerini koruyacak şartları sağlayamadığı bir anayasal krizin varlığını gerektireceğini öngörmesi gerekir. Bazı tarihsel durumlar, özgür siyasal kurumların ciddi olağanüstü durumlarda gerekli tedbirleri almak için özgür siyasal ifadeyi sınırlandırmasına başvurmadıklarını göstermektedir ve bazı durumlarda bu tür sınırlamalar gereksiz şekilde dayatılmış ve bunun krizin halledilmesine hiçbir katkısı olmamıştır. İktidarda olanların ciddi bir tehlikenin mevcut olduğunu ve bunu önlemek üzere etkin tedbirler aldıklarını söylemeleri yeterli değildir. İyi tasarlanmış bir anayasa bu tür durumların halledilmesine ilişkin demokratik prosedürler içerir. Dolayısıyla, bir anayasal doktrin konusu olarak, özgürlüğün önceliği, özgür siyasal ifadenin, demokratik kurumların etkin olarak çalışmadığı ve olağanüstü durumlara ilişkin prosedürlerin işlemediği bir anayasal krizin varolduğu bir durumun özel doğasına ilişkin olarak makûl olarak savunulamadığı müddetçe, sınırlanamayacağına işaret eder.

Öyleyse, önerilen anayasal doktrinde, siyasal ifadenin tehlikeli olduğu özel bir an bulunmaz, çünkü siyasal ifade doğası icabı çoğu zaman tehlikelidir veya öyle görünür. Bunun nedeni, aklımızın özgür kamusal kullanımı en temel meselelere uygulanmaktadır ve alınan kararlar ciddi sonuçlara yol açabilmektedir. Otokratik bir güçle askeri rekabete girmiş demokratik bir halkın nükleer silahların kullanımının insanlık dışı olduğuna kanaat getirerek bunların kullanımının durdurulması gerektiğine karar verse tek taraflı olarak bu silahların azaltılmasına yönelik adımlar atsa, bütün bunlar diğer gücün de aynı şeyi yapma konusunda ikna olacağı umuduyla yapılmış olur. Bu son derece tehlike-

li bir karar olabilir; fakat, bu durum, bu kararın özgürce tartışılması ve bir kere karar alındığında hükümetin anayasal olarak bunu uygulamaya sokması gerekip gerekmediği açısından bir önem taşımaz. Siyasal ifadenin taşıdığı tehlike konunun dışındadır; esasen, bu kararın içerdiği tehlikenin kendisi özgür tartışmanın konusu olmalıdır. Bir iç savaşın ortasında, 1862-64'te özgür seçimler yapmak tehlikeli değil miydi?

Siyasal ifadenin taşıdığı tehlikeye odaklanmak belirgin ve mevcut tehlike kuralını daha başından saptırmıştır. Kural, özgür siyasal ifadenin sınırlanması için, demokratik siyasal kurumların, salt bu kurumların ve diğer temel özgürlüklerin korunması amacıyla, az çok geçici bir süre askıya alınmasını gerektiren bir anayasal krizin varolması gerektiğini öngörmemiştir. Böylesi bir kriz 1862-64'te ortada yoktu ve o zaman dahi yoksa bunun öncesi ve sonrasında da yoktur. *Schenck*, *Debs* veya *Dennis* kararları alındığı sırada da gerekli şartları taşıyan bir anayasal kriz bulunmuyordu, özgür siyasal kurumların işlemlerini önleyecek siyasal şartlar mevcut değildi. Tarihimizde, özgür siyasal ifadenin, özellikle de yıkıcılık taraftarlığının, sınırlanması veya bastırılmasını gerektiren bir an yaşanmamıştır. Bunun anlamı, canlı bir kurumsal demokratik geleneğe sahip bir ülkede, bu ülkenin halkı ve kurumlarına dışarıdan müdahale edilmedikçe anayasal bir krizin çıkmayacağıdır. Öyleyse, pratik amaçlar açısından, makûl olarak elverişli şartlar altında iyi yönetilen bir demokratik toplumda, aklımın siyasal ve sosyal adalet meselelerine ilişkin olarak kamusal kullanımı mutlak olma özelliği taşır.

Elbette, buraya kadar söylenenler, gerekli şartları taşıyan anayasal kriz ile ciddi siyasal, ekonomik ve ahlâki zararın söz konusu olduğu tehdit arasında sistematik bir ayrım yapmamaktadır. Burada sadece, tarihimizdeki bazı olaylara bakarak sözünü ettiğim ayrımın görüleceği ve fark edileceği olgusuna ya da benim olgu olarak aldığım şeye başvurdum. Burada sistematik bir açıklama sunamam. Bununla birlikte, bu tür bir anayasal kriz fikrinin özgür siyasal ifade yaklaşımının önemli bir parçası olduğuna ve bu fikri açıklarken özgür siyasal ifadeye öncelik tanıyan bir yaklaşımdan hareket etmemiz gerektiğine inanı-

yorum. Hakkaniyet olarak adalette, bu tür özgür ifade temel özgürlükler arasında yer alır ve her ne kadar bu özgürlükler mutlak olmasa da, bu özgürlüklere karşı sadece doğrudan ve dolaylı olarak daha büyük ve önemli bir zarar söz konusu olduğunda bunların içerikleri (tamamen yeterli bir düzeni sürdürme işine uygun olarak düzenlenmelerinden farklı olarak) sınırlanabilir. Siyasal ifade durumunda, bu temel özgürlüğün esas uygulama alanındaki daha asli öğeleri nasıl saptamaya çalıştığımızı örneklemeye çalıştım. Bunun akabinde, bu özgürlüğün, kendi kendini sınırlamaması ve diğer temel özgürlüklerin önemli uzantılarıyla çatışmaması şartıyla, tamamen yeterli bir haline ulaşana kadar başka eklemeler yaparız. Her zaman olduğu gibi, bu tür yargıların uygun aşamalarda delegeler ve yasakoyucular tarafından, temsilci eşit vatandaşın tamamen yeterli temel özgürlükler düzeninin sahip olduğu rasyonel çıkarları en iyi şekilde nasıl ileri sürebileceğine göre yapılacağını varsayıyorum. Belirgin ve mevcut tehlike kuralının dilini kullanmakta ısrar edersek, öncelikle, yasamanın önlemeye çalıştığı özel zararların son derece özel bir tür olduğunu, yani, ifade özgürlüğünün kendisinin veya siyasal özgürlüklerin adil değeri de dahil olmak üzere diğer temel özgürlüklerini kaybını içerdiğini ve ikinci olarak, bu zararları önlemenin özgür ifadeyi sınırlamak dışında başka bir yolu olmadığını ifade etmemiz gerekir. Kuralın bu şekilde ortaya konması, özgür siyasal kurumların işleyemediği ve kendilerini koruyacak tedbirleri alamadığı bir anayasal kriz gereğine uygun düşmektedir.

§ 12. SİYASAL ÖZGÜRLÜKLERİN ADİL DEĞERİNİN SÜRDÜRÜLMESİ

Şimdi yukarıdaki siyasal ifade tartışmasına iki şey eklemek istiyorum. Birinci olarak, temel özgürlüklerin bir aile oluşturduğunu ve bu ailenin önceliğe sahip olduğunu ve hiçbir özgürlüğün tek başına, pratik olarak, belli durumlarda mutlaklık taşımadığını vurgulamak gerekmektedir. Bu bağlamda, çok kısa olarak, siyasal ifadenin siyasal özgürlüklerin adil değerinin korunmasına yönelik olarak nasıl düzenlenebileceğine değineceğim. Bunu, tabii ki, bu zor meseleyi çözmek için de-

ğil, temel özgürlüklerin neden birbirleriyle uyumlu olması gerektiğini ve bireysel olarak ortaya konulamayacaklarını anlatmak için yapıyorum. İkinci olarak, temel özgürlükler fikrini ve bunların önemini açıklarken, adaletin ikinci ilkesine ilişkin (temel olmayan) birkaç temel ilkeyi incelemek yararlı olacaktır. Bu, bir özgürlüğün (temel ya da değil) öneminin nasıl iki adalet ilkesince ortaya konulan adil bir temel yapı içerisindeki siyasal ve toplumsal rollerine bağlı olduğunu ortaya çıkaracaktır.

Bu bölüme eşit siyasal özgürlüklerin adil değerinin sürdürülmesi sorunu ile başlıyorum. Bu sorunun çözümünü ayrıntılarıyla ele almak felsefi bir doktrinin ötesinde olsa da (§ 7'de söylediğim gibi), böyle bir doktrin gerekli kurumların ve hukuk kurallarının gerekçelendirilebileceği gerekçeleri açıklamalıdır. Daha önce ifade edilen nedenlere bağlı olarak, siyasal özgürlüklerin adil değerini sürdürebilmek için siyasal kampanyaların ve seçim giderlerinin kamusal olarak finanse edilmesinin, bağış konusunda sınırlamaların ve başka düzenlemelerin esas olduğunu varsayalım.⁷¹ Bu düzenlemeler, şu üç şartı içerdiği müddetçe, temel özgürlükler olarak özgür siyasal ifade ve yayının merkezi rolüne uygun düşer. Birinci olarak, ifadenin içeriği konusunda sınırlama olmamalıdır; dolayısıyla, söz konusu düzenlemeler belli bir doktrin yararına olmamalıdır. Bunlar, seçimin düzeniyle ilgili kurallardır ve siyasal özgürlüklerin adil değerinin sürdürüldüğü adil bir siyasal prosedürün yerleşmesi için gereklidir.

İkinci şart, yapılan düzenlemelerin toplumda yeralan belli siyasal gruplara gereksiz külfet getirmemeli ve bütün grupları eşit olarak etkilemelidir. Doğrusu, gereksiz külfetin ne olduğu konusu başlı başına bir sorudur ve bu soru belli bir durumda siyasal özgürlüklerin adil değerine ulaşılması amacına atfen cevaplanmalıdır. Mesela, özel kişilerin veya şirketlerin adaylara yüklü miktarda bağış yapmalarını yasaklamak zengin kişi ve gruplara gereksiz bir külfet getirmez. Böyle bir yasak, benzer yeteneklere ve saiklere sahip vatandaşların hükümetin

71 Bkz. § 7.

politikalarına tesir etme ve ekonomik ve sosyal sınıflarına bakılmaksızın birtakım yerlere gelme konusunda aşağı yukarı eşit şansa sahip olmaları için gerekli olabilir. Siyasal özgürlüklerin adil değerini tanımlayan da işte bu eşitliktir. Öte yandan, belli kamuya açık alanların siyasal konuşmalar için kullanılmasını yasaklayan düzenlemeler, başka türlü siyasal ifade türleri için gerekli maddi kaynaklara sahip olamayan ve görüşlerini bu şekilde ifade etmekte olan görece fakir gruplara gereksiz bir külfet yükler.

Son olarak, siyasal ifadeye ilişkin değişik düzenlemeler rasyonel olarak siyasal özgürlüklerin adil değerine ulaşma amacına yönelik tasarlanmalıdır. Bunların bu amaca ulaşmak üzere en az sınırlayıcı düzenlemeler olduklarını söylemek çok fazla olsa da –zira, eşit olarak etkin düzenlemeler arasında hangisinin en az sınırlayıcı olduğunu kim bilebilir– daha az sınırlayıcı ve eşit derecede de etkili alternatifler bilindiği ve elde olduğu durumlarda, bu düzenlemeler makûl olmaktan çıkarlar.

Yukarıda söylenenlerin amacı, temel özgürlüklerin, üyelerinin bu özgürlüklerin iki temel durumda esas alanlarını güvence altına almak için birbirlerine uyduruldukları bir aile olduğunu göstermektir. Dolayısıyla, siyasal ifade temel düşünce özgürlüğü içinde sayılsa da, yine de siyasal özgürlüklerin adil değerini sağlamak için düzenlenmelidir. Bu düzenlemeler siyasal ifadenin içeriğini sınırlamaz ve bu nedenle bunun merkezi rolüyle tutarlı olabilir. Temel özgürlüklerin karşılıklı olarak uydurulmasının, bu özgürlüklerin bir aile olarak sahip oldukları önceliğe ve hiçbirinin kendi başına mutlaklık taşımayacağına bağlı olarak gerekçelendirilebileceği burada vurgulanmalıdır. Bu tür bir uydurma, içeriklerine bakılıp kazanılan faydalar veya önlenen zararlar yeteri kadar büyük olsa da, bu türlü özgürlükleri sınırlamak üzere çıkarları her türlü değerlendirmeyi –siyasal, ekonomik ve sosyal– içine alacak şekilde genel olarak dengeleme işinden tamamıyla farklıdır. Hakkaniyet olarak adalette, temel özgürlüklerin düzenlenmesi sadece bunların iki temel durumdaki rolünün önemine dayanır ve bu düzenleme bu özgürlüklerden oluşan tamamen yeterli bir düzen ortaya koyma amacını güder.

Önceki iki bölümde, *Schenck* kararından *Brandenburg* kararı-na mutlu sonla biten doktrinel gelişimin bir kısmına değindim. Buna karşılık, *Buckley* ve onun devamı sayılan *First National Bank* kararları son derece umut kırıcıdır.⁷² *Buckley* davasında Mahkeme 1974 Election Act Amendment ile seçim harcamalarına ilişkin olarak konan değişik sınırlamaları anayasaya aykırı bulmuştur. Bu sınırlar bireysel adayların lehine olmak üzere adayların kendi kaynaklarından yaptığı harcamalara ve kampanyanın toplam harcamasına uygulanıyordu. Mahkeme, siyasal ifadeye doğrudan ve özlü kısıtlamalar getirdiği için bu tür sınırlamaların Birinci Değişiklik'e aykırı olduğunu belirtmiştir.⁷³ Kararın çoğunda, Mahkeme, bu kanunun işaret ettiği birincil devlet çıkarını, yani, seçim sürecinde ortaya çıkacak yolsuzluğu önleme çıkarını gözönüne almıştır. Mahkeme, aynı zamanda, kanunun sözümona ikincil çıkarlarını, yani siyasal kampanyaların yükselen maliyetini sınırlama ve vatandaşların seçimlerin sonuçlarını etkileme konusundaki görece imkânını eşitleme çıkarlarını da gözönüne almıştır. Burada, sadece bu ikincil çıkarın meşruiyeti konusuyla ilgiliyim, çünkü doğrudan siyasal özgürlüklerin adil değeri kapsamına giren burasıdır. Ayrıca, Kongrenin yasalaştırdığı tedbirlerin rasyonel olarak bu çıkarı

72 *Buckley v. Valeo*, 424 U.S. 1 (1976) ve *First National Bank v. Bellotti*, 435 U.S. 765 (1978). *Buckley* kararının tartışması için bkz. Tribe, *American Constitutional Law*, 13. bölüm, s. 800-11 ve Skelly Wright, "Political Speech and the Constitution: Is Money Speech?," *Yale Law Journal* 85 (8) (Temmuz 1976): 1001-21. Daha önceki bir tartışma için bkz. M. A. Nicholson, "Campaign Financing and Equal Protection," *Stanford Law Review* 26 (Nisan 1974): 815-54. *First National Bank* davasında Mahkeme, 5'e karşı 4 oyla, bankalar ve şirketler tarafından yapılan referandumların sonucunu etkilemek için harcama yapılmasını, bu referandumların madde olarak şirketin mülkiyetini, işini ve mal varlığını etkilemediği müddetçe, yasaklayan bir Massachusetts ceza kanununu geçersiz saymıştır. Kanuna göre sadece bireylerin vergilendirilmesini ilgilendiren hiçbir referandum sorusu bu istisna içine girmektedir. Yargıç Brennan ve Marshall'ın da katıldığı muhalefet şerhinde Yargıç White, çoğunluk görüşündeki temel yanlışın, bu tür banka ve şirketlerce yapılan harcamaların yasaklanmasından doğan devlet çıkarının Birinci Değişiklik'in bir sonucu olduğunu -özellikle, ticari hakimiyeti önleyerek özgür siyasal tartışmanın önünü açmaktan doğan değer- görmemek olduğunu ifade etmiştir; bkz. 435 U.S. 765 (1978) s. 803-4. Metindeki tartışmam bu muhalif görüşüne ve aynı zamanda White'in *Buckley* s. 257-66'da ve Marshall'ın s. 287-90'daki görüşlerine sempatik sayılır.

73 *Buckley v. Valeo*, s. 58-59.

etkin olarak gerçekleştirme amacına yönelik olup olmadığı sorusunu amaçlarımız açısından önemli olmadığından bir kenara bırakıyorum.

Umutsuzluk veren, mevcut Mahkemenin, Kongrenin siyasal özgürlüklerin adil değerini yerleştirmesi fikrini tamamen reddetmesidir. Kararda şöyle denilmektedir: “Devletin toplumumuzdaki bazı unsurların ifade özgürlüğünü başkalarının özgürlüğünü genişletmek üzere sınırlayabileceği fikri Birinci Değişiklik’e tamamıyla yabancıdır.”⁷⁴ Mahkeme, daha sonra, önceki kararları saymakta, Birinci Değişiklik’in. değişik ve muhalif kaynaklardan gelen enformasyonun mümkün olan en geniş yayılımını ve halk tarafından istenen siyasal ve toplumsal değişikliklere ilişkin sınırsız fikir alışverişini güvence altına almak üzere tasarlandığını ifade etmektedir.⁷⁵ Ancak sayılan davaların hiçbirisi siyasal özgürlüklerin adil değeriyle ilgili değildir.⁷⁶ Bunun ötesinde, Mahkemenin görüşü aşırı biçimde, yolsuzluğu ve yolsuzluğun ortaya çıkmasını önleme konusundaki sözümona birincil çıkara odaklanmıştır. Mahkeme, siyasal değerlerin adil değerinin adil bir siyasal prosedür için gerekli olduğunu ve bunların adil değerinin sağlanması için, daha çok varlığa ve zenginliğe, daha yüksek organizasyon yeteneklerine sahip olanların seçim sürecini kendi lehlerine kullanmalarını önlemenin gerekli olduğunu görememiştir. Bu tür faydaları elde etmek için mutluka rüşvet vermek, yalancılık yapmak veya özel ayrıcalıklar tanımak, her ne kadar bunlar yaygın kötülüklerse de, gerekmez. Ortak siyasal inançlar ve amaçlar da yeterli olabilir. *Buckley* kararında, Mahkeme, adil temsilin etkin olarak ortaya konan nüfuza göre temsil olduğu gibi bir görüşü onaylama riskine bulaşmıştır. Bu görüşe göre, demokrasi, ekonomik sınıflar ve çıkar grupları arasında düzenli bir rekabettir; sonuçlar, bunlardan her birinin kendi arzuları uğruna, son derece eşitsiz olan, maddi kaynak ve yeteneklerini kullanma kabiliyeti ve isteğine bağlı olarak ortaya çıkmalıdır.

74 Age, s. 48-49.

75 Age, s. 49-51.

76 Bkz. Tribe, *American Constitutional Law*, s. 806.

Bununla birlikte, Mahkemenin, Kongrenin siyasal özgürlüklerin adil değerini yerleştirme girişimlerinin Birinci Değişiklik'e çarpacağını düşünmesi şaşırtıcıdır. Daha önceki birkaç kararda Mahkeme, bir kişi bir oy ilkesini bazen Anayasanın 2. bölümünün 1. maddesine, bazen de Ondördüncü Değişiklik'e göre onaylamıştır. Oy kullanma hakkının "bütün hakların koruyucusu" olduğu söylenmiş ve *Wesberry* kararında "diğer hakların, en temel olanların dahi, oy kullanma hakkı olmadığından lafta kalacağı"nı ifade etmiştir.⁷⁷ *Reynolds* kararında Mahkeme bu hakkın sadece eşit olarak sayılan bir oyu atmadan ibaret olmadığını belirtmiştir: "Tüm vatandaşların eyalet hükümetine tam ve etkin olarak katılımı...her vatandaşın eyalet yasama meclisinin üyelerinin seçiminde eşit derecede etkin söz sahibi olmasını gerektirir."⁷⁸ Görüşün sonraki bölümünde şöyle denilmiştir: "Tüm vatandaşların adil ve etkin olarak temsilini yasama taksiminin temel amacı olduğundan, Eşit Koruma Maddesinin eyalet yasama meclisi seçimlerine seçmenlerin eşit katılımı fırsatını güvence altına aldığı sonucuna vardık."⁷⁹ Dolayısıyla, esas olan tüm vatandaşların adil bir temsil düzeninde tam ve etkili bir söze sahip olmasını güvence altına alan siyasal prosedürdür. Böyle bir düzen esastır, çünkü diğer temel hakların yeterli olarak korunması buna bağlıdır. Formel eşitlik yeterli değildir.

Adil bir temsil düzenine ulaşma amacının seçimlerde siyasal ifadeye ilişkin sınırlama ve düzenlemeleri, bu sınırlama ve düzenlemelerin daha önce ifade edilen üç şartı karşıladığı müddetçe, gerekçelendirilebileceği görünüyor. Tüm vatandaşların tam ve etkin bir söze sahip olması başka nasıl olabilir? Bu bir temel özgürlüğün diğerinin karşısında olması meselesi olduğundan, Birinci Değişiklik tarafından güvence altına alınan özgürlükler diğer anayasal gerekler ışığında, bu durumda siyasal özgürlüklerin adil değeri gereğine göre, düzenlenebilir. Bunu böyle yapmamak anayasayı bir bütün olarak görememek ve hükümlerinin, tamamen yeterli bir temel özgürlükler düzeninin asli bir parçası

⁷⁷ *Wesberry v. Sanders*, 376 U.S. 1 (1964) s. 17.

⁷⁸ *Reynolds v. Sims*, 377 U.S. 533 (1964) s. 565.

⁷⁹ *Age*, s. 565-66.

olarak ortaya konan adil siyasal prosedürle nasıl birliktelik taşıdığını tanıyamamak anlamına gelir.

Daha önce söz edildiği gibi (§ 7), siyasal özgürlüklerin adil değerini yerleştirmek için ne tür seçim düzenlemelerinin gerektiği son derece zor bir sorudur. Mahkemenin görevi bu düzenlemelerin ne olacağına karar vermek değil, yasama tarafından yapılan bu düzenlemelerin Anayasaya uygunluğunu sağlamaktır. Kongre tarafından önerilen ve Buckley kararıyla geri çevrilen önergeler büyük ihtimalle etkili olmayacaktı; ancak şu anki bilgimizle, bu önergeler, bütün vatandaşların tam ve etkin bir söze sahip olacağı adil temsil düzenine ulaşma amacı için kabul edilir girişimlerdir. Mahkeme eğer *Wesberry* ve *Reynolds* kararlarındaki söylediklerini kabul ediyorsa, *Buckley* kararı en nihayetinde çözülecektir. Birinci Değişiklik, Dördüncü Değişiklik'in, Mahkemenin *Lochner* zamanında düşündüğü gibi,⁸⁰ ekonomide eşit olmayanlar arasında sözleşme özgürlüğü sistemi ve serbest rekabeti öngörmesi gibi, eşit olmayanlar arasında özgür siyasal rekabette etkili olarak ortaya konan nüfuza bağlı bir temsiliyet sistemi öngörmektedir. Her iki durumda da seçim sürecinde ve ekonomik rekabette serbestlik, ancak arka plan adaletin gerekli koşulları sağlandığında kabul edilebilir. Ayrıca, demokratik bir toplumda bu şartların kamusal olarak karşılınması da önemlidir. Bu, yolsuzluktan ve yolsuzluğun ortaya çıkmasından kaçınmaktan daha önemli bir konudur; zira, arka plan adaletinin sürdürüldüğü kamusal olarak bilinmezse, vatandaşlar kızgın, alaycı ve kaygısız olma eğilimine girerler. Yolsuzluğu ciddi bir sorun haline getiren ve denetlenemez bir sorun yapan aslında bu zihin yapısıdır. *Buckley*'in sorunu, *Lochner* zamanının yanlışlarını bu defa siyasal arena da yapmasıdır; Mahkemenin kendisinin aktarılan davalarda ifade ettiği gibi, bu yanlış çok daha büyük sıkıntılar getirebilir.

§ 13. İKİNCİ İLKEYE BAĞLI ÖZGÜRLÜKLER

Temel özgürlüklerin önemini daha ayrıntılı açıklamak amacıyla, ada-

⁸⁰ *Lochner v. New York*, 198 U.S. 45 (1905).

letin ikinci ilkesiyle ilgili birkaç özgürlüğü tartışmak istiyorum. Ele aldığım örnekler ilana ilişkin olacaktır ve bu özgürlüklerden bazıları son derece önemli olsa da, bunlar temel özgürlükler değildir, çünkü iki temel durumda gerekli role ve öneme sahip değildir.

Aktarılan bilginin siyasal meselelere, açık iş ve pozisyonlara ve satılan malların niteliğiyle ilgili olmasına göre ilanları üçe ayırabiliriz. Siyasal ilanı tartışmayacağım; çünkü, bir önceki bölümde ele alınan nedenlere göre düzenlenebileceğini, söz konusu düzenlemelerin sözü edilen şartları karşılaması koşuluyla, düşünüyorum. Öyleyse, iş ilanlarına dönelim. Bunlar, adil fırsat eşitliğini sürdürmede önemli bilgiler içerirler. Adaletin ikinci ilkesinin, toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin, herkese adil fırsat eşitliği şartlarında açık makam ve konumlara bağlı olmasını gerektirdiği için, bu tür ilanlar ilkenin bu kısmıyla ilgilidir ve aynı sebeple de korunmuştur. Dolayısıyla, iş ilanlarında adil fırsat eşitliğine aykırı olan ve başvuruları belli etnik ve ırksal gruplara ve cinsiyete göre ayıran ifadeler kullanmak yasaklanabilir. Adil fırsat eşitliği fikri, temel bir özgürlük gibi, bir esas uygulama alanına sahiptir ve bu alan değişik özgürlüklerle birlikte bu özgürlüklerin etkin olarak kullanılması için gerekli şartları içerir. İş fırsatlarının ilanı bu esas alanın korunması amacıyla sınırlanıp düzenlenebilir. Bu uygulama alanının adaletin diğer gereklerine ve özellikle temel özgürlüklere uygun olarak korunabileceğini düşünüyorum. Burada, söz konusu sınırlamaların, temel özgürlüklerden farklı olarak, içerikte sınırlama anlamına da gelebileceğini vurgulamak gerekir.

Ürünlerin ilanı ikiye ayrılır. Birinci tür, ürünlerin fiyatları ve özelliklerini ve bilinçli alıcılarca değerlendirme kriteri olarak kullanılan bilgileri içeren ilan türüdür. Adaletin iki ilkesinin en iyi şekilde serbest rekabetçi piyasalar sistemi aracılığıyla yerine getirildiği varsayıldığında, ekonomik siyasetin bu tür ilanları teşvik etmesi gerekir. Bu durum, hem özel-mülkiyet demokrasileri hem de liberal sosyalist rejimler için geçerlidir. Piyasaların yeteri kadar rekabetçi ve etkin olabilmesi için, tüketicilerin ürünlerin hem fiyatları hem de ilgili özellikleri hakkında iyi bilgiye sahip olması gerekir. Kanunlar doğru olmayan ya da

yanıltıcı bilgiler için ceza öngörebilir, ama bunu ifade ve vicdan hürriyeti bağlamında yapamaz. Tüketicinin korunması amacıyla kanunlar, ürünlerin zararlı ya da tehlikeli yanları konusunda etikette veya uygun biçimde açıkça bilgi verilmesini gerektirebilir. Ek olarak, firmaların veya ticaret ve meslek odalarının bu tür ilanların sınırlandırılmasına yönelik anlaşma yapmaları yasaklanabilir. Mesela, malların fiyatları ve bilgilerinin kamuya açık olması istenebilir. Bu tedbirler rekabetçi ve etkin bir piyasa sisteminin sürdürülmesine yardım eder ve tüketicilerin daha akıllı ve bilinçli tercihler yapmasını sağlar.

İkinci ilan türü, görece az sayıda firma tarafından ele geçirilmiş kusurlu ve oligopolist piyasalardaki piyasa-stratejik reklamlardır. Burada, bir firmanın reklam harcamaları, mesela satış hacmini veya piyasa payını artırmak amacıyla ya aşırı olur veya korumacı olur: Firmalar endüstrideki konumlarını korumak için reklam yapmak durumunda kalabilir. Bu tür durumlarda, birtakım yüzeysel ve önemsiz özellikler haricinde, tüketici genellikle firmaların ürünlerini ayırt etmekte zorlanır. Reklam, firmanın ürünlerini satın alma alışkanlığı yaratmak üzere tasarlanmış sloganlar ve göz alıcı fotoğraflar aracılığıyla firmayı güvenilir sunarak tüketicilerin tercihlerini etkilemeye çalışır. Bu tür reklamların çoğu toplumsal açıdan israftır ve iyi düzenlenmiş bir toplum, rekabeti korumak ve piyasanın kusurlarını telafi etmek amacıyla bu tür reklamlara makûl sınırlar arayabilir. Reklama adanan kaynaklar şimdi yatırım veya daha yararlı toplumsal amaçlar için kullanılabilir. Dolayısıyla, yasama, mesela vergilerle ve bu tür anlaşmaları geçerli saymakla firmaların bu tür reklam harcamalarını sınırlama konusundaki anlaşmalarını teşvik edebilir. Burada pratik olarak bu politikanın nasıl güdüleceğiyle değil, sadece bu durumda bir tür ifade olan reklamın nasıl sınırlandırılacağını ve dolayısıyla bu hakkın temel özgürlüklerden farklı olarak devrolunamaz olmadığını göstermeye çalışıyorum.

Bu son noktayı açıklamak için bir süre için konu dışına çıkmak gerekiyor. Temel özgürlüklerin devrolunamaz olduğunu söylemek, vatandaşlar arasında temel bir özgürlüğü ortadan kaldıran ya da ihlal eden bir anlaşmanın, ne kadar rasyonel ve gönüllü olursa olsun, *ab*

initio geçersiz olduğu anlamına gelir; yani, böyle bir anlaşmanın yasal bir etkisi yoktur ve hiçbir vatandaşın temel özgürlüklerini etkilemez. Ayrıca, temel özgürlüklerin önceliği, bunların, ne kadar güçlü ve devamlı olursa olsun, etkin bir siyasal çoğunluğun arzusuna veya ezici tercihinine dayanarak, hiçbir kimse ya da grubun ya da genel olarak tüm vatandaşların elinden adil olarak alınamayacağına işaret eder. Özgürlüğün önceliği bu tür gerekçelere dayalı değerlendirmeleri dışlar.

Temel özgürlüklerin devrolunamaz olduğunu iddia eden bir sağduyu yaklaşımı, Montesquieu'nün fikrine dayanarak, vatandaşların temek özgürlüklerinin kamusal özgürlüğün ve dolayısıyla demokratik bir devlette egemenliğin bir parçası olduğunu ifade edebilir. Anayasa, bu egemenliğin her vatandaşın temel özgürlüklerinin bütünlüğü güvence altına alacak şekilde uygulanmasını öngören adil bir siyasal prosedür ortaya koyar. Dolayısıyla, bu özgürlükleri devreden anlaşmalar, sadece egemenliği yürüten kanunlar aracılığıyla uygulamaya geçirilemez. Montesquieu, bir kimsenin vatandaşlığını satmasının (veya bunun bir parçasını diye ekleyelim) hiç kimseye atfedemeyeceğimiz kadar haddini aşan bir eylem olduğuna inanır. Bunun satan kişiye getirisinin bütün fiyatların ötesinde olduğunu düşünür.⁸¹ Hakkaniyet olarak adalet, bu durum şu şekilde açıklanabilir. Makûl ve rasyonel olan eşit ve özgür kişiler anlayışını yansıtmak üzere başlangıç durumunu kullanırız ve daha sonra da, bu kişilerin rasyonel özerk temsilcileri olan taraflar, temel özgürlükleri ve bunların önceliğini garanti eden iki adalet ilkesini seçerler. Tarafların bu özgürlükleri garanti ederken kullandıkları gerekçeler, makûliyetin sınırlamalarıyla beraber, bu temel özgürlüklerin neden fiyatların ötesinde olduğunu açıklar. Çünkü, bu özgürlükler, eşit ve özgür kişiler olarak vatandaşların temsilcileri için, bu temsilciler başlangıç durumunda adalet ilkelerini seçerken, bütün fiyatların ötesinde olur. Dolayısıyla, vatandaşların toplumdaki amaçları ve eylemleri bu özgürlüklerin önceliğine ve sonuç olarak, özgür ve eşit kişiler olarak vatandaş anlayışına tabidir.

⁸¹ *The Spirit of Laws*, B 15, 2. bölüm.

Temel özgürlüklerin neden devrolunamaz olduğunu açıklayan bu yaklaşım, iyi düzenlenmiş bir toplumda dahi, bazı vatandaşların temel özgürlüklerinden birini ya da birkaçını sınırlamak veya devert etmek isteyebileceği ihtimalini gözardı etmez. Bu bağlamda, belli bir siyasal parti veya aday için oy kullanmayı vaat edebilirler veya bir parti ya da adayla belli bir şekilde oy kullanmalarını sağlayacak bir ilişkiye girebilirler. Aynı şekilde, dinsel kurumların üyeleri kendilerini dinsel otoritenin vidanı teslim olmuş görüp, kendilerini verilen emirleri sorgulayacak kadar özgür görmeyebilirler. Bu tür ilişkilere girmek, tabii ki, ne yasaktır ne de uygunsuz görülebilir.⁸²

Buradaki esas nokta, iyi düzenlenmiş bir toplumda, özgür ve eşit kişiler olarak vatandaşlar anlayışının kişisel, kurumsal ya da ahlâki bir ideal olmasının gerekmemesidir (bkz. § 3, birinci paragraf). Aksine, bu anlayış, etkin bir kamusal adalet anlayışını yerleştirme amacıyla benimsenmiş siyasal bir anlayıştır. Dolayısıyla, temel yapının kurumları temel özgürlükleri ortadan kaldıran ya da sınırlayan girişimleri yürütmez. Vatandaşlar her zaman istedikleri gibi oy kullanabilirler ve dinsel bağlılıklarını değiştirebilirler. Vatandaşların yanlış gördükleri ya da gerçekten yanlış işleri yapma özgürlüğü vardır. (Dolayısıyla, belli bir şekilde oy kullanma vaadini ihlal edebilirler ya da dinden çıkabilirler). Bu bir çelişki değil, sadece temel özgürlüklerin bu siyasal adalet anlayışındaki rolünün bir sonucudur.

Bu kısa aradan sonra konumuza dönelim. Değişik türde ilanların korunması bunların siyasal bir ifadeye veya adil fırsat eşitliğinin sürdürülmesine veya işler bir rekabetçi ve etkin piyasa sisteminin korunmasına ilişkin olup olmadığına bağlıdır. Hakkaniyet olarak adaletin kişi anlayışı, kişiye belli bir çıkar hiyerarşisi atfeder ve bu hiyerarşi başlangıç durumunun doğasında (mesela, makûliyetin rasyonelliği

82 Vatandaşların belli durum ve zamanlarda kimi temel özgürlüklerine değer vermemesinin ya da bu özgürlükleri değişik şekillerde sınırlayacak şekilde hareket etmesinin başka birçok nedeni olabilir. Bu ihtimaller başlangıç durumundaki tarafların anlaşmalarını etkilemediği müddetçe (ki hana göre etkilemez), temel özgürlüklerin devrolunamazlık özelliğine gölge düşürmez. Artur Kuflik'e bu konudaki tartışmadan dolayı teşekkür ederim.

belirlemesi ve kendine tabi kılmasıyla) ve iki adalet ilkesinin önceliğiyle ifade edilir. İkinci adalet ilkesi birinciye tabidir, çünkü birinci ilke iki temel durumda iki ahlâki yeteneğin tam ve bilinçli kullanımını güvence altına alır. İkinci ilkenin rolü adil fırsat eşitliğini sağlamak ve toplumsal ve ekonomik sistemi, toplumsal kaynakların gereği gibi kullanılması ve vatandaşların amaçlarına yönelik araçların etkin ve adilane dağılımının sağlanması amacıyla düzenlemektir. Elbette, bu iki ilke arasındaki işbölümü müzakareye yönelik kılavuz çerçevenin bir parçasıdır; bununla birlikte, ikinci ilkeye ilişkin özgürlüklerin iyi düzenlenmiş bir toplumda birinci tarafından güvence altına alınan temel özgürlüklerden neden daha az önemli olduğunu da ortaya koyar.

§ 14. HAKKANİYET OLARAK ADALETİN ROLÜ

Birkaç yorumda bulunarak bitireceğim. İlk olarak, son dört bölümde özgür ifadeyle ilgili tartışmanın anayasa hukukçularının gerçekte yüz yüze olduğu hiçbir sorunu ileri sürmediğini vurgulamak isterim. Amacım sadece temel özgürlüklerin, iki adalet ilkesinin uygulanmasında nasıl ortaya konup düzenleneceğini göstermekti. Bu ilkelerin ait olduğu adalet anlayışı, hukukçuların sorularına cevap olarak değil, hukukçuların, ikna olmaları durumunda, düşüncelerini şekillendirecek, bilgilerini tamamlayacak ve yargılarına yardımcı olacak bir kılavuz çerçeve olarak görülmelidir. Felsefi bir görüşten çok fazla şey istememeliyiz. Bir adalet anlayışı, eşit derecede bilinçli ve aynı inançları taşıyan kişilerin, bununla ortaya konan müzakere çerçevesini onaylayıp, normal olarak etkin ve adil bir toplumsal işbirliğine ulaşmak için gerekli ve yeterli bir muhakeme birliğine gitmeleri durumunda, toplumsal rolünü yerine getirmiş demektir. Benim temel özgürlükler ve bunların önceliği hakkındaki tartışmam bu anlamda değerlendirilmelidir.

Bu bağlamda, hakkaniyet olarak adalet anlayışının, yakın siyasal tarihimizde, temel kurumların vatandaşlar olarak kişilerin özgürlük ve eşitliğine uygun olarak nasıl düzenlenmesi gerektiği konusunda ki anlaşmazlık sonu ortaya çıkan çıkmaza hitap ettiğini hatırlayın. Dolayısıyla, hakkaniyet olarak adalet, anayasa hukukçularından daha

çok, anayasal bir rejimdeki vatandaşlara hitap eder. Onların, ortak ve güvence altına alınmış eşit vatandaşlık konumunu algılamalarını ve belli bir özgürlük ve eşitlik anlayışını, demokratik bir toplumun kamusal kültüründe yeralan ortak fikir ve asli inançlara uygun belli bir kişi anlayışına bağlamalarını sağlayacak bir yol sunar. Belki de bu yolla, özgürlük ve eşitlik anlayışı konusundaki çıkmazın çözülmesine de en azından entelektüel olarak aydınlatılmasını sağlar. Kişi anlayışının, siyasal ve toplumsal adalet anlayışının bir parçası olduğunu akılda tutmak özellikle önemlidir. Bu anlayış, vatandaşların siyasal ve toplumsal ilişkilerinden kendilerini ve diğerlerini nasıl gördüklerini ve böylece, onların hayat boyu toplumun tam bir toplumsal işbirliğine girme kapasitesine sahip eşit ve özgür üyeleri olarak temel özgürlüklere sahip olduklarını ortaya koyar. Bir siyasal adalet anlayışındaki kişi anlayışının rolü, kişisel veya kurumsal idealden, dinsel ya da ahlâki hayat tarzından farklıdır. Demokratik bir rejimde karşılıklı saygı temeline dayanan hoşgörü ve toplumsal işbirliği, bu tür ayrımlar fark edilmediğinde tehlikeye atılmış olacaktır; çünkü, böyle bir durum ortaya çıkıp bu idealler ve hayat tarzları siyasal bir nitelik kazandığında, işbirliğinin hakkaniyetli koşulları çok dar bir çerçeveye sahip olur ve farklı iyi anlayışlarına sahip kişiler arasında özgür ve istekli bir işbirliğine ulaşmak imkânsız hale gelir. Bu derste, temel özgürlüklerin ve bunların önceliğinin, kendilerini ve birbirlerini özgür ve eşit kişi anlayışına ışığında gören vatandaşlar arasındaki işbirliğinin hakkaniyetli koşullarına nasıl ait olduğunu göstererek, liberal görüşü (bir felsefi doktrin olarak) güçlendirmeye çalıştım.

Son olarak, Hart'ın makalesinin tartışmanın çok şey borçlu olduğu son paragrafları hakkında bir gözlemde bulunmak istiyorum. Hart gayet haklı olarak temel özgürlüklerin önceliği hakkında Kuram'da sunulan gerekçeler konusunda ikna olmamıştır. Hart, benim bu öncelikle ilgili argümanımın aldığı bariz dogmatik şeklin, başlangıç durumundaki taraflara kendi gizli idealimi isnat etmemle açıklanabileceğini ifade etmiştir. Bu gizli ideal, ona göre, siyasal faaliyeti ve başkalarına hizmeti, bu tür faaliyetlere ilişkin fırsatların sadece maddi ya-

rar ve tatmin için değiştirileceği fikrinin reddedecek kadar kamu ruhuna sahip vatandaş idealidir. Hart bu görüşün elbette liberalizmin ana ideallerinden birisi olduğunu söyler; ama benim “özgürlüğün önceliği, ideallere değil çıkarlara dayanır ve özgürlüğün genel önceliğinin, her rasyonel kişinin özgürlüğü diğer faydalara tercih edeceği olgusunu yansıttığını gösterir” anlamındaki argümanımın sorunlu olduğunu ifade eder.⁸³ Hart, özgürlüğün önceliğinin başlangıç durumundaki taraflara bu ideali isnat ederek savunulamayacağı konusunda haklıdır; bir anlamda liberal bir kişi anlayışının özgürlüğün önceliği argümanının altını çizdiği konusunda da haklıdır. Ancak bu anlayış, özgür ve eşit kişiler olarak vatandaşlar anlayışından tamamıyla farklıdır ve bu anlayış taraflara isnat edilerek hakkaniyet olarak adalet anlayışına girmez. Aksine, başlangıç durumunda taraflara empoze edilen makûliyet sınırları ve gözden geçirilmiş birincil değerler yaklaşımı aracılığıyla girer. Eşit ve özgür kişi anlayışı, tarafların temsil ettikleri kişilerin iki ahlâki yeteneğe ve belli bir psikolojik tabiata sahip olduklarını bilmelerinde de kendini gösterir. Bu öğelerin temel özgürlüklere ve bunların önceliğine nasıl yol açtığı §§ 5 ve 6’da açıklanmıştır ve bu bölümlerde tarafların müzakereleri rasyoneldir ve temsil ettikleri kişilerin belirli faydalarına dayanır. Bu kişi anlayışının liberal olduğu söylenebilir (felsefi bir doktrin anlamında), çünkü toplumsal işbirliği kapasitesini temel olarak alır ve kişilere bu işbirliğini mümkün kılacak iki ahlâki yetenek atfeder. Bu yetenekler eşitliğin temelini ortaya koyar. Dolayısıyla, vatandaşlar, özgürlük rejimine yönelik umutları gerçekdışı kılmayacak şekilde, belli doğal siyasal bir erdeme sahip olarak görülürler. Ayrıca, kişilerin farklı ve birbiriyle bağdaşmayan iyi anlayışlarına sahip oldukları, dolayısıyla, toplumsal işbirliğinin temel özgürlükleri güvence altına alan bir kamusal adalet anlayışına dayandığını varsayar. İyi anlayışlarının bu çoğulculuğuna karşın, toplumun toplumsal birliklerin toplumsal birliği olduğu yolundaki fikir, insan çeşitliliğinin faydalarını daha kapsamlı bir faydaya doğru nasıl eşgüdümleneceğini gösterir.

83 Hart, s. 555; Daniels, s. 252.

Temel özgürlükler ve bunların önceliği ile ilgili ele aldığım gerekçeler, her ne kadar *Kuram*'da yeralan değerlendirmelere dayansa da, o çalışmada bunları biraraya getirememiştim. Ayrıca, bu öncelik için saydığım gerekçeler yeterli değildi ve bazı durumlarda, geliştirmeye çalıştığım doktrinle de çelişmekte idi.⁸⁴ Hart'ın eleştirel tartışmasına dayanarak, bu derste ortaya konan argümanla bir ilerleme kaydedildiğini umut ediyorum.

⁸⁴ Burada, özgürlüğün önceliği ile ilgili gerekçelerin açıkça tartışıldığı *Kuram* § 82'nin 3 ve 4. paragraflarında yapılan yanlışlara işaret ediyorum. İki temel yanlış: birincisi, en önemli gerekçeleri açıkça saymadım ve ikincisi, 542-43 sayfalarındaki 3. paragrafta, temel özgürlüklere ilişkin çıkarımıza, bu özgürlüklere etkin olarak kullanmaya yönelik toplumsal koşulların tamamen gerçekleşmesiyle güçleneceği düşünülen çıkara, görece ekonomik ve toplumsal faydaların azalan marjinal önemi fikrini kullanmamalıydım. Burada, marjinal önem fikri, 543. sayfanın 3. paragrafında kullanılan çıkarların hiyeraşisi fikriyle çelişmektedir. Kantçı bir görüşün gerektirdiği, belli bir özgür ve eşit kişi anlayışına dayanan bu ikinci fikirdir. 3. paragrafta söz edebileceğim marjinal değişiklikler, temel özgürlüklerin tam ve etkin kullanımı için gerekli sosyal koşulların yavaş yavaş gerçekleşmesinde kendini gösteren marjinal değişikliklerdir. Ancak bu değişiklikler, çıkarların marjinal öneminden tamamıyla farklı bir meseledir.

DOKUZUNCU DERS

Habermas'a Yanıt

Bu makale ilk olarak *Journal of Philosophy* 92 (Mart 1995)'de Jürgen Habermas'ın "Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism" adlı makalesinin akabinde yayımlanmıştır. Yeniden basım için birtakım küçük ve özlü olmayan editöryal değişiklikler yaptım. Daha anlaşılır olması için kendi çalışmama atıf yaparken ders, bölüm ve sayfa numarası, Habermas için ise sayfa numarası kullandım. Birkaç yıl önce Sidney Morgenbesser'in tavsiyesi üzerine düşünmeye başladığım bu yanıt konusunda bana yardım eden birçok kişiye çok şey borçluyum. Thomas McCarthy bana vazgeçilemez bir rehberlik sundu ve Habermas'ın görüşleri hakkındaki derin bilgisini benimle paylaştı; Gerald Doppelt ile başlangıçta yaptığımız tartışmalar son derece öğretici oldu. Sonraki sohbetlerde, Kenneth Baynes tavsiye ve önerilerinde daima cömertti. Çalışma boyunca sundukları değerli yardım ve yorumlarından örürü Samuel Freeman, Wilfried Hinsch, Erin Kelly ve David Peritz'e de çok şey borçluyum. Her dönemde müthiş bir eleştirmenlik yapan, özellikle § 2'de, sonunda üç gerekçelendirme fikrini doğru olarak sergilediğimi umduğum bölümdeki yardımlarından dolayı Burton Dreben'e özel bir teşekkür borçluyum. Bu yanıt, bu kişilerin bitmeyen ilgi ve tavsiyeleriyle çok daha iyi oldu. Diğerlerine de yeri gelince minnettarlığımı ifade edeceğim.

Öncelikle, benim çalışmam üzerine yaptığı genel tartışma ve keskin yorumlarından ve kendisinin yönelttiği öğretici eleştirileriyle bana sahneyi hazırlayan Jürgen Habermas'a teşekkür etmek istiyorum. Bu yanıt, bana, siyasal liberalizmin anlamını açıklamak ve Habermas'ın kendi güçlü felsefi doktriniyle olan farkları ortaya koymak için ideal bir bağlam sunmaktadır. Habermas'a ayrıca söylediğim şeyler konusunda beni yeniden düşünmeye zorladığı için de teşekkür etmeliyim. Bu yanıtı yazarken, ortaya koyduğum formüllerin sıklıkla sadece muğlak ve yanıltıcı değil, aynı zamanda yanlış ve kendi düşüncelerimle de çelişkili olduğunu fark ettim. Kendisinin itirazlarıyla yüzleşmeye çalışmaktan çok yarar sağladım; ana iddialarımı da daha açık ve doğru bir hale soktum.

Habermas'a yanıtım, § 1'de, onun görüşleri ile benimki arasındaki iki temel farkı, ki çoğunlukla farklı amaç ve saiklerimizin bir sonucudur, gözden geçirmekle başlıyor. Bundan sonra, kendisinin daha merkezi eleştirilerini, yer sıkıntısından özellikle kendisinin makalesinin en önemli kısımları olarak gördüğüm II ve III. bölümlerine eğilerek, cevaplamaya çalışıyorum. Aşağıda §§ 1 ve 2'de ortaya koymaya çalıştığım temel farklılıklar dışında birçok felsefi noktada birleşiyoruz. Ders boyunca, kendisinin yazdıklarının az çok bilindiğini varsayacağım, zaten benim tartışmamın çoğu bunlardan çıkarılan birtakım hatırlatmalar içerecektir.

§ 1. İKİ TEMEL FARKLILIK

Habermas ile benim aramdaki farklılıkların birincisi, onun görüşünün kapsamlı benimkinin ise siyasal bir yaklaşım olması ve siyasal olanla sınırlı olmasıdır. İkincisine çerçeve sağladığından birinci fark çok daha önemlidir. İkinci fark ise, benim deyişimle, *temsil araçlarımız* arasındaki farka ilişkindir: Onunki, kendisinin iletişimsel eylem kuramının bir parçası olan ideal tartışma durumudur, benimki ise başlangıç durumudur. Bunlar farklı amaç ve rollere, farklı hedeflere yönelik farklı özelliklere sahiptir.

1. Siyasal liberalizmin¹ siyasal kategorisine giren bir doktrin olduğunu düşünüyorum. Tamamen bu alanda işler ve bunun dışında hiçbir şeye dayanmaz. Daha bilinen siyaset felsefesi görüşünde ise kavramlar, ilkeler, idealler ve diğer unsurlar, kapsamlı doktrinlerin –dinsel, metafizik ve ahlâki– sonucu olarak sunulur. Buna karşılık, siyasal liberalizmde anlaşılan siyaset felsefesi, çoğunlukla *kendi başına duran* farklı siyasal doğruluk ve adalet anlayışlarını içerir. Dolayısıyla, siyasal liberalizm tabii ki liberal olsa da, bu anlamda siyaset felsefesine ait olan birtakım siyasal doğruluk ve adalet anlayışları muhafazakar veya radikal olabilir; kralların ilahi hakları ve hatta diktatörlerin haklarına ilişkin anlayışlar yeralabilir. Gerçi son iki durumda, bunlara karşılık gelen rejimler bizim bildiğimiz tarihsel, dinsel ve felsefi gerekçelendirmelere sahip olmasalar da, kendi başına duran siyasal doğruluk ve adalet –bu ne kadar mantıksız olursa olsun–² anlayışlarına sahip olup siyaset felsefesi içinde sayılabilirler.

Dolayısıyla, siyaset felsefesinde yer alan kendi başına duran çeşitli adalet anlayışlarının kimi liberaldir kimi değildir. Hakkaniyet olarak adaletin demokratik bir rejime yönelik olarak, bu anlayış tarafın-

1 Daha önceki kuşaklardan açıkça bir siyasal liberalizm doktrini ortaya koyan herhangi bir liberal yazar bilmiyorum. Bununla birlikte, bu doktrin yeni bir doktrin değildir. Çağdaşlardan bu genel görüşü bütünüyle olma da benimle paylaşan ve bağımsız olarak geliştirenlerden ikisi, Charles Larmore –mesela bkz. “Political Liberalism 18, no. 3 (Ağustos 1990) ve Judith Shklar’dır– bkz. “The Liberalism of Fear,” *Liberalism and the Moral Life* içinde, ed. Nancy Rosenblum (Cambridge: Harvard University Press, 1989). En azından iki boyutu da Bruce Ackerman’ın *Social Justice in the Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980) adlı yapıtından bulunuyor. Ackerman, 357-61. sayfalarda, kendi tarafsızlık ilkesince yönetilen siyasal tartışmanın görece özerkliğini ifade ediyor ve sonrasında bu siyasal tartışma fikrine ulaşmanın değişik yollarını değerlendiriyor. Burada aynı zamanda kendisinin müzakereci demokrasi yaklaşımındaki ilgili görüşü için Joshua Cohen’i de zikretmek gerekir; bkz. Cohen, “Deliberation and Democratic Legitimacy,” *The Good Polity* içinde, ed. Alan Hamlin ve Philip Pettit (Cambridge: Blackwell, 1989) ve “Notes on Deliberative Democracy” (yayınlanmamış, 1989). Siyasal liberalizmin niçin daha önce geliştirilmediği benim için bir bilmedir: oysa ki siyasal hayat-taki mâkul çoğulculuk ışığında siyasal liberalizm fikrini sunmak doğal görünüyor. Yoksa, daha önceki yazarların görüş de benim göremediğim ve onların da bu sebeple bu fikri bırakmalarına yol açan önemli sorunlar mı vardır?

2 Bu durum, siyasalın dışına çıkmadan kralların veya diktatörlerin ilahi hakları doktrininin mantıklı olup olmadığı sorusunu ortaya atar. Cevap, demokrasiye yol açan koşullara ışık tutmakta mıdır?

dan düzenlenen bir demokraside bulunan bütün makûl kapsamlı doktrinlerce onaylanan –ya da onaylanması umut edilen– liberal bir siyasal adalet anlayışı ortaya koyduğunu düşünüyorum. Diğer liberal siyasal anlayışlar kısmen farklı ilke ve unsurlara sahiptir, ama her durumda, bunların ilkelerinin belli hak, özgürlük ve fırsatları tanımlayıp, bunlara diğer iddialara göre belli bir öncelik tanıdığını ve bütün vatandaşların özgürlüklerini esasta ve etkin olarak kullanmaları için birtakım hükümler içerdiğini düşünüyorum.³

Demek ki esas olan siyasal liberalizmin siyasal kategorisinde olduğu ve felsefeyi olduğu gibi bıraktığıdır. Tarihsel gelişim ve yorum gelenekleriyle birlikte her türlü doktrini –dinsel, metafizik ve ahlâki– dokunmaksızın bırakır. Siyaset felsefesi bütün bu doktrinlerden bağımsız olarak işler ve kendisini kendi şartlarına göre kendi başına durur şekilde sunar. Dolayısıyla, argümanını siyasal açıdan makûl sayılan herhangi bir kapsamlı doktrine veya bir doktrinin eleştirisine ya da reddine dayandıramaz (II: 3). Kişilere uygulandığında, makûliyet anlayışının iki temel ögesi şöyledir: Birincisi, işbirliğinin diğer özgür ve eşit kimselerin de onaylayabileceği hakkaniyetli koşullarını önermeye istekli olmak –ve bu koşullara, diğerleri de uyduğu müddetçe, çıkara aykırı olsa dahi uymak ve ikincisi, muhakeme zorluklarını tanımak (II: 2-3) ve bunların kişinin diğer kapsamlı doktrinlere karşı tavrındaki (hoşgörü de dahil) etkilerini kabul etmek. Siyasal liberalizm, kapsamlı doktrinlerin alanı hakkında, bu görüşlerin gayrimakûl olup demokratik bir rejimin bütün varyasyonlarını reddettiği durumlar dışında, iddialarda bulunmaktan kaçınır. Bu, felsefeyi olduğu gibi bırakmanın bir parçasıdır.

Bu amaçlara uygun olarak, siyasal liberalizm siyasal adalet anlayışına üç özellik yükler:

a. Bu anlayış, ilk aşamada toplumun temel yapısına uygulanır (hakkaniyet olarak adalet durumunda toplumun demokratik oldu-

3 Bu anlayışlar Immanuel Kant ve J. S. Mill'in bilinen liberalizmlerinden farklıdır. Onların görüşleri ise açıkça siyasalın ötesine gider ve bir kapsamlı doktrinin parçası olarak özerklik ve bireysellik değerlerine dayanır.

ğu varsayılır). Bu yapı ana siyasal, ekonomik ve toplumsal kurumları ve bunların birleşik bir toplumsal işbirliği sistemi olarak bir araya gelişini içerir.

b. Her türlü kapsamlı dinsel, felsefi veya ahlâki doktrinden bağımsız olarak ortaya konabilir. Bir ya da birden fazla kapsamlı doktrinden çıkarılabileceğini, bunlarca desteklenebileceğini veya bir şekilde bunlarla ilişkili olabileceğini düşünsek bile (doğrusu kapsamlı doktrinlerle bu şekilde ilişkili olmasını umarız) böyle bir görüşü gerektirecek ya da öngörecektir şekilde sunulmaz.

c. Temel fikirleri –siyasal toplumun adil bir toplumsal işbirliği olduğu, vatandaşların makûl, rasyonel, özgür ve eşit olduğu gibi siyasal liberal fikirler–siyasal kategorisine aittir ve demokratik toplumun kamusal siyasal kültüründen, anayasa ve temel yasaları yorumlama geleneklerinden ve önde gelen tarihsel belgeler ve yaygın olan bilinen siyasal yazılardan bilinen fikirlerdir.

Bu özellikler siyasal adalet anlayışının nasıl kendi başına durduğunu göstermektedir (I: 2).

2. Öte yandan, Habermas'ın doktrini, siyaset felsefesinin ötesinde birçok şeyi kapsayan kapsamlı bir doktrindir. Doğrusu, kendisinin iletişimsel eylem kuramının amacı, hem kuramsal akıl hem de pratik aklın çeşitli formlarına ilişkin bir genel anlam, referans, doğruluk ve geçerlilik yaklaşımı ortaya koymaktır. Ayrıca, Habermas sık sık dinsel ve metafizik görüşleri eleştirmekte ve bunlara karşı ayrıntılı bir argüman ortaya koymamaktadır; aksine, kendisinin felsefi rasyonel tartışma ve iletişimsel eylem önvarsayımlarının analizi ışığında bu görüşlerin kullanışsız ve bağımsız bir geçerliliğe sahip olmadığını düşünerek bir kenara itmektedir – ve bazen de tamamen terk etmektedir.

Faktizität und Geltung'dan⁴ iki paragraf nakletmek istiyorum. Önsözden:

⁴ Frankfurt am Main: Suhrkamo, 1992 (bundan sonra referanslarda FG, metinde ise *between Facts and Norms* olarak geçecektir). William Rehg eserin tümünün bir çevirisini hazırlamıştır ve ona ve bana bunun bir örneğini veren Thomas McCarty'ye minnettarım (*Between Facts and Norms* [Cambridge: MIT Press, 1994]). Bu çeviri olmadan bu uzun ve karmaşık eseri tam olarak kavrayamazdım. Bu esere birçok kere atıfta bulunacağım için, bunu Almanca metindeki sayfaları referans göstererek yapacağım.

Tartışma kuramı, bu ben-idrakini (evrensel ahlâki bilinç ve demokratik devletin liberal kurumları), kendi asli normatif anlamını ve mantığını hem bilimsel indirgemelere hem de estetik sindirmelere karşı güçlendirerek yeniden inşa etmeye girişmektedir... Akıldışılık felaketinin ne olduğunu bize öncekilerden çok daha fazla öğreten bir yüzyıldan sonra, akla yönelik özcü güvenin son kalıntıları da yıkılmış durumdadır.⁵ Bununla birlikte, şimdi kendi ihtimallerinin farkına varmış olan modernite, usuli bir akla, yani, kendisini yargılayan bir akla çok daha fazla muhtaçtır. Aklın eleştirisi kendi işidir: Bu Kantçı çift anlam, başvurabileceğimiz –kendimizi halen dilsel olarak yapılanmış hayat biçimlerinde konumlanmış olarak bulan bizler için– ne daha yüce ne de derin bir gerçeklik olmadığını düşünen radikal anti-Platonik görüşün sonucudur (FG 11).

Paragraf, dinsel veya metafizik doktrinlere başvurulmaması şeklinde okunduğunda, siyasal liberalizm de siyasal adalete⁶ ilişkin olarak paralel ifadeler kullanabilir, ama temel bir fark olacaktır. Çünkü, kendi başına duran bir siyasal anlayış sunulurken ve bunun ötesine gidilmezken, bu siyasal anlayışı kendi kapsamlı doktrinlerine uygun hale getirmek üzere, öteye ya da daha derine nasıl gidileceği tamamen sivil toplumdaki vatandaşlara ve birliklere bırakılmıştır. Siyasal liberalizm, siyasal olarak makûl oldukları müddetçe bu doktrinleri ne reddeder ne de sorgular. Habermas'ın bu temel konuda farklı bir bakışa sahip olması onun kapsamlı görüşünün bir sonucudur. Habermas tüm yüce veya derin doktrinlerin kendi başlarına mantıksal bir güce sahip olmadıklarını ifade ediyor görünmektedir. Özcü Platonik akıl fikri olarak adlandırıldığı fikri reddetmekte ve bu fikrin yerine kendisini yargılayan ve kendi eleştirisinin de yargıcı olan usuli aklın almasını savunmaktadır.

Between Facts and Norms'un 5. bölümünde yeralan başka bir paragrafta, ideal tartışma durumunun nasıl işlediğini açıkladıktan son-

5 Bu paragrafta iki garip ifade bulunmaktadır: 'varolan akıldışılık' ve 'akla özcü güven'. Habermas'ın ifadeleri 'existierender Unvernunft' ve 'essentialischen Vernunftvertrauens'dir, dolayısıyla Rehğ'in çevirisi doğrudur Birinci ifadeyle Habermas'ın aklı ihlal (*Vernunft*) eden mevcut insan kurum ve eylemlerine ve ikincisiyle de, aklımızın (Platonik) esasları doğru olarak kavrama kapasitesine duyulan güvene işaret ettiğini düşünüyorum.

6 Burada bir vurgu vardır, hakkaniyet olarak adalet: metafizik değil siyasal.

ra, tartışma ilkesinin, norm ve değerlerin birinci çoğul kişinin bakış açısından yargılanmasını gerektirdiğini ifade etmektedir.

Argümantasyon pratiğinin kendisi böyle bir ortak ve evrensel bir rolü öngörmektedir. Dönüşlü bir iletişimsel eylem biçimi olarak, katılanların bakış açılarının tamamen değişme ihtimalini yaratarak, müzakereci topluluğun üst-düzey öznel-arası özelliğini ortaya çıkaracak şekilde, kendini sosyo-ontolojik olarak ayırt etmekte olduğu söylenebilir. Bu yolla, Hegel'in somut evrenseli [*Sittlichkeit*]⁷ arınarak bütün özlü öğelerden bağımsız bir iletişimsel yapıya dönüşmektedir (FG 280).

Dolayısıyla, Habermas'a göre, Hegel'in ahlâki hayata ilişkin metafizik bir doktrin olan (ihtimallerden birisidir) *Sittlichkeit*'inin öz-lü öğeleri – geçerli oldukları sürece, tamamıyla, usuli ideal tartışmanın önvarsayımlarıyla birlikte iletişimsel eylem kuramına dönüştürülmektedir (benim anlamamla, bu kuram tarafından ifade edilmektedir). Buna göre, Habermas'ın doktrini geniş Hegelci anlamda mantığa ilişkin bir doktrindir: İçinde sözümona tüm dinsel ve metafizik doktrinlerin asli öğelerini barındıran rasyonel tartışmanın (kuramsal ve pratik akıl) önvarsayımlarının felsefi bir analizidir. Kendisinin mantığı bir anlamda metafiziktir: Çünkü, neyin varolduğu⁸ –kendi yaşama evrenlerinde iletişimsel eyleme geçmiş insanlar– hakkında bir yaklaşım sunmaktadır. 'Öz' ve 'özlü'nün ne anlama geldiğine gelince, Habermas'ın şöyle bir şeyi kastettiğini farzediyorum: Kişiler, çoğu zaman, yaptıkları işlerin –ideal tartışma önvarsayımlarıyla birlikte iletişimsel eylemlerinin veya toplumun özgür ve eşit vatandaşları arasındaki hakkaniyetli işbirliği sistemi olduğu yolundaki anlayışlarını– kendileri dışında, özü kavrayan bir Platonik akla ilişkin olması veya birtakım metafizik öze

7 Bu somut evrenselin Hegel'in *Philosophy of Right* adlı eserinde ele aldığı *Sittlichkeit* fikri olduğunu düşünüyorum.

8 Metafiziğin en azından varolan hakkında, tamamen genel ifadeleri içeren –mesela, 'her olayın bir nedeni vardır' ve 'bütün olaylar mekân ve zamanda gerçekleşir' vb ifadeler gibi– genel bir yaklaşım olduğunu düşünüyorum. Bu şekilde bakıldığında W. V. Quine de bir metafizikçidir. Belli metafizik doktrinleri reddetmek başka bir doktrini iddia etmek anlamına gelir.

dayanması gerektiğini düşünürler. Gerçekliğin de ahlâki bir saik sağlaması gerektiği düşünülür.⁹ Bu temeller olmaksızın her şey bize dalgalı görünür ve bir tür başdönmesi –dayanacak bir yerin yokluğunda kaybolmuşluk duygusu– yaşayabiliriz. Ancak, Habermas, “bu özgürlük başdönmesinde, demokratik usulün dışında sabit bir yer yoktur – anlamı haklar sisteminde toplanmış usul” ifadesini savunmaktadır (FG 229).¹⁰ (Habermas’ın bu görüşüne § 5’in sonunda yeniden döneceğim.

Yukarıdaki yorumlar Habermas’ın son iki paragrafına (131) dayanmaktadır. Burada, Habermas, kendi görüşlerimizi diğerinden daha mütevazı gördüğümüzü söylemektedir. Kendi görüşünü benimkinden daha mütevazı görmektedir, çünkü, öze dair soruların özgür, rasyonel, gerçek ve canlı katılımcılarca gerçek açık tartışma sonucu belirleneceğini –başlangıç durumundaki yapay yaratıklardan farklı olarak– öngören sözümona usule dair bir doktrindir. Habermas, ahlâk felsefesini, ahlâki bakış açısının aydınlatılması, demokratik meşruiyetin belirlenmesi ve rasyonel tartışma ve pazarlığın şartlarının analiziyle sınırlamayı önerdiğini ifade etmektedir. Buna karşılık, benim görüşümün daha büyük bir işe soyunduğunu, çünkü temel özlü anlayışları içeren ve sadece gerçek katılımcıların gerçek tartışmasında kararlaştırılacak soruları gündeme getiren bir işi, demokrasinin temel yapısına ilişkin bir siyasal adalet anlayışını ortaya koymayı hedeflediğini söylemektedir.

Habermas aynı zamanda benim de kendi görüşümü onunkinden daha mütevazı gördüğümü düşünmektedir: Görüşüm sadece bir siyasal anlayış olmayı ve kapsamlı olmamayı hedeflemektedir. Ancak ona göre, ben bunu başaramamaktayım. Siyasal adalet anlayışım, bu-

9 Bu noktalar hakkında, Habermas’ın Ronald Dworkin hakkındaki ifadelerine bakınız, FG 86 vd.

10 Diğer bir örnek de Habermas’ın, hem kamusal hem de özel özerkliğin (bunların §§ 3 ve 4’te tartışacağım), demokrasinin tartışma-kuramsal yaklaşımına uygun olarak kanunlara ve siyasal kurumlara dahil edilmesi ifadesidir (130): “temel liberal hakların normatif özünün, halihazırda, egemen vatandaşların kamusal aklının yasal kurumsallaşmasına ilişkin kaçınılmaz araç içerisinde yeraldığı açıktır.” Alıntı da yeralan başdönmesi kelimesinin orijinal metindeki karşılığı *der Taumel*’dir; Rehğ’in tercümesi uygun görünmektedir.

nu istesem de, gerçekten kendi başına durmamaktadır; çünkü, hoşlan-sam da hoşlanmasam da, siyasal liberalizmin kişi anlayışı siyaset felse-fesinin ötesine geçmektedir. Ayrıca, siyasal inşacılık felsefi rasyonellik ve hakikat sorularını içermektedir. Son olarak, Immanuel Kant ile bir-likte, hakkaniyet olarak adaletin ilke ve ideallerini ortaya koyarken *a priori* ve metafizik bir akıl anlayışını ifade etmekte olduğumu düşün-mektedir.

Bu iddiaları reddediyorum. Siyasal liberalizmde, felsefi kişi an-layışının yerini siyasal özgür ve eşit vatandaşlık anlayışı almıştır. Siya-sal inşacılığa gelince, bunun görevi, siyasal adalet ilkelerinin içeriğini, makûl ve rasyonel vatandaşlık anlayışına bağlamaktır. Bu argüman III: 1-3'te ortaya konmuştur. Argüman bir Platonik ve Kantçı akla dayan-mamaktadır – veya böyle olsa bile Habermas'ın düşündüğü biçimde değildir. Hiçbir mantıklı görüş benim kullandığım makûliyet ve rasyo-nellik fikirlerini gözardı edemez. Eğer bu argüman Platon ve Kant'ın akla ilişkin görüşlerini içeriyorsa, aynı şey en basit mantık ya da ma-tematik için de geçerlidir. Bu konuya § 2'de döneceğim.

3. Daha önce söylediğim gibi, Habermas ile benim görüşüm arasındaki ikinci farklılık birinci farklılık tarafından hazırlanmaktadır. Bunun nedeni, iki analitik temsil aracı –ideal tartışma durumu ve baş-langıç durumu–¹¹ arasındaki farklar, bunların farklı alanlarını yansıt-maktadır. Bunlardan biri kapsamlı doktrin diğeri ise siyasal olanla sınırlıdır.

Başlangıç durumu bir olasılığı formüle etmek üzere kullanılan analitik bir araçtır. Bu olasılık, vatandaşları özgür ve eşit, makûl ve rasyonel olarak görülen bir anayasal demokrasiye yönelik en makûl si-yasal adalet ilkeleri nelerdir? diye sordüğümüzde, cevabın bu ilkelerin, rasyonel tarafların –vatandaşların temsilcileri olarak– makûl koşullar-

11 Bu konu hakkında her zaman açık değildim ve bir süre için ideal tartışma durumuyla sivil top-lumdaki vatandaşlar arasında, sen ve ben, yararlı bir karşılaştırma yapılabileceğini düşündüm. İkinci konu hakkında, bkz. "Kantian Constructivism in Moral Theory," *Journal of Philosophy* 77 (Eylül 1980): 533 vd. ve I: 4.6. Bu konu hakkındaki değerli görüş alışverişinden dolayı Jon Mandle'a teşekkür ederim.

da konumlandığı ve bu koşullar tarafından mutlak olarak sınırlandığı bir temsil aracı tarafından sağlanacağı olasılığıdır. Dolayısıyla, özgür ve eşit vatandaşların bu siyasal ilkeler üzerinde, bu vatandaşları hem makûl hem de rasyonel olarak temsil eden koşullarda, anlaşmaya varacakları düşünülmektedir. Üzerinde bu yolla anlaşılan ilkelerin en makûl olduğu konusu doğrusu bir olasılıktır, çünkü elbette bu doğru olmayabilir. Bunu, değişik genellik düzlemlerinde, üzerinde düşünülmüş yargılarımızın sabit noktaları ışığında kontrol etmeliyiz. Aynı zamanda, bu ilkelerin demokratik kurumlara nasıl uygulanabileceğine ve sonuçlarının ne olacağına bakmalı ve böylece, bunların pratikte düşünsel çaba sonucu şekillenen yargılarımıza¹² ne derece uyduğunu saptamalıyız. Her doğrultuda, yargılarımızı gözden geçirmek durumunda kalabiliriz.

Habermas'ın iletişimsel eylem kuramı, hem kuramsal hem de pratik aklın yargılarının doğruluğu ve geçerliliği hakkında bir yaklaşım içeren analitik ideal tartışma durumu aracı sunmaktadır. Bu araç, 'bütün gerekli şartlar tüm aktif katılımcılar tarafından gerçekte anlaşılıp tamamıyla tanındığında, bunların rasyonel görüşbirliği doğruluk ve geçerlilik için bir temel sağlar' gibi güçlü gerekçeler doğrultusunda işleyen rasyonel ve özgür tartışmanın önvarsayımlarını tamamıyla ortaya koymaya çalışır. Başka bir deyişle, herhangi bir önermenin doğru olduğunu ya da normatif olarak geçerli olduğunu iddia etmek, bunun, idealin öngördüğü tüm şartlar ifade edildiği müddetçe, tartışma durumunda katılımcılar tarafından kabul edileceğini iddia etmek anlamına gelir. Daha önce söylediğim gibi, genel Hegelci anlamda Habermas'ın doktrini bir mantık doktrinidir: İçinde tüm dinsel ve metafizik doktrinlerin asli öğelerini barındıran rasyonel tartışmanın önvarsayımlarının felsefi bir analizidir.

Bu iki temsil aracı hangi perspektiften tartışılmalıdır? Bunların arasındaki tartışma hangi perspektifte yapılır? Daima, nerede ve ne zaman konuştuğumuza dikkat etmeliyiz. Bütün bu soruların yanıtı aynı-

12 Düşünsel denge konusunda başka yorumlar için 16. nota bakınız.

dır: Bütün tartışmalar sivil toplumun kültüründe, Habermas'ın deyişiyle *kamusal alanda* [the public sphere],¹³ yeralan vatandaşların perspektifinden yapılmalıdır. Bu alanda, vatandaşlar olarak hakkaniyet olarak adaletin nasıl ortaya konulacağını ve şu ya da bu yanının –mesele, başlangıç durumunun ayrıntılarının yerinde olup olmadığı ve seçilen ilkelerin onaylanıp onaylanmayacağı– kabul edilip edilmeyeceğini tartışırız. İdeal tartışma iddiaları ve bunun usuli demokratik kurum anlayışı da aynı şekilde değerlendirilir. Bu arka plan kültürünün öğretilen, açıklanan, birbirine karşı tartışılan ve hakkında konuşulan her tür kapsamlı doktrini –toplum canlılığını ve ruhunu kaybetmediği müddetçe bunlar sınırsız sayıdadır– barındırdığını unutmayın. Bu kültür, kamusal siyasalın değil, toplumsalın kültürüdür. Birçok birlik ve kurumuyla gündelik hayatın kültürüdür: Üniversiteler, kiliseler, kültürel ve bilimsel dernekler, fikir ve doktrinler hakkında sonu gelmeyen siyasal tartışmalar burada gerçekleşir.

Sivil toplumun özelliği bütün vatandaşları kapsamasıdır. Habermas'ın ideal tartışma durumu gibi, bir diyalogdur; doğrusu bir omnilogdur.¹⁴ Bu alanda uzman yoktur: Bir filozofun otoritesi diğer va-

13 Bkz. FG, 8. bölüm ve daha önceki (1962) *The Structural Transformation of the Public Sphere*, çeviri: T. Burger (Cambridge: MIT Press, 1989). Burada terminoloji karışabilir. Siyasal liberalizmin kamusal aklı Habermas'ın kamusal alanı ile karıştırılabilir; bunlar aynı şey değildir. Bu metinde geçen kamusal akıl, yasama (milletvekilleri), yürütme (başkanlar) ve yargının (özellikle yüksek mahkeme yargıçları) akıl yürütme biçimidir. Aynı zamanda, siyasal seçimlerdeki adayların, parti liderlerinin, bunların kampanyalarında görev alanların ve aynı zamanda, anayasal esaslar ve temel adalet meseleleri hakkında oy kullanan vatandaşların akıl yürütmesini de içerir. Kamusal akıl ideali her durumda aynı gereklilikleri öngörmez. Habermas'ın kamusal alanına gelince, bu benim I: 2.3'te arka plan kültürü olarak adlandırdığım alanla çok benzerlikler taşıdığı için, bu alana medeni olma yükümlülüğünü de içeren kamusal akıl uygulanmaz. Bu konuda hemfikiriz. Ancak onun bu ideali kabul ettiğinden emin değilim (129-30). FG'deki bazı ifadeler (bkz. 18, 84, 152, 492, 534 vd.) kesinlikle böyle bir şeye işaret edebilir ve bu kendi görüşüne de uygun düşer, ama maalesef bu konuyu burada tartışamayacağım.

14 Bu terimin kaynağı Christine Korsgaard'dır. Habermas bazen başlangıç durumunun diyalog değil de monolog özelliği taşıdığını vurgulamaktadır; bunun nedeni, tüm tarafların aslında aynı nedenlere sahip olması ve sonuçta aynı ilkeleri seçmesidir. Bu durumun, siyasal adalet anlayışı konusunda verilecek kararın süregelen toplumun vatandaşlarına değil de, bir uzman olarak “filozofa” bırakılması hatasını içerdiği söylenmektedir. Bkz. Habermas, *Moralbewusstseins und kommunikatives Handeln* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983). Üçüncü makalenin başlığı şu şekildedir: “Diskursethik: Notizen zu einem Begründungsprogramm.” Ben bunun in-

tandaşlardan fazla değildir. Siyaset felsefesi çalışanlar bazen bazı şeyler hakkında daha bilgili olabilir ama bu başkaları için de mümkündür. Herkes toplumda mevcut olan insan aklının otoritesine eşit olarak başvurur. Diğer vatandaşlar ilgi gösterdiği sürece, yazılan şeyler ortadan kaybolana kadar süregelen kamusal tartışmanın –mesela, diğerlerinin yanında, *Bir Adalet Kuramı*–¹⁵ bir parçası olur. Vatandaşların tartışmaları makûl ve müzakereci olabilir –ancak böyle olması şart değildir– ve bu tartışmalar, en azından iyi bir demokratik rejimde etkin ifade özgürlüğü hukuku ile korunur. Argümanlar bazen son derece açık ve tarafsız olabilir ve hatta doğru bile olabilir –ya da tartışma siyasal konuları içerdiğinde, makûl olabilir. Tartışmaların bu noktalara ulaşip ulaşmayacağı bariz biçimde katılımcıların erdemlerine ve bilgisine bağlıdır.

Buradaki argüman normatiftir ve bunlar, siyasal liberalizme sadece siyasal olanla sınırlı olsa da, idealler ve değerlere ilişkindir; tartışma etiğinde bu böyle değildir. Her demokratik doktrinin yapması gerektiği gibi hakkaniyet olarak adalet, sivil toplumdaki bu vatandaş kitlesine hitap ederek, çeşitli temel siyasal anlayışlar ortaya atar –hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olarak toplum, eşit ve özgür vatandaşlar, iyi düzenlenmiş toplum gibi– ve sonrasında bunları anayasal bir demokrasinin temel yapısına yönelik makûl ve tam bir siyasal adalet anlayışı etrafında birleştirmeyi hedefler. Öncelikli amaç, sivil toplumdaki vatandaşlara hitap etmek ve onlar tarafından anlaşılmasıdır. Makûliyetin

gilizce çevirisine, *Moral Consciousness and Communicative Action*, çeviri: C. Lenhardt ve S. W. Nicholse (Cambridge: MIT Press, 1990) ve üçüncü makaleye “Notes” olarak atıf yapıyorum. Kendisinin itirazına (“Notes,” s. 66 vd.) verdiğim cevapta, bir temsil aracı olarak başlangıç durumunun ve onun getirdiği ilkelerin değerinin senin ve benim –ve zaman içerisinde varolan bütün vatandaşlar, tek tek ve gruplar olarak– yargımıza bağlı olacağını söylüyorum. Başlangıç durumunun, bir temsil aracı olarak sağlamlığını zedeler şekilde monolog özelliği taşıdığını reddediyorum. Habermas’ın ayrıca şu eserine de bakılmalı: *Erläuterungen zur Discursethik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991); Ciaran Cronin tarafından çevrilen ve kendisinin giriş yazdığı bu kitap İngilizce’de *Justification and Application* (Cambridge: MIT Press, 1993) olarak yayımlanmıştır.

15 *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard, 1971). Bundan böyle *Kuram* olarak geçecektir.

genel ölçüsü, genel ve geniş bir düşünsel dengedir;¹⁶ buna karşın, Habermas'ın görüşünde, ahlâki doğruluk ve geçerliliğin ölçüsü, tüm gerekli şartları karşılayan ideal tartışma durumunda tam rasyonel bir kabludur. Bu anlamda, düşünsel denge Habermas'ın ölçüsüne benzemektedir: Bu denge sonsuzlukta, ideallerimizin, ilkelerimizin ve yargılarımızın tartışa tartışa ne kadar makûl ve sağlam olduğunu anlayarak yakınlaştığımız ama asla ulaşamayacağımız bir noktayı temsil eder.

§ 2. ÖRTÜŞEN GÖRÜŞBİRLİĞİ VE GEREKÇELENDIRME

1. Makalesinin ikinci bölümünde, Habermas iki soru ortaya atmaktadır.¹⁷ Birinci soru, örtüşen görüşbirliğinin, mevcut durumda makûl olarak gerekçelendirilmiş siyasal adalet anlayışına ayrıca bir gerekçelendirme sağlayıp sağlamayacağına ilişkindir. Diğer bir deyişle, Habermas, görüşbirliğine giren doktrinlerin kendi başına duran anlayışı daha da güçlendirip zeminini sağlamlaştırıp sağlamlaştırmadığını ya da bunların sadece toplumsal istikrar için gerekli bir durumu oluşturup oluşturmadığını sormaktadır (119-22). Bu sorularla, Habermas'ın, as-

16 Burada geniş ve genel düşünsel denge ile ilgili bir iki yorum eklemek istiyorum. Geniş düşünsel denge (tek bir vatandaşla ilişkin olduğunda), vatandaşın alternatif adalet anlayışlarını ve bunlara ilişkin argümanları dikkatlice değerlendirdiğinde ortaya çıkan düşünsel dengedir. Daha açık olmak gerekirse, vatandaş, felsefi geleneğimizin önde gelen siyasal adalet anlayışlarını (ve adalet kavramını eleştiren görüşleri) değerlendirmiş ve bunlara ilişkin değişik felsefi ve diğer türlü gerekçeleri tartmıştır. Bu durumda, bu vatandaşın genel inançlarıyla, ilk ilkelerle, özel yargılarının sonunda aynı çizgiye geldiğini varsayabiliriz. Buradaki denge geniştir, çünkü düşünce geniş kapsamlıdır ve denge öncesinde fikirler değişebilir. Geniş olan ve dar olmayan (ve sadece kendi yargılarımızı dikkate aldığımız) düşünsel denge önemli bir felsefi kavram durumundadır.

İyi düzenlenmiş bir toplumun kamusal bir adalet anlayışı tarafından etkin olarak düzenlenen bir toplum olduğunu hatırlayın. Bu tür bir toplumdaki her bir vatandaşın geniş düşünsel dengeye ulaştığını düşünün. Vatandaşlar, birbirlerinin aynı kamusal siyasal adalet anlayışını benimsediklerini bildiklerinden, düşünsel denge aynı zamanda geneldir: aynı anlayış, herkesin üzerinde düşünülmüş yargıları tarafından benimsenmiştir. Dolayısıyla, vatandaşlar genel ve geniş ya da tam, bir düşünsel dengeye ulaşmış olur. Böyle bir toplumda, tüm vatandaşlar, siyasal adalete ilişkin iddialarını yargılayacak kamusal bir bakış açısına sahiptir ve bu bakış açısı, tam düşünsel denge dahilinde herkes tarafından karşılıklı olarak tanınmıştır. Denge tamamıyla özneler-arası bir dengedir: yani, her vatandaş diğer vatandaşların düşünce ve argümanlarını hesaba katmaktadır.

17 Bu bölümün daha önceki taslaklarında Wilfried Hinsch ve Peter de Marneffe ile yaptığım konuşmalardan çok yararlandım.

linda, şu soruyu sorduğunu düşünüyorum: Vatandaşlar bu anlayışı hem makûl hem de kendi başına duruyor şeklinde algıladıkları anda, örtüşen görüşbirliğine giren doktrinlerin siyasal anlayışın gerekçelendirilmesindeki katkısı ne olmaktadır?

İkinci soru, siyasal liberalizmin ‘makûliyet’ terimini kullanma biçimiyle ilgilidir: Acaba bu terim, siyasal ve ahlâki yargıların geçerliliğini mi ifade etmektedir, yoksa, sadece bilinçli bir aydınlanmış hoş-görü tavrının mı bir ifadesidir (123-26)?

Habermas’ın bu iki sorusu birbirleriyle çok ilişkilidir. Bunların ikisinin de yanıtı, siyasal liberalizmin üç tür gerekçelendirme ve iki tür görüşbirliği biçimi ortaya koyduğu ve sonrasında bunları doğru nedenlerle istikrar fikrine ve meşruiyet fikrine bağladığıdır. Burada, sırasıyla üç gerekçelendirme biçimiyle başlamak istiyorum: Bunlardan birincisi, siyasal anlayışın *pro tanto* gerekçelendirilmesi; ikincisi, bu anlayışın toplumdaki bir birey tarafından tam olarak gerekçelendirilmesi ve son olarak, siyasal anlayışın siyasal toplum tarafından kamusal olarak gerekçelendirilmesi. İlerledikçe diğer fikirlere de değineceğim.

Pro tanto gerekçelendirmeyi ele alalım. Kamusal akılda, siyasal anlayışın gerekçelendirilmesinde, sadece siyasal değerler hesaba katılır ve sonuçta ortaya çıkan siyasal anlayış tam olur (IV: 4.3, VI: 7.2). Yani, siyasal anlayış tarafından ortaya konulan siyasal değerler, bu değerlerin kendi başlarına anayasal esaslar ve temel adalete ilişkin sorunlarda kamusal akıl aracılığıyla makûl bir cevap sağlayacak ölçüde uygun olarak sıralanarak ya da dengelenerek ortaya konması mümkün olur. *Pro tanto* gerekçelendirmenin anlamı budur. Birçok siyasal sorunu inceleyip siyasal anlayışın bunlara makûl bir cevap sunup sunmadığına bakarak, onun tam olup olmadığını görebiliriz. Ancak, siyasal gerekçelendirme *pro tanto* olduğu için, bütün değerler sıralandığında bu gerekçelendirme vatandaşların kapsamlı doktrinleri tarafından alt edilebilir.

İkincisi, tam gerekçelendirme, bireysel vatandaşlar tarafından sivil toplumun üyesi olarak yürütülür (Tüm vatandaşların hem bir siyasal anlayışı hem de bir kapsamlı doktrini benimsediğini varsayıyo-

ruz¹⁸). Bu durumda, vatandaşlar bir siyasal anlayışı kabul edip, bunun gerekçelendirilmesini, kendi doktrinleri içerisinde bu doktrinlerin izin verdiği ölçüde doğru ya da makûl olarak değerlendirerek yürütürler. Bazıları, başkaları tarafından kabul edilmese de, siyasal anlayışın tam olarak gerekçelendirildiğini düşünebilir. Görüşümüzün diğerleri tarafından onaylanıp onaylanmadığı, anlayışın kendi gözümüzde tamamen gerekçelendirilmiş olması açısından çok önem arzetmez.

Dolayısıyla, siyasal adalet ilkelerinin siyasal olmayan diğer değerlere karşı sıralanması ya da tartışılması gerektiği meselesi bireysel ya da grupsal olarak vatandaşların kendilerine bırakılmıştır. Siyasal anlayış bu tür durumlarda kılavuzluk yapmaz, çünkü siyasal olmayan değerlerin nasıl değerlendirileceği konusunda bir şey söylemez. Bu kılavuzluk vatandaşların kapsamlı doktrinlerine aittir. Siyasal anlayışın agnostik olanlar da dahil olmak üzere belli bir doktrine bağlı olmadığını hatırlayın. Bununla birlikte, bir siyasal anlayış kendi başına dursa da, bu onun vatandaşların benimsediği değişik doktrinler içerisine değişik şekillerde dahil edilemeyeceği –ya da bunların bir parçası olarak yer alamayacağı–¹⁹ anlamına gelmez.

Üçüncü ve sonuncusu siyasal toplum tarafından yapılan kamusal gerekçelendirmedir. Bu, siyasal liberalizmin temel fikirlerinden biridir ve diğer üç fikirle beraber hareket eder: Makûl bir örtüşen görüş-birliği, doğru gerekçeler için istikrar ve meşruiyet. Kamusal gerekçelendirme, siyasal toplumun tüm makûl üyelerinin, paylaşılan siyasal anlayışı kendi makûl kapsamlı görüşleri içerisine dahil ettiği anda ortaya çıkar. Bu durumda, makûl vatandaşlar, birbirlerini bu siyasal anlayışı onaylayan makûl kapsamlı doktrinlere sahip olarak görürler ve bu karşılıklı anlayış, siyasal toplumun kamusal kültürünün ahlâki niteliğini şekillendirir. Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, siyasal topluma yönelik siyasal anlayışın kamusal gerekçelendirilmesini

18 Bazı vatandaşlar kapsamlı bir doktrine değil de, mesela agnostiklik ya da şüphecilik gibi hükümsüz bir doktrine sahip olabilirler.

19 Bu ifade I: 2.3 ve IV: 3.1'de iki defa kullanılmıştır. Burada, cebirde bir grubun belli bir grup sınıfında yeralan her bir grubun içinde yerlabileceği örneği de verilebilir.

makûl kapsamlı doktrinlere dayansa da, bu gerekçelendirmenin sadece dolaylı yoldan olduğudur. Yani, bu doktrinlerin içeriği kamusal gerekçelendirmede normatif bir rol oynamaz; vatandaşlar başkalarının doktrinlerinin içeriğine bakmaz ve dolayısıyla siyasalın sınırları içerisinde kalırlar. Aksine, sadece makûl örtüşen görüşbirliği olgusunu –ya da varlığını– dikkate alır ve önemserler.²⁰

Bu temel kamusal gerekçelendirme durumunda,²¹ paylaşılan siyasal anlayış ortak zemini oluşturmakta ve kolektif olarak tüm makûl vatandaşlar (ancak bir tüzel kişi anlamında değil),²² siyasal anlayışı kendi makûl kapsamlı doktrinleri temelinde onaylayarak genel ve geniş düşünsel denge içinde olmaktadır. Siyasal toplumun siyasal adalet anlayışı, sadece makûl bir örtüşen görüşbirliğinin varlığında kamusal olarak gerekçelendirilmiş olur. Bunun nedeni, diğer makûl vatandaşların üzerinde düşünülmüş inançlarına da önem verdiğimizden, ka-

20 Burada, makûl kapsamlı doktrinlerin ve bunların örtüşen görüşbirliğinin çoğulcu bir demokratik toplumun siyasal ve kültürel doğasına ait bir olgu olduğunu ve bu olguların diğer başka olgular gibi kullanılabileceğini varsayıyorum. Bu olgulara atıfta bulunmak ya da onlar hakkında örneklere bulunmak, bu doktrinlerin dinsel, metafizik ya da ahlâki içeriğine dayanmak anlamına gelmez.

21 Kamusal gerekçelendirmenin siyasal liberalizm için temel bir durum teşkil ettiğini düşünüyorum, çünkü bu doktrin içerisinde önemli bir rol oynar ve aynı zamanda örtüşen görüşbirliği, doğru gerekçeler için istikrar ve meşruiyet fikirleriyle de ilişkilidir. Bu gerekçelendirme düşüncesi, *Kuram III*'ün temel anlayışını, 79. bölümdeki toplumsal birliklerin toplumsal birliği anlayışı ve bunun yanındaki doğru ile iyinin uyumuna bağlı istikrar fikri, yeninde inşa etme girişiminin bir parçasıdır. (Bu son fikir hakkında Samuel Freeman'ın *Chicago-Kent Law Review* 69, no.3 (1994): 619-68, I-II bölümler'de yeralan yaklaşımına bakınız.) Bununla birlikte, bu anlayış, herkesin aynı kapsamlı doktrini benimsemesine dayanır ve dolayısıyla, siyasal toplumun iki adalet ilkesinin gerektirdiği kamusal kültürünü tanımlayan makûl çoğulculuk gerçeğini tanıdığımızda, siyasal bir ideal olmaktan çıkar. Şimdi ise farklı bir sorunla karşı karşıya kalmaktayız; bu durumda, o anlayış yerine, makûl örtüşen görüşbirliği ve diğer fikirler kullanılır. İşin farklı niteliğini gördüğümüzde, bu fikirlerin niçin gündeme getirildiği açıkça ortaya çıkar. Mesela, siyasal gerekçelendirmenin neden *pro tanto* olması gerektiğini anlarız. Burada, itirazları yanıtlamaktan daha çok, hakkaniyet olarak adaletin kapsamlı bir doktrin olması için gereken kültürel şartlarla, iki adalet ilkesince güvence altına alınan özgürlüklerin gerekleri arasındaki (daha sonra anlaşılan) temel içsel çatışmayı çözmeye girişilmektedir. Bu durum anlaşıldığında, karmaşıklıklar –eğer böyle algılanılıyorsa– şaşırtıcı olmaktan çıkar.

22 Bununla, siyasal anlayış konusunda oyla hareket eden bir siyasal kişilik olmadığını kastediyorum. Böyle bir şey, mükuliyet fikrine aykırı olur. Siyasal adalet anlayışı, matematiğin ya da mantığın aksiyomları, ilkeleri ve çıkarım kuralları ne kadar oya tabi ise, o kadar oya tabidir.

musal gerekçelendirmeye ilişkin genel ve geniş düşünsel dengenin, siyasal anlayışa dair herhangi bir zamanda sahip olabileceğimiz en iyi gerekçelendirmeyi sağlamasıdır.²³ Öyleyse, makûl bir örtüşen görüşbirliği olmadan kamusal gerekçelendirme varolmaz ve böyle bir gerekçelendirme aynı zamanda doğru gerekçeler için istikrar ve meşruiyet fikirlerine de bağlanır. Bu son fikirleri şimdi daha kapsamlı olarak ele alacağım.

Öncelikle, iki türlü görüşbirliği fikri tanımlayacağım, zira bunları birbirine karıştırmak felaket olabilir. Birinci tür görüşbirliği, günlük siyasette, siyasetçilerin uzlaşma arayışlarına ilişkindir. Siyasetçiler, mevcut değişik çıkar ve iddialara bakarak, herkesin ya da çoğunluk için yeterli bir sayının destekleyebileceği bir koalisyon ya da politika ortaya koymaya çalışır. Bu görüşbirliği düşüncesi mevcut durumda varolan bir örtüşme fikrine işaret eder ve siyasetçinin yakından tanıdığı çıkarları biraraya getirme kabiliyeti sayesinde ortaya çıkar. Siyasal liberalizmin son derece farklı olan görüşbirliği düşüncesinde ise –ben bunu *makûl örtüşen görüşbirliği* olarak adlandırıyorum– siyasal adalet anlayışı, kendi başına duran bir görüş olarak *pro tanto* şekilde mevcut kapsamlı doktrinlere bakılmaksızın veya bunlara uydurulmaksızın ve hatta bunları bilmeden gerekçelendirilmektedir (I: 6.4). Bu fikir, siyasal anlayışın onaylanmasında makûl doktrinlerin önüne, siyasalın dışında ve bu doktrinlerin makûl olarak onaylayacağı şeylerin dışında bir fikir koymaksızın her türlü engeli kaldırmaktadır (bunun tersi karşılıklılık fikrinin ihlali anlamına gelir). Siyasal anlayış bu şartları karşıladığında ve tam olduğunda, toplumun makûl vatandaşları tarafından benimsenen makûl kapsamlı doktrinlerin bu anlayışı destekleyeceğini ve bu durumda bu anlayışın kendisinin bu doktrinleri biçimlendirme kapasitesine sahip olacağını ümit ederiz (IV: 6-7).

Makûl örtüşen görüşbirliğinin siyasal sosyolojisini ele alalım: Doktrinlerin sayısı vatandaşların sayısından çok daha az olduğu için, vatandaşlar benimsedikleri doktrine göre gruplandırılabilir. Bu sayısal

23 Bkz. yukarıda § 1'de 16.nottaki ifadeler.

gerçeğin izin verdiği basitleştirmeden daha önemlisi, vatandaşların, içinde doğdukları ve genelde, her zaman olmasa da, kapsamlı doktrinlerini edindikleri çeşitli birliklerin üyesi olmalarıdır (IV: 6). Değişik birliklerin sahip olduğu ve ileri sürdüğü doktrinler –mesela, dinsel birlikler–kamusal gerekçelendirmenin mümkün kılınmasında toplumsal bir rol oynar. Vatandaşlar kapsamlı doktrinlerini bu şekilde edinebilir. Ayrıca, bu doktrinlerin, mevcut üyelerinin dışında kendine özgü bir hayatı ve tarihi vardır ve bu kuşaktan kuşağa devam eder. Bu doktrinlerin görüşbirliği değişik birliklerin karakterine dayanır ve bu durum, demokratik bir rejimin siyasal sosyolojisinin önemli bir gerçeğidir –toplumsal birliğe derin ve uzun soluklu bir temel sağlar.

Makûl çoğulculukla tanımlanan demokratik bir toplumda, istikrarın en azından doğru gerekçeler için mümkün olduğunu göstermek kamusal gerekçelendirmenin bir parçasıdır.²⁴ Bunun nedeni, vatandaşlar makûl ve fakat farklı kapsamlı doktrinler benimsediğinde, siyasal anlayış üzerinde örtüşen bir görüşbirliğinin mümkün olup olmadığına bakmanın, hakkaniyet olarak adaleti (ya da başka bir makûl doktrini), başkaları tarafından, bunların en derin dinsel ve felsefi bağlılıklarını eleştirmeden ya da reddetmeden²⁵ samimiyetle destekleyecekleri şekilde önermek için yeterli gerekçenin bulunup bulunmadığına bakma anlamına gelmesidir. Farklı makûl kimselerin hakkaniyet olarak adaleti hep beraber kendilerinin ortak siyasal anlayışı olarak benimsemeleri için yeterli nedenin bulunduğunu ortaya koyabilirsek, kişilerin birbirleri üzerinde siyasal gücü meşru olarak kullanmaları –vatandaşlar olarak kaçınılmaz şekilde yaptığımız bir iş olarak, başka yol yoksa, oy kullanma gibi– için gerekli şartlar sağlanmış olur. Bu argüman, başarılı olduğunda, vatandaşların paylaştığı gerekçeler temelinde bir siyasal adalet anlayışını benimseyip buna başvuracağıı, bizden daha az makûl olmayan diğer kişilerin de aynı temelde benimseyip tanıyacağını varsayarak, makûl olarak göstermiş oluruz. Bu du-

24 Burada siyasal liberalizm perspektifinden konuşuyorum. Herhangi bir vatandaşın da kendisinin kapsamlı doktrinini hareket ederek aynı şeyi söyleyip söylemeyeceği o kişinin doktrinine bağlıdır.

25 Yukarıda § 1’de ifade edildiği gibi, Habermas’ın kapsamlı doktrinini bunu ihlal etmektedir.

rumda da makûl çoğulculuk olgusuna rağmen, demokratik meşruiyetin şartları gerçekleşmiş olur.²⁶

Böyle makûl bir görüşbirliğine sahip siyasal toplumu dikkate alarak, siyasal liberalizm, bu toplumun vatandaşları olarak, modern demokraside bizim için mümkün olan en derin ve makûl toplumsal birlik temeline ulaştığımızı söyler.²⁷ Bu birlik, istikrarı doğru gerekçelerle sağlar.²⁸

a. Toplumun temel yapısı etkin olarak en makûl siyasal adalet anlayışı tarafından düzenlenir.

b. Siyasal adalet anlayışı, toplumda yeralan tüm makûl kapsamlı doktrinlerin oluşturduğu bir örtüşen görüşbirliği aracılığıyla onaylanır ve bu doktrinler, bu anlayışı reddedenlere nazaran ezici çoğunluk durumundadır.

c. Anayasal esaslar ve adaletin temel meseleleri ile ilgili kamusal siyasal tartışmalarda, daima (ya da çoğu zaman) en makûl siyasal adalet anlayışının ya da bu tür anlayışların makûl bir bütününün ortaya koyduğu gerekçeler temelinde makûl olarak karar verilir.

İki yorum. Birinci olarak, bu toplumsal birlik temeli en makûl temeldir, çünkü siyasal adalet anlayışı en makûl anlayıştır – toplumda yeralan bütün makûl kapsamlı doktrinler tarafından bir şekilde des-

26 Bu paragrafta, Thomas Hill'in Los Angeles'te Nisan 1994'te, istikrar kaygısının kamusal gerekçelendirme ve örtüşen görüşbirliği fikirleriyle olan ilişkisi hakkındaki tartışmasından yararlandım. Kendisi, benim burada yeterince ifade edemediğim konuları vurgulamıştır.

27 I: 1.3-4'te bu şekilde adlandırılan görüşün, en iyi şekilde ifade edilmediğini düşünüyorum. Orada metin, istikrarın makûl çoğulculuk durumunda nasıl sağlanacağı sorununa eğilmişti, fakat bu sorunun hiç de ilginç olmayan Hobbesçu bir çözümü vardır. Burada ise, makûl çoğulculuk olgusu karşısında en makûl toplumsal birlik temelini ne olduğuna bakılmaktadır; bkz. SL IV: Giriş V: 7.1-2. Bu soruyu cevapladığımızda, ortaya koyduğum diğer iki soruyu da cevaplayabiliriz: Demokratik bir rejimde özgür ve eşit görülen vatandaşlar ardına toplumsal işbirliğinin hakaniyetli kurallarını ortaya koymaya yönelik en uygun adalet anlayışı hangisidir? Makûl çoğulculuğun özgür kurumların kaçınılmaz bir sonucu olduğu düşünüldüğünde, hoşgörünün temeli ne olabilir?

28 İstikrar doğru gerekçelerle sağlandığında ve bu toplumsal birlik temelini desteklediğinde, siyasal liberalizm, toplumsal dünyayı "herkesin kendi anlayış kürsüsüne" uygun biçimde gerekçelendirme yolundaki geleneksel liberal talebi de karşılamayı hedeflemektedir. İfade Jeremy Waldron'a aittir: *Liberal Rights* (New York: Cambridge University Press, 1993), s. 61.

teklenmekte veya onaylanmaktadır. İkincisi, bu toplumsal birlik temeli en derin temeldir, çünkü siyasal anlayışın temel fikirleri makûl kapsamlı doktrinler tarafından onaylanır ve bu doktrinler, vatandaşların sahip olduğu en derin inançları –dinsel, felsefi ve ahlâki– temsil eder. Bunun karşısı, vatandaşların kendi tam gerekçelendirmelerine göre gruplaştığı, siyasal anlayışların ortak bir siyasal anlayışa dahil olmadığı ya da buna bağlanmadığı bir toplumdur. Bu durumda, sadece bir *modus vivendi* vardır ve toplumun istikrarı, geçici ve dalgalı şartlar altındaki güçler dengesine bağlıdır.

Bu üç tür gerekçelendirme konusunda söylenenler şöyle ciddi bir soruyu gündeme getirebilir: Siyasal gerekçelendirme daima *pro tanto* ise, siyasal adaletin kamusal olarak gerekçelendirilmesi nasıl olacaktır? Bunun cevabı, tabii ki, makûl örtüşen görüşbirliğinin varlığı ve kamusal olarak bilinmesiyle verilir. Bu durumda, paylaştıkları siyasal anlayışı kendi makûl doktrinlerine dahil ederler. Sonrasında, vatandaşların (kendi kapsamlı görüşlerinden hareket ederek) siyasal değerlerin, bunlarla çatışan siyasal olmayan değerlerin ya üstünde ya da normalde (ama her zaman değil) bunların önünde geldiği şeklinde yardılda bulunacaklarını bekleriz.²⁹

Eğer bu durum gerçekdışı görünüyorsa, bunun böyle olmadığını dair iki şey söylenebilir. Birinci olarak, makûl kapsamlı bir doktrine sahip olan kişiler, süregelen özgür bir toplumda diğer doktrinlerle hangi siyasal şartlar ışığında yaşamak istediklerini kendilerine sormalıdır. Makûl vatandaşlar makûl doktrinleri benimsediğinden (II: 3.1), siyasal işbirliğinin hakkaniyetli koşullarını ortaya koymak üzere bir siyasal adalet anlayışını önermeye veya onaylamaya hazırdırlar. Dolayısıyla

29 IV: 5'te bu yönde birkaç ifade bulunmaktadır. Makûl örtüşen görüşbirliğinin bu arka plan koşulu fark edilmediğinde, metindeki iddianın tek başına alınması durumunda, bu adil temel kurumlara karşı olan görevleri diğer bütün insani sorumlulukların üstüne çıkaran bir kapsamlı ahlâki yaklaşımı ifade ediyor gibi görünebilir. Aksi takdirde, siyasalın değerlerinin, tüm değerlerin bir alt grubu olarak, kendileriyle çatışan diğer değerleri altetmesi nasıl mümkün olabilir? Bununla birlikte, sorunlu iddia, sadece, makûl bir örtüşen görüşbirliğinin varlığının farzedildiği ve metnin, siyasal anlayışın toplumun üyeleri tarafından yapılan kamusal gerekçelendirilmesi üzerine eğildiği unutulduğu anda ortaya çıkmaktadır.

sıyla, bu vatandaşlar, kendi makûl kapsamlı doktrinlerinden hareketle, kendi siyasal ve toplumsal varlıkları ve tüm makûl tarafların makûl olarak onaylamasının beklendiği ortak bir kamusal hayat çerçevesinde, siyasal değerlerin gerçekleşmesi gereken büyük değerler olduğunu görebilirler.

İkinci olarak, nihayetinde meşruiyet düşüncesine gelmekteyiz: Makûl vatandaşlar bu fikrin siyasal iktidarın genel yapısına uygulandığını kabul ederler (IV: 1.2-3). Siyasal hayatta temel bir sorun üzerinde oybirliğinin imkânsız olmasa da son derece seyrek olarak gerçekleştiğini bilir ve bu nedenle demokratik bir anayasanın kararlarda birtakım çoğunluk prosedürlerine ya da benzer oylama yollarına yer vermesi gerektiğini düşünürler. Bu tür düzenlemeleri önermemek veya onaylamamak makûl olmaz. Öyleyse, siyasal gücün kullanımının, bu gücün, tüm makûl vatandaşların özgür ve eşit olarak esaslarını onaylamalarının beklendiği bir anayasaya uygun temel durumlarda kullanılması durumunda meşru olduğunu söyleyelim. Dolayısıyla, vatandaşlar, bir anayasayı, adil seçimler ve yasama çoğunluğu ile ilgili prosedürleriyle beraber, (yeteri kadar) adil ve meşru olarak görmekle, belli bir yasayı ya da belli bir politika hakkındaki kararı meşru görmek (adil olmasa dahi³⁰) arasındaki bilinen farkı tanımış olurlar.³¹ (Meşruiyet düşüncesine § 5.3'te yeniden döneceğim).

Dolayısıyla Quakerler, pasifist olarak, savaşa karşı çıkmaktadır ama aynı zamanda, anayasal bir rejimi desteklemekte ve çoğunluğun ya da diğer çoğunluk kurallarının meşruiyetini kabul etmektedirler. Demokratik bir halkın makûl olarak açacağı bir savaşa katılmayı reddetseler de, demokratik kurumları ve bunların temsil ettiği temel değerleri benimsemeye devam etmektedirler. Bir halkın savaş kararını oylama ihtimalinin, demokratik hükümlere karşı durmak için yeterli bir neden olmadığını düşünürler.

30 İnsan yapısı kararların ve yasaların kendi bakış açımıza göre kesinlikle adil olmasını beklemek, genel olarak makûl değildir. Burada, izin verilebilir makûl sapma konusunu ele alamayacağım.

31 Stuart Hampshire haklı olarak bu noktaya vurgu yapmaktadır; kendisinin bu metin hakkındaki değerlendirmesi için bkz. *New York Review of Books* (August 12, 1993), s. 44.

Quakerlerin savaş karşıtı dinsel inançlarının, onların bağlılığını neden tehlikeye atmadığı sorusu sorulabilir. Dinimiz birçok şeyi mecbur tutabilir. Mümkün tüm siyasal rejimler içerisinde, kendimizinki kadar başkalarında temel hakları ve menfaatlerini gözönüne almaya dair dinsel buyruğa en uygun örnek olan anayasal devleti desteklememizi gerektirebilir. Her makûl doktrinde olduğu gibi, birçok siyasal ve siyasal olmayan değer burada temsil edilir ve sıralanır. Bu durum gerçekleştiğinde, adil ve süregelen bir anayasal devlete bağlılık, dinsel doktrinimiz tarafından benimsenebilir.³² Bu durum, belli makûl yasalar ve kararlarla reddedilse ve sivil itaatsizlik veya bilinçli muhalefet aracılığıyla protesto edilse dahi, siyasal değerlerin anayasal sistemin kendini destekleme konusunda ne derece hakim olduğunu göstermektedir.

Buraya kadar söylediklerimiz gerekçelendirilmiş ve kendi başına duran siyasal anlayışı açıklamakta ve Habermas'ın, örtüşen görüş-birliği düşüncesinin siyasal anlayışın gerekçelendirilmesine katkıda bulunup bulunmadığı, yoksa sadece toplumsal istikrar için gerekli bir koşulu mu ortaya koyduğu yolundaki birinci sorusunu cevaplayabilmemizi sağlamaktadır. Bu sorunun cevabı üçüncü gerekçelendirme fikriyle –kamusal gerekçelendirme– ve bunun diğer makûl örtüşen görüş-birliği, doğru gerekçelerle istikrar ve meşruiyet fikirleriyle olan ilişkiyi verilmektedir.

2. Şimdi kısaca Habermas'ın ikinci sorusunu ele alabiliriz: Siyasal liberalizm, 'makûliyet' terimini ahlâki yargıların doğruluğu ve geçerliliği anlamında mı, yoksa sadece bilinçli bir hoşgörü tavrı anlamında mı kullanmaktadır?

Şu ana kadar söylenenlere eklenecek başka bir sözüm yoktur. Siyasal liberalizm, kendi siyasal (ve daima ahlâki) yargılarına uygulayacak bir ahlâki doğruluk kavramı kullanmamaktadır. Burada, sadece siyasal yargıların makûl veya gayrimakûl olduğunu söylemektedir ve bunun yanında, makûliyetin kriterleri olacak siyasal fikirleri, ilke-

32 Aynı değerlendirmelere, gereken şekilde uyarlandığında, demokratik bir rejim tarafından desteklenen kürtaj hakkını reddedenler için de geçerlidir.

leri ve standartları ortaya koymaktadır. Bu kriterler, vatandaşlar olarak makûl kişilerin iki temel özelliğine bağlanmıştır: Birinci olarak, bunların, kendileri gibi diğer eşit vatandaşların makûl olarak kabul edeceği hakkaniyetli toplumsal işbirliği koşullarını önermeye ve bunlara uygun davranmaya istekli olmak ve ikincisi, muhakeme zorluklarını ve bunların sonuçlarını kabullenmek. Anayasal esasların ve temel adalet meselelerinin tartışılmasına ilişkin siyasal amaç açısından, siyasal liberalizm bu makûliyet fikrini yeterli görür. Doğruluk kavramının kullanımı reddedilmez ya da sorgulanmaz, ama bunun kullanımı ya da reddi kapsamlı doktrinlere bırakılmıştır. Ve son olarak, makûliyet, tabii ki, bilinçli bir hoşgörü tavrını içermektedir, çünkü muhakeme zorluklarını tanımaktadır ve bu da vicdan ve düşünce özgürlüğüne yol açmaktadır (II: 2-4).

Bununla birlikte, Habermas, siyasal liberalizmin doğruluk sorunlarından ve felsefi kişi anlayışından kaçınamayacağını ileri sürmektedir (131). Daha önce bunun nasıl mümkün olduğunu söyledim. Siyasal liberalizm, bu fikirlere dayanmaktan kaçınır ve yerine başkalarını getirir – bir durumda makûliyet diğer bir durumda eşit ve özgür görülen vatandaşlar olarak kişiler anlayışı. Sivil toplumda hakkaniyet olarak adaleti veya herhangi bir siyasal anlayışı kurduğumuzda, bu fikirler daima siyasal anlayışın kendi anlayış ve ilkeleri tarafından ifade edilirler. Bu türlü düşüncenin tatmin edici olmadığı veya belli durumlarda başarısız olduğu gösterilmedikçe, siyasal liberalizm geri çekilmez. Makûliyet fikrinin bu metindekinden daha ayrıntılı bir incelemeyi gerektirdiğini kabul ediyorum. Bununla birlikte, makûliyet ile doğruluk ve rasyonellik arasındaki farkın temel çizgilerin, makûl bir örtüşen görüşbirliği tarafından güvence altına alınan toplumsal birlik düşüncesinin yerindeliğini gösterecek kadar açık olduğuna inanıyorum. Elbette, insanlar doğruluk ve felsefi kişi fikri konularını gündeme getirmeye ve siyasal liberalizmi, bunları ele almadığından dolayı eleştirmeye devam edecektir. Ancak, ayrıntıların yokluğunda bu şikâyetler bir itiraz konumuna bile yükselmemektedir.

§ 3. MODERNLERİN ÖZGÜRLÜKLERİ KARŞISINDA HALKIN İRADESİ

1. Bu bölümde, Habermas'ın yazısının III. bölümünde kendi görüşünü özetlemesinin ardından ortaya koyduğu itirazları (130-31) ele alacağım; sonraki bölümde ise, bu özetle söylediklerine değinerek yanıtları tamamlayacağım. Habermas'ın itirazları, temel hak ve özgürlüklerin bilinen iki sınıfı arasındaki doğru ilişkiyle ilgilidir – eskilerin özgürlükleri ile modernlerin özgürlükleri. Habermas, Jean-Jacques Rousseau ile Kant'ın iki türlü hakkı aynı kaynaktan elde etme konusundaki umudunu paylaştığını kabul etmektedir. Bu durum, iki tür özgürlüğün, başlangıç durumunda benimsenen ilk adalet ilkesinde eşit olarak yer almasında görülmektedir. Bu özgürlüklerin aynı kaynağa sahip olması demek, Habermas'a göre, modernlerin özgürlüklerinin, vatandaşların kendi kendilerini yönetmelerine ilişkin siyasal sürece dışsal sınırlamalar olarak dayatılmaması anlamına gelir. Sonrasında, kendisi, siyasal hakkaniyet olarak adalet anlayışının, bu anlayışın adalet ilkelerinin bilgisizlik peçesine tabi eşit taraflarca bir daha geri dönmek üzere seçildiği farazi başlangıç durumundan başlayıp, sonrasında vatandaşların aynı ilkeleri siyasal hayatın güncel koşullarında uygulaması anlamını kastettiğini düşündüğüm, iki-aşamalı (*Zweistufig*) karakterine değinmektedir.³³ Habermas'a göre, siyasal anlayışın bu iki-aşamalı karakteri, modern liberal haklara, demokratik süreci aşağı bir konuma itecek derecede *a priori* bir özellik kazandırmaktadır (127-28). Bu son ifadeyi reddetmek istiyorum.

Bunun yanında, Habermas, benim siyasal özerklik fikriyle başlayıp bunu başlangıç durumu düzeyinde yansıttığımı kabul etmektedir. Bununla birlikte, her ne kadar bu özerklik biçimine o durumda ve dolayısıyla kuramda kendisinin tabiriyle “sanal varlık” kazandırsa da, bu özerklik biçimi “adil olarak düzenlenmiş toplumun merkezinde tamamen ortaya çıkmamaktadır.” Bunun gerekçesi, neredeyse tamamını üç parça halinde aktaracağım ve her bir parçayı ayrı ayrı yorumlayacağım uzun bir paragrafta dile getirilmiştir. Sözünü ettiğim paragraf “Bilgisiz-

33 Bu noktayı açıkladığı için Frank Michelman'a teşekkür ederim.

lik peçesi kaldırıldıkça" (128) ifadesiyle başlamakta ve "tüm siyasal irade oluşumları öncesinde" sözüyle bitmektedir (129). Bu paragraf, temel özgürlüklerin arasındaki ilişkiye dair tartışmama temel teşkil edecektir. Paragraf, birtakım karmaşık ifadeler içermektedir ve bunları tam olarak anlamış olmayabilirim. Bununla birlikte, paragraf, görüşlerimizin ilişkisi konusunda ciddi soruları gündeme getirmektedir.

2. Benim *dört-aşamalı dizi* diye adlandırdığım fikir konusunda açık yanlış anlamayla başlayacak ve sonrasında bunu açıklayacağım. Cümle şu şekildedir:

Bilgisizlik peçesi kaldırılıp Rawls'un vatandaşları et ve kemiğe büründükçe, bunlar, kendilerini kuramın öngördüğü ve kendi deneyimleri dışında kurumsallaşan ilke ve normlara daha fazla tabi bulacaklardır (128).

İki önemli nokta. Birincisi, dört-aşamalı dizi ne gerçek bir siyasal süreci ne de salt bir kuramsal süreci betimlemektedir. Aksine, bu dizi hakkaniyet olarak adaletin bir parçasıdır ve hakkaniyet olarak adaleti kabul eden sivil toplumdaki vatandaşların, bu anlayışın kavram ve ilkelerini uygulamakta kullanacakları düşünce çerçevesinin bir parçasıdır. Hangi tür norm ve bilginin, konu ve içeriklerine bağlı olarak, adalet hakkındaki siyasal yargılarımıza rehberlik edeceğini göstermektedir.

Tarafların adalet ilkelerini seçtiği başlangıç durumuyla başlıyoruz; sonrasında, eldeki adalet ilkeleri ışığında anayasanın ilke ve kurallarını ortaya koyduğumuz –kendimizi delege olarak gördüğümüz– anayasal kongreye doğru ilerliyoruz. Bundan sonra, anayasanın izin verdiği ve adalet ilkelerinin izin verdiği ve gerektirdiği yasaları koyan yasakoyucular oluyoruz³⁴ ve son olarak, yargının üyeleri olarak, ana-

³⁴ Burada sadece sözünü edebileceğim ciddi bir mesele bulunmaktadır; anayasal esaslar ve temel adaletle ilgili yasama ile sivil toplumda yeralan değişik çıkarların temsilcileri aracılığıyla yaptığı siyasal pazarlıkla ilgili yasama arasında önemli bir fark vardır. İkinci tür yasamanın, hem yasama meclisinde hem de sivil toplumda adil pazarlık konusunda bir çerçeveye sahip olması gerekir. Bu mesele ciddidir, çünkü bu ayrımı yapacak ölçülerini ortaya koymak ve öğretici durumlarla örneklendirmek son derece zor bir iştir.

yasayı ve yasaları yorumlayan yargıçların rolünü üstleniyoruz. Her aşamada farklı düzeyler ve farklı bilgiler bulunmaktadır ve her durum bizim, iki adalet ilkesini akıllıca uygulayabilmemizi, kendi çıkarlarımızı ve arkadaş, din, toplumsal konum ve siyasal parti gibi, bağlı olduğumuz çıkarları tercih etmeyen rasyonel ama tarafsız kararlar alabilmemizi sağlayacak şekilde düzenlenmiştir.

Bu çerçeve başlangıç durumunu genişleterek, ilkelerin uygulanmanın gerektirdiği farklı durumlara uyarlanmasını sağlar. Mesela, bir anayasayı değerlendirirken, adalet ilkeleri yanında toplumumuz hakkındaki, anayasa kurucularının bilmek istediği ölçüde, genel bilgileri de –bu noktada bizim elde etmemize izin verilen ama yukarıda ifade edildiği gibi, kendimiz ve bağlılıklarımız hakkındaki özel bilgiler dışındaki bilgiler– dikkate almalıyız. Bu türlü ilgili bilgiler, yeterli zeka ve akıl gücü öngörüldüğünde, yargımızın tarafsız ve makûl olmasını sağlar ve adalet ilkeleri etrafında, adil bir anayasaya ulaşmada ve diğer aşamalarda bize rehberlik eder (*Kuram*, § 31). Burada zor bir soruya geçmek istiyorum: Mevcut toplum, toplumların her zaman yaptığı gibi, mesela Amerikan toplumunun 1787-91’de yaptığı gibi³⁵ (ve hâlâ yaptığı) –kölelik, kadınlara ve mülkiyet şartlarını karşılamayanlara oy hakkı tanımamak– ciddi adaletsizlikler içerdiğinde, ilgili bilgiler ne olacaktır? Bazıları o zamanlarda köleliği dışlayan hiçbir anayasanın kabul görmeyeceğini düşünmektedirler, öyleyse bu bilgi, ilgili bilgi midir? *Kuram* bütün bu tür bilgilerin ilgisiz olduğunu ve adil bir anayasanın mümkün olduğunu varsayar. Benim *makûl elverişli koşullar* diye adlandırdığım şartlarda anayasayı geliştirdikten sonra, sivil toplum perspektifinden adil bir anayasanın gerçekleşmesi mümkün görülmediğinde, uzun vadeli bir siyasal reform amacı ortaya koyar. Habermas’ın ifadesiyle, yürütülmesi gereken bir projedir bu (FG 163).

Öncekiyle ilişkili ikinci bir nokta şudur; vatandaşlar siyasal makamlarda veya sivil toplumda bu çerçeveyi kullandığında, kendilerini

35 Bu tarihleri, anayasal kongreden Haklar Bildirgesi’nin kabulüne kadar olan zamanı içermek için kullanıyorum. Bu ve bundan sonraki bölümlerde, anayasa hukukuna ilişkin yaptığı, benim de memnuniyetle izlediğim, çok değerli yorumları için James Fleming’e teşekkür ederim.

içinde buldukları kurumlar, bunları vatandaşların denetimleri dışında bir kuram dahilinde kurumsallaştıran siyaset felsefecisinin işi değildir. Aksine, bu kurumlar, bunları bize ulaştıran eski kuşakların ürünüdür ve bizler bunların içinde büyürüz. Bunları akıl çağına geldiğimizde değerlendirir ve ona göre hareket ederiz. Bütün bunlar, dört-aşamalı dizinin amacı ve kullanımı anlaşıldığında açık olarak ortaya çıkar.³⁶ Yanlış anlamaya yol açacak düşünce, temsil aracı olarak başlangıç durumu gibi soyut bir kavramı kullanan ve tarafların seçtikleri ilkelerin kalıcı olduğunu öngören hakkaniyet olarak adaletin, belirgin biçimde vatandaşların adalet anlayışlarının bir daha geri dönmek üzere sabitleşebileceğini varsaymasıdır. Burada kalıcılık fikrini kullanmak, rasyonel (makûl değil) tarafların ilkeleri seçtiğini düşünürken, bunların seçimlerin bu ilkelerin kalıcı olacağını düşünerek yapmalarını istemenin makûl bir durum olduğunu söylemenin bir başka yoludur. Adalet hakkındaki fikirlerimiz şu şekilde sabittir: Bunları rasyonel çıkarlarımıza ve şartların getirdiği bilgiye istediğimiz gibi uyduramayız.³⁷ Tabii ki, onları üzerinde düşünülmüş yargılarımıza göre denetlemek başka bir konudur.

3. Habermas'ın itirazının diğer yönü ise, siyasal özerkliğin anlamı ve nasıl gerçekleşeceği konusunda bir soru ortaya atmaktadır. Bu soru, vatandaşların adil bir anayasa altında “kendi toplumlarının siyasal hayatında başlangıç durumunun radikal demokratik közlerini yeniden alevlendiremezler” fikri ile ifade edilmiştir (128). Bu fikir, paragrafın ikinci bölümünde daha zengin olarak ifade edilmiştir. Dolayısıyla “denetimlerinin dışında”dan sonra şunu okumaktayız:

Bu yolla, kuram, vatandaşların her bir kuşakta yeniden sindireceği birçok anlayıştan yoksun bırakmaktadır. Adalet kuramı perspektifinden, demokratik anayasayı yapma eylemi, halihazırda kurulmuş adil bir toplumun kurumsal şartları altında tekrarlanamaz ve temel haklar sistemini pratiğe dökme sürecinin devamlılığı güvence altına alınamaz. Değişen tarihsel şartlar bunu gerektirse de, vatandaş-

36 Bu ve bundan önceki paragraftaki iki nokta için bkz. *Kuram*, § 31, s. 196 vd. ve 200 vd.

37 Son iki paragrafta, Habermas'ın dört-aşamalı dizine ilişkin kaygılarını giderdiğimi ümit ediyorum. McCarthy ve Michelman'a öğretici tartışmaları için teşekkür ediyorum.

ların bu süreci açık ve yetersiz olarak tecrübe etmeleri mümkün olmaz. Kendi toplumlarının siyasal hayatında başlangıç durumunun radikal demokratik közlerini yeniden alevlendiremezler, çünkü kendi açılarından her türlü *asli* meşruiyet söylemi kuram içerisinde gerçekleşmiş durumdadır ve bu kuramın sonuçları mevcut durumda anayasaya işlenmiş durumdadır. Vatandaşların anayasayı bir proje olarak algılayamamasından ötürü, aklın kamusal kullanımı, mevcut bir siyasal özerklik kullanımının taşıdığı öneme sahip olmaz, sadece *siyasal istikrarın şiddete başvurulmadan korunmasını* teşvik eder (128).

Öncelikle özerkliğin anlamı hakkında bir yorum gerekiyor. Siyasal liberalizmde, özerklik ahlâki değil siyasal özerklik olarak algılanır (II: 6). Ahlâki özerklik çok daha geniştir ve Kant ve Mill'in ilgili kapsamlı doktrinlerine ait bir fikirdir. Siyasal özerklik, değişik siyasal kurum ve pratiklere göre ortaya konur ve aynı zamanda, vatandaşların anayasal bir rejimi yürütürken düşünce ve eylemlerinde –tartışmalarında, müzakerelerinde ve kararlarında– sahip oldukları belli erdemlerle ifade edilir. Siyasal liberalizm için bu yeterlidir.

Bu yorumu akılda tuttuğumuzda, adil bir toplumda vatandaşların “başlangıç durumunun radikal demokratik közlerini yeniden alevlendiremeyeceğinden” ne kastedildiği açık değildir. Şunu sormak durumundayız: Neden olmasın? Zira, yukarıda dört-aşamalı diziye incelerken, vatandaşların sürekli olarak siyasal ilkelere ve toplumsal politikalara ilişkin sorunları tartıştığını gördük. Ayrıca, gerçek bir toplumun az çok adaletsiz olduğunu –genelde ciddi anlamda böyledir– ve bu tür tartışmaların çok daha gerekli olduğunu düşünebiliriz. Hiçbir (insan yapısı) kuramın mevcut şartlarda bu sorunların ortaya çıkaracağı tüm değerlendirmeleri öngörmesi mümkün olamaz, ne de mevcut düzenlemeleri iyileştirmek üzere gerekli reformlar öngörülebilir. Adil anayasa ideali her zaman kendisine yöneldiğimiz bir şeydir. Bu noktalarda Habermas'ın uzlaştığı görülüyor:

Sivil itaatsizliğin gerekçelendirilmesi anayasayı tamamlanmış bir proje olarak gören dinamik bir anlayışa dayanır. Bu uzun vadeli

perspektiften bakıldığında, anayasal demokratik devlet tamamlanmış bir yapıyı değil, amacı değişen şartlara göre haklar sistemini yeniden gerçeğe dökmek, yani, haklar sistemini daha iyi yorumlamak, daha yerinde kurumsallaştırmak ve içeriğini daha radikal olarak ortaya koymak olan, nazik ve her şeyin ötesinde yanılabilen ve düzeltilebilen bir girişimi temsil etmektedir. Haklar sisteminin gerçekleştirilmesinde aktif olarak yeralan, toplumsal olgularla geçerlilik arasındaki gerilimi aşmak isteyen ve farklı bağlamlardan haberdar olan vatandaşların bakış açısı budur (FG 464).

Habermas'ın hakkaniyet olarak adaletin burada söylediği şeylere bir şekilde aykırı olduğunu düşündüğü görülmektedir. Mevcut durumda adil olan topluma (ki bana göre, adil bir anayasa ve temel yapıyı içerir bu) ve “meşruiyetin *asli* söylemleri”ne işaret etmektedir (sözü edilen birinci paragraf). Anayasanın bir proje –ulaşılacak bir şey– olarak algılanamayacağını ve kamusal aklın, siyasal özerkliğin kullanımıyla değil, sadece siyasal istikrarın korunmasıyla ilgili olduğunu söylemektedir. Belki de, vatandaşların sadece yukarıdan aşağı özerk olmakla –yani, temel tartışmalardan, “asli meşruiyet söylem”lerinden ve benzer şekilde tüm alt-düzey kararlardan doğan bir anayasa vermekle– siyasal olarak özerk olabileceğini kastetmektedir. Bununla birlikte, Habermas'ın, hakkaniyet olarak adalette ideal olarak tanımlanmış iyi düzenlenmiş bir toplumda, vatandaşların adil bir anayasaya zaten sahipken radikal demokratik közleri alevlendiremeyeceklerini düşüneceği şüphelidir.

Yine de, eğer sorun buysa, çözümü kolaydır. Siyasal özerklik fikrini aydınlatmak için, öncelikle, vatandaşların, temel yapıyı düzenleyen her türlü ikincil kanun ve kurallarla birlikte, özgürlük ve eşitliklerini güvence altına alan makûl ve adil bir anayasa altında yaşadıklarında ve bu anayasayı ve onun kanunlarını tam olarak kavrayıp onayladıklarında ve bunları, daima adalet hislerinden ve diğer siyasal erdemlerden hareket ederek, değişen toplumsal şartlara göre düzenleyip gözden geçirdiklerinde tam özerkliği elde etmiş olduklarını ifade ederiz. Buna, ikinci olarak, anayasanın ve kanunların değişik şekillerde adaletsiz ve ku-

surlu olduklarında, vatandaşların, tarihsel ve toplumsal şartlarda, tam özerkliklerini makûl ve rasyonel olarak ileri süreceklerini düşündükleri şeyleri yaparak daha da özerk olmaya çalıştıklarını ekleriz. Dolayısıyla, bu durumda adil bir rejim Habermas'ın dediği gibi bir proje olmuş olur ve hakkaniyet olarak adalet bu durumu kabul eder.

Bununla birlikte, anayasa adil olsa bile, vatandaşların neden tam özerk olamadığını sormak durumundayız. Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'ndeki toplumun vatandaşları, yasakoyucunun onların altında büyüdüğü adil anayasayı sağladığından dolayı mı hiçbir zaman tam özerk değildirler? Şimdi adil anayasayı kavrayıp, akılcı ve bilgece uyguluyorlarsa, neden bu çok eski ve anılmaya değer fiil bir fark meydana getirmelidir?³⁸ Yasakoyucunun bilgeliği, vatandaşların kuşaklar boyu sindirdikleri fikirlerden neden yoksun bıraksın? Bu fikirler, neden vatandaşların bu kurumlardan kazandıkları düşünce ve tecrübeleri ve anayasanın tasarlanma zemini hakkındaki bilgileri ışığında sindirilmisin? Kant'ın *Groundwork*'ü, bu çalışma üzerinde düşündüğümüzde bizi ahlâk yasasının sezgilerinden yoksun mu bırakmaktadır? Kesinlikle hayır. Öyleyse, anayasanın adaletinin anlaşılması neden farklı olsun?

Bunun ötesinde, her kuşağın, tüm asli meşruiyet söylemlerini makûl bir sonuca ulaştırması ve sonrasında kendisine başarıyla yeni ve adil bir anayasa sunması beklenmemelidir. Bir kuşağın bunu yapıp yapamayacağı sadece kendisine değil toplumun tarihine bağlıdır: 1787-91'deki kurucuların kuruculuğu sadece kendileri tarafından değil, o ana kadar olan tarihsel süreç tarafından belirlenmiştir. Bu anlamda, halen adil bir anayasa altında yaşayanlar adil bir anayasa yapamazlar, ancak onun üzerinde düşünüp onu onaylar ve böylelikle gerektiği gibi özgürce uygulurlar. Zaten elimizde varken ve onu tamıyla kavrayıp ona göre davranırken, kendimize makûl ve rasyonel olan adil bir anayasa yapmak neden bu kadar önemlidir? Siyasal özerklik özgürlüğümüzü ifade ederken, diğer her türlü özgürlükte olduğu gibi makûl olan eylemleri azamileştirmek değil, sadece uygun ol-

38 Bkz. *The Social Contract*, II. kitap, 7. bölüm.

duğunda harekete geçmektir. Bununla birlikte, Habermas, belki de, dört-aşamalı dizinin, § 3.2'de açıkladığım şekilde yorumlanması durumunda bile, bir düşünsel çerçeve olmasına itiraz edecek ve gittikçe incelen bilgisizlik peçesini aşırı sınırlayıcı bulacaktır.

4. Şimdi de paragrafın daha sonraki bir ifadeyle tamamlanmış üçüncü ve son parçasına (128-129) dönüyorum. Habermas, kendisinin ifade ettiği sonuçların benim niyetim olmadığını, ama benim görüşlerimin bu sonuçları doğurduğunu iddia etmektedir. Bu durumun göstergesi,

Vatandaşların siyasal ve kamusal olmayan kimlikleri arasındaki katı sınırdır. Rawls'a göre, bu sınır, demokratik öz-yasamayı ve bununla birlikte siyasal alanı *baştan*, yani her türlü siyasal irade oluşumu öncesinde sınırlayan temel liberal haklar tarafından konulmuştur (128-29).

Ek paragraf da şu şekildedir (129):

Bu iki kimlik daha sonra, biri siyasal katılım ve iletişim aracılığıyla oluşturulan, diğeri de temel liberal haklarca korunan iki alana [biri siyasal değerlerle, diğeri de siyasal olmayan değerlerle tanımlanan] ilişkin referans noktası oluşturmaktadır. Özel alanın [Ben kamusal olmayan alan derdim] anayasa tarafından bu yolla korunması öncelik taşıırken, 'siyasal özgürlüklerin rolü çoğunlukla diğer özgürlüklerin korunmasına yöneliktir'.³⁹ Dolayısıyla, siyasal değer

39 Habermas burada VIII: 2'den, "Temel Özgürlükler ve Bunların Önceliği," alıntı yapıyor. Alıntı yapılan paragrafta ifade edilen nokta, bütün temel özgürlüklerin aynı gerekçelere bağlı olarak önemli görülmediği ve yüceltilmediğidir. Orada, liberal geleneğin bir kolunun Benjamin Constant'ın "modernlerin özgürlükleri" diye adlandırdığı özgürlükleri "eskilerin özgürlüklerinin" üstüne koyduğu ve bu durumda siyasal özgürlüklerin rolünün çoğunlukla diğer özgürlükleri korumaya yönelik olacağından söz ediyorum. Sonrasında ise "bu görüş doğru olsa da, belli siyasal özgürlüklerin temel özgürlükler arasında sayılmasına ve bunlara öncelik tanınmasına engel değildir. Çünkü, bu özgürlüklere öncelik tanımak için, bunların diğer temel özgürlüklerin korunmasında asli kurumsal araç olmaları yeterlidir" diyorum. Siyasal özgürlüklerin sadece araçsal olduğunu söylemediğim gibi, birçok kişinin hayatında önemli bir yer tutacaklarını da reddetmiyorum. Doğrusu, siyasal özgürlüklerin en azından iki şekilde içkin siyasal değere sahip olmaları konusunda ısrarlıyım: birincisi, siyasal hayata bir şekilde katılan birçok vatandaşın ha-

alanına göre, demokratik öz-yasamanın ulaşamayacağı siyaset-öncesi bir özgürlükler alanı ortaya konmaktadır (129).

Birinci alıntının sonlarına doğru geçen italik ifadenin anlamıyla başlayacağım. Habermas, '*baştan*' ifadesini her türlü irade oluşumundan önce şeklinde anlamaktadır. Eğer öyleyse, kendisinin söyledikleri hakkaniyet olarak adalet açısından doğru değildir. Arka plan kültüründeki vatandaşların bakış açısından hareketle, anayasal kongre aşamasında, başlangıç durumunda adalet ilkelerini seçtikten sonra, çoğunluk yasamasını vicdan, düşünce ve ifade özgürlüğü konusunda sınırlayan ve bir Haklar Bildirgesi ve diğer hükümleri içeren bir anayasa yaptığımızı varsayıyorum. Bu yolla, yaşamada ifade edilen halk egemenliği sınırlanmış olur. Hakkaniyet olarak adalette, bu temel özgürlükler siyaset-öncesi bir alanda yeralmaz; kamusal olmayan değerler, kapsamlı doktrinlerde olduğu gibi (rasyonel sezgicilik veya doğal hukuk doktrinleri gibi) ontolojik olarak öncelik taşıyan ve bu nedenler siyasal değerlere nazaran önceliği olan değerler şeklinde görülmez. Bazı vatandaşlar şüphesiz bu tür düşüncelere sahip olabilir, ancak bu ayrı bir konudur. Hakkaniyet olarak adaletin bir parçası değildir. Bu anlayış, temel özgürlüklerin anayasaya dahil edilmesini ve vatandaşların zaman içerisindeki müzakereleri ve yargıları temelinde anayasal haklar olarak koruma altına alınmasını sağlar. Öyleyse, çoğunluk kuralını sınırlayan bir anayasayı onaylamanın halkın iradesinden önce gelmesi ve bu anlamda halk egemenliğine dışsal bir sınırlama şeklinde ifa-

yarında önemli ve hatta hakim bir rol oynamaları; ikincisi, bu özgürlüklerin, tanındıklarında, vatandaşların öz-saygılarının toplumsal temellerinden biri oldukları ve bu şekilde bir birincil değer oldukları. Bkz. V: 6 ve *Kuram* 233 vd: "Elbette, kendi kendini yönermeye ilişkin zeminler sadece araçsal değildir." Sonrasında, siyasal özgürlüklerin vatandaşların öz-saygısını, kamusal hayatın ahlâki niteliğini, ahlâki ve entelektüel hassasiyetlerimizin kullanımı ve benzeri faktörleri geliştirmedeki önemine kısaca değinip, şu sonuca varıyorum: "[Bu değerlendirmeler] gösteriyor ki eşit özgürlük sadece bir araç değildir." (Bu paragrafta aslında 'öz-saygı' yerine 'kendine saygı' ifadesini kullanıyorum, ama şimdi David Sachs sayesinde bunların değişik şeylere işaret ettiğini gördüm. Bunlardan uygun olanını seçip onunla devam etmeli ve üslup konusundaki kaygıları bir kenara itmeliydim.) Orada, kamusal siyasal alanın hangi özelliklerinin kişiler için rol teşkil etmesi konusunda bir konum almadım. Bu mesele, dört-aşamalı dizi bağlamında, anayasal kongreye aittir ve ben bu konuda bir sıkıntı görmüyorum.

de edilmesi gerekmez. Anayasanın yapılması ve anayasa değişikliklerinin kabul edilmesi gibi demokratik prosedürlerde ifade bulan halkın iradesidir. Bu durum, dört-aşamalı diziyi, vatandaşlar olarak siyasal yargılarımızı ortaya koymada bir temsil aracı çerçevesi içinde gördüğümüz anda açıkça ortaya çıkar.

Bütün bunlar, VI: 6'da anayasal siyaset ile normal siyaset arasında yaptığım ayırım çerçevesinde çok daha açıktır.⁴⁰ Düalist anayasal demokrasi fikrinin John Locke'da bulunduğunu düşünüyoruz: Bu fikir, halkın anayasa yapma, onaylama ve değiştirme gücünü, yasama meclisi ve yürütmenin günlük siyasetteki olağan gücünden ayırır; ayrıca, halkın üst-düzey kanunu ile yasama meclisinin olağan kanununu birbirinden ayırır (231 vd). Parlamentonun üstünlüğü reddedilmiştir. Diyelim ki, Amerikan anayasa tarihindeki en yenilikçi zaman dilimleri, 1787-91'deki kuruluş, Reconstruction [Yeniden Yapılanma] ve farklı bir şekilde, New Deal [Yeni Düzen] çağıdır.⁴¹ Bütün bu zaman dilimlerinde, temel siyasal tartışmalar yaygındı ve bu üç zaman dilimi, önerilen ve nihayetinde kabul edilen anayasa değişikliklerini seçmenin ne zaman onayladığı veya benimsediği konusunda üç örnek sunmaktadır. Bu örnekler apaçık göstermektedir ki, temel hakların korunması Habermas'ın dediği gibi irade oluşumundan önce gelmemektedir. James Ma-

40 Burada Ackerman'ın öğretici *We The People, Volume I: Foundations* (Cambridge: Harvard University Press, 1991) adlı eserinden yararlanıyorum. Bununla birlikte, anayasal demokrasi anlayışı yukarıda memnî genel bağlamı içerisinde, Ackerman'ın anayasada 5. maddedeki formel değişiklik prosedürleri dışında "yapısal anayasa değişikliklerine" izin veren daha özel düalizm fikrine bağlanmaksızın düalist olabilir. New Deal [Yeni Düzen] gibi bir siyasal hareket, yargıçların hakim yorumlarını değiştirmede etkili olabilir ama anayasa değişiklikleri yine de farklı bir konudur. Ayrıca, kendisinin düalizm ile (onun anladığı şekliyle) hak temelliliği arasında yaptığı ayırımı da kabul etmiyorum. Kendisi, düalizmin, haklar temelliliğinden farklı olarak, 5. maddeye uygun her türlü değişikliğin geçerli olmasını gerektirdiğini düşünmektedir. 238. sayfa ve devamında ben bunun aksini savunuyorum. Bu konuları burada tartışmam, sadece Habermas'ın kaygısına ilişkin taraflarını ortaya koymaya çalıştım. Ayrıca bkz. Freeman, "Original Meaning, Democratic Interpretation, and the Constitution," *Philosophy and Public Affairs* 21 (Winter 1992): 3-42 ve Fleming, "Constructing the Substantive Constitution," *Texas Law Review* 72 (December 1993): 211-304; 287 n.380, 290 n.400. Bu konuların aydınlatılması konusunda bana verdiği tavsiyeler ve yorumlar konusunda Fleming'e teşekkür ederim.

41 Burada Ackerman'ı izliyorum.

dison'un, Haklar Bildirgesi'ne, anti-Federalistlere vaadedildiği üzere, 1789 Haziran'ından Eylül'üne kadar Kongrede rehberlik etmesini göstermek yeterlidir; bu vaat olmasaydı, anayasa onaylanmayabilirdi.⁴²

Öyleyse, dört-aşamalı dizi, modernlerin özgürlüklerinin halkın kurucu iradesine tabi olduğu düşüncesiyle uyum halindedir. Bu dizinin terimleriyle, halk –ya da daha iyisi, hakkaniyet olarak adaleti benimseyen vatandaşlar– anayasal kongre aşamasında bir yargıya varmaktadır. Bana göre, Habermas, benim modernlerin özgürlükleri hakkındaki görüşümün bir doğal hukuk görüşü olduğuna ve bu sebeple, kendisinin Kant yorumunda olduğu gibi, bunların dışsal özlü fikirler olduğuna ve halkın kamusal iradesine sınırlamalar getirdiğine inanmaktadır.⁴³ Aksine, hakkaniyet olarak adalet bir siyasal adalet kuramıdır ve elbette, ahlâki bir anlayış olarak, doğal hukuk doktrininin bir görünüşü değildir. Bu doktrini ne reddeder ne de ileri sürer. Yanıtımda, basitçe, bu siyasal adalet anlayışı perspektifinden, modernlerin özgürlüklerinin Habermas'ın düşündüğü gibi halkın kurucu iradesine sınırlama getirmedigini gözlemliyorum.⁴⁴

Eğer bu doğruysa, Habermas hakkaniyet olarak adalete bir itiraz yükseltmez, ancak bu anlayışın şekillendirdiği ve bana göre hem eskilerin hem de modernlerin özgürlüklerini güvence altına alan bir anayasayı reddedebilir. *Kuram*'ın IV. bölümünde kullanılan örnek fikirlerin Birleşik Devletler anayasasına ilişkin olduğundan hareketle,

42 Bkz. Stanley Elkins ve Eric McKittrick, *The Age of Federalism* (New York: Oxford, 1993), s. 58-75.

43 Beni ve Kant'ı doğal hukuk kuramcıları olarak sunmaktadır, FG 110.

44 Bu nokta, Michelman'ın "Law's Republic," *The Yale Journal* 97 (Temmuz 1988): 1493-1537, s. 1499 vd., makalesindeki şu görüşüyle uyumludur: "Amerikan anayasacılığının –akademik anayasal kuram, avukat ve yargıçların mesleki pratikleri ve genel olarak Amerikalıların olağan ben-idraklerinde görüldüğü biçimiyle– siyasal özgürlükle ilgili iki öncüle dayandığını düşünüyorum: birinci olarak, Amerikan halkı, kendileri tarafından kolektif olarak idare edildikleri müddetçe siyasal olarak özgürdür ve ikinci olarak, Amerikan halkı insanlar yerine kanunlar tarafından yönetildiği için siyasal anlamda özgürdür. Bana göre, Amerikan anayasa tartışmalarında, açık sözlü ve yıkıcı olmayan hiçbir kanlımcı, bu iki tür inancı reddedecek kadar özgür değildir. Bu öncüllerin taşıdıkları sorunlu ilişkinin ve bunların anlamlarının sonu gelmeyen bir tartışmaya tabi olduğunu düşünüyorum."

hakkaniyet olarak adaletin benzer bir anayasayı gerekçelendireceğini ve dolayısıyla, aynı itirazlara maruz kalabileceğini düşünebilir. Bununla birlikte, Habermas ve ben, Birleşik Devletler anayasasını olduğu şekliyle değil, hakkaniyet olarak adaletin böyle bir anayasaya izin verip veremeyeceğini ve anayasanın halk egemenliği fikriyle tutarlı olup olmadığını tartışıyoruz. Bana göre tutarlıdır. Yine de, kendisinin de olduğu gibi, (benim durumumda) iki adalet ilkesinden hareketle mevcut anayasamıza ve bir toplumsal işbirliği sistemi olarak toplumun temel yapısına itirazlarım bulunmaktadır. Bunların üçünden bahsetmek gerekirse: Mevcut sistem siyasal seçimlerin kamusal finansmanı konusunda maalesef başarısızdır ve adil siyasal özgürlükler konusunda ciddi dengesizliklere yol açmaktadır; eğitim ve iş konusundaki adil fırsatları ciddi biçimde zayıflatan son derece dengesiz bir gelir ve varlık dağılımına izin vermekte, böylece ekonomik ve toplumsal eşitliğe zarar vermektedir; sigortası olmayanların sağlık hizmetinden yararlanması konusu gibi önemli anayasal esaslar konusunda hükümler içermemektedir. Fakat, bu acil meseleler, Habermas'ın ortaya koyduğu felsefi konularla –başlangıç durumu ve bunun tartışma kuramıyla ilişkisi, iki adalet ilkesi ve dört-aşamalı dizi ve eskiler ile modernlerin özgürlükleri arasındaki ilişki– ilgili değildir.

Habermas, bu sorunu ciddi anlamda dert edinmiş Jefferson'un fikirlerine benzer fikirleri benimseyebilir. Jefferson, Samuel Kercheval'e 1816'da yazdığı mektupta, Virginia anayasasının reformu ile ilgili düşüncelerini tartışmakta ve tüm vatandaşların katılabileceği ve sorunlarını dillendirebileceği derecede küçük bölgelerden oluşan ve sonrasında vilayet ve daha yüksek düzeylere doğru yükselen bölge sisteminin öğelerini ortaya koymaktadır. Bu bölgeler, bir tür danışma hiyerarşisiyle beraber, halkın, eşit vatandaşlar olarak ve hem Virginia hem de Amerika anayasalarında öngörülmediği biçimde, kendilerini ifade etmelerine olanak sağlayacak kamusal alanlar yaratmaktadır. Jefferson'un (mektupta da geçen) her ondokuz ya da yirmi yılda bir anayasal kongre toplanmasına ve böylece her bir kuşağın kendi anayasasını seçmesine, geçmiş kuşakların da bu konuda hakkı olmaması-

na ilişkin görüşünü hatırlayın.⁴⁵ Jefferson'un görüşlerini sadece Habermas'ın adil bir toplumda radikal demokratik közleri alevlendirme yorumuna ışık tutacağı düşüncesiyle aktarıyorum.

Aynı zamanda, en yerinde anayasanın nasıl olacağı konusunun çözümü salt siyaset felsefesinin değerlendirmelerine değil, siyasal ve toplumsal kurumların alan ve sınırlarının nasıl anlaşıldığında ve bunların nasıl etkin olarak işletilebileceğine bağlıdır. Bu tür şeyler, tarihe ve bu kurumların nasıl tasarlandığına bağlıdır. Elbette, burada doğruluk kavramı uygulanmaktadır. § 4.3'te anayasa modeli konusuna geri döneceğim.

§ 4. ÖZGÜRLÜKLERİN KÖKENLERİ

1. Habermas'ın § 3'te ele aldığım özgürlüklerle ilgili itirazının birinci bölümü, eleştirilerinin sonunda yeralan kısa özete,⁴⁶ özel ve kamusal özerklik ile ilgili olarak ortaya koyduğu diyalektik ilişkiye dairdir (130-31). Yanıtımı, FG'nin,⁴⁷ en önemli bölümleri bu eserin 3-4 bölümlerinde yeralan ana argümanlarından ifadeler taşıyan özet tartışa-

45 Bkz. *Thomas Jefferson: Writings*, ed. Merrill Peterson (New York: Viking, 1984), s. 1399 vd. ve 1401 vd. Kendisinin James Madison'a yazdığı, 6 Eylül 1789 ve "yeryüzü üzerinde yaşayanlara aittir ve ölümler bu konuda ne bir hakka ne de güce sahiptir" (age, s. 959) dediği mektuba bakınız. Bir kuşak diğerini bağlayamaz. Bu bağlamda, Hannah Arendt, anayasal bir devlet kurmaya çalışan devrimci ruhun belirgin ve çözümü olmayan şaşkınlığına işaret etmektedir. Bu şaşkınlık, kalıcı bir rejimde devrimci ruhun nasıl muhafaza edileceği ile ilgilidir. Arendt, aynı zamanda, Jefferson'un anayasaya kutsal bir bağlılıkla bağlananlara karşı nefretinin, kendi kuşağının "dünyayı yeniden başlatması"nı, Thomas Paine'in *Common Sense* eserindeki bir ifadedir bu, gerektiren adaletsizliklere karşı kızgınlığına dayandığını ileri sürmektedir; bkz. Arendt, *On Revolution* (New York: Viking, 1963), s. 235. Bununla birlikte Jefferson'un adaletsizliğe uğramışlık duygusu tamamıyla yersiz ve mantıksızdır. (Aynı şekilde ben de hayata Kant, Shakespeare ya da Mozart olarak gelmediğimden dolayı şikâyet ederek geçirebilirim.) Halkın siyasal özerkliğine alan sağlamak için uygun bir kamusal siyasal alan bulma konusundaki şaşkınlığa gelince, bana göre, yukarıdaki metin, bu sorunun anayasanın tasarlanmasıyla ilgili olduğunu söylemektedir; her türlü çözümü olmayan şaşkınlık duygusu yalancıdır, Arendt bunu kabul etmese de.

46 Özet "bir adalet kuramı" (130) sözleriyle başlamakta ve "mevcut bağlamda" sözleriyle bitmektedir (131).

47 Bkz. David Rasmussen's değerlendirmesi, *Philosophy and Social Criticism* 20, no. 4 (1994): 21-44, s. 41.

rak tamamlayacağım. Bu argümana 9. bölümde ve “Postscript”te yeniden dönülmüştür.⁴⁸ Bu nedenle, kendisinin liberalizmin tarihsel bir doktrin olduğu yolundaki itirazına yanıtımı tamamlarken, bu son yazıdaki bazı ifadeleri ele almakla başlayacağım.⁴⁹

Habermas’a göre, siyaset felsefesi tarihi boyunca, kamusal ve özel özerklik arasındaki içsel ilişkiyi, ne liberal ne de yurttaşçı cumhuriyetçi yazarlar anlamışlardır. Mesela, liberal yazarlar, bu iki özerklik biçimi arasındaki ilişkiyi, modernlerin özgürlükleri tarafından ortaya konan özel özerkliğin, insan haklarına, mesela, hayat, özgürlük ve (özel)⁵⁰ mülkiyete ve “anonim”⁵¹ hukukun üstünlüğüne dayandığı şeklinde anlamışlardır. Öte yandan, vatandaşların kamusal (siyasal) özerkliği halk egemenliği ilkesinden türetilmiş ve demokratik hukukla da ifade edilmiştir. Felsefi gelenekte, Habermas’a göre, bu iki özerklik türü arasındaki ilişkiler “sonuçlanmamış bir rekabete” dönüşmüştür. (“Postscript” III: 1).

Yanlışlık, 19. yüzyıldan bu yana, liberalizmin büyük çoğunluk diktatörlüğü tehlikesini gündeme getirmesi ve insan haklarının önceliğinin halk egemenliğini koyutladığını öngörmesidir. Kendi açısından, Aristoteles geleneğinde yurttaşçı cumhuriyetçiliğin daima eskilerin özgürlüklerinin modernlerin özgürlüklerinden önce geldiğini savunmuştur. Locke ve Kant’a karşı olarak, Habermas, modernlerin haklarının doğal hukuka ya da koşulsuz buyruk gibi ahlâki bir anlayışa dayanan ahlâki haklar olduğunu reddetmektedir. Habermas, liberalizmin, bu

⁴⁸ “Postscript” (Eylül 1993) FG’nin daha sonraki baskısına (Auflage) 661-80. sayfalarda eklenmiştir. Bunun Rehğ tarafından yapılan bir çevirisi *Philosophy and Social Criticism* 20, no.4 (Ekim 1994): 135-50’de yayımlanmıştır. Rasmussen’e bu çevirinin önbaskını yolladığı için teşekkür ederim.

⁴⁹ Bölüm ve paragraf numaralarında Rehğ’in çevirisini kullanıyorum. Ana argümanı özetleyen bölüm III’te yer almaktadır. Bu bölüm sekiz paragraf içermektedir: ilk dördü ana argümanı ortaya koymakta, kalan dördü ise iki eleştirmeni, Otfried Höffe ve Larmore, yanıtlamaktadır.

⁵⁰ Bunu eklememin sebebi, hakkaniyet olarak adaletin üretim araçlarına sahip olma hakkını içermemesidir; bkz. *Kuram* 270-74.

⁵¹ Çevirmenin yorumu. Almancası “eine anonyme Herrschaft der Gesetze”dir, ben bundan bu şekilde olan hukuk üstünlüğü anlıyorum. Yani, anonimdir ya da isimsizdir (ekonomide, bir marka taşımayan ürünler anlamına gelebilir); bir kralın ya da yasama meclisinin yasası değildir.

hakları ahlâka dayandırarak yasal düzeni dışsal bir zemine tabi kıldığını, böylelikle meşru demokratik hukuku sınırladığını, buna karşın Rousseau'nun ve yurttaşçı cumhuriyetçiliğin ise eskilerin özgürlüklerini özel ve yerel değerlere götürerek, ortak yarar karakteriyle birlikte belli bir toplumun ahlâki değerlerine dayandırmakta olduğunu iddia etmektedir.

Bu iki yanıştan hareketle, Habermas, kamusal özerklik özgürlükleri ile özel özerklik özgürlüklerini "ortak kaynak" ve "eşit değer" görmektedir, bunların birbirlerinden önce gelmediğini ve birbirlerine dayatılmadığını düşünmektedir (FG 135). Kamusal ve özel özerklik arasındaki, Kant ve Rousseau'nun bile formüle etmek istediği ama bunu ifade edecek yaşamsal noktayı kaçırdıkları içsel ilişki, bu iki özerklik biçimi arasındaki çözümsüz rekabeti ortadan kaldırır. Çünkü, bunlar arasındaki içsel bağlantı bir kere anlaşıldığında, bunların karşılıklı olarak birbirlerini desteklediği görülür (130): Zira, bu bağlantı dikkate alındığında, bir özerklik biçimine sahip olduğumuzda diğerine de sahip olmuş oluruz – ve hiçbirinin dayatılması gerekmez. Tartışma-kuramsal demokrasi anlayışında, uyum ve denge hakimdir ve bunların her ikisi de tamamıyla gerçekleşmiştir.⁵²

Habermas, insan haklarının ahlâki haklar olarak gerekçelendirilebileceğini sorgulamamaktadır. Söylemek istediği, insan haklarının daima baskıcı ve devlet gücüyle desteklenen pozitif hukuka ait olduğunu düşündüğümüzde, bunların demokratik rejimin yasamasına dışsal bir kurum olarak dayatılamayacağıdır. Bu kesinlikle doğrudur: Kant'ın zamanında, Prusyalı şansölyenin, Kral'ın da desteğiyle, yapılan bütün yasaların Kant'ın *Toplum Sözleşmesi* ilkesine uygun düşürmek için harekete geçtiğini (biraz çılgınca da olsa) farzedelim.⁵³ Bu durumda, özgür ve eşit vatandaşlar –gerekli düşünsel çaba sonucunda– bunları kabul ederler. Bununla birlikte, kendileri bu kanunları özgür-

52 Önceki üç paragraf "Postscript" III: 1'in bir yorumunu içermektedir. Aynı zamanda bkz. FG 129-35, 491 vd.

53 Bkz. *Metaphysics of Morals*, Haklar Doktrini, 47, 52. bölümler ve 49. bölümden sonraki D Yorumu ve "Theory and Practice," Akademie Edition VIII: 289 vd., 297 vd.

ce tartışmadıkları, oylamadıkları ve yapmadıkları için vatandaşlar, siyasal olarak özerk değildirler ve kendilerini bu halde göremezler. Öte yandan, Habermas, egemen yasakoyucu olan ve siyasal olarak tam özerkliğe sahip demokratik bir halkın dahi, insan haklarına aykırı kanunlar yapmaması gerektiğini söylemektedir. Burada, liberalizmin çözümünün siyaset felsefesinin ötesinde olduğu bir ikilemle karşıya karşıya olduğunu (“Postscript” III: 2) ve bunun özgürlükleri çözümsüz bir rekabete ittiğini düşünmektedir. Bana göre, söz konusu ikilem, demokratik bir rejimde insan haklarının kamusal özerkliğin kullanımına dışarıdan dayatılmaması gereğine rağmen, bu özerkliğin –ne kadar büyük olursa olsun– kanunlar aracılığıyla bu hakları meşru olarak ihlal edememesinden kaynaklanmaktadır (“Postscript” III: 2).

2. Burada Habermas’ın söylediklerine karşı, kendi anladığım şekliyle liberalizmin bir savunmasını ortaya koyacağım. Dolayısıyla, öncelikle, liberalizmin siyasal ve özel özerkliği çözümsüz bir rekabete ittiğini reddedeceğim; ikinci olarak, liberalizmin karşı karşıya olduğu söylenen ikilemin gerçek bir ikilem olmadığını, çünkü iki önermenin de doğru olduğunu ifade edeceğim ve üçüncü olarak, liberalizm doğru olarak yorumlandığında, hakkaniyet olarak adaletin ve Locke’a dayanan diğer liberal doktrinlerin böyle olduğunu umuyorum, kamusal ve özel özerkliğin her ikisinin de Habermas’ın ifadesiyle ortak kaynak ve eşit değerde olduğunu ve hiçbirinin dışarıdan ötekine dayatılmadığını savunacağım. İlk önce en son noktadan başlayacağım.

Doğru olarak yorumlanan liberalizmde, kamusal ve özel özerkliğin ortak kaynak ve eşit değerde olduğunu göstermek için, hakkaniyet olarak adaletle Habermas’ın görüşü arasında üç paralellik ortaya koyuyorum. Bana göre, bunlar diğer liberal görüşler gibi hakkaniyet olarak adaletin Habermas’ın, eskiler ile modernlerin özgürlüğü arasında kendi tartışma-kuramsal görüşünde olduğu gibi, içsel bağlantı veya karşılıklı öngörme dediği şeyi kabul ettiğini göstermektedir. Özetin son paragrafını sona erdiren cümleyle başlıyorum: ⁵⁴

⁵⁴ Bu cümle “Postscript” II: 2.3’teki şu cümleyle paralel düşmektedir: Modern doğal hukukun ön-

Temel soru şudur: Eşit ve özgür vatandaşlar, birlikteliklerini meşru pozitif ve yaptırımcı hukuk aracılığıyla düzenlemeyi istediklerinde, karşılıklı olarak birbirlerine hangi hakları vermelidirler [*gegenseitig einräumen*] (130)?

Habermas bu soruyu, kendisinin demokrasinin öz-anlayışı yorumunun başlangıç noktası olarak ele almaktadır (FG 109).

Şimdi bu ifade, aynı olmasa da, vatandaşların başlangıç durumunun ve orada seçildiği varsayılan ilkelerin erdemlerini tartıştıkları ve kabul ettikleri (bunu yapanlar için) sivil toplumda olanlara paralel değil midir?⁵⁵ Vatandaşların vekilleri olan taraflar, vatandaşların temel çıkarlarını en iyi şekilde koruyan ve genişleten ve sonrasında birbirleri için tanıdıkları (temel) özgürlükler sistemini ortaya koyan adalet ilkelerini seçmekte değil midir? Burada, aynı zamanda, eski ve modern özgürlükler ortak kaynak ve eşit değerdedir ve hiçbir diğerrinin üstünde değildir. Bu özgürlükler, her iki tür özgürlüğün ahlâki yeteneklerin biri ya da ikisine de dayanmasından, sırasıyla adalet hissi kapasitesi ve iyi anlayışına sahip olma kapasitesi, dolayı da ortak kaynak durumundadır. Daha önce ifade edildiği gibi, bu iki yetenek, kendi üst-düzey menfaatleriyle birlikte, kendi aralarında sıralanmaz ve her ikisi de siyasal kişi anlayışının asli yanlarındandır.⁵⁶

3. Hakkaniyet olarak adaletin sahip olduğu ikinci paralellik, Habermas'ın görüşünde olduğu gibi iki-aşamalı bir inşa içermesidir.⁵⁷

de gelen sorusu yeni tartışma-kuramsal öncüller altında şu biçimde yeniden formüle edilebilir: Vatandaşlar, yasal ortaklar olarak gönüllü bir birlik oluşturmaya ve hayatlarını meşru olarak pozitif hukuka göre düzenlemeye karar verdiklerinde, karşılıklı olarak hangi haklardan vazgeçmelidirler?”

55 Daha önce gördüğümüz gibi, bu tartışmaların yapılması önemli bir konudur. Hakkaniyet olarak adalette, bunlar sivil toplumda vatandaşlar arasında –sen ve ben– geçer. Aynı durumun Habermas'ta da geçerli olduğunu düşünüyorum.

56 Kişilerin herhangi bir anda sahip olduğu belirli iyi anlayışı tarafından sağlanan üçüncü bir üst-düzey menfaat bulunmaktadır. Ancak, bu menfaat diğer iki ahlâki yeteneğin üst-düzey menfaatlerine tabi olduğundan ve bu anlamada mâkul ve rasyonel olması gerektiğinde, burada onu daha fazla tartışmayacağım.

57 İki-aşamalı inşa fikrine özet argümanda işaret edilmiştir (129-30) ve kısaca şu ifadeyle tasvir edilmiştir: “*eine zweistufige Rekonstruktion*” (“Postscript” III: 8). İnşanın yeniden inşadan nasıl farklı olduğunu bilemiyorum. Ama burada önemli midir bu?

Paralellik, sivil toplumda hakkaniyet olarak adaleti kabul edenlerin, birbirlerini eşit olarak tanıyan ve hakları demokratik bir rejim tarafından güvence altına alınması gereken vatandaşların haklarını belirlemek üzere başlangıç durumunu bir temsil aracı olarak kullanmasındadır. Sonrasında, eldeki iki adalet ilkesiyle (birinci ilkeye vurgu yaparak), delegeler olarak (§ 3.2'deki dört-aşamalı diziye uygun olarak) anayasal kongreye doğru ilerliyoruz. Bu noktada, aynen Habermas'ın görüşünde olduğu gibi, "öngörülen devlet gücünün anayasal disiplinine" doğru ilerliyoruz ("Postscript" III: 8). Hakkaniyet olarak adalette, düşünce ve takip eden pratikte, daha önce söylediğim gibi, temel özgürlükleri yerleştirip yerleştirmekte özgür olduğumuz, öngörülmuş devlet gücünü disiplin altına alma ve düzenleme yollarından birisi olarak meclis yasamasını belli anayasal kayıtlara tabi tutan bir anayasayı benimsiyorum. Hakkaniyet olarak adalette, bu güç öngörülmiştir, çünkü baştan beri (§ 1), var olmaya başladığı düşünülen toplumun temel yapısına ve ana siyasal ve toplumsal kurumlarına ilişkin ilke ve ideallerle ilgileniyoruz.

Habermas, kendi görüşünde liberal hakların kaynak olmadığını ve aksine karşılıklı olarak terk edilen özgürlüklerin dönüşümünden doğduğunu söylediğinde ("Postscript" III: 8), bağlam, onun anayasaya dahil edilmiş haklar anlamında devlete karşı olan hakları kastettiğini göstermektedir: Mesela, Amerikan Haklar Bildirgesi'ndeki veya Alman *Grundgesetz*'deki haklar gibi. İlk adımda kişilerin birbirlerine terk ettikleri bireysel hakları tartışmamaktadır.⁵⁸ Bu bireysel haklar, adaletin birinci ilkesinin kapsadığı hakların temel hakların kaynak olduğunu söylememiz gibi, onlardan başlamamız nedeniyle kaynak niteliği taşır. Bu ilkelerin temel özgürlükleri, yasama meclisleri ve toplumsal kurumların nasıl çalışması gerektiğine ilişkin bir görüşle beraber, bu özgürlüklerin anayasal bir kongrede anayasaya dahil edilmesi konusunda gerekçe olarak sunulabilir; ya da, Habermas'ın sözleriyle, bu şekilde dönüştürülebilir. Temel özgürlükler (Habermas'ın ilk başta

58 Bu noktanın anlaşılmasındaki katkısından dolayı McCarthy'ye teşekkür ederim.

terk edilen haklarına paralel olarak) kaynaktır (Habermas'ın kastettiği anlamda), ama yasama üzerinde getirilen kayıtlar değildir. Habermas, bu özgürlüklerin aynı zamanda ahlâki haklar düzeniyle uygun olarak ilişkilendirilebileceğini sorgulamamaktadır. Aksine, bu ilişkinin kendisinin demokratik bir toplumda bunların meşru hukuk olarak yürütülmesine yeterli olmayacağını söylemektedir ki ben de bu konuda hemfikirim. Bu ilişki içerisinde vatandaşların makûl inançlarının demokratik tartışmalarda belli özel hakları yerleştirme yolunda gerekçe olarak kullanılabileceğini de sorgulamamaktadır.

Eğer bütün bunlar doğruysa, Habermas, hakkaniyet olarak adaletle ya da, kendisinin yurttaşçı cumhuriyetçi olarak tanımladığı Frank Michelman'la ve doğrusu diğer liberalizm çeşitleriyle ayrı düşmemektedir. Hem kendisi hem de bizler (Amerikan anayasal doktrininin çoğu), modern özgürlüklerin anayasaya dahil edilip edilmeyeceğinin demokratik halkın kurucu gücünün kararına bağlı olduğu konusunda,⁵⁹ George Lawson'dan Locke aracılığıyla bilinen anayasal doktrin çizgisinde,⁶⁰ anlaşılmaktayız. Bana göre, Habermas'ın liberalizm hakkındaki görüşü bu tarihsel geleneğe uymamaktadır.

Bunun yanında, § 3'te ifade edilen ve son derece önemli olan bir soru, bu özgürlüklerin anayasaya dahil edilerek mi daha iyi korunup kollanacağına ilişkindir. Soru, anayasanın tasarlanmasıyla ilgilidir. Elbette sorunun cevabı doğruluk ve adalet ilkelerini öngörmektedir, ama aynı zamanda belli tarihsel, kültürel ve toplumsal şartlarda demokratik kurumların işleyiş kalıpları ile ilgili tarihsel bir çalışmayı da gerektirmektedir. Hakkaniyet olarak adalette, bu, anayasal kongrede lehte ve aleyhteki noktaların değerlendirilmesiyle varılması gereken bir yarıdır. Buradaki görüş farklılıkları çoğunlukla, anayasal korumaların

59 Locke'ın halkın kurucu gücü hakkındaki görüşü için bkz. *Second Treatise*: 134, 141 Bunun Federalist halk doktrinine de uygun düştüğünü eklemeliyim. Bkz. Gordon Wood'un harikulade yaklaşımı, *The Creation of the American Republic, 1776-1787* (New York: Norton, 1969); 7-9 ve 13. bölümler.

60 Bu konuda bkz. Julian Franklin, *Sovereignty of the People* (New York: Cambridge University Press, 1978), Locke'in *Second Treatise*'deki görüşünü Lawson'un 1650'lerde yazdığı eserindeki görüşüne götürmektedir.

etkinliği konusundaki tarihsel delilleri nasıl tartıştıımıza ve bunların demokrasinin kendisine zarar vermesi gibi yan etkilerinin olup olmadığı konusundaki değerlendirmelerimize dayanmaktadır. Yasamayı sınırlamak ilk bakışta ne kadar cazip görünürse görünsün, delillerin incelenmesi, tarihsel durumlar, siyasal ve toplumsal düşünce aksini önerebilir. Anayasanın nasıl tasarlanacağı sorusu, ne sadece felsefi bir demokrasi anlayışıyla –liberal veya tartışma-kuramsal veya daha başkane de sadece siyasal toplumsal çalışmalarla çözümlenecek bir soru değildir; şartların tek tek incelenmesi ve söz konusu toplumun siyasal tarihinin ve demokratik kültürünün de dikkate alınması gerekir. Dolayısıyla, liberalizmde (ve Habermas'ın görüşünde), eski ve modern özgürlükler arasında çözümsüz bir rekabet bulunmamaktadır, sadece delillerin nasıl tartışılacağı meselesi vardır. Mesele, (*Bir Adalet Kuramı*'nda tartışıldığı gibi) özel-mülkiyet demokrasisi ile liberal sosyalizm meselesidir (*Kuram*, 270-74).

Öyleyse, liberalizmin siyasal ve özel özerkliği çözümsüz bir rekabete ittiğini reddediyorum. Bu benim birinci iddiamdır. İkincisi ise, liberalizmin karşı karşıya kaldığı ikilem gerçek bir ikilemdir, çünkü, daha önce söylediğim gibi, iki önerme de doğrudur. Birincisi, egemen demokratik bir halka hiçbir dışsal ahlâki yasa dayatılamaz, ikincisi ise, egemen halk bu hakları ihlal edecek adil (ama meşru olabilir⁶¹) bir yasa yapamaz, demektedir. Bu ifadeler, basitçe, bütün devletlerin, demokratik ya da değil, siyasal adalete yönelttiği tehlikeyi ifade etmektedir; çünkü, daima meşru (ya da adil) yasalar yapılmasını ve adil yasalara daima uyulmasını garanti edecek bir insan yapısı kurum –siyasal veya sosyal, yargısal veya kurumsal dinsel– yoktur. Buna bir de, bir kişinin tek başına yasanın ve devletin yanlış ve adaletsiz olduğunu söyleyebileceğini ve bunun kesinlikle sorgulanmayacağını ekleyelim. İki özerklik biçimine ilişkin hiçbir ortak kaynak ve eşit değer doktrini bu gerçeği açıklamak zorunda değildir. Belli başlı tüm liberal ve yurttaşçı cumhuriyetçi yazarların bunu anlamadığına inanmak zordur. Mesele,

61 Meşruiyet buna izin verir; bkz. aşağıda § 5.

adalet için güçle hukukun nasıl birleştirilmesi gerektiği konusundaki eski soruya gitmektedir.

4. Hakkaniyet olarak adaletle özel ve kamusal özerkliğin ikisinin de ortak kaynak ve eşit değerde olduğu fikri arasındaki dördüncü paralellik şöyledir. Habermas için, iki özerklik biçimi arasındaki bağlantının, tartışma kuramının demokratik hukukun meşruiyetini yeniden kurması anlamında olduğunu düşünüyorum. Hakkaniyet olarak adalette de bu anlayışın bir ideal olarak ortaya konması anlamında, iki özerklik biçimi birbiriyle bağlantılıdır. Hakkaniyet olarak adaletin temel haklar ve özgürlükler sisteminin kaynağı, hakkaniyetli bir toplumsal işbirliği sistemi olarak toplum düşüncesine ve vatandaşların rasyonel temsilcilerinin makûl şartlar altında, bu işbirliğinin kurallarını saptamasıdır. Katılımcılar bu türlü bir işbirliğinde yer aldıklarında, vatandaşların böyle bir toplumda yer almalarını sağlayan ve üç üst-düzey menfaat taşıyan iki ahlâki yeteneğe sahip oldukları ifade edilir. Bu yetenekler adalet hissi ve iyi anlayışına sahip olma kapasitesidir. Birincisi makûliyetle –diğerlerinin de aynı şekilde hareket ettiğini varsayarak hakkaniyetli toplumsal işbirliği şartlarını öne sürme ve bunlara uyma kapasitesi– ikincisi de rasyonellikle⁶² –sadece bu hakkaniyetli şartlar altında izlenecek rasyonel ve tutarlı bir iyi anlayışına sahip olma kapasitesi– beraber düşünülür.

Bu noktada yapılması gereken, temel özgürlükleri bu iki tür özgürlüğün tamamen yeterli bir sistemine bağlamaktır. Bu da burada sadece sayacağım altı adımda yapılır:

a. Bütün vatandaşlara yönelik olarak, iki temel durumda iki ahlâki yeteneğin yeterli gelişimi ve tam ve bilinçli kullanımı için gerekli toplumsal koşulların ortaya konulması (VIII: 8: 332).⁶³

b. Bu iki yeteneğin iki temel durumda kullanımını güvence altına alan ve buna izin veren hak ve özgürlüklerin saptanması. Bi-

62 Buradaki rasyonellik kavramının başlangıç durumunda kullanılan kavrama göre daha geniş ve derin bir anlama sahip olduğunu vurgulamak isterim. Ancak bu farkı burada ele alamayacağım.

63 Burada yapılan atıf "Basic Liberties and Their Priority" (1982) makalesinedir. Bu makalenin tamamı değiştirilmeksizin VIII. ders olarak yer almıştır.

rinci durum, adalet ilkelerinin toplumun temel yapısına ve toplumsal politikalarına uygulanmasına ilişkindir. Siyasal özgürlük ve siyasal ifade ve düşünce özgürlüğü bu noktada esastır. İkinci durum, müzakereci aklın kişinin hayat boyu yaptıklarına kılavuzluk anlamında uygulanmasına ilişkindir. Vicdan özgürlüğü ve düşünce özgürlüğü burada daha genel olarak toplanma özgürlüğü ile beraber gündeme gelir (VIII: 8: 332).

c. Özgürlükler kaçınılmaz olarak çeliştiği ve aynı zamanda hiçbir özgürlüğün mutlaklık taşınamasından dolayı, her bir özgürlüğün esas uygulama alanının işler bir temel yapı içerisinde aynı anda pratiğe dökülüp dökülemeyeceğine bakmalıyız (VIII: 2: 297 vd.). Bunların basitçe böyle olduğunu söylememiz yeterli değildir: Bu özgürlüklerin esas uygulama alanları ortaya konmalı ve bunların iki adalet ilkesini karşılayan işler kurumlarda nasıl uzlaştırılacağı gösterilmelidir.⁶⁴

d. Temel özgürlüklerin listesinin yapılması için iki yolun –tarihsel ve kuramsal– kullanılması. Tarihsel yolda, demokratik toplumların anayasalarına bakar, normal olarak korunan özgürlüklerin bir listesini çıkarır ve bunların tarihsel olarak iyi işleyen demokrasilerdeki rolünü inceleriz. Kuramsal yolda, iki ahlâki yeteneğin hayat boyu yeterli gelişim ve kullanımı için hangi özgürlüklerin yamsal olduğuna bakarız (VIII: 1: 292 vd.).

e. Adalet ilkelerinin detaylarını, normal sosyal şartlarda işleyecek şekilde daha da ortaya koymak için (temel özgürlükler ve adil sırsatları içeren) birincil değerlerin gündeme getirilmesi. Temel hakların özgürlüklerin ve fırsatların eşit olduğunu biliriz; vatandaşların da bunları etkin olarak kullanabilmesi için de yeterli her amaca uygun araca sahip olması gerekir. Ancak daha açık olarak, bu ilkelerin daha kullanışlı olması için gereken bu hak, özgürlük ve araçlar nelerdir? Bu sorunun cevabı birincil değerlerdir (V: 3-4). Bu yapıldığında, ilkeler, makûl şartlar altında, toplumun şu anki durumundan hareket ederek, eski ve modern bütün özgürlüklerin esas

64 *Kuram*'ın amacı bu kurumları ortaya koymaktır. 195. sayfada, II. bölümün (Kurumlar) amacının, adalet ilkelerinin içeriğinin, temel yapının bunları karşılayan kurumlarını betimlemeyerek gösterilmesi olduğu söylenmektedir. Metinde söylendiği gibi, bu kurumlar işler bir siyasal anlayış, yani, gerçek kurumlarda kurulabilecek ve vatandaşların bildikleri ve onları harekete geçiren şeyler dikkate alındığında çalışacak, bu son nokta III. bölümde tartışılmıştır, bir anlayış tanımlamaktadır. Bunu söylememin sebebi, Habermas'ın FG, 2.2 bölümde, *Kuram*'ın soyut olduğunu ve bu meseleleri gözardı ettiğini söylemesidir.

alanlarını koruyacak siyasal ve toplumsal kurumlardan oluşan adil bir sistem kurmaya yönelir.

f. Bu ilkelerin, toplumdaki özgür ve eşit görülen ve belirli bir iyilik anlayışı yanında iki ahlâki yeteneğe de sahip olan vatandaşların vekilleri tarafından başlangıç durumunda benimseneceğinin gösterilmesi.

Bu yolla, iki özerklik biçimi, bir siyasal adalet anlayışı olan hakkaniyet olarak adaletin inşası neticesinde içsel olarak bağlanmış olmaktadır. Öyleyse, bu liberalizm biçimi özgürlükleri çözümsüz bir rekabete itmez. Gerçek durumlarda özgürlükler arasında çatışmalar çıkabilir ve hiçbir anayasal veya başka türlü bir düzen bunun tamamen üstesinden gelemeyebilir, kendisi reddetse de Habermas'ın görüşü de buna dahildir.

Kamusal ve özel özerkliğin ortak kaynak ve eşit değerde olmasıyla ilgili olarak Habermas'ın görüşüyle benimki arasındaki fark konusunda emin değilim. Onun görüşü kapsamlı olsa da (§ 1), ikimiz de iki türlü özerklik biçimi arasındaki içsel bağlantıya dayanan bir normatif demokrasi idealine sahibiz ve bu idealler birkaç şekilde birbirlerine paraleldir. Habermas'ın ideali, ideal tartışma usulünün hangi özgürlükler kümesini ileri süreceğini görebilmek için bana göre çok geniş çizilmiştir. Doğrusu, prosedürün belli bir sonuca ulaşıp ulaşamayacağı bile belli değildir.⁶⁵

5. Son bir soru. Habermas'ı kelimesi kelimesine okursak, iki özerklik türü arasındaki içsel bağlantının “*siyasal özerkliğin kullanım şeklinin* normatif içeriğine” (FG 133) bağlı olduğunu düşündüğü görülebilir. Bu durumda, vurgu neden siyasaladır? İki özerklik türünün ortak kaynak ve eşit değerde olduğunu söyledikten sonra, siyasal özerkliğin gerçekten de öncelikli ve temel bir role sahip olduğunu mu ima etmektedir? Neden kendi anlayışında her iki yolda da eşit olarak yeralmamaktadır?

65 Kendimin de bunu çok yapmadığını kabul ediyorum ama belli temel özgürlükler ve bunların uygulandığı durumlar kısmen VIII'de ve “Basic Liberties” de tartışılmıştır.

Her halde, hakkaniyet olarak adalete göre, özel özerkliğin özgürlükleri siyasal özerklikle içsel olarak bağlantılı olsa ve buna dayansa da, bu özgürlükler salt bu ilişki üzerine kurulmuş değildir. Bunun nedeni, hakkaniyet olarak adalette yeralan modern özgürlüklerin, belirli (başlangıç durumunda belirsiz olsa da) iyi anlayışıyla ikinci ahlâki yetenekte kendilerine özgür temele sahip olmasıdır. Bunun ötesinde, ikinci ahlâki yetenek ve bununla ilişkili olan iki üst-düzey menfaat, temel özgürlükler düzeninde, toplumsal, kültürel ve manevi hayatıyla sivil toplum üyesi olan kişilerin korunmasında ve özgürlüklerinde bağımsız olarak ifade edilir. Toplumun bu bölümü, her türlü kurum ve birliklerden, kültürel organizasyon ve bilimsel derneklerden, üniversite ve kiliselerden ve şu ya da bu haliyle medyadan sınırsız sayıda örneğe sahiptir. Bu faaliyetlerin vatandaşların özel özerklik haklarına yaşamsal olmasa da yeterli bir temel sağlar ve bu nedenle değerlidir. Çünkü, Habermas'ın da teslim ettiği gibi (FG 165), siyasal demokrasinin hayatı, onu ayakta tutan liberal arka plan kültürüne bağlıdır. Bununla birlikte, makûl vatandaşlar, demokrasinin kurumlarının kapsamlı doktrinleri tarafından ortaya konan ve siyasal adaletin de izin verdiği uygun iyi formlarını desteklemediğini düşündüklerinde, bu kültür demokrasiyi ayakta tutamayacaktır. Dolayısıyla, siyasal özgürlüklere içsel olarak bağlantılı olmak vatandaşlık özgürlüklerine yeterli bir tartışma-kuramsal temel sağlıyorsa da, bu vatandaşlık özgürlüklerinin başka bir, en azından eşit şekilde yeterli, gerekçelendirmeye sahip olmasına engel değildir.

Habermas'ın siyasala yaptığı bu bariz vurgu (bunu kastetmiyorsa), sadece yurttaşçı hümanizmin doğru olduğu kabul edilirse mantıklı sayılabilir: Yani, insanların tam olarak kendini gerçekleştirmesini sağlayan ve onlara en büyük iyiyi getiren faaliyetlerin, siyasal hayattaki faaliyetler olduğu kabul edilmelidir. Tabii ki, siyasal hayatta yeralmak birçok kişinin iyi anlayışının makûl bir parçası olabilir ve bazı kişiler için, George Washington ve Abraham Lincoln gibi devlet adamlarında görüldüğü gibi, çok büyük bir iyi olabilir. Yine de, hakkaniyet olarak adalet bu türlü bir iddiayı reddeder ve sivil toplum iyisinin kamusal hayat iyisinden aşağı görülmesini yanlış bulur.

§ 5. ÖZE DAİR ADALETE KARŞI USULE DAİR ADALET

1. Bu bölümde, Habermas'ın hakkaniyet olarak adaletin usule değil öze dair olduğu yolundaki itirazını yanıtlayarak, liberalizm (burada siyasal liberalizm) savunmamı sona erdiriyorum. Kendisinin usule dair kuramı,

Özellikle aklın kamusal kullanımının usule dair yönlerine eğilir ve haklar sistemini [meşru⁶⁶] yasal kurumsallaşma fikrinden elde eder. [Hakkaniyet olarak adaletten] daha çok sayıda soruyu açık bırakabilir, çünkü rasyonel görüş *sürecine* ve irade oluşumuna daha çok güvenmektedir. Felsefe, Rawls'un anlayışında olduğu gibi, özenli bir adil toplum ideali iddiasına girip, sonrasında vatandaşların bu fikri mevcut düzenleme ve politikaları yargılayacakları bir zemin olarak kullanması durumunda, farklı kuramsal yükler üstlenir (131).

Ben yanıtlımı liberalizmin bir savunması olarak görüyorum, çünkü her liberal görüş öze dair olmalıdır ve böyle olması da doğrudur. Ayrıca, Habermas'ın görüşünün de, öze dair öğeler farklı olsa da, neden öze dair olmadığını anlamıyorum.

Usule dair adaletle öze dair adalet arasındaki farkın, sırasıyla, bir usul adaleti (veya hakkaniyeti) ile bunun sonucunun adaleti (ya da hakkaniyeti) arasındaki ayrım olduğunu açıklayarak başlamak istiyorum.⁶⁷ Her iki tür adalet belli değerleri, sırasıyla usule ve sonuca ilişkin değerleri, temsil eder; iki değer türü de, bir usulün adaletinin daima (kumar olayı hariç) onun sonucunun adaletine veya öze dair adaletle bağlı olması anlamında beraber hareket ederler. Dolayısıyla, usule ve öze dair adalet birbiriyle bağlantılıdır ve ayrı değildir. Bu durum yine de adil usullerin kendilerine özgü değerlere sahip olmasına engel değildir – mesela, bir usulün herkese davasını sunmak üzere eşit şans vererek tarafsızlık değerine sahip olması gibi.⁶⁸

⁶⁶ Buraya meşru koymak gerekmez mi?

⁶⁷ Burada Hampshire'in değerlendirmesinin 44. sayfasındaki ayrımı izliyorum. Bkz. 31. not.

⁶⁸ Burada Cohen'in "Pluralism and Proceduralism," *Chicago-Kent Law Review* 69 (1994): 589-618, adlı makalesinden çok yararlandım. Bu makale, bu sorunun çok ayrıntılı ve güçlü bir tar-

Usule dair adalet ile öze dair adalet arasındaki bağlantı, usule dair adaletle ilgili iki açık durumu hatırlamakla açıklanabilir.⁶⁹ Bunlardan birincisi, bir keki bölerken kullanılan sağduyu usulüyle örnekendirilen mükemmel usule dair adalettir. Bu usul, mükemmel usule dair adalet örneğidir, çünkü daima kabul edilen adil sonucu verir: Eşit dağılım. Eğer adil bir sonuç vermezse, bir adalet usulü olmaz, başka bir şey olur. Aynı durum, mükemmel olmayan usule dair adalet örneği olan cezai davalar için de geçerlidir. Bunun mükemmel olmamasının sebebi, ne kadar adil ve etkin olarak düzenlenmiş olursa olsun –delil kuralları ve tarafların hak ve görevleri makûl olarak ortaya konulmuş olsun– hiçbir muhakeme usulünün, sadece ve sadece suçlu suçu işlediğinde mahkûm edileceğini garanti edememesidir. Ancak, daha önceki durum gibi, bir cezai muhakeme usulü, usulün çoğu zaman doğru sonucu verecek şekilde akıllıca ortaya konmadığı müddetçe adil olamaz. Bazı yanlışların olacağını biliriz; bunların bazıları suçu saptamada yüksek standartlar kullanmaktan ve masum kişileri mahkûm etmekten kaçınmaktan, bazıları da kaçınılmaz insan kaynaklı yanlışlardan ve delillerdeki sorunlardan ileri gelir. Ancak bu yanlışlar çok da sık olmaz, aksi takdirde muhakeme usulü adil olmaktan çıkar.

Bazen, sorun usule ve öze dair adaletle ilgili görünebilir ama aslında öyle değildir. Her iki taraf da usule dair adaletin öze dair adaletle

tışmasını ortaya koymaktadır ve birçok noktada ben bu makaleyi kullandım. Ana teması, usule dair adaletin öze dair adaletle bağlı olmasından dolayı, öze dair konular üzerinden bir örtüşen görüşbirliğinin genel olarak, usule dair adaleter üzerinde anlaşmaktan daha ütöpik olmadığıdır. Dolayısıyla, Cohen, usule dair adaletin öze dair adaletten bağımsız olduğu için daha kolay olduğu fikrini reddetmektedir. Bu görüş, IV: 6-7'de açıklanan, anayasal görüşbirliğini örtüşen görüşbirliğine doğru ilerletme eğilimlerine uygun düşmektedir. Orada, Cohen'in bu argümanını gözümünden kaçırdığı için kullanmadım. Usule dair adalet konusu Charles Beitz tarafından *Political Equality* (Princeton: Princeton University Press, 1989) adlı eserin 4. bölümünde güzel biçimde tartışılmıştır. Orada Beitz, burada izlediğin tezi sunmaktadır: yani, usule dair adaletin adaleti kısmen sonuçların adaletine bağlıdır. John Hart Ely'nin *Democracy and Distrust* (Cambridge: Harvard University Press, 1981) adlı kitabına bu yönde yapılan eleştiriler için bkz. Dworkin, *A Matter of Principle* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), 2. bölüm, s. 57-69 ve Laurence Tribe, *Constitutional Choices* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), 2. bölüm "The Pointless Flight from Substance," s. 9-20.

69 Bunları (kumar da dahil olmak üzere) *Kuram*'da s. 84-87'de tartıştım.

bağlı olduğunu bilir ama başka bir konuda farklılaşır. Mesela, bir tür çoğunluk demokrasisi isteyen ve kurumsal araçlarıyla –güçler ayrımı, belli noktalarda ağırlıklı çoğunluk, haklar bildirgesi, anayasa yargısı gibi– anayasal demokrasiyi denokratik yönetime ters gören ya da gereksiz gören çoğulcu demokratik görüşleri ele alalım. Bu görüşler, çoğunluk kuralını siyasal ve toplumsal çatışmaların çözümünde kamusal siyasal kurumlarca ortaya konan adil bir usul olarak görürler. Bu usulün bazı özellikleri demokraside belirleyicidir ve usulün kendi niteliğini ortaya koyar: Mesela, oy kullanma hakkı, çoğunluk kuralı, siyasal ifade özgürlüğü, siyasal makam için yarışma ve bu makamı kullanma hakkı gibi. Demokratik bir hükümetin demokratik olması için bu hakları içselleştirmesi gerekir; bunlar, kurumları belirleyen asli unsurlardır.⁷⁰

Çoğunlukçular ile anayasacılar arasındaki tartışma, devletin tanınan prosedürlerinden olmayan temel hak ve özgürlükler konusunda çıkmaktadır – mesela, siyasal olmayan ifade ve dinsel, felsefi ve ahlâki düşünce özgürlüğü, vicdan özgürlüğü ve din özgürlüğü. Bunların hiçbiri demokratik usulde belirleyici değildir. Çoğunluk kuralının tanımını ışığında, çoğunlukçular ile anayasacılar arasındaki mesele, bu kuralın adil bir usul sağlayıp sağlamadığı ve bu diğer hak ve özgürlükleri koruyup korumadığı ile ilgilidir.

Çoğunlukçular, çoğunluk kuralının adil olduğunu ve adil yasama ve makûl sonuçlar için gerekli her türlü hakkı içinde barındırdığını ifade ederler. Anayasacılar ise çoğunluk kuralını kabul etmezler. Çoğunluk yasaması ve diğer öğeler üzerinde anayasal olarak tanınan sınırlamalar olmadıkça, temel özgürlükler ve diğer özgürlükler gereği gibi korunamazlar. Ne de demokrasi halkın gönüllü rızasını ve bunun desteğini kazanabilir. Çoğunlukçular, bu iddiaya, siyasal olmayan ifade özgürlüğünün, düşünce ve vicdan özgürlüğünün ve din özgürlüğünün önemini tamamen kabul ettiklerini söyleyerek karşılık verirler. Bununla birlikte, anayasal sınırlamaların gereksiz olduğunu ve gerçek bir demokratik toplum ve kültürde, bu hak ve özgürlüklere seçmenle-

70 Bkz. Robert Dahl, *Democracy and Its Critics* (New Have: Yale University Press, 1989), s. 167 vd.

rin saygı göstereceğini ileri sürerler. Halkın temel özgürlükler üzerindeki sınırlamaları tanıması için, her halde seçmenin ruhuna dayanmamız gerektiğini, anayasal araçlara dayanmanın demokrasiye zarar verdiğini ileri sürerler.

Hem çoğunlukçular hem de anayasacılar tartışmanın, çoğunluk demokrasinin sonuçlarında veya özünde adil olup olmadığı konusunda ilgili olduğunu kabul edebilirler.⁷¹ Çoğunlukçular demokrasinin salt usule dair olduğunu iddia etmezler: Çoğunluk kuralını, sadece sonuçlarda adil olmadığını ve anayasal araçların gereksiz olduğunu ve sadece daha kötü sonuçlara yol açtığını kabul etmeden anayasacılara karşı savunamayacaklarını bilirler.⁷² Tartışma, siyasal kurumların gerçekte nasıl çalıştıklarına ve bunlar hakkındaki genel bilgimize dayanmaktadır.

2. Bu değerlendirmeden sonra, Habermas kendi görüşünün sadece usule dair olduğunu söyleyebilir mi? Tabii ki, kendisi tartışma-kuramsal fikrin ahlâki bakış açısının ve demokratik meşruiyet usulünün analiziyle sınırlı olduğunu düşünmektedir. Ayrıca, “şurada ya da burada” cevap bekleyen özlü soruların çözümünü, vatandaşların az çok aydınlanmış tartışmasına bırakmaktadır (131). Ancak bunların hiçbirisi, onun öze dair içeriğe dayanmaktan kaçınabileceği anlamına gelmez.

Habermas, idealleştirmelerin tartışma prosedürüne atfedildiği durumda, içerik öğelerinin bu şekilde dahil edildiğini görmektedir (FG 18). Ayrıca, bu şekilde oluşan ideal prosedür kendisinin demokrasi anlayışında esastır, çünkü, kamusal tartışma sürecinin makûl sonuçlar vermesi ancak ideal tartışmanın şartlarını gerçekleştirmesiyle mümkündür. Süreç ne kadar eşit ve tarafsız olursa o kadar açık olur, katılımcılar da daha az baskıya maruz kalır; aynı zamanda, daha iyi argümanla yönleltirmeye daha hazır olurlar. Öyleyse, gerçekten genelleştir-

71 Burada ‘edebilirler’ diyorum, zira bazıları çoğunluk kuralının kendisinin nihai ve esas norm olduğunu düşünebilir. Bu durumu ele almıyorum.

72 Dahl’ın *Democracy and Its Critics* adlı kitabında ortaya koyduğu argümanın bu türlü olduğunu düşünüyorum. Kendisi siyasal olmayan hak ve özgürlüklerin taşıdığı büyük önemli reddetmemektedir; aksine, genel bir siyasal görüş olarak, bilinen anayasal araçların etkinliğini ve bunlara olan ihtiyacı sorgulamaktadır; bkz. 11-13 bölümler.

lebilen çıkarların etkilenen herkes tarafından kabul edilmesi olanaklıdır. Burada, prosedürün değerleri olarak görünen beş değer –tarafsızlık ve eşitlik, açıklık (hiçbir kimse ve ilgili bilgi dışlanmamalıdır) ve baskı kullanmama ve oybirliği– hep beraber genelleştirilebilir çıkarların katılımcıların anlaşmasına dönüşmesi tartışmasına rehberlik eder. Bu sonuç kesinlikle özlüdür, çünkü vatandaşların genelleştirilebilir çıkarlarının gerçekleştiği bir duruma işaret etmektedir. Ayrıca, yukarıdaki beş değerden her biri, bu değerlerin sonuçların adil ve makûl olması için prosedüre eklenmesi durumunda öze dair yargılarla ilişkili olmuş olurlar. Bu durumda, prosedürü, bu sonuçlar hakkındaki yargımıza yudurmuş oluruz.

Bunun ötesinde, Habermas, demokratik prosedürler aracılığıyla işleyen kamusal aklın sonuçlarının makûl ve meşru olduğunu düşünmektedir. Mesela, özgürlüklerin eşit dağılımının, “siyasal irade oluşumunun sonuçları makûldür” (“Postscript” III: 3-4) önermesini destekleyen bir demokratik prosedür aracılığıyla gerçekleşeceğini düşünmektedir. Bunun yanında, bu sonuçları değerlendirecek bir makûliyet fikri öngörmektedir ve bu anlamda görüşü öze dairdir. Öze dair meşruiyetin (veya adaletin) daha azı hedeflediğini ve öze dair adalet olmaksızın kendi başına durabildiğini düşünmek (kendisinin böyle yaptığını söylemiyorum) yaygın hatalardan birisidir. Çünkü böyle bir şey mümkün değildir.⁷³

Doğrusu, Habermas’ın kendi görüşünün öze dair olduğunu fark ettiğine inanıyorum, zira, sadece onun benimkinden daha mütevazı olduğunu söylemekte ama “rasyonel [makûl] görüş sürecine ve irade oluşumuna daha fazla güvendiğinden, birçok soruyu” açık bırakmaktadır. Kendi görüşünün öze dair tüm soruları tartışmaya açık bıraktığını söylememektedir. *Between Facts and Norms*’un son paragrafında, kendi anlayışının sadece formel olamayacağını kabul etmektedir:⁷⁴

73 Bkz. Cohen’in Hampshire’ın *Innocence and Experience* (Cambridge: Harvard University Press, 1989) adlı kitabı için yaptığı değerlendirme: “Pluralism and Proceduralism,” s. 589-94, 599 vd., 607-10.

74 Bu son paragrafın önemi konusunda dikkatimi çeken Baynes’e teşekkür ederim.

Hukukun üstünlüğü gibi, [usule dair yasal paradigma] dogmatik bir merkeze sahiptir: İnsanların, sadece kendilerine öznel arasında kazanılan sezgilere uygun olarak verdikleri yasalara uydukları anda özgür öznel olarak hareket ettiklerini öngören özerklik fikri. Bunun zararsız bir anlamda 'dogmatik' olduğu kabul edilmelidir. Çünkü, bu fikir olgusal ile geçerlilik arasındaki gerilimi, sosyo-kültürel hayat biçimlerinin dilsel oluşumu olgusundan kaynaklanan ve bu hayat biçimleri içinde kendi kimliğini oluşturmuş olan bizler tarafından aşılamayacak olan gerilimi ifade etmektedir (FG 536 vd.).

Bazı meselelerin ahlâki bakış açısının ve demokratik meşruiyet prosedürünün felsefi analiziyle çözümlendiği öngörülmektedir. Bunun ne derecede olduğunu görmek için, her iki görüşte öze dair unsurların nasıl ortaya konduğunun, karşılaştırıldığının ve ölçüldüğünün titiz bir incelemesini yapmak durumundayız.⁷⁵ Bu da, tam olarak her bir görüşün hangi soruları tartışmaya bıraktığını ve bunu hangi şartlarda yaptığını karşılaştırmayı gerektirir. Ancak, burada böyle bir karşılaştırmaya giremem.

Son olarak, § 1'de işaret ettiğim gibi, sivil toplumdaki vatandaşlar, hakkaniyet olarak adalet fikrini "mevcut düzenleme ve politikaları yargılayacak bir zemin [uzman filozof tarafından kendilerine verilen]" olarak kullanmazlar. Hakkaniyet olarak adalette felsefi uzman bulunmaz. Tanrı esirgesin! Bununla birlikte, vatandaşlar, yine de, düşüncelerinde ve akıl yürütmelerinde, doğruluk ve adalet hakkında bir takım fikirlere sahip olmalıdır.

3. Son vermeden önce, Habermas'ın görüşünün "akıl kamusal kullanımının özellikle usule dair yanlarına" (131) eğildiğini gösteren bir bakış açısından söz etmek istiyorum. Bu durum, kendisinin adaletten çok, meşruiyet fikrini düzenli olarak kullanmasından kaynaklan-

75 Bu, Habermas'ın görüşüyle benimkinin karşılaştırırken, Habermas için usule ve öze dair adalet arasındaki farkın bir derece farkı olduğunu düşünen McCarthy'ye de uygun düşmektedir. Bkz. McCarthy, "Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue," *Ethics* 105, no. 1 (Ekim 1994): 44-63, s. 59, 13. not. Baynes'e bu konudaki öğretici yazışması için de teşekkür ederim. Kendisinin FG ile ilgili tartışmasında bu konu üzerinde başka yorumları da mevcuttur, *Companion to Habermas* (Cambridge University Press, basılacak).

maktadır. Burada, ona ait olduğundan değil (ve bana göre değil), kendi başına ilginç bir görüş olduğundan dolayı bu görüşten söz ediyorum. Diyelim ki, demokratik siyasal kurumları meşru olarak kurduk ve alınan siyasal kararların ve bunlara bağlı yasaların da meşru olmasını sağladık. Bu durum, dikkati adalete değil meşruiyet fikrine çeker.

Adaletten ziyade meşruiyete eğilmek küçük bir nokta gibi görülebilir, biz de 'meşru' ve 'adil'in aynı şey olduğunu düşünebiliriz. Ancak kısa bir düşünme, bunun böyle olmadığını gösterir. Meşru bir kral ya da kraliçe adil ve etkin bir yönetim sergileyebilir, ama sonrasında sergilemeyebilir; ki bu meşru olsa bile adil olmayabilir. Onların meşruluğu kim olduklarıyla, o konuma nasıl geldikleriyle ilgilidir. Yerleşik kural ve geleneklere, mesela İngiltere ve Fransa'da olduğu gibi, uygun olarak tacın meşru varisi olup olmadıklarıyla ilgilidir.

Meşruiyet fikrinin önemli bir özelliği, egemenin ne kadar iyi yönettiği ve ne derece tolere edileceği konusunda belli bir esneklik taşımasıdır. Aynı durum, demokratik rejim için de geçerlidir. Böyle bir rejim, meşru ve ilk defa özel bir kongrede onaylanan anayasadan doğan tarihsel geleneklere uygun olabilir. Bununla birlikte, pek adil olmaya-bilir ya da pek az adil olabilir, aynı durum yasalar ve politikalar için de geçerli olabilir. Birçokları protesto etse ve doğru olarak bunların adaletsiz ve yanlış olduğunu düşünse de, gerçek çoğunlukla geçen yasalar meşru sayılmaktadır.

Dolayısıyla, meşruiyet adaletten daha zayıf bir fikirdir ve yapılanlar üzerinde daha zayıf sınırlamalar koymaktadır. Adaletle asli bir bağ olsa da, meşruiyet aynı zamanda kurumsaldır. Demokratik karar ve yasalar, adil olduklarından değil, kabul edilmiş meşru demokratik prosedüre uygun olarak meşru olarak yapıldıklarından meşru sayılırlar. Bu prosedürü ortaya koyan anayasanın mükemmel olmasa da, çünkü insan yapısı hiçbir kurum böyle olamaz, yeterince adil olması son derece önemlidir. Bununla bir anayasa, durumların ve toplumsal koşulların ışığında yeterince adil olması durumunda, adil olmasa da meşru olabilir. Meşru bir prosedür meşru yasa ve politikalara yol açar ve meşru prosedürler, geleneksel, yerleşik olabilir ve böyle kabul edilebilirler. Ne

prosedürlerin ne de yasaların katı bir adalet standardına göre adil olması gerekmez ama bunlar, ciddi biçimde gayriadil de olamazlar. Bir noktada, meşru demokratik bir prosedürün adil olmayan sonuçları bunun meşruluğunu zedeler; aynı şeyler siyasal anayasının adil olmayan sonuçları için de geçerlidir. Ancak bu noktaya gelene dek, meşru bir prosedürün sonuçları ne olursa olsun meşrudur. Bu, adaletin usule dair olarak ortaya konamayacağı kabul edilse bile, bize tamamıyla usule dair demokratik meşruiyeti verir ve bunu adaletten ayırır. Meşruiyet sınırsız bir adaletsizlik alanına izin verirken adalet vermeyebilir.

Meşruiyet fikri açıkça adaletle son derece ilişkili olsa da, bunun demokratik kurumlardaki özel rolü (§ 2'de kısaca belirtildiği gibi), siyasal hayattaki çatışma ve anlaşmazlıkların oybirliğini imkânsız ya da nadir kılması durumunda karar almaya yönelik uygun prosedürleri onaylamaktır. Dolayısıyla, eldeki duruma göre, meşru karar alma konusunda farklı çoğunluk ölçüleri olan, değişik türde komite ve yasama meclislerinden genel seçimlere ve anayasa değişikliğine ilişkin ayrıntılı anayasal prosedürlere kadar, farklı prosedür biçimleri ortaya koyar. Meşru bir prosedür, kolektif kararlar alınması gerektiğinde ve anlaşmazlık normalde sağlanmadığında, özgür ve eşit herkes tarafından makûl olarak kabul edilebilecek prosedürdür. Taraflar, akılla ve iyi niyetle hareket etseler de, muhakeme zorlukları bu tür anlaşmazlıkları ortaya çıkarmaktadır.⁷⁶

4. Bununla birlikte, usule dair meşruiyet fikri hakkında ciddi şüpheler bulunmaktadır. Makûl biçimde iyi düzenlenmiş ve iyi kurulmuş demokraitik kurumlara sahip bir toplumun, makûl ve rasyonel vatandaşlarının yapacağı yasalar ve kararlaştıracığı politikaların daima meşru olsa da adil olmaması gayet muhtemeldir. Bunun nedeni, daha önce gördüğümüz gibi, yasama kararlarının meşruiyeti anayasının (yazılı ya da değil) adil olup olmadığına bağlıdır ve bu adaletten ne ka-

76 Meşruiyetin anlamı ve rolü ve adalet fikrinden farkı konusundaki değerli tartışmadan dolayı Hinsch'e minnettarım; bkz. kendisinin demokratik meşruiyet konusundaki eseri, *Habilitationschrift* (1995). Ayrıca, bu kavram üzerinde yayımlanmış bir makalesi konusunda da David Estlund'a teşekkür ederim. Metmin özellikle IV-VI derslerinde bundan yararlandım.

dar uzaksa, bu kararların sonuçları da o kadar adaletsiz olacaktır. Yasaların meşru olması için aşırı şekilde adaletsiz olmaması gerekir. Anayasal siyasal prosedürler --normal ve makûl durumlarda-- meşruiyet açısından salt usule dair olabilir. Bütün insan yapısı siyasal prosedürlerin kusurlu olduğu dikkate alındığında, siyasal adalet açısından böyle bir prosedür olamaz ve hiçbir prosedür siyasal adaletin öze dair içeriğini belirleyemez. Dolayısıyla, daima adalet hakkındaki özlü yargılarımıza dayanırız.⁷⁷

Başka ciddi bir şüphe de, uygulamada, anayasal bir demokrasi-nin siyasal prosedürlerini ve tartışmalarını, yasamanın meşruiyetin hoşgördüğü sınırları geçmediğinden emin olmak için hiçbir zaman Habermas'ın iletişimsel tartışma idealine yaklaştıramayacağından doğmaktadır. Parlamentoların ve diğer kurumların işlerini yürüttüğü gerçek siyasal şartlar, bu idealden ciddi bir uzaklaşmayı gerektirmektedir. Bunlardan birisi zaman baskısıdır: Tartışmalar kurallarla düzenlenmeli ve zamanında bitirilmelidir ve oylanmalıdır. Herkes bütün delilleri değerlendiremez ve çoğu zaman okunacak ve anlaşılacak çok fazla şey vardır. Yasakoyucular çoğu zaman konuyu fazla bilmeden ya da daima tarafsız olmayan parti liderlerine ya da seçmenlerin ne istediğine bakarak karar vermek ve oy kullanmak durumundadır. İyi tasarlanmış siyasal prosedürler bu ve başka kusurları defetse de, bir yasama prosedürünün, meşruiyete nispetle normal olarak prosedürel olsa da, adaletle nispetle böyle olmasını makûl olarak bekleyemeyiz. Aradaki mesafe daima çok fazla olacaktır.

77 Habermas'ın siyasal adalet ile meşruiyet arasındaki bu ayrımı kabul edeceğini düşünüyorum, çünkü bir yerde ikisi de adaletle ya da gerekçelendirmeye dayanan yasaların ve anayasanın meşruiyetini tartışmaktadır. Ya da *The Theory of Communicative Action, Volume 2: System and Lifeworld*, çeviri: McCarthy (Boston: Beacon, 1987), s. 178'de şöyle demektedir: "yasa yapma ilkesi ile gerekçelendirme ilkesi karşılıklı olarak birbirlerini gerektirirler. Yasal sistemin bütünü temel meşruiyet ilkelerine dayanmalıdır." Habermas'ın burada, meşruiyeti, bir halkın siyasal ve toplumsal kurumları kabul etmesi anlamında algılayan Max Weber'e karşı durduğu görülmektedir. Habermas'ın doğru tespit ettiği gibi, gerekçelendirme olmaksızın kabul yeterli değildir, çünkü bu kabulün kapsamı aşırı derecede büyüktür. Burada sadece bu kurumların mükemmel derecede adil olmaları gerekmediğini ve duruma göre, adil olmasalar da meşru olabileceklerini ekleyeceğim (ki Habermas'ın bunu kabul edeceğini düşünüyorum). Habermas konusundaki bilgisi benim bu referansımda çok yararlı olan Peritz'e teşekkür ederim.

Habermas'ın ideal tartışmalardaki akıl ve fikir yürütme prosedürü konusunda söyledikleri de yetersizdir. Hangi tür argümanların kullanılacağı belli değildir, ancak bunlar sonucu belirlemektedir. İdeal tartışmada, kendisinin ileri sürüyor görüldüğü gibi, herkesin çıkarlarına eşit derecede önem verileceğini beklememiz mi gerekiyor? İlgili çıkarlar nelerdir? Veya, eşit önem ilkesinin bazı uygulamalarında olduğu gibi, bütün çıkarlar sayılmalı mıdır? Bu durum, çıkarların en büyük dengesini karşılamak üzere faydacı bir ilkeyi sonuç verebilir. Öte yandan, müzakereci demokrasi anlayışı (ki Habermas bu görüşe sempati duymaktadır) vatandaşların yasama tasarılarını desteklerken kullanacakları gerekçeleri, diğer vatandaşların eşit olarak tanınmasıyla tutarlı gerekçelerle sınırlamaktadır. Ayrımcılığı destekleyen yasalara yönelik argümanlara ilişkin zorluk burada yatmaktadır.⁷⁸ Esas olan, müzakereci demokrasinin ve aynı zamanda siyasal liberalizmin, ilgili insani çıkarları belli temel çıkar türleriyle veya birincil değerler sınırladığı, aynı zamanda da bu gerekçelerin vatandaşları karşılıklı olarak eşit tanımakla tutarlı olmasını gerektirüğüdür. Kabul edilebilir gerekçelere yönelik böyle özlü kurallara sahip olmayan hiçbir kurumsal prosedür, “ne ekersen onu biçersin” kuralından kaçınmaz. Anayasal bir demokrasinin koşulları, grupları, daha etkili olmak için, daha uzlaşmacı ve makûl görüşlere taraftar olmaya zorlasa da, vatandaşların bu tür kurallardan habersiz olduğu bir oylamadaki görüşler ve gerekçeler karışımı, prosedürün sonuçları meşru olsa da, kolaylıkla adaletsizliğe yol açabilir.

Son olarak, bütün kurumsal prosedürlerden doğan yasama kararları, vatandaşlar tarafından daima sorgulamaya açık görülmelidir. Siyasal iktidarın kendilerinden doğduğunu ve kendi adlarına yaptığı şeylerden sorumlu olduğunu bilmek, hem kolektif hem de bireysel olarak vatandaşların benliğinin bir parçasıdır. Siyasal iktidar gizemli değildir, ne de ortak amaçları açısından vatandaşların anlayamayacağı sembol ve ritüellerle kutsanmalıdır. Öyle görünüyor ki, Habermas aynı fikirde değildir. Bununla birlikte, sabit noktalarıyla düşünülmüş

78 Bkz. Cohen'in Dahl'in *Democracy and Its Critics* adlı eserine yazdığı değerlendirmesi: *Journal of Politics* 53, no.1 (Ekim 1991): 221-25, s. 223 vd.

yargılarımız –kınanan kölelik ve serflik kurumları, dinsel baskı, çalışan kesimlerin bastırılması, kadınlara baskı, sınırsız mülkiyet birikimleri, eziyet ve işkence, hükmetmenin şer zevkleri gibi– arka planda durarak, her tür sözümona salt usule dair meşruiyet ve siyasal adalet fikrinin yalancı karakterini ortaya koyacak özlü denetim mekanizması rolünü üstlenmektedir.

Bu bölümde, birtakım konulara girerek, hakkaniyet olarak adaletin usule dair değil de öze dair olduğu konusundaki itirazdan etkilenmediğimi ve fikrimi değiştirmeye hazır olmadığımı açıklamak istedim. Çünkü, bu fikirleri anladığım şekliyle, başka türlü olamazdı. Habermas'ın doktrininin de benim anlattığım şekliyle öze dair olduğuna inanıyorum ve doğrusu kendisi bunu reddetmeyecektir. Dolayısıyla, onunki farklı bir anlamda usule dairdir. § 1'de *Between Facts and Norms*'dan iki paragraf aktardığım yere bakarak, 'öze dair ve 'özlü' terimleriyle kendisinin ya dinsel ve metafizik doktrinlerin unsurlarını ya da belli topluluk ve geleneklerin düşünce ve kültürüne yerleşmiş unsurları veya her ikisini kastettiğini zannediyorum. Kendisinin ana düşüncesi, bana göre, düşünce, akıl ve eylem –hem pratik, hem kuramsal– önvarsayımlarının biçim ve yapısı gereği gibi ortaya konup, iletişimsel eylem kuramıyla analiz edildiğinde, dinsel ve metafizik doktrinlerin ve toplulukların geleneklerinin bu sözümona özlü unsurları, bu önvarsayımların biçimi ve yapısı içerisinde eriyebilecekleri doğrultusundadır. Bu, bu unsurlar doğruluk ve adalet konusundaki ahlâki gerekçelendirmede geçerlilik ve güce sahiptirler,⁷⁹ bu güçlerinin tamamen ortaya çıkacağı ve bu form ve yapı çerçevesinden akıl yürütmekle savunulabileceği anlamına gelir; çünkü bu önvarsayımlar, tüm düşünce ve eylemlerdeki gerekçeler gibi, formel ve evrenseldir.⁸⁰ Hakkaniyet olarak adalet, benim anlattığım anlamda değil, liberal düşünceden ve de-

79 Burada Habermas ahlâktan ya da birey ve grupların ahlâki değerlerinden söz etmemektedir. Bunlar, meşru ve gerekçelendirilmiş kanunların kapsamında izlenebilir.

80 Mesela, *Justification and Application*'un birinci makalesinde, "On the Pragmatic, the Ethical, and the Moral Employments of Practical Reason," pratik akıl dört türünün biçimini ortaya koymaktadır.

mokratik toplumların siyasal kültüründen doğduğu ve bunlara ait olduğu için özlüdür. Öyleyse, gereği gibi formel ve gerçekten evrensel olamamakta ve dolayısıyla iletişimsel eylem kuramı tarafından kurulan (bazen Habermas'ın dediği gibi) yarı-aşkın önvarsayımların da bir parçası olamamaktadır.

Siyasal bir doktrin olan hakkaniyet olarak adalet, düşünce ve eylemin biçimsel ve yapısal öngörülleri anlamında hiçbir kapsamlı görüşün parçası olmayı istemez. Aksine, daha önce söylediğim gibi, bu doktrinleri yerlerinde bırakır ve sadece siyasal açıdan makûl olmadıklarından eleştirir.⁸¹ Bunun dışında, hakkaniyet olarak adalette bulunan liberalizm türünü Habermas'ın keskin eleştirilerine karşı savunmaya çalıştım. Dolayısıyla, hakkaniyet olarak adaletin liberalizmde, modern özgürlüklerin siyasetten ve her türlü irade oluşumundan önce gelmediğini göstermeye çalıştım. Ayrıca, hakkaniyet olarak adalette kamusal ve özel özerklik arasında içsel bir ilişki olduğunu ve her ikisinin de ortak kaynak olduğunu ifade ettim.

Benzer şekilde, bazı Amerikan yurttaşçı cumhuriyetçi yasal düşüncelerde bulunan, özel özerkliğin (modernlerin özgürlükleri) temelini sadece kamusal özerlikle (eskilerin özgürlükleri) olan ilişkide arama eğilimine direnmem gerekir; § 4.3'te işaret ettiğim gibi, özel özerklik ayrıca ikinci ahlâki yetenekte yeterli bir temele sahiptir. Eski ve modern özgürlükleri gereği gibi ortak kaynak ve eşit değerde tutmak için, hiçbirisinin diğerinden doğmadığını ve diğerine indirgenmeyeceğini kabul etmemiz gerekir. Habermas ile bahsettiğim diğer bir muhtemel farklılık kurumsaldır, anayasanın nasıl tasarlanacağı sorusuyla ilgilidir; kendisinin eleştirisinin konusu olmasa da, bu sorunun, her zaman olduğu gibi siyasal eleştirel ve bilinçli yargı ilkelerini sağlamada yardımcı olsa da, sadece felsefeyle çözülmeyeceğini (kendisinin de böyle bir şey diyeceğini düşünmüyorum) vurgulamak istiyorum.

⁸¹ Benzer bir itiraz, Habermas'ın FG'si konusunda yazdığı keskin değerlendirmede Larmore tarafından da dillendirilmiştir: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41 (1993): 321-27. Daha uzun İngilizce versiyonu *European Journal of Philosophy* (Nisan 1995)'de yeralacaktır.

§ 6. SONUÇ

Ayrıntısıyla tartışmadığım bir soru daha vardır, bu da anayasal demokrasiyle ilgili siyasal kurumların, halk egemenliği fikriyle tutarlı olarak nasıl anlaşılacağı sorusudur. Halk egemenliğini, özgür, açık ve kapsamlı bir tartışma sonucunda çoğunluk kuralı gibi bir kurala bağlarsak, bu durumda en azından bariz bir sorun ortaya çıkar. Bu sorun, Habermas'ın "siyasal özerkliğin biçimi, adil düzenlenmiş bir toplumun kalbinde tamamen ortaya çıkmaz" (128) derken işaret ettiği şeyin bir yönüdür. Halk egemenliğine sahip anayasal demokrasinin § 3.4'te tartıştığım düalist demokrasi fikriyle tutarlılığı konusunda sorun çıkabilir. Bu benim yanımda ele alamayacağım kadar büyük bir sorundur: Anayasal kararlar almada, demokratik bir halkın kurucu gücünün kullanımına yönelik kurumların, bu kararlar tarafından ortaya konan çerçeve içerisindeki olağan demokratik siyasetin kurumlarından farklı, özel yanlarının anlaşılması ve açıklanmasını gerektirir.⁸²

Giriş ifadelerinin sonunda, Habermas, hakkaniyet olarak adaletin amaçlarını paylaştığından ve esas sonuçlarını doğru gördüğünden, kendisinin muhalefetini bir aile tartışmasının sınırları içerisinde olmasını dilediğini söylemektedir. Kendisinin şüpheleri benim görüşümü en iyi şekilde ortaya koyup koymamla ilgilidir ve eleştirileri ciddi meydan okumalar ortaya koysa da, itirazlarını yoğunlaştırmasının amacı hakkaniyet olarak adaletin gücünü göstermesine fırsat tanımaktır. Habermas'ın bu nezaketle sunduğu eleştirilerini samimiyetle kabul ediyorum; bunların ortaya koyduğu meydan okumayı da karşılamaya çalıştım. Yanıtlarımı ortaya koyarken, başta söylediğim şeyi, yani görüşümün birçok yönü üzerinde daha derinlikli olarak düşünmek ve bunları yeniden incelemek durumunda kaldım; bu da onu eskisinden daha iyi anlamamı sağladı. Bundan ötürü Habermas'a daima minnettar kalacağım.

⁸² Bu soruyu vurgulamalarından dolayı Dworkin, Thomas Nagel ve Lawrence Sager'e teşekkür ederim. Sager'e sonraki öğretici tartışması için minnettarım.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

**KAMUSAL AKIL
DÜŞÜNCESİNİN
YENİDEN ELE ALINMASI**



“KAMUSAL AKIL DÜŞÜNCESİNİN YENİDEN ELE ALINMASI”NA GİRİŞ

John Rawls, hastalığı nedeniyle projesini yarıda kesmesinden önce, *Siyasal Liberalizm*’i yeniden gözden geçirmekteydi. Temmuz 1998’de Columbia University Press’teki editörüne, kitabın gözden geçirilmiş bir baskısının yapılmasını öneren ve buna ilişkin nedenlerini sunan, ayrıca yapmak istediği değişiklikleri belirten bir mektup yazdı. Kendisinin mektubu ve müteakip düzeltmelerin başlangıç noktasını oluşturan ve ilk olarak *Chicago Law Review* (Yaz 1997)’de yayımlanan “Kamusal Aklın Yeniden Ele Alınması” adlı makalesi bu kitaba dahil edilmiştir. Rawls, mektubunda belirttiği gibi, bu makaleyi, özellikle kamusal aklın dinsel görüşlere uygunluğu açısından, kamusal akıl ve siyasal liberalizm hakkındaki görüşlerinin en iyi ifadesi olarak değerlendirmiştir.

14 Temmuz 1998

Sevgili Ann

Siyasal Liberalizm'in gözden geçirilmiş baskısının yapılması konusundaki önerimin nedeni ve temel değişikliklerin ne olacağı konusunda yazıyorum.

Birçok yerde, *Chicago Law Review*'de, Yaz 1997, yayımlanan "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması" makalesinin neredeyse tümünü kullandım. Makalenin çoğu, VI. dersin gözden geçirilmiş halinde yer almaktadır. Zaman ilerledikçe düşüncelerim değişmektedir ve ben, Chicago makalem, kamusal akıl ve siyasal liberalizm düşünceleri konusunda yazdıklarımın en iyi ifadesi olduğunu düşünüyorum. Birçok kişi de bana böyle söyledi ve konuyu ilk defa tam olarak anladıkları konusunda övgüler sundu. Makale, yeni düşünceler içermekte ve kamusal aklın rolünün niteliğini önemli ölçüde değiştirmektedir. Özellikle, kamusal akıl ve siyasal liberalizm ile kilise ve kutsal metne dayanan, bu şekilde liberal sayılmayan büyük dinler arasındaki ilişkiyi vurguluyorum. Bununla birlikte, köktendincilik haricinde, bunların anayasal demokratik bir rejimi savunacağına inanıyorum. Bu durum Katoliklik (Vatikan II'den bu yana)* ve büyük ölçüde Protestanlık, Musevilik ve İslam için geçerlidir. Dolayısıyla, kamusal akıl ve siyasal liberalizmin, günümüz dünyasının son derece tartışmalı sorunlarına ilişkin önemi büyüktür.

Yukarıda sözünü ettiğim düşünce ve tartışmalarımda ortaya çıkan değişikliklerin gerektirdiği önemli eklemeler ve düzeltmeler yanında, sadece bu fikirlerin ifadesinde kullanılan terimleri değil, felsefi terminolojinin temsil ettiği düşünce biçimlerini de değiştirmiş bulunmaktayım. Mesela, orijinal metinde, pratik aklın ilkeleri düşüncesi ya da basitçe pratik akıl, birçok okuyucunun düşündüğü üzere, Kant'ın pratik akıl konusundaki görüşleri kullanılıyormuş gibi görünmüştü.

(*) 1962-65 yıllarında gerçekleştirilen ekümenik konsey toplantıları – ç.n.

Birçok okuyucu benim görüşümün Kant'ın görüşü olduğu veya ona benzediğini düşünmüştü; ancak bu ciddi bir hatadır. Bu tür cümlelerin tümü çıkarıldı ve yerlerine yenileri kondu. Böylelikle bu durum halledilmiş oldu. Diğer bir örnek de, orijinal metnin değişik yerlerinde ortaya çıkan siyasal inşacılık düşüncesidir. Bu düşünce, şimdi sadece III. Ders, § 1-4'te tartışılmaktadır. Diğer düşünceler de, konuya bağlı olarak, başka yerlerde kullanılmıştır. Son bir örnek olarak, hakkaniyet olarak adalet düşüncesini veriyorum. Birçok okuyucu kitabın konusunun bu olduğunu sanıp yanıldı, ancak değildi. *Siyasal Liberalizm* makul liberal siyasal adalet düşünceleri ailesine ilişkindir ve bunlar ilk sayfalarda belirtilmiştir. Hakkaniyet olarak adalet, diğerleri arasında yeralan bir siyasal anlayış olarak, daha küçük bir role sahiptir.

Üçüncü büyük değişiklik VII. Ders'te (1978 metninden yeniden basım) yapılmıştır; şimdi "Kamusal Akıl Düşüncesi-nin Yeniden Ele Alınması" makalesinin feminizmle ilgili yedi sayfasını içermektedir. Bu konu üzerinde her ne kadar daha önce yazmış olmasam da, pek çok konuşma yaptım. Diğer değişiklikler yanında "Temel Özgürlükler ve Bunların Önceliği" konusundaki VIII. Ders'te (1982 metninden yeniden basım) bir takım değişiklikler vardır. "Habermas'a Yanıt" başlıklı IX. Ders'e Habermas'a olan saygımdan dolayı dokunmadım; ancak şimdi yapabileceğim belli değişiklikleri bildirebilirim. O bölüm basıldığında (Mart 1995), mevcut yazılarımda bulunan birçok düşüncüyü kullanmıyordum.

Çalışmanın bütününde, daha iyi anlaşılması ve daha kolay okunması umuduyla bazı tashihler yapılmıştır. Eşim Mardy'nin bu konuda bana büyük yardımı olmuştur ve çoğunlukla onun tavsiyelerini dikkate alırım.

En iyi dileklerle,
Jack*

(*) Yakınlarının Rawls'a hitap ederken kullandıkları isim – ç.n.

KAMUSAL AKIL DÜŞÜNCESİNİN YENİDEN ELE ALINMASI*

ÇEVİREN GÜL EVRİN

(*) “Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması” adlı makale İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları arasında çıkan Rawls’un *Halkların Yasası*’ndan alınmıştır.

Kamusal akıl düşüncesi bana göre,¹ iyi düzenlenmiş anayasal demokratik bir toplum anlayışına ait bir kavramdır. Bu aklın biçimi ve içeriği –bunun vatandaşlar tarafından nasıl algılandığı ve onların siyasal ilişkilerini ne yönde yorumladığı– demokrasi fikrinin bir parçasıdır. Çünkü demokrasinin temel özelliği makûl çoğulculuk olgusudur, ister dinî, ister felsefî, ister ahlâki olsun makûl fakat karşıt kapsamlı doktrinlerin çokluğu² demokrasideki özgür kurumlar kültürünün normal sonucudur.³ Vatandaşlar uzlaşması olanaksız kapsamlı doktrinlerine dayanarak anlaşmaya varmaları bir yana, karşılıklı bir anlayışa bile ulaşamayacaklarının ayırdındadırlar. Bu yüzden, temel siyasal sorunlar söz konusu olduğunda birbirlerine ne gibi makûl gerekçeler gösterebilecekleri üzerinde düşünmek zorundadırlar. Benim önerim, kamusal akıl bağlamında, gerçeklik ve haklılık konusundaki kapsamlı doktrinlerin yerine vatandaşları vatandaş olarak ele alan siyasal makûllük fikrine dayanmaktır.⁴

Kamusal akıl düşüncesinin esası, dinsel ya da din dışı kapsamlı doktrinleri, bu doktrinler kamusal akıl ve demokratik yönetimle çelişmediçe, eleştirmemek, karşı çıkmamaktır. Burada aranan tek koşul, makûl bir doktrinin anayasal demokratik bir rejimi ve bu rejimin ge-

1 Bkz. *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, kağıt kapaklı baskı, 1996), ders VI, böl. 8.5. *Political Liberalism* ile ilgili göndermeler ders ve bölüm olarak belirtilmiştir; göndermenin bir dersin tümünü, bir bölümünü ya da alt bölümünü kapsamadığı durumlarda sayfa numaraları belirtilmiştir. *Political Liberalism*'in 1996 karton kapaklı basımında ikinci bir giriş bölümü siyasal liberalizmin bazı hususlarını daha da açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır. Bu girişte Bölüm 5, 1-1vii sayfalar kamusal akıl kavramını tartışmakta ve bu fikri doğrulamak için bu kitapta yapmış olduğum değişikliklerin ana hatlarını vermektedir. Bunları tümü bu kitapta etraflı biçimde ele alınmıştır ve argümanın tam olarak anlaşılması için çok önemlidir. Karton kapaklı baskının sayfa düzeni orijinal baskının aynıdır.

2 "Doktrin" terimini her türde kapsamlı görüşler için kullandım, "anlayış" terimini örneğin kişinin vatandaş olarak görülmesi gibi bir siyasal anlayış ve onu oluşturan öğeler için kullanıyorum. "Düşünce" terimi genel bir terim olarak kullanılmıştır ve konuya göre her iki anlama da gelebilir.

3 Doğal olarak her toplum çok sayıda makûl olmayan doktrin içerir. Ne var ki, bu çalışmada ben demokratik hükümete ait ideal normatif anlayış ile, yani bu devletin makûl vatandaşları ve onların uyguladıkları ilkeler ile, bu ilkelerin çoğunlukta ve egemen olduklarını varsayarak ilgilenmekteyim. Bkz. § 7.2.

4 Bkz. § 6.2.

tirdiği meşru yasaları kabul etmesidir. Demokratik toplumlar kendi içlerinde –Avrupa’daki farklı Batı demokrasilerinde, A.B.D.’de, İsrail’de, Hindistan’da olduğu gibi– etkin ve işlerliği olan farklı doktrinlere sahip olmalarına rağmen, uygun bir kamusal akıl düşüncesi bulmak sorunu ile hepsi karşı karşıyadırlar.

§ 1. KAMUSAL AKIL DÜŞÜNCESİ

1. Kamusal akıl düşüncesi anayasal demokratik bir hükümetin vatandaşları ile ve vatandaşların birbirleri ile ilişkilerini belirleyen temel ah-lâki ve siyasal değerleri derinliğine irdeler. Kısaca açıklamak gerekirse, kamusal akıl siyasal ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiğini belirler. Karşılıklılık kriterini⁵ benimseyen anayasal demokrasiye karşı çıkanlar doğal olarak kamusal akıl düşüncesine de karşı çıkacaklardır. Onlara göre siyasal ilişki, belli bir dinî ya da seküler topluma karşı dostluk ya da düşmanlıktan, o topluma ait olmak ya da olmamaktan, ya da tüm dünyayı doğru yola getirmek için amansız bir mücadeleden ibarettir. Siyasal liberalizm böyle düşünenlerle ilgilenmez. Siyasada tüm gerçeği kapsamak gibi bir düşünce, demokratik vatandaşlığı içeren kamusal akıl düşüncesiyle bağdaşmaz.

Kamusal akıl düşüncesinin belirli bir yapısı vardır ve bu yapının bir ya da birkaç yönü dikkate alınmadığında, tıpkı toplumun arkaplan kültürüne dayandırıldığında olduğu gibi inandırıcı gelmeyebilir.⁶ Bu düşüncenin beş farklı yönü vardır: (1) ilgili olduğu temel siyasal sorunlar; (2) ilgili olduğu kişiler (hükümet yetkilileri ve milletvekili adayları); (3) makûl siyasal adalet kavramları kümesinde belirlenen içeriği; (4) bu kavramların demokratik bir halka ait meşru yasaları oluşturacak zorlayıcı normların tartışılmasında kullanılışı; ve (5) vatandaşların kendi adalet anlayışlarından gelen ilkelerin karşılıklılık kriterini karşılayıp karşılamadığını kontrol etmesi.

Bunun da ötesinde, bu akıl üç yönden kamusaldır: Özgür ve eşit vatandaşların aklı olarak kamunun aklıdır; konusu temel siyasal ada-

5 Bkz. § 1.2.

6 12-15 numaralı notlara eşlik eden metine bakınız.

let sorunları ile ilgili kamu yararadır ki bu sorunlar anayasal esaslar ve temel adalet konuları olmak üzere iki çeşittir⁷ ve doğası ve içeriği kamusaldır, çünkü makûl olarak karşılıklılık kriterini karşıladığı düşünülen birbirleriyle bağıntılı makûl siyasal adalet görüşlerine dayalı kamusal akıl yürütme ile ifade edilmektedir.

Kamusal akıl düşüncesinin temel sorunların tüm siyasal tartışmalarına değil, sadece benim kamusal siyasal forum⁸ diye tanımladığım konumda ele alınan sorunların tartışmasında geçerli olduğunu bilmek çok önemlidir. Sözümlü ettiğim forumu üç bölüme ayırabiliriz: Yargıçların kararlarındaki söylemler ve özellikle yüksek mahkeme yargıçlarının söylemleri, hükümet yetkililerinin, özellikle yasama ve yürütme makamlarının söylemleri ve son olarak da milletvekili adaylarının, onların seçim kampanyalarını yürütenlerin özellikle halkın karşısında, parti programlarında ve siyasal demeçlerdeki söylemleri.⁹ Bu üç bölümü ayırmak zorundayız, çünkü, daha sonra da belirteceğim gibi, kamusal akıl düşüncesi bu üç örnekte ve daha başka yerlerde aynı biçimde yer almaz.¹⁰ Kamusal siyasal kültüre genel bakışı¹¹ tartışırken kamusal akıl düşüncesinin herkesten çok yargıçlar için geçerli olduğunu, ancak kamusal akıl için gerekli kamusal gerekçelerin daima aynı olduğunu göreceğiz.

7 Bu sorular *Political Liberalism*, ders VI, böl.5, sayfa 261-264'te açıklanmıştır. Anayasal esaslar, bir yüksek mahkeme ya da benzeri bir birim tarafından yorumlanacağı varsayıldığında yazılı bir anayasaya makûl olarak hangi siyasal hak ve özgürlüklerin alınabileceği sorusuyla ilgilidir. Temel adaletle ilgili konular toplumun temel yapısı ile bağıntılıdır ve bu yüzden anayasanın kapsamında olmayan temel ekonomik, sosyal adalet ve daha başka konularla ilgilidir.

8 Bu terimin kesin bir anlamı yoktur. Benim kullandığım anlamın özel olduğunu sanmıyorum.

9 Burada adaylar, onların kampanyalarını yönetenler ve genel olarak siyasetle ilgilenen diğer vatandaşlar arasında bir ayırım yapmak sorunu ile karşı karşıyayız. Bu sorunu çözmek için adayları ve onların kampanya yöneticilerini adaylar adına söylediklerinden ve yaptıklarından sorumlu tutuyoruz.

10 Bu konuda yazı yazarlar çoğu kez "kamusal meydan", "kamusal forum" ve bunun gibi kamusal tartışma alanlarını belirlemeyen terimler kullanırlar. Ben bu konuda daha ince bir ayırımın yapılması gerektiğini düşünen Kent Greenwalt'a katılıyorum. Bkz. Kent Greenwalt, *Religious Convictions and Political Choice* (Oxford: Oxford University Press, 1988), s.260-261 (burada yaşama ilgili bir örgütü öneren ya da yerleştirmeye çalışan dini liderlerle önemli bir siyasal harekete önderlik eden ya da siyasal bir mevkiye adaylığını koyanlar arasındaki farklar açıklanmaktadır.)

11 Bkz. § 4.

Benim toplumun arkaplan kültürü dediğim şey, bu üç bölümlük kamu siyasal forumundan ayrı ve ondan farklıdır.¹² Bu, sivil toplumun kültürüdür. Demokraside bu kültür doğal olarak siyasal ya da dinsel hiçbir ana fikir ya da ilke ile bağımlı değildir. Bu, kültürün çok çeşitli ve farklı birimleri ve birlikleri ile bunların kendi içlerindeki yaşam, bi-linen düşünce ve ifade özgürlükleri ile serbest örgütlenme hakkını da güverce altına alan yasalar çerçevesinde cereyan eder.¹³ Kamusal akıl düşüncesi, ne çeşitli biçimdeki kamusal olmayan akli içeren toplumun arkaplan kültürü, ne de medya için geçerlidir.¹⁴ Bazen kamusal akıl düşüncesine karşı çıkar gibi görünenler de aslında toplumun arkaplan kültüründe tam ve açık tartışmaların gerekli olduğunu savunurlar.¹⁵ Siyasal liberalizm buna kesinlikle katılır.

Son olarak, yukarıda beş özelliği belirtilen kamusal akıl düşüncesinden farklı olarak bir de kamusal akıl *ideali* vardır. Yargıçlar, yasa koyucular, icra makamları ve diğer devlet yetkilileri ile milletvekili adayları kamusal akla dayanarak ve kamusal akla uygun davrandıklarında ve temel siyasal tutumlarını vatandaşlara en makûl buldukları siyasal adalet anlayışı içinde açıkladıklarında bu ideal gerçekleşmiş olur. Böylece bu kişiler birbirlerine ve diğer vatandaşlara karşı yurttaşlık

12 Bkz. *Political Liberalism*, ders 1, böl. 2,3, s.59.

13 Toplumun arka plan kültürü bu yüzden kilise ve her türlü kuruluşun, her düzeyde öğrenim kurumlarının, özellikle üniversite ve meslek okullarının, bilimsel ve diğer toplulukların kültürünü içerir. Ayrıca, kamusal olmayan siyasal kültür kamu siyasal kültürü ve toplumun arka plan kültürü arasında aracılık yapar. Bu her türlü medyayı, gazeteleri, dergileri, televizyon ve radyoyu ve daha pek çok iletişim aracını içerir. Bu ayrımları Habermas'ın kamusal alan tanımı ile karşılaştırın. Bkz. *Political Liberalism*, ders IX, böl. 1.3, s.407, n.13.

14 Bkz. *a.g.e.*, ders VI, böl.3, s.254-257.

15 Bkz. David Hollenbach, S.J., "Civil Society: Beyond the Public-Private Dichotomy", *The Responsive Community*, 5 (Kış 1994-1995): 15. Burada örneğin şöyle der: "Ortak iyi konusunda konuşmalar ve tartışmalar ilk kez yasama organlarında ya da (dar anlamıyla çıkarlar ile gücün kararlaştırıldığı alan olarak algılanan) siyaset dünyasında başlamaz. Bu konudaki özgür tartışmalar sivil toplumdaki başlıca kültürel anlam ve değer taşıyan birimlerde –üniversitelerde, dini kurumlarda, sanat dünyasında ve ciddi gazetelerde– ortaya çıkar. Bu tartışmalar, düşünen erkeklerin ve kadınların kendi iyi bir yaşamın anlamı hakkındaki düşüncelerini, farklı geleneklere sahip başka insanların iyi yaşam anlayışları ile akıllı ve eleştirel bir biçimde karşı karşıya getirdikleri yerlerde yapılabilir. Kısaca bu tartışmalar iyi bir yaşamın anlamı nerede öğretilirse, nerede ciddi biçimde sorgulanırsa orada yer alır" (*a.g.e.*, s.22).

görevlerini yerine getirmiş olurlar. İşte bu yüzden yargıçların, yasa koyucuların ve icra makamlarının kamusal akla dayanarak, kamusal akıl doğrultusunda hareket edip etmedikleri günü gününe yaptıkları konuşmalardan ve davranışlarından belli olur.

Peki o takdirde hükümet yetkilisi olmayan vatandaşlar kamusal akıl idealini nasıl gerçekleştireceklerdir? Temsili bir hükümette vatandaşlar (eyalet çapında ya da yerel düzeyde yapılan halk oylamalarında genellikle temel sorunları içermeyen konularda doğrudan oy vermele-
rinin dışında) belli yasalar için değil, temsilcilerini –icra makamlarını, yasa koyucuları ve diğerlerini– seçmek için oy verirler. Bu soruyu yanıtlamak için, vatandaşların kendilerini yasa koyucuları *gibi düşünüp*, hangi yasaları, karşılıklılık kriterini yerine getiren hangi nedenlere dayanarak yürürlüğe sokmanın makûl olacağını kendilerine sormaları gerektiğini söyleyebiliriz.¹⁶ Demokrasinin siyasal ve toplumsal köklerinden biri ve demokrasinin sürekli biçimde güçlü ve canlı kalabilmesinde en önemli unsur, vatandaşların kendilerini ideal yasa koyucular olarak görmeleri ve kamusal akli çiğneyen hükümet yetkililerini ve milletvekili adaylarını reddetmekte sağlam ve yaygın bir tutum göstermeleridir.¹⁷ Vatandaşlar böylece yurttaşlık görevlerini yerine getirmiş ve hükümet yetkililerinin kamusal akıldan ayrılmamalarını sağlamak için ellerinden geleni yapmış olurlar. Bu görev, tıpkı diğer siyasal hak ve görevler gibi, aslında ahlâki bir görevdir. Bunun yasal bir görev olmadığı, çünkü böyle olsaydı ifade özgürlüğü ile çelişeceğinin altını çizmek isterim.

2. Şimdi kamusal aklın üçüncü, dördüncü ve beşinci yönleri olarak tanımladığım konulara dönelim. Kamusal akıl düşüncesi, anayasal bir

16 Bu kriter ile Kant'ın orijinal sözleşme ilkesi arasında benzerlik vardır. Bkz. Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals: Metaphysical First Principle of the Doctrine of Right*, böl. 47-49 (Ak: 6:315-318), yay. haz. ve çev. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s.92-95; Immanuel Kant, *On the Common Saying: "This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice"*, böl.II (Ak:VIII:289-306), *Kant: Political Writings*, yay. haz. Hans Reiss, çev. H.B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 2. baskı.,1991), s.73-87.

17 Ayrıca bkz. § 4.2.

demokrasideki demokratik vatandaşlık anlayışından doğar. Bu temel siyasal vatandaşlık ilişkisinin iki özelliği vardır: Birincisi, vatandaşların doğumla girip, sadece ölümle çıktığı toplumun temel yapısı ile olan ilişkileri;¹⁸ ikincisi ise, toplu olarak siyasal gücünü kullanan özgür ve eşit vatandaşlar olarak ilişkisidir. Bu iki özellik hemen şu soruyu akla getirir: Anayasanın esasları ve temel adalet konuları tehdit altında olduğu zaman birbirleriyle bu ilişki içinde olan vatandaşların anayasal demokratik rejimlerinin yapısına saygılı olmaları, bu rejimin koyduğu kurallara ve yasalara riayet etmeleri nasıl sağlanır? Makûl çoğulculuk olgusu bu soruyu daha da keskin biçimde gün ışığına çıkarır, çünkü vatandaşların dinsel ya da din dışı kapsamlı doktrinlerinden doğan farklılıklar uzlaşmayı olanaksızlaştırabilir. Böyle olunca, nihai siyasal gücü eşit biçimde paylaşan vatandaşlar bu gücü kullanırken verdikleri siyasal kararların makûl olduğunu hangi ideallere ya da ilkelere dayanarak izah edecekler?

Bu soruyu şöyle yanıtlayabiliriz: Vatandaşlar kuşaklar boyu bir toplumsal işbirliği sistemi içinde birbirlerini özgür ve eşit olarak gördükleri zaman birbirlerine siyasal adaletin en makûl kavramı çerçevesinde olduğunu düşündükleri adil işbirliği koşullarını tanımaya hazır olduklarında; ve bazı durumlarda kendi çıkarları pahasına bile olsa, diğer vatandaşlar da bunu kabul ettiği takdirde, bu koşullara göre hareket etmekte anlaşmaya vardıklarında, artık makûldürler. Karşılıklılık kriteri uyarınca, bu koşullar adil işbirliğine göre en makûl koşullar olarak öne sürüldüğünde, bu koşulları öne sürenlerin karşılarındakilerin bu koşulları baskı altında ya da hile ile, ya da daha düşük siyasal ve toplumsal konumda olmaları yüzünden değil, özgür ve eşit vatandaşlar olarak kabul etmeleri gerektiğini düşünmek zorundadırlar.¹⁹

18 Bkz. *Political Liberalism*, ders I, böl. 2.1., s.57. Ancak ölüncü çıkılır düşüncesi ile ilgili endişeler konusunda bkz. *A.g.e.*, ders IV, böl.1.2., s.173, n.4.

19 Karşılıklılık fikri Amy Gutmann ve Dennis Thompson'un *Democracy and Disagreement* adlı çalışmalarında (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1966) böl. 1-2 ve çeşitli yerlerde önemli yer tutar. Ancak, görüşlerimizin anlamı ve oluştuğu yer farklıdır. Siyasal liberalizmde siyasal değerler altında ahlâki olduğu halde kamusal akıl tamamen siyasaldır, buna karşın Gutmann ve Thompson'un açıklaması daha geneldir ve kapsamlı bir doktrine dayandığı izlenimi verir.

Doğal olarak vatandaşlar hangi siyasal adalet anlayışının en makûl anlayış olduğu konusunda farklı görüşlere sahip olacak, ancak bunların hepsinin biraz bile olsa makûl olduğunu kabul edeceklerdir.

Bu yüzden, bir anayasal ya da temel adalet konusunda, ilgili bütün hükümet yetkilileri kamusal akla dayanarak ve kamusal akıl doğrultusunda hareket ettiklerinde ve bütün makûl vatandaşlar kendilerini kamusal akla uygun davranan yasa koyucuların yerine koyduklarında, çoğunluğun görüşünü aksettiren bir yasal düzenleme, meşru bir yasadır. Bu her birey tarafından en makûl, en uygun yasa olarak görülmeyebilir, ancak bu yasa her bireyin vatandaş olarak siyasal ve (ahlâki) açıdan kabul etmek ve uymak zorunda olduğu bir yasadır. Bu durumda herkes hiç olmazsa makûl bir biçimde her şeyi söylemiş ve oynamış olduğunu, bu yüzden kamusal akıl doğrultusunda hareket ederek yurttaşlık görevini yerine getirdiğini düşünür.

Sonuçta karşılıklılık kriterine dayanan siyasal meşruiyet fikri şöyle der: Siyasal gücü uygulamamız ancak siyasal davranışlarımız için gösterdiğimiz nedenlerin –bu nedenleri hükümet yetkilileriymiş gibi ifade ettiğimizde– yeterli olduğuna samimi biçimde inandığımızda ve diğer vatandaşların da bu nedenleri makûl biçimde kabul edebileceklerini düşündüğümüz takdirde bu uygulama yerinde ve uygun bir uygulamadır. Bu kriter, biri anayasal yapının kendisi üzerinde, diğeri ise bu yapı gereğince oluşturulan belirli kurallar ve yasalar üzerinde olmak üzere iki katmanda geçerlidir. Makûl olmak için, siyasal anlayışların sadece bu ilkeyi yerine getiren anayasaları doğrulaması şarttır.

Kamusal akılda ifade edilen karşılıklılık kriterinin nasıl bir rol oynadığına açıklık kazandırmak için, bu kriterin anayasal demokratik bir rejimdeki siyasal ilişkinin doğasını belirleyen yurttaşlık dostluğu oynadığını söyleyebiliriz. Hükümet yetkilileri kamusal akıl yürütürken karşılıklılık kriterinden yola çıktıklarında ve vatandaşlar da bunu desteklediklerinde, temel kurumlarını bu kriter biçimlendirir. Örneğin –burada kolay bir örnek veriyorum– bazı vatandaşların din özgürlüğünden yoksun bırakılmasını tartışıyorsa, onlara sadece –tıpkı Servetus’un Calvin’in kendisini kazığa bağlayıp yakmasının nedenini anla-

dığı gibi– anlayabilecekleri bir neden göstermekle kalmayıp, onların da özgür ve eşit vatandaşlar olarak kabul etmelerini beklediğimiz gerekçeler göstermeliyiz. Temel özgürlükler verilmediğinde karşılıklılık kriteri çığnemiş olur. Bazı kişilere din özgürlüğü tanımamak, başkalarını köle yapmak, seçme hakkını mülk sahibi olmaya bağlamak ya da kadınlara oy hakkı vermemek için gösterilebilecek hangi nedenlerin karşılıklılık kriterini karşıladığı ve haklı olduğu söylenebilir?

Kamusal akıl kavramı temel siyasal değerleri en derin boyutlarıyla belirleyip, siyasal ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiğini saptadığı için, temel siyasal sorunların eşit ve özgür vatandaşlarca paylaşılan nedenlerle değil de, sadece –kendi kapsamlı dinsel ya da seküler doktrinleri dahil– kendi doğrularına göre karara bağlanması gerektiğine inananlar tabii kamusal akıl düşüncesine karşı çıkacaklardır. Siyasal liberalizm, siyasette genel doğru üzerinde ısrar etmenin demokrat vatandaşlık ve meşru hukuk kavramı ile bağdaşmadığı görüşündedir.

3. Demokrasi, Antik Yunan’dan günümüze dek uzun bir geçmişe sahiptir ve çok farklı demokrasi anlayışları vardır.²⁰ Ben burada sadece tartışımcı demokrasi (deliberative democracy) olarak da anlaşılan iyi düzenlenmiş anayasal demokrasi üzerinde duruyorum. Tartışmacı demokrasinin tanımlayıcı fikri, tartışma fikridir. Vatandaşlar tartışmaya girdiklerinde görüş alış verişinde bulunurlar ve kamunun siyasal sorunları ve bunların nedenleri üzerinde düşüncelerini tartışırlar. Kendi siyasal görüşlerinin öteki vatandaşlarla tartıştıkları takdirde değişebileceğini kabul ederler, bu yüzden bu görüşler salt kendi özel ya da siyasal olmayan çıkarlarının ürünü değildir. Kamusal akıl işte bu noktada büyük önem kazanır, çünkü kamusal akıl bu vatandaşların anaya-

20 Bu konuda yararlı bir tarih araştırması için bkz. David Held, *Models of Democracy*, 2. basım (Stanford: Stanford University Press, 1997). Held’in sunduğu çok sayıda model antik kentlerden günümüze kadar olan geniş zaman dilimi içindeki çeşitli klasik cumhuriyetçilik ile klasik liberalizm biçimlerini ve Schumpeter’in çağdaş elit demokrasi görüşünü inceler. Plato ve Aristoteles; Padova’lı Marsilius ile Makavelli; Hobbes ile Madison; Bentham, James Mill ve John Stuart Mill; sosyalizm ve komünizm ile Marx da bu incelemenin kapsamındadır. Bu kişiler karakteristik kurumları ve onların rollerine göre çiftler halinde sistemli biçimde ele alınmıştır.

sa esasları ve temel adalet hakkındaki akıl yürütmelerini tanımlar. Tartışmacı demokrasinin doğasını burada uzun uzun tartışmayacağım, ancak kamusal aklın alanının genişliğini ve rolünü açıklayan birkaç kilit noktaya işaret edeceğim.

Tartışmacı demokraside üç ana unsur vardır. Bunlardan birisi, bu gibi kavramların hepsi aynı olmasa bile, bir kamusal akıl düşüncesidir.²¹ İkinci unsur, tartışmacı yasama birimlerindeki ortamı belirleyen anayasal demokratik kurumların çatısıdır. Üçüncüsü vatandaşların genel olarak kamusal akıl yolundan gitme ve siyasal eylemlerinde kamusal akıl idealini gerçekleştirme konusundaki bilgi ve istekleridir. Seçimlerin kamu tarafından finanse edilmesi ve kamu yönetimi ile ilgili temel konu ve sorunların düzgün ve ciddi biçimde tartışılacağı kamusal ortamların sağlanması bu üç ana unsurunun sonucudur. Kamusal tartışma, demokrasinin temel özelliği olarak görülmeli ve para belasından uzak tutulmalıdır.²² Aksi takdirde kampanyalara büyük bağışlar yaparak kamuda tartışmayı ve görüş alış verişinde bulunmayı önlemese bile saptıracak şirketler ve çıkar örgütleri siyasete hakim olur.

Tartışmacı demokrasinin ayırıcında olduğu bir başka husus ise, anayasal demokratik hükümetin temel özellikleri konusunda bütün vatandaşlar için geniş kapsamlı eğitim sağlanmadan ve halka acil sorunlar hakkında bilgi verilmeden önemli siyasal ve toplumsal kararlara varılamayacağıdır. Uzağı gören siyasal liderler sağlıklı değişiklikler ve re-

21 Tartışmacı demokrasi, vatandaşların kendi siyasal görüşlerini desteklerken gösterecekleri nedenleri, öteki vatandaşları eşit olarak görmeleri koşulu ile sınırlar. Bkz. Joshua Cohen, "Deliberation and Democratic Legitimacy", Alan Hamlin ve Philip Petit'in *The Good Polity: Normative Analysis of The State* (Oxford: Basil Blackwell, 1989), s.17, 21, 24; Joshua Cohen, Comment, "Review Symposium on *Democracy and Its Critics*", *Journal of Politics*, 53 (1991): 223-224; Jon Elster'in yay. haz. *Deliberative Democracy*'de (New York: Cambridge University Press, 1998) Joshua Cohen "Democracy and Liberty".

22 Bkz. Ronald Dworkin, "The Curse of American Politics", *New York Review of Books*, Ekim 17, 1996, s.19 (Dworkin burada paranın demokratik süreç için en büyük tehlike olduğunu açıklar). Dworkin Yüksek Mahkemenin yaptığı büyük hataya da şiddetle karşı çıkmaktadır: *Buckley v. Valeo*, in *United States Supreme Court Reports*, 424 (1976): 1. Dworkin, *New York Review of Books*, s.21-24. Ayrıca bkz. *Political Liberalism*, ders VIII, böl. 12, s.385-388. (*Buckley* "ürkütücüdür" ve "*Lochner* döneminin hatasının yinelenmesi" riskini gündeme getirir.)

formlar yapmak isteseler bile, yanlış bilgilendirilmiş ve inanmayan bir halkı bu değişiklik ve reformları kabul edip uygulamaya ikna edemezler. Örneğin, Sosyal Güvenlik sisteminde meydana geleceği ileri sürülen kriz konusunda ne yapılması gerektiği yolunda akla uygun öneriler var: Sağlanan hakların genişlemesini yavaşlatmak, emeklilik yaşını kademe- li olarak yükseltmek, ölümcül hastalıklarda ömrü sadece birkaç gün ya da birkaç hafta uzatacak pahalı tıbbi bakım için sınırlar koymak ve son olarak da ileride büyük artışlar yapmak yerine vergileri şimdiden artırmak.²³ Oysa bugünkü durumda “büyük politika oyunu” oynayanlar bütün bu yerinde önerilerin hiç birinin kabul edilmeyeceğini biliyorlar. Aynı şey (Birleşmiş Milletler gibi) uluslararası kuruluşların desteklenmesi, yabancı ülkeler için yerinde kullanılan yardımlar ve ülke içinde ve dışında insan haklarının korunması konuları için de geçerlidir. Kampanyaları finanse etmek için sürekli para peşinde koşan siyasal sistem artık işlemez hale gelmiştir. Tartışma gücü felç olmuştur.

§ 2. KAMUSAL AKLIN İÇERİĞİ

1. Bir vatandaş kendisinin en makûl siyasal adalet kavramı olduğuna samimiyetle inandığı ve başkalarının özgür ve eşit vatandaşlar olarak kabul edebilecekleri siyasal değerleri ifade eden bir kavram çerçevesinde düşünüyorsa kamusal akıl yürütmektedir. Her birimizin bu kriteri yerine getirmek için başvuracağı ilkeleri ve yönlendirici kuralları olmasıdır. Ben bu siyasal ilke ve kuralları tanımlamanın bir yolunun *Siyasal Liberalizm*'de başlangıç durumu adı verilen durumda kabul edilebileceklerini göstermek olduğunu ileri sürmüştüm.²⁴ Başkaları ise bu ilkeleri tanımlamada daha başka yöntemlerin daha makûl olacağını düşüneceklerdir.

23 Bkz. Paul Krugman, “Demographics and Destiny”, *New York Times Book Review*, 20 Ekim 1996, s.12. Krugman burada Peter G. Peterson'un *Will America Grow Up Before It Grows Old? How the Coming Social Security Crisis Threatens You, Your Family and Your Country* (New York: Random House, 1996), ve Charles R. Morris'in *The AARP: America's Most Powerful Lobby and the Clash of Generations* (New York: Times Books, 1996) önerilerini inceler ve açıklar.

24 *Political Liberalism*, ders 1, böl. 4, s.67-73.

Bu yüzden, kamusal aklın içeriği tek değil, birçok siyasal adalet anlayışlarını kapsar. Birçok liberalizm ve bunlara bağlı görüş vardır ve bu yüzden de makûl siyasal anlayışlar kümesi içinde birçok kamusal akıl biçimi vardır. Hakkaniyet olarak adalet de, değeri ne olursa olsun, bunlardan sadece biridir. Bu kamusal akıl biçimlerini sınırlayıcı özellik, makûl ve akılcı olarak görülen özgür ve eşit vatandaşlar için uygulanan karşılıklılık kriteridir. Bu anlayışları tanımlayan başlıca üç özellik vardır:

- Birincisi (anayasal rejimlerden bildiğimiz gibi) belirli hak, özgürlük ve fırsatların bir listesi;
- İkincisi bu hak, özgürlük ve fırsatlara, özellikle genel iyilik ve mü-kemmeliyetçi değerler bağlamında tanınan öncelikler;
- Üçüncüsü, bütün vatandaşlara özgürlüklerini etkili biçimde kullan-maları için gerekli her amaca hizmet edecek değerler.²⁵

Yukarıdaki liberalizmlerin her biri özgür ve eşit insanlar olarak vatandaşların ve zaman içinde hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olarak toplumun sahip olduğu düşünceleri kabul eder. Öte yandan bu düşünceler çeşitli biçimde yorumlanabileceğinden, adalet ilkeleriyle ilgili farklı formülasyonlar ve farklı kamusal akıl kavramları ile karşılaşırız. Her ne kadar aynı şeyi belirtse de, siyasal anlayışlar da siyasal ilke ve değerleri düzenleme ve dengeleme biçimleriyle farklılık gösterirler. Üstelik ben-ce bu liberalizmler bağımsız adalet anlayışları içerirler ve bu yüzden de usûl adaletinden daha fazlasını kapsarlar. Bu liberalizmlerin dinsel özgürlükleri ve eşit vatandaşların sanatsal ifade özgürlükleri ile fırsat eşitliğine ilişkin hakkaniyetlilik fikirlerini belirlemenin yanı sıra, her amaca hizmet eden değerleri ve daha pek çok şeyi sağlaması gerekmektedir.²⁶

25 Burada *Political Liberalism*, ders 1, böl. 1., 2, s.51-52 ve ders IV, böl. 5.3, s.193-194'teki tanımlamayı esas alıyorum.

26 Makûl çoğulculuğun, kapsamlı doktrinler arasındaki en adil yargının esastan değil de usûlden olması gerektiği anlamına geldiğini düşünenler olabilir. Stuart Hampshire, *Innocence and Experience*'da (Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1989) bu görüşe şiddetle karşı çıkmaktadır. Oysa yukarıdaki metinde ben çeşitli liberalizm biçimlerinin her birinin birbirinden bağımsız olduğunu varsayıyorum. Bu konuların ayrıntılı incelemesi için Joshua Cohen'in "Pluralism and Proceduralism" adlı çalışmasına bakınız *Chicago-Kent Law Review*, 69. no.3 (1994): 589-618.

Bu yüzden siyasal liberalizm kamusal akıllı tercih edilen tek bir siyasal adalet kavramına bir kerede ve sonsuza kadar oturtmaya çalışmaz.²⁷ Bu makûl bir yaklaşım olmaz. Örneğin, siyasal liberalizm hem Habermas'ın (bazen liberal değil, radikal demokratik olduğu söylenen)²⁸ meşruiyetin tartışma kavramını, hem ortak fayda ve dayanışma konusundaki Katolik görüşleri, siyasal değerler bağlamında ifade edildikleri takdirde içine alır.²⁹ Zaman içinde az sayıda bazı görüşler egemen olmuş ve hatta bu görüşlerden özellikle biri ağırlık kazanmış olsa bile, hoşgörülebilir kamusal akıl biçimleri daima birden fazladır. Üstelik, zaman zaman yenileri öne sürülebilir, eskilerinin temsil edilmesinden vazgeçilebilir. Bunun böyle olması gerekir; aksi takdirde grupların ya da çıkar çevrelerinin toplumsal değişimden doğan talepleri baskıya uğrar ve siyasal arenada gereği gibi seslerini duyuramazlar.³⁰

27 *Political Liberalism*, ders IV, böl. 7.4'te ileri sürdüğüm gibi, hakkaniyet olarak adaletin siyasal anlayışlar kümesi içinde özel bir yeri olduğuna inanıyorum. Ancak benim bu kanaatim siyasal liberalizm ve kamusal akıl kavramlarına esas teşkil etmez.

28 Bkz. Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, çev. William Rehg (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996), s.107-109. Şeyla Benhabib *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (London: Routledge, 1992) adlı kitabında kamusal alan modellerini incelerken şöyle diyor: "toplumumuzun genel toplumsal eğilimleri ve kadın hareketi gibi yeni toplumsal hareketlerin özgürleştirici beklentilerinin örtüştüğü tek model karşılıklı tartışma modelidir" (s.113). Benhabib, Arendt'in tartışma yoluyla istediğini elde etmek diye tanımladığı bu kavramını ve siyasal liberalizm kavramını daha önce ele almıştı. Oysa ben onun bu görüşü ile siyasal liberalizm ve kamusal akıl biçimleri arasında ayırım yapmakta güçlük çekiyorum, çünkü sonuçta onun kamusal alandan kastı, Habermas'inkinden, yani kamusal aklın uygulanmadığı ve *Siyasal Liberalizm*'in sivil toplumun arkaplan kültürü dediği şeyden farklı değildir. Bu yüzden siyasal liberalizm onun düşündüğü biçimde kısıtlayıcı değildir. Ayrıca Benhabib, benim gördüğüm kadarıyla, kamusal akıl kapsamındaki belli doğruluk ve adalet ilkelerinin kadın hareketinin öne sürdüğü sorunları çözmek için yorumlanamacağını göstermeye çalışmıyor. Ben bunun yapılabileceğine inanmıyorum. Aynı şey *Liberalism in the Moral Life*, yay. haz. Nancy Rosenblum (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), s.143, 154-156'da yayımlanan Şeyla Benhabib'in kadın hareketinin sorunlarını benzer şekilde tartıştığı "Liberal Dialogue versus a Critical Theory of Discursive Legitimation" başlıklı çalışmasında yer alan daha önceki görüşleri için de geçerlidir.

29 Aristoteles ve Aziz Tommaso'dan başlayarak kamu yararı fikri Katolik ahlâkının ve siyasal düşüncenin temelini oluşturur. Bkz., örneğin, John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1980), s.153-156, 160; Jacques Maritain, *Man and the State* (Şikago: University of Chicago Press, 1951), s.108-114. Finnis bu konuda son derece açık, Aquino'lu Tommaso ise yer yer muğlaktır.

30 Bu yüzden, Jeremy Waldron'un siyasal liberalizmin siyasal adalette yeni ve değişen anlayışlara

2. Kamusal aklı bazen seküler akıl ve seküler değerler diye anılan kavramdan ayırmamız gerekir. Bunlar kamusal akıl ile aynı şeyler değildir. Ben seküler aklı kapsamlı din dışı doktrinler bağlamında tanımlıyorum. Bu doktrinler ve değerler kamusal aklın amaçlarına hizmet edemeyecek kadar geniştir. Siyasal değerler bizim akıl ve sağduyu düşüncelerimize ne kadar yakın olursa olsun, ahlâki doktrin değildir.³¹ Ahlâki doktrinler din ve ilk felsefe ile aynı düzeydedir. Oysa, liberal ilke ve değerler, kendi içlerinde ahlâki değer olmalarına karşın, liberal siyasal adalet görüşlerinin gereğidir ve siyasal kategoriye girer. Bu siyasal görüşler üç özelliğe sahiptir:

Birincisi, bu görüşlere ait ilkeler temel siyasal ve toplumsal kurumlar (toplumun temel yapısı) için geçerlidir;

İkincisi, bunlar her çeşit kapsamlı doktrinden bağımsız olarak ileri sürülebilir (tabii bunlar birbirleriyle örtüşen makûl doktrinler tarafından desteklenebilir); ve

Son olarak da, bu görüşler, anayasal bir rejimin kamusal siyasal kültürde mevcut olan vatandaşların özgür ve eşit insanlar olduğu ve toplumun hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olduğu yolundaki temel düşüncelerden hareketle geliştirilebilir.

Bu yüzden, kamusal aklın içeriğini bu koşullara uyan liberal siyasal adalet görüşleri kümesine ait ilke ve değerler tayin eder. Kamusal akıl yürütmek, temel siyasal sorunları tartışırken bu siyasal görüşlerden birine –bu görüşlerin ideallerine, ilkelerine, standartlarına ve değerlerine– başvurmaktır. Yine de bu koşul siyasal tartışmalarda her zaman dinî ya da din dışı kapsamlı doktrinlerimize yer vermemize izin verir, ancak bu takdirde zamanı geldiğinde kapsamlı doktrinimizin desteklediğini ileri sürdüğümüz ilkeleri ve politikaları savunan kamu-

izin vermediği yolundaki eleştirisi doğru değildir. Bkz., Jeremy Waldron, "Religious Contributions in Public Deliberation", *San Diego Law Review*, 30 (1993): 837-838. Waldron'un eleştirisine Lawrence B. Solum'un "Novel Public Reasons" *Loyola LA Law Review*, 29 (1996)'daki yanıtına bakınız. ("Kamusal aklın liberal bir idealinin kamu tarafından kabul edilmesi siyasal söylemlerin güçlü ve sağlıklı bir biçimde oluşmasını sağlar.")

31 Benim "doktrin" tanımım için not 2'ye bakınız.

sal nedenler göstermemiz gerekir. Benim *proviso* (sözleşme koşulu) dediğim bu koşulu aşağıda ayrıntılı biçimde ele alıyorum.³²

Kamusal akıl yürütmenin bir özelliği, bu sürecin tümüyle bir siyasal adalet anlayışı içinde cereyan etmesidir. Siyasal değerlere ait örnekler arasında Amerika Birleşik Devletleri Anayasasının önsözünde bahsedilen değerleri sayabiliriz: Daha mükemmel bir birlik, adalet, iç barış, ortak savunma, genel refah ve kendimiz ve gelecek kuşaklar için özgürlüğün nimetleri. Bunlar kendi içlerinde, örneğin, adalet başlığı altında eşit temel özgürlükler, fırsat eşitliği, gelir dağılımı ve vergilendirilmede eşitlik gibi daha birçok değerleri de içerir.

Kamusal aklın siyasal değerleri siyasal kurumlarda gerçekleşip bu kurumları karakterize etmeleri açısından başka değerlerden farklıdır. Bu, benzer değerler başka toplum biçimlerini karakterize etmez anlamına gelmez. Etkenlik ve verimlilik takım ve klüplerin toplumsal örgütlenmelerini tanımlayabildiği gibi toplumun temel yapısındaki siyasal kurumları da tanımlayabilir. Oysa, bir değerın gereği gibi siyasal olması ancak toplumsal biçimin kendisi siyasal olduğu takdirde, yani bu temel yapının parçalarında, siyasal ve toplumsal kurumlarında gerçekleştiğinde mümkün olabilir. Bu yüzden, aristokrasiye, şirket oligarşisine, otokrasiye ve diktatörlüğe ait pek çok siyasal görüş liberal değildir.³³ Oysa biz anayasal demokratik bir rejim için makûl olan görüşler üzerinde durmaktayız ve yukarıdaki paragraflarda da açıklandığı gibi, bunlar makûl liberal siyasal görüşlerde ifadesini bulan idealler ve ilkelerdir.

3. Kamusal aklın bir başka temel özelliği de siyasal kavramların bütünlüğe sahip olmasıdır. Bunun anlamı şudur: Her kavramın ilkeleri, standartları ve idealleri, bunların yanı sıra sorgulama kurallarını açıklaması ve kavramın belirlediği değerlerin uygun biçimde düzenlenmesiyle, bu değerlerin kendi başlarına anayasal esaslar ve temel adalet konularındaki soruların hiç olmazsa tümüne yakınına makûl yanıtlar

32 Bkz. § 4.

33 Bkz. *Political Liberalism*, ders IX, böl. 1.1, s.339-400.

verecek biçimde birleşmeleri gerekir. Bu değerlerin düzenlemesi, vatan-daşların kapsamlı doktrinlerinde ortaya çıkış biçimlerine göre değil, değerlerin yapısına ve o siyasal kavramın içindeki özelliklere göre yapılır. Siyasal değerler ayrı ayrı, birbirinden ayrı biçimde ya da başka bağlamlarda ele alınarak düzenlenemez. Bunlar sahne gerisindeki kapsamlı doktrinlerin iplerini elinde tutarak oynattığı kuklalar değildir.³⁴ Kamusal akıl, düzenlemeyi makûl bulduğu takdirde bu doktrinler düzeni bozamaz. Kurumsal yapılar göz önünde oldukları için ve siyasal düzendeki hatalar ve boşluklar ortaya çıkacağından, kamusal akıl siyasal değerler düzeninin makûl (ya da makûliyet dışı) olduğunun ayır-dına varabilir. Bu yüzden, siyasal değerler düzenlemesinin belirli makûl kapsamlı doktrinler tarafından çarpıtılmadığından emin olabiliriz. (Çarpıklığın tek ölçütü siyasal değerlerin düzenlenmesinin kendisinin makûl olmamasıdır. Bu noktayı önemle vurgulamak isterim.)

Bütünlük şu bakımdan önemlidir: Bir siyasal görüş tam olmadığı takdirde temel siyasal sorunların tartışmasına ışık tutacak düşünce yapısına sahip değildir.³⁵ Kamusal akıl bağlamında yapamayacağımız şey, doğrudan doğruya kendi kapsamlı doktrinimizden ya da onun bir bölümünden hareket ederek bir ya da birkaç siyasal ilkeye ve değere

34 Bu düşüncüyü Peter de Marnette'e borçluyum.

35 Burada dikkat etmek gerekir ki farklı siyasal adalet anlayışları anayasal esasların ve temel adalet meselelerinin farklı yorumlarını temsil eder. Öte yandan aynı anlayışın farklı yorumları vardır, çünkü bu anlayışa ait kavram ve değerler farklı biçimde ele alınabilir. Bu yüzden bir siyasal anlayışın nerede bitip onunla ilgili yorumun nerede başladığına dair kesin bir çizgi yoktur, olması da gerekmez. Yine de, bir anlayış onun olası yorumlarını büyük ölçüde sınırlar; aksi takdirde fikir alışverişleri ve tartışmalar yapılamaz. Örneğin, hiçbir dini kabul etmeme özgürlüğü de dahil din özgürlüğünü ve kilise ile devletin ayrı olduğunu ilan eden bir anayasa, din okullarının kamu fonlarından yararlanıp yararlanamayacağını, eğer yararlanacaklarsa bunun ne şekilde yapılacağı sorusunu açık bırakıyor gibi görünebilir. Buradaki fark aynı siyasal sorunun hangi biçimde yorumlanacağına, bir yorumun kamu fonlarına izin verip, diğer yorumun vermemesi gibi iki siyasal anlayış arasındaki farka bağlıdır. Özgünlüklerin yokluğunda, bunu nasıl tanımlayacağımız önemli değildir. Önemli olan, kamusal aklın bir dizi siyasal anlayışları içermesi ve bu içeriğin bizim ihtiyaç duyabileceğimiz yorumlara olanak tanımasıdır. Değişmez, sabit bir anlayışa mahkum olmadığımız gibi, bu anlayışın tek bir yorumu ile de sınırlı değiliz. Bu, *Siyasal Liberalizm*'in siyasal anlayışlara ait yorumları saptama sorunu ile başa çıkmadığının söylendiği Kent Greenwält'in *Private Consciences and Public Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1995), s.113-120 ile ilgili bir düşüncedir.

ve bunların desteklediği belirli kurumlara ulaşmaktır. Bunun yerine biz önce tam bir siyasal görüşün temel düşüncelerine inmek ve buradan bu görüşün ilke ve ideallerini geliştirmek ve bunların sağladığı argümanları kullanmak zorundayız. Aksi takdirde kamusal akıl ancak çok güncel ve kısmî argümanlara olanak tanır.

4. Şimdi kamusal aklın daha özgül içeriğine açıklık getirecek siyasal ilke ve değerlere ve özellikle karşılıklılık kriterinin geçerli olduğu ve bu kriterin çiğnendiği durumlara ait bazı örnekler vereceğim.

(a) İlk örnek olarak özerkliğin değerini ele alalım. Bu iki biçimde gerçekleşebilir: Birincisi vatandaşların siyasal özerkliği, yasal bağımsızlığı ve bütünlüklerinin güvencesi ile, siyasal erki başkalarıyla eşit biçimde paylaşarak kullanmalarıdır; diğeri ise tamamen ahlâki olup, Mill'in bireysellik idealinde³⁶ olduğu gibi en derinde yatan amaçlarımızı ve ideallerimizi eleştirel biçimde inceleyen belli bir yaşam ve düşünce biçiminin tanımlanmasıdır. Tamamen ahlâki bir değer olarak nasıl düşünürsek düşünelim özerklik, makûl çoğulculuk karşısında, çoğu vatandaşın, örneğin belirli dinsel doktrinlere bağlı olanların karşı çıkmaları olasılığı yüzünden, karşılıklılık koşulunu yerine getiremez. Bu yüzden siyasal özerklik siyasal bir değer iken, ahlâki özerklik böyle değildir.

(b) İkinci örnek olarak, bildiğimiz Samiriyeli öyküsünü ele alalım. Başvurulan değerler uygun siyasal değerler mi, yoksa sadece dinî ya da felsefî değerler midir? Bir öneride bulunurken, kamusal siyasal kültürün geniş açılımı bize İncil'deki bu öyküye gönderme yapmamıza izin verir, oysa kamusal akıl, önerimize uygun siyasal değerler bağlamında gerekçe göstermemizi gerektirir.³⁷

(c) Üçüncü örnek olarak, adil gelir dağılımını tartışırken herkesin hak ettiği kadarını talep etmesini ele alalım: İnsanlar genelde gelir

36 John Stuart Mill, *On Liberty* (1859), böl. 3, par. 1-9, bkz. *Collected Works of John Stuart Mill*, yay. haz. John M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1977) cilt 18, s.260-275.

37 Bkz. sözleşme koşulu ve İncilde örnek gösterme konusundaki § 4.1'e bakınız. Kamusal siyasal kültürün geniş açıdan incelemesi için genel olarak § 4'a bakınız.

dağılımının ideal olarak hak edişe göre yapılması gerektiğini söylerler. Peki bu hak etmeden neyi kastediyorlar? Çeşitli mevkilerde bulunan insanlarda gerekli niteliklerin bulunması gerektiğini –yani yargıçıların yargıda bulunmak için gerekli ehliyetle sahip olmaları– ve herkesin gözde mevkilere ulaşmak için eşit fırsata sahip olmaları gerektiğini mi kastediyorlar? Bu gerçekten de siyasal bir değerdir. Oysa ahlâki hak edişe göre dağıtımda, kapsamlı doktrinler dahil her şey dikkate alındığından bu karakterin ahlâki değeri anlamına geldiği için siyasal değer değildir. Gerçekleşmesi mümkün bir siyasal ve toplumsal amaç da değildir.

(d) Son olarak devletin aile ve insan hayatına olan ilgisini ele alalım. Başvurulan siyasal değeri doğru biçimde belirlemek için ne yapmalı? Geleneksel olarak bu belirleme çok geniş biçimde yapılmaktaydı. Ancak demokratik bir rejimde hükümetin meşru çıkarı kamu hukukunun ve politikasının zaman içinde siyasal toplumu üretecek gerekli kurumları düzgün biçimde desteklemesi ve düzenlemesinden yabandır. Bu kurumlar (adil biçimde yapılanmış) aile, çocukların yetişmesi ve eğitimi konusundaki düzenlemeler ve genel halk sağlığı kurumlarıdır. Siyasal topluma kendisini, kurumlarını ve kültürünü kuşaklar boyu koruyarak sonsuza dek var olacağı gözüyle bakıldığından, bu düzenli destek ve düzenleme tamamen siyasal ilke ve değerlere bağlıdır. Bu nedenle hükümetin aile yaşamının özel yapısı ya da cinsiyetler arası ilişkilere karşı ilgisi, bu yapı ve ilişkilerin zaman içinde toplumun düzenli biçimde üretilmesi üzerindeki etkisinden öteye gitmez. Bu yüzden hükümetin tek eşlilik gözetmek ve aynı cinsler arasında evliliğe karşı çıkmak gibi aile yapısı üzerindeki meşru müdahalesi dinsel ya da kapsamlı ahlâki doktrinlerin yansımasıdır. Bu yüzden bu müdahale doğru biçimde belirlenmemiş gibi görünür. Tabii bu belirlemeyi geçerli kılacak, örneğin kadın eşitliği için tek eşliliğin gerekliliği, ya da aynı cinsle yapılan evliliklerin çocukların yetiştirilmesi ve eğitimi açısından zararlı olması gibi başka siyasal değerler de olabilir.³⁸

38 Biz burada sadece kamusal aklın kapsamındaki nedenleri ve düşünceleri ele aldığımızdan, doğal olarak bu soru hakkında burada karar vermeye kalkışamayacağım.

5. Bu dört örnek benim yukarıda seküler akıl diye tanımladığım kavrama karşıt bir görüşü ortaya çıkarmaktadır.³⁹ Bu konuda sık sık ortaya atılan bir görüşe göre, demokratik bir toplumda seküler argümanlar yasalara gerekçe teşkil edebilir, fakat dinî nedenler ve mezhepsel doktrinler gerekçe olamaz.⁴⁰ Peki, seküler argüman nedir? Bazılarına göre düşünceye dayalı ve eleştirel, halk tarafından anlaşılabilir ve akılcı her argüman seküler argümandır; ve onlar eşcinsel ilişkilerin değersiz ya da aşağılayıcı olduğu gibi konuları ele alırken buna benzer argümanları tartışırlar.⁴¹ Tabii bu argümanların bazıları düşünce ürünü ve akılcı seküler argüman olabilirler. Oysa, siyasal liberalizmin ana özelliklerinden biri, bu gibi bütün argümanları dinsel argümanlarla aynı biçimde ele almasıdır; ve bu yüzden bu seküler felsefe doktrinleri kamusal aklın gereklerini sağlamaz. Seküler kavramlar ile bu yolda akıl yürütme ilk felsefe ve ahlâk doktrininin konusudur ve siyasalın alanı dışında kalır.

Böylece, vatandaşlar arasındaki eşcinsel ilişkilerin suç kapsamına alınıp alınmaması tartışılırken asıl sorun, sağlıklı felsefî ve din dışı görüşlere göre insanlığın iyiliği için bu ilişkilerin yasaklanması, ya da dine inananların bunu günah addetmeleri değil, bu ilişkileri yasaklayan yasa ve hükümlerin özgür ve eşit demokratik vatandaşların sivil haklarına tecavüz edip etmediğidir.⁴² Bu sorunun çözümü, daima ana-

39 Bkz. § 2.2.

40 Bkz., Robert Audi, "The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society", *San Diego Law Review*, 30 (1993): 677. Burada Audi seküler bir aklı şöyle tanımlar: "Seküler akıl kabaca, nonnatif gücün Tanrının varlığına ya da teolojik anlayışlara ya da bir kişi ya da kurumun dinsel otorite mahiyetindeki ifadelerine dayanmamasıdır." (s.692). Bu tanım seküler nedenler arasında, din dışı kapsamlı bir doktrin bağlamında ve kamusal akıl kapsamındaki tamamen siyasal bir anlayış bağlamında belirsizlik taşıyor. Burada hangisinin kastedildiğine bağlı olarak Audi'nin dinsel nedenlerin yanı sıra seküler nedenlerin de verilmesi gerektiği görüşünün benim § 4.1'de sözleşme koşulu dediğime benzer bir role sahip olması mümkündür.

41 Michael Perry'nin, John Finnis'in bu gibi ilişkilerin insanlığın iyiliği ile bağdaşmadığı yolundaki argümanını hakkındaki tartışmasına bakınız. *Religion in Politics: Constitutional and Moral Perspectives* (Oxford: Oxford University Press, 1997), böl. 3, s.85-86.

42 Burada T.M. Scanlon'un "The Difficulty of Tolerance"daki görüşüne katılıyorum. Bkz., *Tolerance: An Elusive Virtue*, yay. haz. David Heyd (Princeton: Princeton University Press, 1996), s.226-239. Çalışmanın tümü çok öğretici olmakla birlikte, böl. 3, s.230-233 özellikle bu konu ile ilgilidir.

yasal esaslara konu olan yurttaşlık haklarını belirleyen makûl bir siyasal adalet kavramında yatar.

§ 3. DEMOKRASİDE DİN VE KAMUSAL AKIL

1. Kamusal siyasal kültürü geniş açıdan incelemeden önce şunu soralım: Kilise, İncil ya da buna benzer dinsel otoritelere dayalı dinî doktrinlere bağlı olanların aynı zamanda makûl anayasal bir rejimi desteklemeleri mümkün müdür? Bu doktrinler doğru nedenlerle liberal siyasal anlayışla bağdaşabilir mi? Uyumu sağlamak için bu doktrinlerin demokratik hükümeti sadece bir *modus vivendi* olarak kabul etmeleri yeterli değildir. Dinî doktrinlere bağlı olanlardan mümin vatandaşlar diye söz edersek, şöyle soralım: Mümin vatandaşların, toplumun gerçek siyasal ideal ve değerlerini kabul eden ve sadece siyasal ve toplumsal güçler dengesine rıza göstermekle kalmayan bir demokratik toplumun samimi birer üyesi olmaları mümkün müdür? Daha keskin olarak ifade etmek gerekirse: Müminlerin ve dindar olmayanların (sekülerlerin) kendi kapsamlı doktrinlerinin gelişmesini sağlamayan, hatta buna ket vurabilecek bir anayasal rejime katılmaları nasıl mümkün olabilir – ya da mümkün olabilir mi? Bu son soru meşruiyet fikrini ve meşru hukukta kamusal aklın rolünün önemini yeniden gündeme getirmektedir.

Bu sorunun çözümü için iki örneği inceleyelim: Birinci örnek 16. ve 17. yüzyıllarda hoşgörü ilkesini sadece bir *modus vivendi* ⁴³ olarak kabul eden Katolikler ve Protestanlar örneğidir. Bu örnekte taraflardan biri elinde olsa kendi din doktrinini tek makbul inanç olarak zorla kabul ettirecekti. Bütün inançların böyle bir tutum göstereceği ve belirsiz bir süre için sayısal oranlarının aynı kalacağını varsayan bir toplum için en iyisi Amerika Birleşik Devletleri'ninkine benzer, keskin ayrımlar taşıyan dinlerin her birinin din özgürlüğünü koruyan ve her birine az çok aynı siyasal gücü tanıyan bir anayasadır. Bu şekilde anayasaya iç barışı koruyan bir anlaşma olarak riayet edi-

⁴³ Bkz. *Political Liberalism*, ders IV, böl. 3.4, s.184.

lir.⁴⁴ Bu toplumda siyasal konular dinsel zıtlaşmaya yol açmamak, mezhepler arasında düşmanlık yaratmamak için siyasal fikirler bağlamında tartışılır. Burada kamusal aklın rolü sadece uyumsuzlukları yatıştırmak ve toplumsal istikrarı teşvik etmektir. Oysa bu durumda istikrar doğru nedenlerle sağlanmıyor, yani demokratik bir toplumun siyasal (ahlâki) ideal ve değerlerine sıkı sıkıya bağlı kalmakla elde edilmiyor.

İstikrarın doğru nedenlere dayanmadığı ikinci örnekte ise, vatandaşların dinsel, siyasal ve yurttaşlık özgürlüklerini güvenceye alan anayasa hükümlerini siyasal (ahlâki) ilke olarak kabul ettikleri demokratik bir toplumda, bu anayasal ilkelere bağlılık vatandaşların hiç birinin kendi dinsel ya da din dışı doktrinlerinin hem etki hem sayısal açıdan zayıfladığını görmeye yanaşmayacağı kadar sınırlı olduğunda, bu vatandaşlar kendi konumlarını zayıflattığını düşündükleri yasalara karşı çıkmaya ya da bu yasaları çiğnemeye hazırdırlar. Ve bu vatandaşlar tüm dinsel ve diğer özgürlükler sürekli biçimde sağlandığı ve söz konusu doktrin tamamıyla güvencede olduğu halde yine de bunu yaparlar. Çünkü burada da demokrasi doğru nedenlerle değil, şartlı olarak kabul edilmiştir.

Bu iki örneğin ortak yanı, toplumun ayrı gruplara bölünmüş olması, her grubun öteki grupların çıkarlarına ters düşen, farklı temel çıkarlarının olması ve bu çıkarları korumak için meşru demokratik hukuka karşı çıkmaya ya da hukuku çiğnemeye hazır olmasıdır. Birinci örnekteki neden dinin kendi hegemonyasını kurması, ikincisinde ise doktrinın temel nedeni kendi dinsel ya da din dışı görüşüne belli ölçüde başarı ve etkenlik sağlamaktır. Anayasal bir rejim her ne kadar hoş görülebilir bütün doktrinler için bütün hak ve özgürlükleri güvence altına alsa ve böylece özgürlük ve güvencemizi korusa da demokrasi, bütün eşit vatandaşlar arasında her birimizin meşru yasaların getirdiği yükümlülükleri kabul etmemizi gerektirir.⁴⁵ Hiç kimsenin dinsel ya da din

⁴⁴ Kent Greenawalt'ın Çeşitli Ateşli İnanç Sahiplerinin bulunduğu bir toplum örneği için *Private Consciences and Public Reasons*, s.16-18, 21-22'ye bakınız.

⁴⁵ Bkz., *Political Liberalism*, ders V, böl. 6, s.230-235.

dışı doktrinini tehlikeye atması beklenemez, ancak biz de kendi dinsel hegemonyamızı kurmak için anayasayı değiştirmek ya da yükümlülüklerimize etkenlik ve başarı kazandırmak gibi umutları sonsuza dek terketmek zorundayız. Böyle umut ve amaçlar beslemek bütün özgür ve eşit vatandaşlara eşit temel özgürlükler fikrine ters düşer.

2. Daha önce sorduğumuz soruyu daha da açmak için şöyle soralım: Müminler ve dindar olmayanlar (sekülerler), kendi kapsamlı doktrinlerinin gelişmesini sağlamayan, hatta engelleyen bir anayasal rejimi nasıl kabul ederler, ya da kabul edebilirler mi? Bunun cevabı, dinsel ya da din dışı doktrinlerin kendilerine bağlı olanlara, öteki makûl, özgür ve eşit vatandaşların eşit özgürlüklerine uyan özgürlükleri adil biçimde sağlamanın, makûl anayasal demokrasiyi kabul etmenin dışında, başka bir yolu olmadığını anlayıp kabul etmelerinde yatar. Dinsel bir doktrin anayasal demokratik bir rejimi kabul ederken, Tanrının özgürlüğümüze koyduğu sınırlar böyledir diyebilir; din dışı bir doktrin ise kendini başka biçimde ifade eder.⁴⁶ Ancak her iki durumda da bu doktrinler

⁴⁶ Bir.dinin bunu nasıl yapabileceğinin örneği aşağıdadır: Abdullahi Ahmed En-Naim, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990) s.52-57'de Müslümanlar için Tanrısal yasa olan Şeriat'ın geleneksel yorumunun yeniden ele alınması düşüncesini ileri sürmektedir. En-Naim'in bu yorumunun Müslümanlar tarafından kabul edilmesi için Şeriatın en doğru, en üstün yorumu olarak sunulması gerekir. Sudanlı yazar merhum Üstad Mahmud Muhammed Taha'nın izinde gelişen bu yorumdaki temel fikir, geleneksel Şeriat anlayışının Muhammed'in geç Medine döneminin öğretilerine dayandığı, oysa İslâm'ın ebedi ve temel mesajının Muhammed'in erken Mekke dönemine ait öğretilerde olduğudur. En-Naim en üstün Mekke öğretileri ve ilkelerinin karşısında (17. yüzyılın tarihi dikkate alındığında) daha gerçekçi ve pratik olan Medine öğretilerinin kabul gördüğünü, çünkü toplumun bu üstün öğretilerin uygulanması için hazır olmadığını ileri sürmektedir. Günümüzde tarihsel koşullar değiştiğine göre, En-Naim Müslümanların Şeriatı yorumlamada artık daha önceki Mekke dönemini izlemeleri gerektiğine inanmaktadır. Bu şekilde yorumlandığında Şeriatın anayasal demokrasiyi desteklediğini söylemektedir (a.g.e., s.69-100).

Şeriatın daha önceki Mekke yorumu, özellikle kadın, erkek eşitliğini, din ve inanç konusunda tam özgürlüğü destekler ki bu özgürlüklerin her ikisi de yasalar karşısında anayasanın eşitlik ilkesine uygundur. En-Naim şöyle diyor: "Kur'an anayasacılıktan söz etmez, ancak insani makûl düşünce ve geçmiş bize Kur'an'ın emrettiği adil ve iyi topluma ulaşmak için anayasanın gerekli olduğunu göstermiştir. Müslümanlar için anayasallığa ait İslâmi bir gerekçe ve desteğin bulunması önemlidir. Müslüman olmayanlar kendilerine ait seküler ya da daha başka gerekçelere sahip

vicdan özgürlüğünün ve hoşgörü ilkesinin makûl demokratik bir toplumdaki bütün vatandaşlara eşit adalet sağlanması ile nasıl bağdaştığını ayrı biçimde izah eder. Bu yüzden hoşgörü ilkeleri ile vicdan özgürlüğünün her anayasal demokratik görüşte çok önemli yeri olmalıdır. Bu ilkeler, doktrinler arası rekabeti hakkaniyetli biçimde düzenleyen esasların temelini teşkil edecek ve bütün vatandaşlarca kabul edilecektir.

Burada iki hoşgörü fikrinin var olduğunu görüyoruz. Birincisi, din özgürlüğünü makûl bir siyasal adalet anlayışı gereğince koruyan hak ve görevler bağlamında ifade edilen tamamen siyasal düşüncedir. Diğeri ise tümüyle siyasal olmayıp dinsel ya da din dışı bir doktrin içinde izah edilen, örneğin yukarıda söylendiği gibi, özgürlüğümüze Tanrının koyduğu sınırlar böyledir diyen düşünce. Bu, benim sözünü ettiğim varsayıma dayalı akıl yürütmeye bir örnektir.⁴⁷ Bu örnekte biz inandıklarımıza ya da varsaydıklarımıza, belki de başkalarının dinî ya da felsefî temel doktrinlerine dayanarak akıl yürütürüz ve onlar ne düşünürlerse düşünsünler, yine de makûl bir siyasal adalet anlayışını kabul edeceklerini göstermek isteriz. Biz kendi adımıza bu hoşgörü prensibini doğrulamıyoruz ama bunu kendi doktrinlerine uygun bir fikir olarak öne sürüyoruz.

§ 4. KAMUSAL SİYASAL KÜLTÜRÜN GENEL BAKIŞI

1. Burada kamusal siyasal kültürün genel bakışı olarak adlandırdığım kavramı ele alalım ve bunun iki farklı yüzünü tartışalım. Birincisi, kapsamlı doktrinlerin neyi desteklediği ileri sürülüyorsa onu yeterli biçimde destekleyen siyasal nedenlerin –yalnız kapsamlı doktrinlerin öne sürdüğü nedenler değil– zamanı geldiğinde ortaya çıkarılması koşuluyla dinsel ya da din dışı kapsamlı doktrinler kamu siyasal tartışmasında her zaman yer alabilir. Ben uygun siyasal nedenleri öne sürme gereğine *pro-*

olabilirler. Tam eşitliğin olduğu ve cinsiyet ya da dine dayalı ayrımcılık yapılmadığı ve anayasallığın ilkeleri ve belli kuralları üzerinde herkes hemfikir olduğu sürece, her bireyin bu anlaşmaya varmak için kendi gerekçesi olabilir” (a.g.e., s.100). (Bu örtüşen görüşbirliğine mükemmel bir örnektir.) En-Naim'in çalışması hakkında bana bilgi veren Akeel Bilgami'ye teşekkür ediyorum. Değerli tartışmaları için Roy Mottahedeh'e de ayrıca teşekkür ederim.

viso (sözleşme koşulu) diyorum; bu koşul kamusal siyasal kültürün toplumun arka plan kültüründen ayrı ve farklı olduğunu belirler.⁴⁸ Kamusal siyasal kültürün üzerinde durduğum ikinci yüzünde ise, kamusal siyasal tartışmada kapsamlı doktrinlere yer verilmesi için kesin nedenler olabileceğidir. Şimdi bu iki görüşü teker teker ele alalım.

Tabii, bu koşulun nasıl yerine getirileceği konusunda birçok sorular sorulabilir.⁴⁹ Bunlardan birisi: Bu koşulun ne zaman yerine getirilmesi gerekir? Aynı gün mü yoksa daha sonra mı? Ayrıca, bu koşulu yerine getirmek kimin görevidir? Bu koşulun gereği gibi ve iyi niyetle yerine getirilmesi gerektiğinin açık biçimde belirtilmesi çok önemlidir. Bununla beraber, bu koşulun nasıl yerine getirileceği ile ilgili ayrıntılar uygulama sırasında geliştirilmelidir, bu ayrıntıları önceden belirlenen açık ve kesin kurallar kümesine göre yönetmek mümkün değildir. Bunların nasıl işleyeceğini kamusal siyasal kültür belirler ve bu da sağduyu ve anlayışı gerektirir. Kamusal siyasal kültürde, sözleşme koşulunun yerine getirilmesi koşuluyla, dinsel ve seküler doktrinlere yer verilmesinin kamusal akıl çerçevesindeki gerekçenin doğasını ve içeriğini değiştirmeyeceğini görmek de ayrıca çok önemlidir. Bu gerekçe yine bir makûl siyasal adalet anlayışları kümesi bağlamında öne sürülür. Öte yandan, dinsel ya da seküler doktrinlerin nasıl ifade edilmeleri gerektiği konusunda hiçbir sınırlama ya da koşul yoktur; bu doktrinlerin, örneğin bir takım standartlara göre mantıken doğru olmaları, akılcı değerlendirmeye açık olmaları, ya da kanıtlara dayanarak desteklenebilir olmaları gerekmez.⁵⁰ Bunlar, bu doktrinleri öne sürenlerin karar vereceği konular olup, söylediklerinin ne şekilde anlaşılmasını istediklerine bağlıdır. Bu kişilerin genellikle görüşlerinin geniş kitleler tarafından kabul edilmesini istemek için geçerli nedenleri vardır.

48 Bkz., *Political Liberalism*, ders 1, böl. 2., 3, s.59-60 (kamusal siyasal kültür ile toplumun arkaplan kültürünün ilişkisi).

49 Dennis Thompson ile yaptığım değerli görüşme için teşekkür ederim.

50 Greenawalt, dinin nasıl öne sürüleceği konusunda kısıtlamalar getiren Franklin Gamwell ve Michael Perry'i tartışır. Bkz., Greenawalt, *Private Conscience and Public Reason*, s.85-95.

2. Vatandaşların, kamusal siyasal kültürün genel görünüşü içinde ifade edilen⁵¹ ve birbirlerinin dinsel ve din dışı doktrinleri hakkındaki bilgileri, demokratik vatandaşların siyasal anlayışlarına bağlılıklarının kökeninin kendi dinsel ve din dışı kapsamlı doktrinlerde yattığını anlamalarını sağlar. Böylece vatandaşların kamusal aklın demokratik idealine bağlılığı doğru nedenlerden dolayı güç kazanır. Toplumun makûl siyasal görüşlerini destekleyen makûl kapsamlı doktrinlerin bu görüşlere destek veren ve canlılık kazandıran hayatî toplumsal kaynak olduğunu düşünebiliriz. Bu doktrinler sözleşme koşulunu kabul ettiklerinde ve ancak bu takdirde siyasal tartışma içinde yer aldıklarında anayasal demokrasiye olan bağlılık kamusal olarak kanıtlanmış olur.⁵² Bu bağlılığın bilincine varması sağlanan hükümet yetkilileri ve vatandaşlar yurttaşlık görevlerini daha istekli bir biçimde yerine getirirler ve onların kamusal akla uygun davranışları, bu idealin örnek gösterdiği biçimde bir toplumu geliştirmeye yardımcı olur. Vatandaşların birbirlerine ait kapsamlı doktrinleri kabul ettiklerini bilmelerinin bu doktrinlere yer veril-

51 Herhangi bir kısıtlamanın bulunmadığı toplumun arkaplan kültürü ile olan farklılığı burada tekrar vurguluyorum.

52 Siyasal liberalizm bazen demokrasinin bu toplumsal temellerine ait bir açıklama getirmediği ve demokrasinin dinsel ve öteki desteklerinin oluşumunu belirlemediği için eleştirilmektedir. Oysa siyasal liberalizm bu toplumsal temelleri dikkate alır ve bunların önemi üzerinde durur. Görülüyor ki din özgürlüğünün tanınmadığı ve değer verilmediği bir toplumda hoşgörü ve din özgürlüğüne ait siyasal anlayışların gelişmesi olanaksızdır. Bu yüzden siyasal liberalizm David Hollenbach, S.J.'nin yazdığı şu düşünceye aynen katılır: "Aquino'lu Tommaso'nun gündeme getirdiği değişimler arasında hiç de önemsiz olmayan biri, bir halkın siyasal yaşamının, elde etmeye muktedir olduğunun en iyisi olmadığdır, bu sınırlı hükümete ait meşruiyet kuramlarının temelinde yatan bir kavrayıştır. Modern çağın büyük bir bölümünde Kilisenin çağdaş özgürlüklerin keşfedilmesine karşı çıkmasına rağmen, liberalizm yüzyılımızın ikinci yarısında Katolikliği bir kez daha değişime uğratmaktadır. Toplumsal ve entelektüel tarihimizdeki bu olayların anısının yanı sıra İkinci Vatikan Konseyinden bu yana Katolik Kilisesi'nde yaşananlar, iyi bir yaşam konusunda farklı görüşlere sahip toplulukların bu görüşleri konuşup tartışma riskine girdikleri takdirde bir yerlere varabilecekleri konusunda bana umut vermektedir." David Hollenbach, "Contexts of the Political Role of Religion: Civil Society and Culture", *San Diego Law Review*, 30 (1993): 891. Kamusal akıl, anayasal demokrasinin bu toplumsal temellerinin önemini kavrayıp bunların hayatî öneme sahip kurumlarını nasıl güçlendirdiğine dikkat ederken kendisinin bu konuları incelemesine gerek yoktur. Bu konunun dikkate alınması gerektiğini belirten Paul Weithman'a teşekkür ediyorum.

mesini savunmak yerine bunu kaçınılmaz bir sonuç olarak kabul edip teşvik eden olumlu bir ortam sağlaması gibi yararları vardır.

Örnek olarak, kilise okullarına kamu desteği sağlanması gibi büyük tartışmalara konu olan siyasi bir sorunu ele alalım.⁵³ Karşıt kamplarda yer alanlar büyük olasılıkla birbirlerinin temel anayasal ve siyasal değerlere olan bağlılıklarından kuşku duyacaklardır. Bu durumda tarafların birbirlerine kendi görüşlerinin aslında temel siyasal değerleri nasıl desteklediğini anlatmalarının en iyi yolu, kendi kapsamlı dinsel ya da seküler doktrinlerini tanıtmaktır. Ayrıca İlgacıları ve Medeni Haklar Hareketinde yer alanları düşünelim.⁵⁴ Her iki örnekte, kendi doktrinlerinin dinsel kökenlerini ne kadar vurgulasalar da sözleşme koşulu yerine getirilmişti, çünkü bu doktrinler –kendilerinin de doğruladığı gibi– temel anayasal değerleri ve dolayısıyla makûl siyasal adalet kavramlarını desteklemekteydi.

3. Kamusal akıl yürütmenin hedefi kamusal gerekçelendirmedir. Biz en makûl olduğunu düşündüğümüz siyasal kurum ve politikalar hakkında bir sonuca varmak için siyasal adalet kavramlarına ve kamunun görüşüne açık soruşturulabilir kanıtlara ve gerçeklere başvururuz. Kamusal gerekçelendirme geçerli, meşru nedenler göstermekten ibaret değil, argümanın başkalarına seslenmesidir: Kamusal gerekçelendirme, doğru biçimde, kendi kabul ettiğimiz ve başkalarının da makûl olarak kabul edebileceklerini düşündüğümüz noktadan hareket ederek başkalarının da kabul edeceğini düşündüğümüz sonuca ulaşmaktır. Bu yol zamanı geldiğinde sözleşme koşulunu yerine getireceğinden, uygar davranışın gereğini de yerine getirmiş olur.

Aslında hiçbir kamusal akıl yürütme ifade etmediği halde burada değinmek istediğim iki tartışma (discourse) biçimi var. Bunlardan bi-

53 Bkz., *Political Liberalism*, ders VI, böl. 8.2. s.280-281.

54 Bkz., *a.g.e.*, ders VI, böl.8.3, s.281-283. Kölelik karşıtlarının ve Krallın sözleşme koşullarını yerine getirdiklerine inanıp inanmadıklarını bilmiyorum. Buna inandılar ya da inanmadılar, ama inanabilirlerdi. Oysa kamusal akıl kavramını bilip bu kavramı kabul etselerdi, buna inanırlardı. Bu noktaya dikkatimi çektiği için Paul Weithman'a teşekkür ederim.

risi bildiridir. Her birimiz ister dinsel, ister din dışı, kendi kapsamlı doktrinimizi bildiririz. Buna başkalarının katılmasını beklemeyiz. Aksi-ne, her birimiz kendi doktrinimizin ilke ve ideallerine göre makûl bir kamusal siyasi adalet kavramını nasıl onayladığımızı gösteririz. Bunun amacı, farklı kapsamlı doktrinler ileri sürenlere karşı bizim de böyle makûl kavramlar kümesine dahil makûl bir siyasal kavramı onayladığımızı bildirmektir. Daha geniş açıdan bakıldığında, İncil'deki İyi Samiriyeli meselini delil gösteren dindar vatandaşlar burada durmayıp, bu meselden çıkan sonuçlara siyasal değerler bağlamında kamusal doğrulama kazandırmaya çalışırlar.⁵⁵ Böylece farklı doktrinlere sahip vatandaşlar ikna edilmiş ve böylece aralarındaki yurttaşlık bağı güçlenmiş olur.⁵⁶

İkincisi ise varsayımdır ki bunu şöyle tanımlarız: Biz diğer insanların dinsel ya da din dışı temel doktrinleri olduğuna inandığımız ya da varsaydığımız şeyden hareket ederek onlara, düşünebileceklerinin tersine, kamusal akla temel oluşturacak makûl bir siyasal kavramı kabul edebileceklerini göstermeye çalışırız. Böylece kamusal aklın ideali güçlenmiş olur. Ne var ki, bu varsayımın aldatıcı değil, samimi olması önemlidir. Niyetimizi açıkça belirtmeli ve açıklamanın her aşamasında karşıımızdakilerin ve hatta kendimizin yanlış anladığını düşündüğümüz şeyleri açıklığa kavuşturmamız şarttır.⁵⁷

55 Luka 10:29-37. İncil'deki meselin uygulanamayan müşterek ahlâki yardım görevini desteklemek için nasıl Kant'ın *Grundlegung*'daki dördüncü örneğinde olduğu gibi kullanıldığını kolayca görebiliriz. Immanuel Kant'ın Mary Gregor çevirisiyle *Practical Philosophy*'de yayımlanan (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Ak. 4:423 çalışmasına bakınız. (*Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1996.) Sadece siyasal değerler bağlamında uygun bir örnek geliştirmek için fark ilkesinin bir çeşitini ya da diğer benzer bir fikri ele alınız. Bu ilkenin Katolik Toplumsal doktrininde olduğu gibi yoksullara özel ilgi gösterdiği görülür. Bkz. A *Theory of Justice*, (fark ilkesini tanımlayan) böl.13.

56 Bu biçimdeki söylemin uygunluğu için Charlas Larmore ile yaptığımız görüşmeye teşekkür ederim.

57 Benim "tanıklık" diye adlandırdığım bir başka söylem biçiminden söz edeceğim: Bu söylem ideal, siyasal bakımdan iyi düzenlenmiş ve bütün oyların vatandaşların kendi makûl siyasal adalet kavramlarına göre verilmesinin sonucunu yansıttığı, tamamen adil bir toplumda yer alır. Buna karşın, kimi vatandaşlar mevcut kurum, politika ya da mer'i yasalar hakkındaki ilkeli muhalefetlerini ifade etmek isteyebilirler. Sanırım Kuveykirlar (Quakers) anayasal demokrasiyi kabul edip onun meşru yasalarına uyarlar, ancak aynı zamanda barışçılıklarının dinî temelini makûl biçimde ifade edebilirler. (Buna koşut olarak Katoliklerin kürtaj karşıtı tutumlarından § 6.1'de söz edil-

§ 5. TEMEL YAPININ PARÇASI OLARAK AİLE ÜZERİNE

1. Kamusal aklın faydası ve kapsamını daha fazla açıklamak için tek bir kurum, aile kurumu hakkında bir dizi soruları ele alacağım.⁵⁸ Bunun için adaletle ilgili özel bir siyasal kavramı ele alacak ve bu kavramın toplumun temel yapısında aileye yüklediği rolü inceleyeceğim. Kamusal aklın içeriğini karşılıklılık kriterini karşılayan bütün makûl siyasal anlayışlar belirlediğinden, bu siyasal anlayışların kapsadığı aileye ait sorular, kamusal aklın bir bütün olarak tartışma ve argümanlara ne kadar geniş yer verdiğini gösterecektir.

Aile temel yapının bir parçasıdır ve ana işlevlerinden biri, toplumu ve toplum kültürünü bir kuşaktan diğerine düzenli biçimde geçirecek ve üretecek yapının temelini oluşturmaktır. Siyasal toplum sınırsız bir zaman içindeki toplumsal işbirliği olarak algılanır: Gelecekte bu işbirliğinin işlevinin sona ereceğini ve toplumun dağılacağını düşünmek siyasal toplum anlayışına aykırıdır. Bu yüzden yeniden üreme

mektedir.) Oysa tanıklık, (liberal) bir siyasal adalet kavramına ait ilke ve değerlere baş vurmaması açısından sivil itaatsizlikten farklıdır. Genelde bu vatandaşlar anayasal demokratik bir toplumu destekleyen makûl siyasal adalet anlayışlarını kabul etseler de bu örnekte yalnız kendi karşıtılıklarını öteki vatandaşlara bildirmekle kalmayıp aynı zamanda bunu yaparak kendi inançlarına tanıklık yapmak zorunda olduklarını düşünürler. Tanıklık yapanlar aynı zamanda kamusal akıl düşüncesini de kabul ederler. Onlar bir yandan bütün makûl vatandaşların bilinçli bir biçimde kamusal akıl doğrultusunda verdikleri oyun sonucunun yanlış olduğunu ya da gerçek olmadığını düşündükleri halde, bu sonucu meşru yasa olarak kabul edip bu yasayı çiğnemekten kaçınarak getirdiği yükümlülükleri yerine getirirler. Böyle bir toplumda hiçbir şekilde sivil itaatsizlik ya da bilinçli bir karşı çıkma meydana gelmez. Bu sonucunu benim neredeyse adil, ama tümüyle adil olmayan diye tanımladığım toplum için geçerlidir. Bkz. *A Theory of Justice*, böl. 55.

- 58 *Collected Works of John Stuart Mill*, cilt 21'de J.S. Mill'in bir dönüm noktası teşkil eden *The Subjection of Women*, düzgün bir liberal adalet kavramının (benim hakkaniyet olarak adalet dediğim kavram da dahil) hem kadınlara hem erkeklerle eşit adalet tanıdığını açıkça göstermiştir. Kabul etmek gerekir ki, *A Theory of Justice*'in bu konuya daha fazla açıklık getirmesi gerekirdi, ancak bu siyasal liberalizmin değil, tamamen benim hatam. Kadınlar için eşit adalet uygulamasının liberal bir açıklamasının geçerliği konusunda beni şu yazarlar yüreklendirdi: Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic Books, 1989; Linda C. McClain, "Atomistic Man' Revisited: Liberalism, Connection, and Feminist Jurisprudence", *Southern California Law Review*, 65 (1992); Martha Nussbaum, *Sex and Social Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1998), aynı yazarın 1990-1996 arasında yayımlanan "The Feminist Critique of Liberalism" de dahil çeşitli makaleleri ve 1996 Oxford İnsan Hakları Konferansı; ve Sharon A. Lloyd, "Situating a Feminist Criticism of John Rawls's *Political Liberalism*", *Loyola LA Law Review*, 28 (1995): 1319. Bu yazılardan çok şey kazandım.

emeği toplumsal olarak gerekli çalışmadır. Bunu kabul ettikten sonra, ailenin ana işlevi makûl ve etkili bir biçimde çocuk yetiştirmek, onların geniş bir kültür ortamında ahlâki gelişmelerini ve eğitimlerini sağlamaktır.⁵⁹ Vatandaşların adalet duygusuna ve siyasal ve toplumsal kurumları destekleyecek siyasal meziyetlere sahip olmaları gerekir. Aile, toplumu devam ettirmek için yeterli sayıda vatandaşı besleyip gelişmelerini güven altına almak zorundadır.⁶⁰

Bu zorunluluklar fırsat eşitliği sağlama gayretleri de dahil temel yapının bütün düzenlemelerini sınırlar. Aile, bu amaca ulaşma yollarına sınırlamalar getirir ve adalet ilkelerinin bu sınırlamaları dikkate almaya çalıştığı söylenir. Ben bu karmaşık konuya girmiyorum, ancak bizlerin çocuklukta büyüklerimizin (normal olarak anne babaların) belirli bir ahlâki ve toplumsal otoriteye sahip olduğu küçük ve samimi bir grup içinde büyütüldüğümüzü varsayıyorum.

2. Aileye uygulanabilmesi için, kamusal aklın, hiç olmazsa kısmen, siyasal adalet konusu olarak görülmesi gerekir. Bunun böyle olmadığı, adalet ilkelerinin aile için geçerli olmadığı ve dolayısıyla bu ilkelerin kadın ve çocuklara eşit adalet sağlamadığı düşünülebilir.⁶¹ Bu düşünce yanlıştır. Bu yanlış anlama şöyle ortaya çıkabilir: Siyasal adaletin başlıca öznesi, toplumun ana kurumlarının zaman içinde birleşik bir toplumsal işbirliği içinde düzenleyen temel yapıdır. Siyasal adalet ilkeleri doğrudan bu yapıya uygulanır, ancak bu yapının içindeki birçok kurumun ve bunların arasında ailenin iç yaşantısına doğrudan doğruya uygulanmaz. Bu yüzden bazıları eğer bu ilkeler ailelerin iç yaşam-

59 Bkz., *A Theory of Justice*, (ahlâki gelişmenin evreleri ile bunun hakkaniyet olarak adalet ile ilgisinin tartışıldığı) böl. 70-76.

60 Aile, bu görevleri etken biçimde yerine getirecek biçimde kurulmuş olup başka siyasal değerlere takılmamışsa, hiçbir siyasal adalet anlayışı (tekeşli, heteroseksüel ya da daha başka) bir aile biçimini şart koşmaz. Bu görüşün hakkaniyet olarak adaletin gay ve lezbiyen hak ve görevleri sorununu ele alış biçimini nasıl belirlediğine ve bunların aileyi nasıl etkilediğine dikkat ediniz. Eğer bu hak ve görevler düzgün bir aileninkilere ve çocukların eğitimi için uygunsa, bu tip aileler *ceteris paribus* tümüyle kabul edilebilir.

61 Bkz. Okin, *Justice, Gender, and the Family*, s.90-93.

larına uygulanmıyorsa, karı koca arasında eşit adalet sağlanamayacağını düşünebilirler.

Kiliseler (Hristiyan mezhepleri) ya da üniversiteler, ticari ya da bilimsel kurumlar, şirketler ya da sendikalar olsun, bütün kurumlar için buna benzer bir sorun mevcuttur. Bu bağlamda aile tek değildir. Buna açıklık kazandırmak için şöyle diyebiliriz: Siyasal adalete ait liberal ilkelerin demokratik olmak için dinsel bir yönetime ihtiyacı yoktur. Piskoposlar ve kardinallerin seçilmesi gerekmez; kilisenin hiyerarşik mevkileriyle gelen çıkarların, da belirlenen dağılım ilkesini karşılaması ve hele farklılık ilkesini yerine getirmesi hiç gerekmez.⁶² Bu örnek, siyasal adalet ilkelerinin kilisenin işlerinde uygulanamayacağını ve uygulanmasının da istenmeyeceğini ve vicdan özgürlüğü ya da örgütlenme özgürlüğü ile bağdaşmadığını gösterir.

Öte yandan, siyasal adalet ilkeleri kilise yönetimine bazı önemli sınırlamalar da getirir. Kiliseler etken hoşgörüsüzlük yapamazlar, çünkü adalet ilkelerinin gereği olarak kamu hukuku dinî inancı ve din değiştirmeyi suç olarak kabul etmez, kilise üyeleri her zaman dinlerinden ayrılma özgürlüğüne sahiptirler. Bu yüzden, adalet ilkeleri kiliselerin iç yaşamlarına doğrudan uygulanmasa bile, bütün kiliselerin ve kurumların tabi olduğu sınırlamalar dolayısıyla üyelerin hak ve özgürlüklerini korurlar. Bu, kurumların ve grupların tümüne olmasa bile çoğu için olduğu kadar bireyler arasındaki çeşitli ilişkiler için de geçerli uygun adalet anlayışlarının var olduğunu inkar etmek anlamına gelmez. Yine de bu adalet anlayışları siyasal anlayış değildir. Her bir örnek için geçerli olan anlayış sadece o örnek için, ilgili dernek, grup ya da ilişkinin doğası ve oynadığı role göre, yeniden üzerinde durulması gereken ayrı ve farklı bir soruyu gündeme getirir.

Şimdi aileyi ele alalım. Burada da aynı fikir geçerlidir: Siyasal ilkeler ailenin iç yaşamını doğrudan etkilemez, ancak bir kurum olarak aileye bazı sınırlamalar getirir ve böylelikle ailenin bütün bireyleri için temel hak ve özgürlükleri, diğer özgürlük ve fırsatları güven altına alır.

62 Farklılık ilkesi *A Theory of Justice*, böl. 13'te tanımlanmıştır.

Bunu, daha önce de söylediğim gibi, aile bireylerinin eşit vatandaşlar olarak temel haklarını belirlemek suretiyle gerçekleştirir. Aile, temel yapının bir parçası olarak, bu özgürlükleri çiğneyemez. Kadınlar kocaları ile eşit vatandaşlar olduklarından kocaları ile aynı temel haklara, özgürlüklere ve fırsatlara sahiptirler; ve bu diğer adalet ilkeleriyle birlikte doğru biçimde uygulandığında onların eşitlik ve bağımsızlığını sağlamaya yeterlidir.

Konuyu başka bir açıdan ele alırsak, insanların vatandaş olarak görüş açılarını ve onların aile ve diğer kurumların üyeleri olarak görüş açılarını birbirinden ayırırız.⁶³ Bizler vatandaş olarak siyasal adalet ilkelerinin getirdiği kısıtlamaların uygulanmasını istemekte haklıyız, öte yandan da kurumların üyesi olarak, o kuruma özgü daha özgür ve zengin bir yaşama olanak vermek için bu kısıtlamaların azaltılmasını istemekte de haklıyız. Siyasal adalet ilkelerinin –dağılım adaleti ilkele- ri de dahil– doğrudan aile içi yaşama uygulanmasına razı olmayız.

Bu ilkeler bize çocuklarımızı nasıl yetiştireceğimizi öğretmez ve biz de çocuklarımıza siyasal ilkelere göre davranmayız. Aile içinde bu ilkelerin yeri yoktur. Kuşkusuz ana babalar çocuklarına karşı adalet (ya da hakkaniyet) anlayışı ve saygı çerçevesinde davranmalıdırlar, ancak bu belirli bir ölçü dahilinde, siyasal ilkelerin dayatacağı bir konu değildir. Tabiidir ki bu kısıtlamalar arasında çocukların suüstimali ve ihmalinin ve bunun gibi pek çok şeyin yasaklanması aile hukukunun en can alıcı hususlarıdır. Ama toplum bir noktada olgun aile üyelerinin sevgi ve iyi niyetine güvenmek zorunda kalır.⁶⁴

Adalet ilkeleri nasıl kadınların eş olarak vatandaşlık haklarının tümüne sahip olmalarını gerektiriyorsa, aynı adalet ilkeleri gelecekte toplumun vatandaşları olarak temel haklara sahip olan çocuklar adına da aileye kısıtlamalar getirir. Kadınlara yapılan tarihsel haksızlık,

63 Bu fikri Joshua Cohen'in "Okin on Justice, Gender, and the Family", *Canadian Journal of Philosophy*, 22 (1992): 278'den ödünç aldım.

64 Michael Sandel hakkaniyet olarak adaletin iki ilkesinin aileler de dahil genel olarak kuruluşlar için geçerli olduğunu varsaymaktadır. Bkz. Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) s.30-34.

onları çocuklarını yetiştirmek, beslemek ve bakmak görevinin adil olmayan büyüklükte bir payına katlanmalarını gerektirmiştir ve halen de gerektirmektedir. Üstelik kadınlar boşanmayı düzenleyen yasalar yüzünden mağdur olduklarında bu yükümlülük onları daha da mağdur duruma düşürmektedir. Bu haksızlıklar sadece kadınlara zarar vermekle kalmaz onların çocuklarını da olumsuz etkiler; ve çocukların tutarlı bir demokratik toplumun gelecekteki vatandaşları olarak gerekli siyasal meziyetleri kazanma yeteneklerini köstekler. Mill, günümüz ailesinin erkek despotluğu için bir okul işlevi gördüğünü savunur: Ailenin demokrasiyle bağdaşmayan düşünce alışkanlıkları ile duygu ve davranış biçimlerini aşıladığını söyler.⁶⁵ Eğer böyle ise, makûl bir anayasal demokratik toplumu yöneten adalet ilkeleri ailede reform yapmak üzere devreye sokulabilir.

3. Daha da genellersek, siyasal liberalizm temel yapıya uygulanan siyasal adalet ile bu yapı içindeki çeşitli kurumlara uygulanan diğer anlayışlar arasında ayırım yaparken, siyasal ve siyasal dışı alanları her biri sadece kendi özel ilkeleri ile yönetilen, birbirinden bağımsız iki ayrı alan olarak görmez. Temel yapı kendi başına adaletin ana öznesi olsa bile, adalet ilkeleri aileye ve diğer kurumlara önemli kısıtlamalar getirir. Ailenin yetişkin üyeleri ve diğer kurumlar önce eşit vatandaşlardır: Onların konumu budur. Yer aldıkları hiçbir kurum ya da kuruluş onların vatandaşlık haklarını çiğneyemez.

Bir alan ya da yaşam alanı, bu yüzden siyasal adalet anlayışlarından soyutlanmış bir şey değildir. Bir alan bir çeşit boşluk ya da basit yer değil, siyasal adalet ilkelerinin doğrudan doğruya temel yapıda ve bu yapı içindeki kurumlarda dolaylı olarak uygulanış biçiminin bir sonucudur. Vatandaşlara ait eşit temel özgürlük ve olanakları tanımlayan ilkeler daima bu alanlarda varlıklarını sürdürürler. Kadınların eşit haklara sahip olmaları ve onların geleceğin vatandaşları olacak çocuklarının temel hakları ellerinden alınamaz ve gittikleri her yerde onları

65 Mill, *Subjection of Women*. böl. 2, s.283-289.

korur. Bu hak ve özgürlükleri kısıtlayan cinsiyet ayrımları reddedilir.⁶⁶ Bu yüzden siyasal ve kamusal ile kamu dışı ve özel alanlar, adalet kavramı ve ilkelerinin içerik ve uygulanmasıyla şekillenirler. Eğer özel alanın adaletten muaf tutulacak bir alan olduğu iddia ediliyorsa bu kabul edilemez.

Temel yapı, tek bir toplumsal sistemdir ve bu sistemin her bölümü diğerini etkiler. Temel yapının siyasal adalet ilkeleri onun ana bölümlerini belirler ve temel haklar bu bölümlere nüfuz eder. Aile bu sistemin sadece bir (ama önemli) bölümüdür ve zaman içinde cinslere göre toplumsal bir iş bölümü oluşturur. Piyasada kadınlara karşı uygulanan ayrımcılığın aile içinde cinsiyete dayalı tarihsel iş bölümünün anahtarı olduğunu ileri sürenler vardır. Bunun sonucunda kadın ve erkeklerin aldıkları ücretler arasındaki fark, kadınların çocuklarına kocalarından daha fazla zaman ayırmalarını ekonomik açıdan mantıklı gösterir. Öte yandan bazıları da ailenin cinsler arası adaletsizliğinin temeli olduğunu ileri sürerler.⁶⁷ Oysa liberal bir adalet anlayışı aile içinde geleneksel, cinsiyete göre –diyelim ki dinden kaynaklanan– iş bölümüne bir ölçüde izin verebilir, ancak bu takdirde bu iş bölümünün tamamen isteğe bağlı olması ve haksızlıktan doğmaması ve haksızlığa yol açmaması şarttır. Bu durumda bu tip iş bölümünün tamamen isteğe bağlı olduğunu söylemek, toplumsal sistem içinde mevcut çeşitli başka ayırım biçimleri karı kocanın ailede cinsiyete dayalı bir iş bölümü uygulamalarını daha akılcı ve daha masrafsız hale getirdiği için değil de, halkın bunu dinlerine dayanarak ve bu yüzden de siyasal açıdan bakıldığında isteyerek kabul ettikleri⁶⁸ anlamına gelir.

66 Bkz., *A Theory of Justice*, böl. 16, s.99.

67 Bu Okin'in terimidir. Bkz. Okin, *Justice, Gender and the Family*, s.6, 14, 170.

68 Bu konuda bkz., *Political Liberalism*, ders VI, böl.3.2, s.255-257. Bunun gerektiği gibi isteyerek mi yapıldığı, böyle ise hangi koşullar altında yapıldığı tartışmalıdır. Kısaca, bu soru makûl ile akılcı arasında aşağıda açıklanan ayırımın yapılmasını gerektirir: Bir eylem bir açıdan gönüllü olarak, bir başka açıdan da gönülsüz olarak yapılabilir. Akılcı açıdan gönüllü olarak yapılması: Koşullar hakkaniyete uygun olmasa bile akılcı olanı yapmak. Makûl anlamda bir eylemi isteyerek yapmak: Bütün çevre koşullarının da hakkaniyetli olduğu durumda eylemi gönüllü olarak yapmak. Metin "gönüllü olma" kavramını açıkça şöyle yorumluyor: Çevre koşulları ma-

Bazıları cinsiyete dayalı iş bölümünün en aza indirildiği bir toplum isterler. Oysa siyasal liberalizm böyle bir iş bölümünü yasaklamaz. Kimse aile içinde eşit iş bölümünü zorunlu hale getirmeyi ya da bunu yerine getirmeyenleri yasalarla bir biçimde cezalandırmayı önermez. Böyle bir şey söz konusu olamaz çünkü söz konusu iş bölümü din özgürlüğü de dahil, temel özgürlüklerle ilgilidir. Bu yüzden, cinsiyete göre işbölümünü en aza indirmeye çalışmak, siyasal liberalizmde geri kalan işbölümünün isteğe bağlı olduğu bir toplumsal konuma ulaşmaya çalışmak demektir. Bu ise ilke olarak hatırı sayılır ölçüde bir cinsiyete bağlı işbölümünün sürüp gitmesine olanak verir. Sıfıra indirilmesi gereken isteğe değil de zora dayalı işbölümüdür.

Bu bakımdan bu tek sistemin –temel yapının– erkeklere ve kadınlara eşit adalet sağlayıp sağlamadığını anlamak için aile çok önemli bir örnektir. Eğer aile içindeki cinsiyete dayalı işbölümü gerçekten de tamamen isteğe bağlı ise, o takdirde bu tek sistemin her iki cinse de hakkaniyetli bir eşitlik sağladığını düşünmek için yeterli neden vardır.

4. Bir demokrasi bütün vatandaşlarına ve doğal olarak kadınlara da tam eşitlik sağlamak amacını güttüğü için bunu gerçekleştirecek düzenlemeleri yapmak zorundadır. Kadınlara eşit haklar tanınmamasının ana nedeni olmasa bile temel nedenlerinden biri, onların aile içindeki geleneksel işbölümüne göre ağırlıklı olarak paylarına düşen çocuk doğurmak, beslemek ve bakmak ise, ya onların bu işteki paylarını eşitleyecek, ya da bunu telafi edecek adımların atılması gerekir.⁶⁹ Belli tarihsel koşullar altında bunun en iyi biçimde nasıl yapılacağına karar vermek siyaset felsefesine düşmez. Ancak günümüzde genellikle önerilen bir kurala göre, yasa gereği kadının çocukları yetiştirirken yaptık-

kül, ya da hakkaniyetli olduğunda kişinin dinini doğrulaması isteyerek, gönüllü olarak yapılan bir eylemdir. Bu mütalâada, gönüllü olmanın öznel koşullarının (bunlar ne ise) var olduklarını varsaydım ve sadece nesnel olanları dikkate aldım. Bu konuda ayrıntılı tartışmaya girmek bizi konudan uzaklaştırır.

69 Bkz., Victor R. Fuchs, *Women's Quest for Economic Equality* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988). 3. ve 4. bölümler çoğu kez söylendiği gibi işverenin ayrımcılığından kaynaklanmadığını, 7 ve 8. bölümler ise ne yapılması gerektiğini özetler.

ları iş karşılığında (genelde hâlâ kadınlara yüklenen bu işi yaptıkları takdirde) kocasının evlilik süresince elde ettiği gelirden eşit pay almasıdır. Boşanma halinde kadın evlilik süresi içinde ailenin varlığındaki değer artışından eşit pay almalıdır.

Bu kurala aykırı davranmak için özel olarak açık ve anlaşılır gerekçelerin gösterilmesi lâzımdır. Kocanın kazancını alıp aileyi terk ederek karısını ve çocuklarını eskisinden daha az olanaklarla başbaşa bırakıp mağdur etmesi hoşgörülemez bir haksızlıktır. Buna izin veren bir toplum kadınlara önem vermek bir yana, ne onların eşitliğine, ne de kendi geleceği olan çocuklara aldırıyor demektir.

Bu konuda en can alıcı nokta cinsiyete göre yapılanmış kurumların kesin olarak neyi içerdiğidir. Sınırları nasıl çizilmiştir? Cinsiyete dayalı sistemin, kadınların olduğu kadar geleceğin vatandaşlarını oluşturacak olan çocuklarının da eşit temel özgürlük ve çıkarlarını olumsuz etkileyen toplumsal düzenlemeler içerdiğini söylüyorsak, bu sistemin adalet ilkeleri tarafından eleştirilmesi şarttır. Bu takdirde sorun, bu ilkelerin yerine getirilmesinin cinsiyete dayalı sistemin hatalarını düzeltmeye yetip yetmeyeceğidir. Bunun çözümü kısmen toplumsal kurama ve insan psikolojisine ve daha pek çok şeye bağlıdır. Bu sorun adalet anlayışının tek başına çözeceği bir sorun değildir.

Aile ile ilgili görüşleri sonuca bağlarken, konuyu tartışırken belli sonuçlara ulaşmaya çalışmadığımı söylemeliyim. Şunu tekrar etmiyorum ki, ben sadece bir siyasal adalet anlayışı ile onun siyasal değerler sıralamasının temel yapının tek bir kurumuna nasıl uygulandığını ve bu yapının (tümünü değilse bile) çeşitli birçok yönünü nasıl etkilediğini göstermek istedim. Dediğim gibi, bu değerler, ilintili oldukları belli siyasal anlayışlar çerçevesinde sıralandırılır.⁷⁰ Kadınların özgürlüğü ve eşitliği, geleceğin vatandaşları olan çocukların eşitliği, din özgürlüğü ve nihayet toplumun düzenli biçimde oluşması ve çoğalması ile kültürünün bir kuşaktan sonraki kuşağa aktarılması bu değerler arasındadır. Bu değerler bütün vatandaşlar için kamusal aklın gereklerini sağ-

lar. Bunlar yalnız hakkaniyet olarak adalet için değil, herhangi bir makûl siyasal anlayış nedeniyle de talep edilir.

§ 6. KAMUSAL AKIL İLE İLGİLİ SORULAR

Şimdi kamusal akıl düşüncesi hakkındaki çeşitli soruları ve kuşku-ları gidermeye çalışacağım.

1. Önce, kamusal akıl düşüncesi siyasal tartışmaya açık konu ve düşünceleri mantıksız bir biçimde kısıtlayacağı ve bizim bunun yerine kısıtlamaları olmayan açık bir görüş edinmemiz gerektiği öne sürülebilir. Bu iddiayı çürütmek için iki örneği tartışacağım.

(a) Kamusal aklın aşırı kısıtlayıcı olduğu düşüncesinin bir nedeni, kamusal aklın yanlış bir şekilde siyasal sorunları önceden çözmeye çalıştığının sanılmasıdır. Bu itirazı açıklamak için okullarda dua edilmesi sorusunu ele alalım. Bu konudaki liberal tutumun okullarda böyle bir durumun edilmemesinden yana olduğu düşünülebilir. Peki ama neden? Bu soruyu yanıtlamak için mümkün olan bütün siyasal değerleri ele almamız ve en iyi gerekçelerin hangi taraftan yana olduğunu düşünmemiz gerekir. 1784-1785 yıllarında Patrick Henry ile James Madison arasında Virginia'da Anglikan Kilisesinin kurulması ve okullardaki din üzerindeki ünlü tartışma neredeyse tamamen sadece siyasal değerler bağlamında cereyan etmişti. Henry'nin kurulu düzen üzerindeki argümanı "Hıristiyanlık bilgisinin doğal eğilimi insanların ahlâkını düzeltmek, kötülükleri önlemek ve toplumsal barışı korumaktır, yetkin ve bilgili eğiticiler olmadan bu gerçekleşemez," görüşüne dayanıyordu.⁷¹ Henry, Hıristiyanlık bilgisinin iyiliğini tartışmıyor, ancak bunun vatandaşların iyi ve barışçıl davranmaları gibi temel siyasal değerlere ulaşılmasında etkili olacağını savunuyordu. Bu yüzden onun "kötülük"ten kastının siyasal libe-

71 Bkz., Thomas J. Curry, *The First Freedoms: Church and State in America to the Passage of the First Amendment* (Oxford: Oxford University Press, 1986), s.139-148. Burada 140. sayfada anı yapılan dil "Hıristiyan Dini Öğretmenlerine air Koşulları Belirleyen Yasa" (1784) önerisinin önsözündedir. Çok popüler bir kişi olan Patrick Henry de Jefferson'un "Din Özgürlüğünü Tesis Etme Yasası"na (1779) karşı ciddi muhalefette bulunmuş, ancak bu yasa 1786'da Virginia Meclisine yeniden sunulunca kabul edilmiştir. Curry, *The First Freedoms*, s.146.

ralizmde var olan ve başka demokrasi anlayışları tarafından ifade edilen siyasal meziyetlere⁷² aykırı davranışlar olduğunu düşünüyorum.

Siyasal adaletin gerekli bütün kısıtlamalarını kapsayacak dualar oluşturma'nın güçlüğü'nü bir yana bırakırsak Madison'un Henry'nin önerisine karşı itirazı büyük ölçüde düzenli bir sivil toplumu desteklemek için din kurumunun gerekli olup olmadığı üzerine odaklanmıştı. Madison bunun gerekli olmadığı sonucuna varmıştı. Madison'un itirazları kurulu düzenin gerek toplum gerekse dinin kendisinin bütünlüğü üzerindeki tarihsel etkilerine dayanıyordu. Pennsylvania gibi, kurulu düzene sahip olmayan sömürgelerdeki zenginliğe tanık olmuştu; ve saldırgan Roma İmparatorluğuna karşı ilk Hristiyanların gücünü ve geçmişteki kurulu düzenlerdeki yozlaşmaları hatırlatıyordu.⁷³ Belirli bir özenle, bu argümanların tümü değilse bile çoğu kamusal akla ait siyasal değerler bağlamında ifade edilebilir.

Okullarda dua örneğinin ilginç yanı, kamusal akıl kavramının belirli siyasal kurum ya da politikalar hakkında bir görüş olmadığını ortaya çıkarmasıdır. Kamusal akıl kavramı daha ziyade vatandaşların temel siyasal sorunlarla ilgili olarak hükümetin zorlayıcı güç kullanmasını gerektiren yasa ve kuralları desteklemek için birbirlerine gösterecekleri siyasal gerekçeleri ileri sürerken siyasal tezlerini dayandıracakları nedenlere ait bir görüştür. Bu örneğin bir başka ilginç yanı da, kilise ve devlet işlerinin ayrılmasını destekleyen ilkelerin, makûl ço-

72 Bu meziyetlerin tartışması için bkz. *Political Liberalism*, ders V, böl. 5., 4, s.229-230.

73 Bkz. James Madison, *Memorial and Remonstrance* (1785), *The Mind of the Founders*, yay. haz. Marvin Meyers (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1973), s.8-16. 6. paragraf ilk Hristiyanların imparatorluğa karşı verdikleri çetin mücadeleden, 7. ve 11. paragraflar ise geçmişteki kurumların gerek devlet gerekse din üzerindeki müşterek yozlaşmıncı etkisinden söz eder. Madison ile onun Princeton'da (College of New Jersey) tanıştığı Pennsylvania'lı William Bradford arasındaki yazışmalarda bir kuruma sahip olmayan Pennsylvania'daki özgürlük ve refah övülmekte ve kutlanmaktadır. Bkz. *The Papers of James Madison*, cilt 1. yay. haz. William T. Hutchison ve William M.E. Rachal (Şikago: University of Chicago Press, 1962). Özellikle Madison'un 1 Aralık 1773, *a.g.e.*, s.100-101; 24 Ocak 1774, *a.g.e.*, s.104-106; ve 1 Nisan 1774, *a.g.e.*, s.111-113 tarihli mektuplarına bakınız. Bradford'un Madison'a yazdığı bir mektupta özgürlükten Pennsylvania'nın dehası diye söz edilmektedir; *a.g.e.*, s.109. Madison'un argümanları benim aşağıda sözünü ettiğim Tocqueville'inkilere benzer argümanlardı. Ayrıca bkz., Curry, *The First Freedoms*, s.142-148.

ğulculuk gereğince bütün özgür ve eşit vatandaşların onaylayacağı biçimde yapılmasının şart olduğunu vurgulamaya olanak vermesidir.

Kilise ile devletin ayrılmasının nedenleri arasında şunları sayabiliriz: Bu ayrılık dinî devletten, devleti dinden korur; vatandaşları kiliselerinden⁷⁴ ve birbirlerinden korur. Siyasal liberalizmin bireyci bir siyasal anlayış olduğunu söylemek yanlıştır, çünkü siyasal liberalizmin hedeflediği özgürlüğün sağladığı gerek kurumsal gerek bireysel çıkarların korunmasıdır. Ayrıca, kilise ve devletin ayrılmasının başlıbaşına seküler kültürün korunması için olduğunu düşünmek de büyük hatadır; bunun kültürü koruduğu gerçektir ama ancak bütün dinleri koruduğu kadar. Amerika'da dinin geniş kitleler tarafından kabul edilmesinden çoğu kez sanki Amerikan halkına has bir meziyetin göstergesi gibi söz edilir. Belki böyledir ama bu aynı zamanda bu ülkede çeşitli dinlerin devlet karşısında Birinci Anayasa Değişikliği ile korunmuş olmasından ve bu yüzden hiçbir dinin devlet erkini ele geçirerek öteki dinlere egemen olması ve bastırmasına olanak tanınmamasından ileri gelmiştir.⁷⁵ Kuşkusuz Cumhuriyetin ilk günlerinden beri böyle emeller

74 Bunu kişinin din değiştirme özgürlüğünü koruyarak yapmaktadır. Din ve inançlara aykırı görüşler ve din değiştirmek suç değildir.

75 Burada sözünü ettiğim, 4. yüzyılda İmparator Konstantin'in erken döneminde Hristiyanlık din ve inançlara aykırı düşünceleri cezalandırıyor, zulüm ve din savaşları ile yanlış doktrin dediği inanışları bastırmaya çalışıyordu (örneğin, 13. yüzyılda III. Innocent'in kumandasında Albigen's'lere karşı girilen haçlı seferi). Bunu gerçekleştirmek için devletin baskıcı gücüne ihtiyaç vardı. Papa IX. Gregor tarafından kurulan Engizisyon 16. ve 17. yüzyıllar boyunca süren Din Savaşlarında etkenliğini sürdürmüştür. Amerikan sömürgelerinin çoğu şu ya da bu şekildeki kurumlara (New England'da her cemaati bağımsız sayan kilise yönetim sistemi ve Güney'de piskoposların yönetim sistemi) tanışmış oldukları halde, Amerika Birleşik Devletleri dinî tarikatlara çoğulluğu ve kabul ettikleri Birinci Anayasa Değişikliği sayesinde bunu hiç yaşamadı. Zulmetme hevesi Hristiyan dini üzerindeki en büyük lanetti. Luther, Kalvin ve Protestan Reformcular bu lanetten paylarını aldılar ve II. Vatikan'a kadar Katolik Kilisesinde radikal bir değişime olmadı. Konseyin Dinsel Özgürlük Bildirgesi ile *-Dignitatis Humanae-* Katolik Kilisesi kendisini anayasal demokratik bir rejimde bulunan din özgürlüğü ilkesine bağladı. Bu bildiri din özgürlüğünün insanlığın saygınlığına dayanan etik bir doktrin olduğunu; bu doktrinin dinsel konularda hükümetin sınırlarını belirleyen siyasal bir doktrin olduğunu; ve Kilisenin siyasal ve toplumsal dünya ile ilişkilerinde Kiliseye özgürlük taniyan dinî bir doktrin olduğunu bildiriyordu. Herkes, hangi inanca bağlı olurlarsa olsun, aynı koşullarda dinsel özgürlük hakkına sahipti. "Dinsel Özgürlük Bildirgesi (*Dignitatis Humanae*): Kişilerin ve Toplulukların Dinsel Konularda

besleyenler olmuş ancak buna ciddi biçimde teşebbüs eden olmamıştır. Gerçekten de Tocqueville bu ülkede demokrasinin güçlü olmasının başlıca nedenlerinden birinin kilise ile devletin ayrılığı olduğunu düşünür.⁷⁶ Siyasal liberalizm bu öneriyi kabul ederken daha başka birçok liberal görüşle de örtüşür.⁷⁷ Bazı dindar vatandaşlar bu ayrılığın din düşmanlığı olduğuna inanarak bunu değiştirmeye kalkışmışlardır. Bunu yapanlar kanımca dinin bu ülkedeki gücünün ana nedenini kavramaktan uzaktır ve bunlar Tocqueville'in dediği gibi geçici siyasal erk sağlamak uğruna dini tehlikeye atmaktan çekinmezler.

Toplumsal ve Yurttaşlık Özgürlüğü Hakları" (1965), Walter Abbott, S.J., yay. haz., *The Documents of Vatican II* (New York: Geoffrey Chapman, 1966), s.692-696. John Courtney Murray S.J.'in söylediği gibi: Uzun zamandan beri süregelen bir belirsizlik sonunda ortadan kalktı. Kilise laik düzene çifte standart –Katolikler azınlıktaysa Kiliseye özgürlük, Katolikler çoğunlukta olduğunda ise Kiliseye ayrıcalık ve ötekilere hoşgörüsüzlük– uygulamıyor. John Courtney Murray, "Religious Freedoms", Abbot'un der., *Documents of Vatican II*, s.673. Ayrıca Paul E. Sigmond'un öğretici tartışmasına bkz. "Catholicism and Liberal Democracy", *Catholicism and Liberalism: Contributions to American Public Philosophy*, yay. haz. R. Bruce Douglas ve David Hollenbach, S. J. (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), özellikle s.233-239.

- 76 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, cilt 1, yay. haz. J. P. Mayer, çev. George Lawrence (New York: Perennial Library, 1988), s.294-301 [*Amerika'da Demokrasi*, (İstanbul, 1999)]. "Amerikada Dini Güçlü Kilan Başlıca Nedenler"i tartışırken Tocqueville Katolik papazların "hepsi ülkelerinde dinin usulca yön değiştirmesinin başlıca nedeninin kilise ile devletin birbirlerinden ayrılma aşısı olduğunu düşündüler. Şunu tereddüt etmeden söyleyebilirim ki Amerikada kaldığım süre boyunca sıradan insan olsun, kilise mensubu olsun bu düşünceye katılmayan kimseye rastlamadım" (s.295). Tocqueville şöyle devam ediyor: "Dünyevi hükümetlerle yakın bağlantısı olan, korku ve din ile insanların ruhlarına egemen olan dinler var olmuştur, ancak bir din böyle bağlantılara girdiğinde, her insanın düşebileceği hataya düşer, bugünü için yarınını tehlikeye atar ve hak etmediği bir güce sahip çıkmakla meşru otoritesini riske sokar... Bu yüzden din, hükümdarların sahip olduğu maddi güce sahip olduğunda, hükümdarlara karşı duyulan husumetten de kendisini kurtaramaz" (s.297). Bu gözlemlerin demokratik ülkeler için daha da geçerli olduğunu, çünkü bu durumda din siyasal güç kazarmaya çalışırken belirli bir parti ile bağlantıya gireceğinden bu partiye karşı duyulan husumete de ortak belirtir Tocqueville (s.298). Avrupa'da dinin önemini kaybetmesinin nedeni konusunda Tocqueville şu sonuca varıyor: "Ben bu rastlantısal ve özel nedenin din ve siyaset arasındaki yakın ilişkiden ileri geldiğinden eminim... Avrupa Hristiyanlığı dünyadaki güç odakları ile çok yakın bağlantı içine girmekten kurtulamamıştır" (s.300-301). Siyasal liberalizm Tocqueville'in bu görüşüne katılır ve bunun gerek dinsel gerek din dışı kapsamlı doktrinler arasındaki barışın dayandığı temeli açıkladığı görüşündedir.
- 77 Bu konuda siyasal liberalizm Locke, Montesquieu ve Constant; Kant, Hegel ve Mill ile aynı görüştedir.

(b) Öte yandan kamusal aklın çok kısıtlayıcı olduğu için çözümsüzlüğe yol açabileceğini⁷⁸ ve tartışmalı konularda karara varılmasını engelleyeceğini düşünenler de vardır. Belki bir anlamda çözümsüzlük sadece ahlâki ve siyasal akıl yürütmede değil bilim ve sağduyu da dahil her türlü akıl yürütmede söz konusu olabilir. Oysa bu konu dışıdır. Bu ancak yasa koyucuların ve davalar hakkında karar veren yargıçların karar verme aşamaları ile karşılaştırılabilecek bir durumdur. Burada bazı siyasal eylem kuralları saptanması ve herkesin karar verme sürecini makûl olarak kabul etmesi gerekir. Kamusal aklın vatandaşlığı ve yurttaşlık görevlerini davalarda karar veren yargıçların görevi gibi gördüğünü anımsayalım. Yargıçlar kararlarını nasıl içtihatların yasal dayanaklarına, geçerli din hukukunun yasalara dayalı yorumlarına ve diğer gerekçelere dayandırıyorlarsa vatandaşlar da anayasal esasların ve temel adalet meselelerinin tehlikeye girdiği durumlarda kamusal akıl ve karşılıklılık kriteri doğrultusunda karar vermelidirler.

Böylece, bir çözümsüzlük söz konusu olduğunda, yani hukuk argümanları iki taraf arasında dengelendiğinde yargıçlar davayı salt kendi siyasal görüşlerine başvurarak çözemezler. Bunu yaptıkları takdirde görevlerini ihlal etmiş olurlar. Aynı şey kamusal akıl için de geçerlidir: Bir çözüme ulaşılamadığı durumlarda vatandaşlar sadece kendi kapsamlı görüşlerine bağlı nedenlere göre davranırlarsa⁷⁹ karşılıklılık ilkesi ihlal edilmiş olur. Kamusal aklın bakış açısından vatandaşlar gerçekten en makûl olduğunu düşündükleri siyasal değerler sıralaması için oy vermelidirler. Aksi takdirde siyasal erklerini karşılıklılık kriterini yerine getirecek biçimde kullanmayı başaramazlar.

Özellikle, kürtaj gibi şiddetle karşı çıkılan sorunlar farklı siyasal anlayışlar arasında çözümsüzlüğe yol açtığında vatandaşlar bu konuda

78 Bu terimi Philip Quinn'den alıyorum. Bu fikir *Political Liberalism*, ders VI, böl. 7.1, s.273-274'te yer almaktadır.

79 Burada "bağlı nedenler" terimini kullanıyorum, çünkü bu nedenlere başvuranların çoğu bu nedenleri uygun nedenler, ya da kamusal akıl ve siyasal adalet anlayışlarına ait –dinî, felsefî ya da ahlâki– ideal ve ilkelerin gerçek kaynağı olarak görmektedir.

kendi siyasal değerleri sıralamasına göre⁸⁰ oy vermelidir. Gerçekten de normal olan budur: Bütün görüşlerin örtüşmesi beklenemez. Makûl siyasal adalet kavramları her zaman aynı sonuca ulaşmayı sağlamaz,⁸¹ aynı görüşü paylaşan vatandaşlar da belli konularda her zaman anlaşmazlar. Yine de, daha önce söylediğim gibi oylamanın sonucu, yeterli derecede adil anayasal bir rejimin makûl vatandaşları tarafından desteklenen bütün hükümet yetkililerinin içtenlikle kamusal akıl kavramı gereğince oy verdikleri takdirde meşru kabul edilmelidir. Bu sonucun gerçeği yansıttığını ya da doğru olduğunu göstermez ama makûl ve meşru yasa olarak, çoğunluk ilkesine göre bütün vatandaşları bağlar.

Katoliklerin kürtaj hakkı verilmesine itiraz etmeleri gibi, meşru bir karara itiraz edenler çıkacaktır. Kamuoyuna bu hakkın kaldırılması için öne sürdükleri argüman çoğunluğun desteğini sağlayabilir.⁸²

80 Bazı kişiler doğal olarak *Political Liberalism*, ders VI, böl. 7.2, s.274-276'daki dipnotu ilk üç ay içinde kürtaj yaptırmaya hakkına ait bir argüman olarak okumuşlardır. Benim amacım bu değildir. (Bu gerçekten de benim görüşümü yansıtmaktadır ancak benim görüşüm bir argüman değildir.) Dipnotun amacının sadece dipnotun ait olduğu aşağıdaki ifadeyi açıklamak ve doğrulamak olduğunu açıklığa kavuşturmadığım için hatalıyım: "Kamusal akla takılan kapsamlı doktrinler sadece (sorunla ilgili) siyasal değerlerde makûl bir denge [ya da sıralama] sağlayamayanlardır" Ne demek istediğimi anlatmaya çalışırken, siyasal değerlerin uygulanmasının kesinlikle olanaksız olduğu düşünülen kürtaj hakkı konusunda üç siyasal değeri kullandım (tabii ki daha çok var). Bu değerlerin daha ayrıntılı bir yorumu, kamusal akıl çerçevesinde geliştirildiği takdirde, sanırım makûl bir argüman doğuracaktır. En makûl ya da kesin argüman demiyorum: Bunun ne olduğunu ya da böyle bir şeyin var olup olmadığını bilmiyorum. (Böyle çok ayrıntılı bir yoruma örnek olarak bkz., Judith Jarvis Thomson, "Abortion" *Boston Review*, 20 [Yaz, 1995]: 11, ancak ben buna birkaç ekleme yapmak isterdim.) Şimdi, konuya daha açıklık kazandırmak için varsayalım ki kamusal akılda kürtaj hakkı için makûl bir argüman var, ancak kamusal akılda bu hakkın verilmemesini savunan siyasal değerlerde eşit oranda makûl bir denge ya da sıralama yok. Böyle bir durumda, ama ancak böyle bir örnekte, kürtaj hakkı tanımayan bir kapsamlı doktrin kamusal akıla takılır. Oysa, eğer geniş kamusal aklın sözleşme koşulunu daha iyi biçimde ya da en az öteki görüşler kadar yerine getirdiği takdirde kamusal akılda davasını yerleştirmiş olur. Tabii kapsamlı bir doktrin tamamen akıl dışı olmadan da bir ya da birkaç konuda mantıksız olabilir.

81 Bkz., *Political Liberalism*, ders VI, böl.7.1, s.273-274.

82 Böyle bir argüman için bkz. Cardinal Joseph Bernadin, "The Consistent Ethic: What Sort of Framework?" *Origins*, 16 (30 Ekim, 1986): 347-350. Kardinalin öne sürdüğü kamusal düzen fikri şu üç siyasal değeri içermektedir: kamu barışı, insan haklarının temel koruyucuları ve bir hukuk toplumunda genel olarak kabul gören ahlâki davranış standartları. Kardinal bundan başka, bütün ahlâki zorunlulukların yasakçı yurttaşlık kurallarına dönüştürülemeyeceğini savunu-

Ama kendileri kürtaj hakkını kullanmak zorunda değildirler. Bu hakkı meşru siyasal kurumlar ve kamusal akıl gereğince yapılan bir yasa-ya ait hak olarak tanırlar ve bu nedenle bu hakka şiddet kullanarak karşı koymazlar. Şiddete baş vurarak direnmek makûl değildir: bu, kendi kapsamlı doktrinlerini, kamusal akla uyarak gayrı makûl olmayan bir şekilde kabul etmeyen çoğunluğa zorla kabul ettirmeye çalışmak demektir. Kuşkusuz Katolikler kamusal akıl gereğince kürtaj hakkına karşı çıkmaya devam edeceklerdir. Kamusal akıl, akıl yürütmenin her biçimine açıktır. Üstelik Katolik Kilisesinin kamusal olmayan akıl kavramının, üyelerini kendi doktrinine uymaya mecbur etmesi onların aynı zamanda kamusal akla riayet etmelerine engel değildir.⁸³

Benim üzerinde durduğum konu kürtaj sorunu olmadığından bu konuyu tartışmayacağım ama siyasal liberalizmin daima genel bir görüş birliği sağlaması gerekmediğini ve bunu sağlamamasının onun suçu olmadığını vurgulayacağım. Vatandaşların tartışmalardan ve argümanlardan öğrenecekleri ve kazanacakları çok şey vardır; tartışmalarında kamusal aklı izledikleri takdirde toplumun siyasal kültürünü eğitip, anlaşılmaya varamasalar bile birbirlerini daha iyi anlarlar.

2. Çözumsuzlükle ilgili itirazın altında yatan bazı düşünceler kamusal akıl konusunda örneğin kamusal aklın temelini oluşturan makûl siyasal adalet anlayışları kümesinin kendi özünde çok dar olduğu gibi da-

yor, siyasal ve toplumsal düzen için insan hayatını ve insan haklarını korumanın başta geldiğini düşünüyor. Kürtaj hakkı tanınmamasını bu üç değere dayanarak haklı göstermeyi umuyor. Tabii ki ben burada bu argümanın değerlendirmesini yapamam, ancak bunun kesinlikle bir kamusal akıl biçimi içinde yer aldığını söylemekle yetinebilirim. Bunun makûl olup olmadığı, ya da karşıt argümanlardan daha makûl olduğu farklı bir konudur. Kamusal akılda herhangi bir akıl yürütme olduğu gibi, bu da yanıtıcı ya da hatalı olabilir.

- ⁸³ Gördüğüm kadarıyla bu görüş Papaz John Courtney Murray'ın *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition* (New York: Sheed and Ward, 1960), s.157-158'deki Kilisenin gebeliği önleme konusunda alması gereken tutum hakkındaki görüşüne benzer bir görüştür. Ayrıca Mario Cuomo'nun 1984'teki Notre Dame Konferansında kürtaj konusunda yaptığı konuşmaya, *More Than Words: The Speeches of Mario Cuomo* (New York: St. Martin's, 1993), s.32-51'e bakınız. Bu ve bundan önceki dipnottaki konular hakkında tartışmaları ve açıklamaları ile bana Papaz Murray'ı tanıttıklarından dolayı Leslie Griffin ve Paul Weithman'a teşekkür borçluyum.

ha genel anlamda itirazlara yol açmaktadır. Bu itiraz, görüşlerimizin dayandığı ve doğru olduğuna inandığımız nedenleri mutlaka ortaya çıkarmamız gerektiğinde ısrarlıdır. Bir başka deyişle, muhalifler kendi kapsamlı doktrinimiz açısından gerçeği ya da doğruyu anlatmak zorunda olduğumuz konusunda ısrar etmektedir.

Ne var ki, başta da söylediğim gibi, kapsamlı doktrinlere dayalı gerçek ve doğru kavramları kamusal akılda yerini vatandaşlara vatandaş olarak hitap eden siyasal makûliyet fikrine terk etmiştir. Bu, özgür ve eşit vatandaşlar olarak herkesin paylaşacağı bir siyasal akıl yürütmenin temelini oluşturmak için gerekli bir adımdır. Biz siyasal ve toplumsal bir dünyanın temel yapısına ait siyasal ve toplumsal kurumlar için kamusal gerekçeler aradığımızdan bireyleri vatandaş olarak düşünürüz. Ve bu her bireye aynı temel siyasal konumu sağlar. Bütün vatandaşlara nedenler göstermekle bireylere toplumsal konuma sahip ya da daha başka kökene ait diye bakmayız, yani onları şu ya da bu sosyal sınıftan, şu ya da bu mülk ya da gelir gurubundan, ya da şu ya da bu kapsamlı doktrine sahip diye ayırmayız. Her bireyin ya da grubun çıkarlarına –bazen bu çıkarları gözönüne almak zorunda kalsak da– hitap etmeyiz. Bunun yerine bireyleri makûl ve akılcı, özgür ve eşit vatandaşlar olarak görürüz ve onların iki ahlâki güce⁸⁴ ve her an belirli iyilik anlayışına sahip olduklarını ve bunun zaman içinde değişebileceğini düşünürüz. Vatandaşların bu özellikleri, onların hakkaniyetli bir toplumsal işbirliği sisteminde yer almalarının ve temel siyasal sorunlar üzerindeki yargılarına kamusal gerekçeler arayıp sunmalarının göstergesidir.

Kamusal aklın bu kavramının kamusal olmayan aklın her türü ile bağdaştığının altını çizmek isterim.⁸⁵ Bunlar sivil toplumdaki birçok kuruluşun iç yaşamına aittir ve doğal olarak aynı değildir; farklı dinî kuruluşların üyelerinin paylaştığı farklı kamusal olmayan nedenler bi-

⁸⁴ Bu iki güç, adalet anlayışı yetisi ve iyilik anlayışı yetisi *Political Liberalism*'de ele alınmıştır. Özellikle ders I, böl. 3.2, s.61; ders II, böl.7.1, s.124; ders III, böl.3.3, s.144-145; ders III, böl. 4.1, s.147-148'e bakınız.

⁸⁵ A.g.e., ders VI, böl.4, s.257-261.

limsel toplumların nedenleri değildir. Biz toplumdaki bütün vatandaşların paylaşabileceği bir gerekçelendirmenin kamusal temelini aradığımızdan, herkesi kapsayınca kadar şu ya da bu kişi ve gruplara gerekçe göstermek bunu sağlayamaz. Toplumdaki bütün bireylerden söz etmek, onların doğalarının temelde aynı olduğunu varsaymadıkça, anlamsızdır. Siyaset felsefesinde doğamız hakkındaki fikirlerin bir rolü de, bireyleri standart bir biçimde ya da kilise kanunlarına göre ele almak, böylece tümünün aynı türde nedenleri kabul edeceğini⁸⁶ varsaymak olmuştur. Oysa siyasal liberalizmde biz bu tip doğal ya da psikolojik görüşlerle teolojik ya da seküler doktrinlerden kaçınmaya çalışırız. İnsanın doğası ile ilgili açıklamaları bir yana bırakıp onun yerine bireyleri vatandaş olarak ele alan siyasal görüşe dayanırız.

3. Bu çalışmada baştan beri vurguladığım gibi, siyasal liberalizmin en önemli yanı özgür ve eşit vatandaşların hem kapsamlı bir doktrini, hem siyasal bir anlayışı kabul etmeleridir. Ne var ki, kapsamlı bir doktrinle buna eşlik eden siyasal anlayış arasındaki ilişki kolayca yanlış anlaşılabilir.

Siyasal liberalizm kapsamlı doktrinlerin makûl biçimde örtüşen görüşbirliğinden⁸⁷ söz ederken, bütün bu dinî ve din dışı doktrinlerin, ilkeleri, idealleri, standartları karşılıklılık kriterini yerine getiren anayasal demokratik bir toplumu güvenceye alan siyasal adalet kavramını desteklediğini kastetmektedir. Bu yüzden bütün makûl doktrinler böyle bir toplumu, bütün vatandaşlarına vicdan ve din özgürlüğü de dahil eşit temel hak ve özgürlükler sağlayan siyasal kurumları ile birlikte kabul eder.⁸⁸ Öte yandan, böyle demokratik bir toplumu destek-

⁸⁶ Bazen "normalleştirme" terimi bu bağlamda kullanılmıştır. Örneğin, kişilerin belli dini ya da felsefi alanda temel çıkarları ya da doğal bazı temel ihtiyaçları olabilir. Yine, kendilerini belli bir algılama biçimleri vardır. Bir Tommaso'cu biz her şeyden çok, hattâ farkında olmasak bile *Vizio Dei*'yi arzuluyor der: Bir Platon'cu ise tanrının bir görünüşü için uğraştığımızı söyler, bir Marksist ise insan türü olarak kendimizi tanımaya çalıştığımızı söyler.

⁸⁷ Böyle bir görüşbirliği fikri *Political Liberalism*'de yer yer ele alınmıştır. Özellikle ders IV'e ve dizine bakınız.

⁸⁸ Bkz. *a.g.e.*, s.xviii (karton kapaklı baskı).

leyemeyen kapsamlı doktrinler makûl değildir. Onların ilke ve idealleri karşılıklılık kriterini yerine getirmez ve eşit temel özgürlükleri sağlamakta çeşitli yollardan başarısızlığa uğrar. Buna birçok kökten dinci doktrini, monarşilere ve çeşitli aristokrasilere tanrısal hak tanıyan doktrini örnek gösterebiliriz. Bu arada pek çok otokrasi ve diktatörlük örneklerini de unutmamak gerekir.

Ayrıca, makûl kapsamlı bir doktrinde doğru bir yargı hiçbir zaman kendi siyasal anlayışı içinde makûl bir yargı ile çelişmez. Siyasal anlayışın makûl yargısının da kapsamlı doktrin tarafından gerçek ve doğru olduğu teyit edilmelidir. Doğal olarak, kapsamlı doktrinleri doğrulamak, düzeltmek ya da değiştirmek vatandaşlara kalmış bir meseledir. Bu doktrinler, anayasal demokratik bir toplumun siyasal değerlerini çığneyebilir ya da hiçe sayabilir. Ancak bu takdirde vatandaşlar bu doktrinlerin makûl olduğunu iddia edemezler. Karşılıklılık kriteri kamusal aklı ve içeriğini gerekli kılan çok önemli bir unsur olduğundan, siyasal liberalizm bu gibi doktrinlerin hepsini reddeder.

Makûl bir kapsamlı doktrinde, özellikle de dinsel bir doktrinde değerler sıralaması bizim beklediğimiz gibi olmayabilir. Buna göre, kurtuluş ve ebedi hayat –*Visio Dei*– gibi değerlere *üstün* değerler diyelim. Bu değer, diyelim ki anayasal demokratik bir toplumun makûl siyasal değerlerinden daha yüksek ya da daha üstün. Çünkü makûl siyasal değerler dünyevi değerlerdir ve bu yüzden de üstün değerlerden farklı ve daha aşağı bir düzlemededir. Ne var ki bu, daha düşük ama makûl değerlerin dinî doktrinün üstün değerleri tarafından çığneneceği anlamına gelmez. Aslında *makûl* bir kapsamlı doktrin bu değerlerin çığnenmediği bir doktrindir; makûl siyasal değerlerin çığnendiği doktrinler makûl değildir. Bu, siyasal liberalizmde öne sürülen siyasal makûl düşüncenin sonucudur. “Anayasal demokratik bir rejimi kabul ederken, dinsel bir doktrin Tanrının özgürlüğümüze çizdiği sınırlar böyleymiş diyebilir” sözünü hatırlayalım.⁸⁹

89 Bkz. § 3.2. Bazen siyasal liberalizmin siyasal değerlere, sanki bu değerlere sadece üstün değerlerle karşılaştırılarak değer biçilmiş gibi, siyasal liberalizmin neden bu kadar büyük değer verdiği soruluyor. Oysa siyasal liberalizm böyle bir karşılaştırmaya yapmaz, metinden de anlaşılacağı gibi buna gerek de yoktur.

Bir başka yanlış anlama ise, kamusal akıl çerçevesinde bir tartışmada Lincoln ile Douglas'ın 1858'deki⁹⁰ tartışmalarında taraf tutulamayacağını iddia eder. Neden taraf tutulamasın? Onlar köleliğin doğruluğu ya da yanlışlığı hakkındaki temel siyasal ilkeler üzerinde tartışıyorlardı. Köleliğe karşı çıkmak açıkça anayasa esaslarına göre eşit temel özgürlüklere sahip çıkmak olduğundan Lincoln'un görüşü kuşkusuz (en makûl görüş olmasa bile) makûl, Douglas'ın görüşü ise makûl değildi. Bu yüzden Lincoln'un görüşü her makûl kapsamlı doktrin tarafından desteklenmektedir. Lincoln'un görüşünün Köleliğin İlgasını savunanların ve Vatandaşlık Hakları Hareketine katılanların dinsel doktrinlerine uygun olması hiç de şaşırtıcı değildir. Siyasal hayatta kamusal aklın gücünü bundan daha iyi gösteren bir örnek var mıdır?⁹¹

4. Üçüncü bir genel itiraz ise kamusal akıl kavramının gereksiz olduğu ve iyi düzenlenmiş anayasal bir demokraside hiçbir işe yaramayacağı, kamusal aklın sınır ve kısıtlamalarının sadece keskin toplumsal bölünmelerin yer aldığı ve her biri egemen siyasal gücü ele geçirmeye çalışan bir takım düşman dinsel kuruluşları ve seküler grupları içeren toplumlarda fayda sağladığı yolundadır. Bu itiraza göre Avrupa demokrasilerindeki siyasal toplumlarda ve Amerika Birleşik Devletleri'nde bu gibi endişeler boşunadır.

Bu itiraz doğru değildir ve toplumbilim açısından yanlıştır. Çünkü vatandaşların kamusal akla bağlı kalmayarak yurttaşlık görevlerini

90 Bu konuda bkz. Michael J. Sandel, "Review of Political Liberalism", *Harvard Law Review*, 107 (1994): 1778-1782, ve daha yakın tarihte Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996) s.21-23.

91 Belki siyasal anlayışın bir (ahlâki) doğru ya da yanlış meselesi olmadığını düşünenler olabilir. Oysa bu hatadır. Siyasal adalet anlayışları, daha başta belirtmiş olduğum gibi, başlı başına ahlâki düşüncelerdir. Böyle olunca da normatif bir değerleri vardır. Öte yandan, bazıları da ilgili siyasal anlayışların halkın kendisine ait mevcut kurumları siyasal verilere göre nasıl kurduğuna bağlı olduğunu düşünürler. Bu açıdan bakıldığında 1858'de köleliğin hüküm sürmesi, Lincoln'un eleştirilerinin ahlâki, bir doğru ve yanlış meselesi olduğu ve kesinlikle siyasal bir mesele olmadığı anlamını taşır. Siyasalın halkın siyaseti tarafından belirlendiğini söylemek "siyasal" terimini kullanmaya olanak verir. Ancak bu takdirde bu normatif bir fikir olmaktan çıkar ve o zaman da artık kamusal aklın bir parçası değildir. Siyasalın temel bir kategori olduğu ve siyasal adalet anlayışlarını kapsayan gerçek ahlâki değerleri kapsadığı fikrine sıkıca sarılmalıyız.

yerine getirmemeleri halinde, bölünmeler ve doktrinler arası düşmanlıklar var olmasa bile, zaman içinde kendini gösterecektir. Doktrinler arası uyum ve uzlaşma ve bir halkın kamusal aklı kabul etmesi ne yazık ki toplumsal hayatta sürekliliği olan bir durum değil. Uyum ve uzlaşma, kamusal siyasal kültürün canlılığına ve vatandaşların kamusal akla bağlılığı ve onun idealinin ayırdına varmalarına dayanır. Vatandaşlar kamusal aklın idealini doğrulamanın bir yararı olmadığını görüp bu ideali gözardı ettiklerinde kolayca huzursuzluğa ve hırçınlığa kapılırlar.

Bu bölümde tekrar başladığımız yere dönersek, kamusal aklın fazla kısıtlayıcı olmadığını nasıl kanıtlayacağımı ya da kamusal akıl şekillerinin gerektiği gibi tanımlanıp tanımlanmadığını bilemiyorum. Bunun yapılabileceğinden kuşkuluyum. Yine de eğer, örneklerin büyük bir kısmı kamusal akıl çerçevesine giriyorsa ve bu çerçeveye uymayan örneklerin tümü bizim bunların neden güçlük çıkardığını anlayabileceğimiz belli özellikler taşıyorsa ve bu güçlükler ortaya çıktıkça bize bunlarla nasıl başa çıkabileceğimizi gösteriyorsa, bunun ciddi bir sorun teşkil etmediğini sanıyorum. Bu hemen kamusal akıl çerçevesine uymayan önemli anayasal esaslar ve temel adalet davalarına ait örneklerin olup olmadığını ve eğer varsa bunların neden güçlük çıkardığı gibi genel bir soruyu gündeme getirecektir. Ben bu makalede bu soruları ele almıyorum.

§ 7. SONUÇ

1. Baştan beri çağımız dünyasında çok kaygı verici bir soru üzerinde düşünmekteyim: Demokrasi ile dinsel ya da din dışı kapsamlı doktrinler bağdaşabilir mi? Bağdaşabilirse bu nasıl olur? Bugün din ve demokrasi arasındaki birçok uyuşmazlık bu soruyu akla getiriyor. Bunu yanıtlamak için siyasal liberalizm kendi başına ayakta duran bir siyasal adalet anlayışı ile kapsamlı bir doktrin arasında ayırım yapar. Kilişenin ya da İncilin otoritesine dayanan dinsel bir doktrin tabii ki liberal kapsamlı bir doktrin değildir: Önde gelen dinsel ve ahlâki değerleri Kant'ın ya da Mill'in öne sürdüğü değerler değildir. Yine de, böyle bir doktrin anayasal demokratik bir toplumu ve onun kamusal aklını

kabul edebilir. Buradaki temel mesele kamusal aklın siyasal bir fikir olduğu ve siyasal kategoriye girdiğidir. Kamusal aklın içeriğini karşılıklılık kriterini yerine getiren bir dizi (liberal) siyasal adalet anlayışları belirler. Dinsel inanışlar ve buyruklar din ve vicdan özgürlüğü de dahil temel anayasal özgürlüklere uygun olduğu sürece kamusal akıl bunların alanına girmez. Din ile demokrasi arasında bir savaş olmaz ve buna da gerek yoktur. Bu bağlamda siyasal liberalizm tarihte ortodoks Katoliklik ile çatışan Aydınlanma Liberalizminden kesinlikle farklıdır ve buna karşı çıkar.

Demokrasi ile makûl dinsel doktrinler arasında ve makûl dinsel doktrinlerin kendi aralarındaki uyuşmazlıklar, anayasal demokratik bir toplumdaki makûl adalet ilkelerinin sınırları içinde kalarak büyük ölçüde yatıştırılabilir. Bunun nedeni hoşgörü ilkesidir ve ben bu ilkenin iki şekilde anlaşılabileceğini belirtmiştim.⁹² Bunlardan biri tamamen siyasal olup, makûl bir siyasal adalet anlayışı gereğince din özgürlüğünü koruyan hak ve görevler bağlamında ifade edilmiştir.⁹³ Diğeri ise tamamen siyasal olmayıp dinsel ya da din dışı bir doktrin içeriği ile ifade edilmiştir. Oysa, siyasal anlayış hakkındaki makûl bir yargının gerçekliği ya da doğruluğunun makûl bir kapsamlı doktrin doğrulanması şarttır.⁹⁴ Bu durumda, sarınım makûl bir kapsamlı doktrin siyasal hoşgörüye ait bir argümanı kabul eder. Kuşkusuz vatandaşlar hoşgörü ve anayasal demokratik bir toplumun diğer unsurlarına ait temel gerekçelerin siyasal olmayıp daha ziyade kendi dinsel ya da din dışı

92 Bkz., § 3.2.

93 Bkz. *Political Liberalism*, ders II, böl. 3.2-4, s.103-105. Esas noktalar özet olarak şöyle belirlenebilir: (1) Makûl kişilerin tümü aynı kapsamlı doktrini kabul etmezler. Bunun yargı sorumluluğunun bir sonucu olduğu söylenir. Bkz., not 95. (2) Birçok makûl doktrin kabul edilmiştir ama bunların hepsi (kapsamlı bir doktrin içinde yargıya vurulduğunda) doğru ya da gerçek değildir. (3) Makûl kapsamlı doktrinlerin herhangi birini kabul etmek makûliyetle aykırı değildir. (4) Bizim makûl doktrinlerimizden başkalarını kabul edenlerin de makûl olduklarını ve bu yüzden doğal olarak mantıksız olmadıklarını kabul ederiz. (5) Bir doktrin makûl olduğunu kabul etmenin de ötesinde bu doktrine inandığımızı kabul etmekle makûliyetin dışına çıkmış olmayız. (6) Makûl kişiler, siyasal erke sahip olduklarında bunu öteki makûl ama kendilerinden farklı doktrinleri baskı altında tutmak için kullanmayı makûl bulmazlar.

94 Bkz., § 6.3.

şı doktrinlerinin içinde yer aldığını düşünebilirler. Ve bu gerekçelerin gerçek ve doğru gerekçeler olduğunu söyleyebilirler; siyasal gerekçeleri yüzeysel, temel gerekçeleri ise kökende bulabilirler. Yine de burada bir uyumsuzluk yoktur, sadece bir yanda siyasal adalet anlayışları çerçevesinde, öte yanda da kapsamlı doktrinler gereğince varılan uyumlu yargılar söz konusudur.

Ancak, kamusal akıl yoluyla uzlaşmaya varmanın da sınırları vardır. Vatandaşları karşı karşıya getiren başlıca üç tür uyumsuzluk vardır: Bunlar uzlaşmaya kapalı kapsamlı doktrinlerden doğan uyumsuzluklar; statü, sınıf ya da mesleki farklılıklardan ya da etnisite, cinsiyet ya da ırk farklılıklarından doğan uyumsuzluklar; ve son olarak da muhakeme sorumluluğundan kaynaklanan uyumsuzluklardır.⁹⁵ Siyasal liberalizm birinci derecede birinci tipteki uyumsuzluklarla ilgilenir. Siyasal liberalizm kapsamlı doktrinlerimiz birbirleriyle bağdaşmasalar ve bunlardan taviz vermek olanaksız olsa bile, makûl doktrinleri kabul eden vatandaşlar yine de başka türde gerekçeleri, yani siyasal adalet anlayışları bağlamında verilen gerekçeler üzerinde anlaşmaya varabilirler. Ben ayrıca böyle bir toplumun vatandaşların siyasal, ekonomik ve toplumsal temel çıkarları arasındaki uyumsuzluklarla ilgili ikinci türdeki uyumsuzlukları çözüme ulaştıracağına inanıyorum. Biz bir kez makûl adalet ilkelerini kabul etsek, bunların (en makûl olmasa bile) makûl olduklarının ayırdına varsak, ya da siyasal ve toplumsal kurumlarımızın bunları karşıladığına makûl olacağına inansak, ikinci türdeki uyumsuzlukların ortaya çıkmasına gerek kalmaz ya da böylesine güçlü bir şekilde ortaya çıkmaz. Siyasal liberalizm bu uyumsuzlukları açıkça ele almaz, bunların hakkaniyet olarak adalet ya da bir başka makûl siyasal adalet anlayışı tarafından halledilmesini bekler. Son olarak, yargı sorumluluğundan doğan uyumsuzluklar her zaman meydana gelir ve anlaşma olasılığını sınırlar.

⁹⁵ Bu sorumluluklar *Political Liberalism*, ders II, böl.2'de ele alınmıştır. Bunlar kabaca makûl ve akılcı kişiler arasındaki anlaşmazlığın kaynağı ya da nedenidir. Bu sorumluluklar farklı türde kanıtların, değerlerin ve buna benzer şeylerin ağırlığını dengelemeyi gerektirir ve gerek kuramsal gerek pratik yargıları etkiler.

2. Makûl kapsamlı doktrinler anayasal demokratik siyasanın esaslarını reddetmezler.⁹⁶ Üstelik makûl kişiler iki şekilde tanımlanır: Birincisi, o kişiler kendi çıkarlarına uygun olsun, olmasın eşit insanlar arasında hakkaniyetli koşullara dayalı toplumsal işbirliği önermeye hazırdırlar ve karşı taraf da buna uyarsa, bu koşullara riayet ederler;⁹⁷ ikincisi, makûl kişiler yargı sorumluluğunun demokratik bir toplumda makûl hoşgörü düşüncesine yol açan sonuçlarını kabul ederler.⁹⁸ Sonuncusu ise makûl vatandaşların siyasal otoritenin genel yapısına uygulamaları gereken meşru yasa fikridir.⁹⁹ Bu vatandaşlar siyasal yaşamda kesin çoğunluk elde etmenin neredeyse olanaksız olduğunu bilirler, bu yüzden kararlara varmak için makûl bir demokratik anayasanın çoğunluğa dayalı ya da daha başka çoğulcu oylama usûlleri içermesi gerekir.¹⁰⁰

Temel siyasal sorunlar gündeme geldiğinde kamusal akıl bağlamında siyasal makûliyet kendi başına yeterlidir. Kuşkusuz, kökten dinci doktrinler ile otokratik ve diktatör yöneticiler kamusal akıl kavramına ve tartışmacı demokrasiye karşı çıkacaklardır. Onlar demokrasi-nin dinlerine aykırı ya da sadece otokratik ya da diktatörlük yönetiminin sağlayabileceği değerlerden yoksun bırakacak bir kültüre yol açacağını söyleyeceklerdir.¹⁰¹ Onlar dinî ya da felsefî açıdan gerçek olanın siyasal açıdan makûl olanı önemsiz kılacağını ileri sürerler. Biz sadece böyle bir doktrinin siyasal olarak makûl olmadığını söylüyoruz. Siyasal liberalizmde bundan daha fazlasını söylemek gereksizdir.

Başta belirttiğim gibi,¹⁰² her gerçek toplum, makûl vatandaşları ne kadar egemen ve etkili olursa olsun, normalde demokratik bir toplumla bağdaşmayan, kökten dinci inançlar gibi bazı dinsel doktrinler, ya da otokrasi ve diktatörlük gibi çağımızda korkunç örneklerle-

⁹⁶ A.g.e., s.5-6.

⁹⁷ A.g.e., ders II, böl. 1.1, s.92-94.

⁹⁸ A.g.e., ders II, böl. 2-3.4, s.99-105.

⁹⁹ A.g.e., ders IV, böl. 1.2-3, s.173-175.

¹⁰⁰ A.g.e., ders IX, böl. 2.1, s.393???

¹⁰¹ Demokrasiye karşı dinî ya da otokratik itirazlar kamusal akıl çerçevesinde yürütülemez.

¹⁰² Bkz., not 3.

rini gördüğümüz belli din dışı (seküler) çok sayıda doktrinler içerecektir. Kamusal aklın bu tanımında her ne kadar makûliyet kavramı ve makûl vatandaşların rolü üzerine odaklanmış olsak da, anayasal demokratik bir rejimde makûl olmayan doktrinlerin ne ölçüde işlerliğe sahip olabileceği ve hoşgörülebileceği, yeni ve farklı bir soru değildir. Hoşgörünün makûl doktrinler için bir tanımı, makûliyetten uzak doktrinler için de başka bir tanımı yoktur. Her iki dava da uygun siyasal adalet ilkeleri ve bu ilkelerin izin verdiği davranışlarla çözüme ulaştırılır.¹⁰³ Makûl olmayan doktrinler demokratik kurumlar için bir tehdittir, çünkü bu doktrinler anayasal rejime ancak bir *modus vivendi* olarak razı olabilirler. Makûl olmayan doktrinlerin varlığı, kamusal aklın idealine ve meşru hukuk fikrine sahip makûl bir demokratik topluma ulaşma amacına ket vurur. Bu, kamusal akıl kavramının hatası ya da başarısızlığı değildir, ancak kamusal aklın gerçekleştirebileceği şeylerin de bir sınırı olduğunu gösterir. Bu sınır bu ideali mümkün olduğu kadar tam olarak gerçekleştirmeye çalışmanın değerini ve önemini azaltmaz.

3. *Bir Adalet Kuramı* ile *Siyasal Liberalizm* arasındaki temel farkı belirterek bitiriyorum. Birincisi Locke, Rousseau ve Kant'ın temsil ettiği toplumsal sözleşme fikrinden, genelde çok yıkıcı olduğu düşünülen itirazlara artık açık olmayan ve uzun süredir egemen kalmış faydacılık geleneğine karşı üstünlüğünü kanıtlayan bir adalet kuramını açık bir biçimde geliştirmeye çalışır. *Bir Adalet Kuramı*'nın amacı, bu kuramın bizim tarafsız yargı adaleti kavramımıza en çok yaklaşan yapısal özellikleri ortaya çıkararak demokratik bir toplum için en uygun ahlâki temeli oluşturmaktır. Ayrıca, burada hakkaniyet olarak adalet kavramı, kendi iyi düzenlenmiş toplumunun bütün üyelerinin aynı doktrini kabul ettiği kapsamlı bir doktrin olarak yer almaktadır (kitapta “kapsamlı doktrin” terimi kullanılmamıştır). Bu türde iyi düzenlenmiş top-

103 Bkz., *A Theory of Justice*, böl. 35 (hoşgörüsüzlere hoşgörü gösterilmesi hakkında): *Political Liberalism*, ders V, böl. 6.2, s.232-234.

lum makûl çoğulculuğa ters düşer ve *Siyasal Liberalizm* de böyle bir toplumu olanaksız sayar.

Bu bakımdan *Siyasal Liberalizm* farklı bir sorunu ele alır: Dinsel ya da din dışı kapsamlı bir doktrini ve özellikle Kilise ya da İncil gibi din otoritelerini kabul edenlerin aynı zamanda anayasal demokratik bir toplumu destekleyen makûl bir siyasal anlayışa sahip olmaları nasıl mümkün oluyor? Siyasal anlayışların hem liberal ve kendi başına ayakta duran hem de kapsamlı olmadığı düşünülür, oysa dinsel doktrinler kapsamlı olabilir ama liberal olamaz. Söz konusu iki kitapta bir kamusal akıl kavramı olmasına rağmen bu kitaplar simetrik değildir. Birincisinde kamusal akıl kapsamlı liberal bir doktrin olarak verilmiş, ikincisinde ise kamusal akıl, vatandaşların kapsamlı doktrinlerine bu doktrinler demokratik siyasaya uyduğu sürece müdahale etmeyen ve özgür ve eşit vatandaşlarca paylaşılan siyasal değerler hakkında akıl yürütmenin bir yoludur. Böylece, *Siyasal Liberalizm*'deki iyi düzenlenmiş demokratik toplum, egemen ve etken vatandaşların birbiriyle bağdaşmayan ama makûl kapsamlı doktrinleri kabul ettikleri ve bu yönde davrandıkları bir toplumdur. Bu doktrinler buna karşılık temel hakları, özgürlükleri ve toplumun temel yapısı içinde vatandaşlara ait fırsatları belirleyen makûl siyasal anlayışları (en makûl anlayışlar olmasa bile) desteklerler.

Terimler Sözlüğü

Türkçe	İngilizce
Adalet Hissi	<i>Sense of Justice</i>
Adil Birikimler	<i>Just Savings</i>
Ahlaki Yetenekler	<i>Moral Powers</i>
Amaca İlişkin Tarafsızlık	<i>Neutrality of Aims</i>
Anayasal Görüşbirliği	<i>Constitutional Consensus</i>
Anlayış	<i>Conception</i>
Arka Plan Kültürü	<i>Background Culture</i>
Başlangıç Durumu	<i>Original Position</i>
Belirgin ve Mevcut Tehlike	<i>Clear and Present Danger</i>
Bilgisizlik Peçesi	<i>Veil of Ignorance</i>
Bir Adalet Kuramı	<i>A Theory of Justice</i>
Birincil Değerler	<i>Primary Goods</i>
Doğrunun Önceliği	<i>Priority of Right</i>
Düşünsel Denge	<i>Reflective Equilibrium</i>
Esas Uygulama Alanı	<i>Central Range of Application</i>
Eskilerin Özgürlükleri	<i>Liberties of Ancients</i>
Etkiye İlişkin Tarafsızlık	<i>Neutrality of Effects</i>
Fark İlkesi	<i>Difference Principle</i>
Faydacılık	<i>Utilitarianism</i>
Hakkaniyet Olarak Adalet	<i>Justice as Fairness</i>
Hakkaniyetli İşbirliği Sistemi	<i>Fair System of Cooperation</i>
Her Duruma Uygun Araçlar	<i>All-Purpose Means</i>
İyi Anlayışı	<i>Conception of Good</i>
İyi Düzenlenmiş Toplum	<i>Well-Ordered Society</i>
Kamusal Açıklık Şartı	<i>Publicity Condition</i>
Kamusal Akıl	<i>Public Reason</i>
Kamusal Gerekçelendirme Temeli	<i>Public Basis of Justification</i>
Kamusal Olmayan Akıl	<i>Nonpublic Reason</i>

Kamusal Siyasal Forum

Kamusal Siyasal Kültür

Kapsamlı Doktrin

Karşılıklılık Ölçüsü

Kendi Başına Duran Anlayış

Kuram

Makûl

Makûl Çoğulculuk

Makûl Kapsamlı Doktrin

Makûliyet

Medeni Olma Yükümlülüğü

Modernlerin Özgürlükleri

Muhakeme Zorlukları

Örtüşen Görüşbirliği

Öze İlişkin Adalet

Rasyonel Özerklik

Siyasal Adalet Anlayışı

Siyasal Alan

Siyasal İnşacılık

Siyasal Kişi Anlayışı

Public Political Forum

Public Political Culture

Comprehensive Doctrine

Criterion of Reciprocity

Freestanding Conception

[A] Theory [of Justice]

Reasonable

Reasonable Pluralism

Reasonable Comprehensive Doctrine

The Reasonable, Reasonableness

Duty of Civility

Liberties of Moderns

Burdens of Judgment

Overlapping Consensus

Substantive Justice

Rational Autonomy

Political Conception of Justice

Domain of the Political

Political Constructivism

Political Conception of Person

İngilizce	Türkçe
<i>[A] Theory [of Justice]</i>	Kuram
<i>A Fully Adequate Scheme of Basic Liberties</i>	Tamamen Yeterli Özgürlükler Düzeni
<i>A Theory of Justice</i>	Bir Adalet Kuramı
<i>All-Purpose Means</i>	Her Duruma Uygun Araçlar
<i>Background Culture</i>	Arka Plan Kültürü
<i>Basic Liberties</i>	Temel Özgürlükler
<i>Basic Structure</i>	Temel Yapı
<i>Burdens of Judgment</i>	Muhakeme Zorlukları
<i>Central Range of Application</i>	Esas Uygulama Alanı
<i>Civic Friendship</i>	Yurttaşlık Bağı
<i>Civic Humanism</i>	Yurttaşçı Hümanizm
<i>Civic Republicanism</i>	Yurttaşçı Cumhuriyetçilik
<i>Clear and Present Danger</i>	Belirgin ve Mevcut Tehlike
<i>Comprehensive Doctrine</i>	Kapsamlı Doktrin
<i>Conception</i>	Anlayış
<i>Conception of Good</i>	İyi Anlayışı
<i>Constitutional Consensus</i>	Anayasal Görüşbirliği
<i>Criterion of Reciprocity</i>	Karşılıklılık Ölçüsü
<i>Difference Principle</i>	Fark İlkesi
<i>Domain of the Political</i>	Siyasal Alan
<i>Duty of Civility</i>	Medeni Olma Yükümlülüğü
<i>Fair System of Cooperation</i>	Hakkaniyetli İşbirliği Sistemi
<i>Fair Terms of Social Cooperation</i>	Toplumsal İşbirliğinin Hakkaniyetli Koşulları
<i>Fair Value of Political Liberties</i>	Siyasal Özgürlüklerin Adil Değeri
<i>Freestanding Conception</i>	Kendi Başına Duran Anlayış
<i>Full Autonomy</i>	Tam Özerlik
<i>Higher-Order Interests</i>	Üst-Düzey Menfaatler
<i>Just Savings</i>	Adil Birikimler
<i>Justice as Fairness</i>	Hakkaniyet Olarak Adalet

<i>Liberties of Ancients</i>	Eskilerin Özgürlükleri
<i>Liberties of Moderns</i>	Modernlerin Özgürlükleri
<i>Moral Powers</i>	Ahlaki Yetenekler
<i>Neutrality of Aims</i>	Amaca İlişkin Tarafsızlık
<i>Neutrality of Effects</i>	Etkiye İlişkin Tarafsızlık
<i>Neutrality of Ends</i>	Sonuca İlişkin Tarafsızlık
<i>Nonpublic Reason</i>	Kamusal Olmayan Akıl
<i>Original Position</i>	Başlangıç Durumu
<i>Overlapping Consensus</i>	Örtüşen Görüşbirliği
<i>Political Conception of Justice</i>	Siyasal Adalet Anlayışı
<i>Political Conception of Person</i>	Siyasal Kişi Anlayışı
<i>Political Constructivism</i>	Siyasal İnşacılık
<i>Primary Goods</i>	Birincil Değerler
<i>Priority of Right</i>	Doğrunun Önceliği
<i>Procedural Justice</i>	Usule İlişkin Adalet
<i>Procedural Neutrality</i>	Usule İlişkin Tarafsızlık
<i>Public Basis of Justification</i>	Kamusal Gerekçelendirme Temeli
<i>Public Political Culture</i>	Kamusal Siyasal Kültür
<i>Public Political Forum</i>	Kamusal Siyasal Forum
<i>Public Reason</i>	Kamusal Akıl
<i>Publicity Condition</i>	Kamusal Açıklık Şartı
<i>Rational Autonomy</i>	Rasyonel Özerklik
<i>Reasonable</i>	Makûl
<i>Reasonableness</i>	Makûliyet
<i>Reasonable Comprehensive Doctrine</i>	Makûl Kapsamlı Doktrin
<i>Reasonable Pluralism</i>	Makûl Çoğulculuk
<i>Reflective Equilibrium</i>	Düşünsel Denge
<i>Sense of Justice</i>	Adalet Hissi
<i>Substantive Justice</i>	Öze İlişkin Adalet
<i>Utilitarianism</i>	Faydacılık
<i>Veil of Ignorance</i>	Bilgisizlik Peçesi
<i>Well-Ordered Society</i>	İyi Düzenlenmiş Toplum

Dizin

Ackerman, Bruce 264n

adalet hissi 25, 63, 64, 78, 96, 118,

123, 124, 135, 144, 145, 148,

178, 236, 284, 309, 330, 334,

343, 344, 347, 349, 359, 361,

436, 440

kapasitesi 64, 144, 145, 330, 334,

343, 344, 359, 436

adalet ilkeleri 17, 26, 33, 42, 51, 62,

70, 72, 79, 85, 107-109, 112-123,

126, 127, 131, 132, 136, 138, 143,

144, 147, 151, 152, 157, 176, 179,

184, 196, 197, 199, 205, 207, 212,

213, 217, 224, 226-228, 236, 243,

245, 256, 258-260, 262, 273, 280,

285, 290, 291, 304, 311, 320-323,

325, 330, 332-335, 339, 344, 345,

349-352, 358, 359, 361, 363, 365,

366, 368, 391, 405, 420, 421, 422,

438, 441, 475, 491-494, 510, 511,

513

iki adalet ilkesi 4, 27, 32, 51, 107,

312, 323, 337, 344-347, 350-352,

364, 365, 383, 393, 412, 422,

431, 441, kamusal adalet ilkesi

121, 123, 131, 225, 346, siyaset

adalet ilkeleri 42, 68, 88, 120,

131, 134, 196, 198, 199, 209,

216, 219, 230, 405, 411, 492,

494, 495

adalet şartları 109

nesnel 109, öznel 109

adaletin birincil konusu 305

adaletin kurumları 86

adaletin temel meseleleri 61, 167, 192,

202, 225, 249, 254, 415

adil anayasal rejim 60, 208, 228, 231,
233, 235

adil fırsat eşitliği 52, 219, 280, 388vd.

eğitimde 219, 280, ve anayasal

esaslar 262vd. bkz. özgürlük

hareketleri

adil tasarruflar 65, 277, 302, 303

ahlâk eğitimi 25

ahlâk epistemolojisi 13

ahlâk felsefesi 3, 5, 9, 13, 172, 205,

290, 361, 365, 404

ahlâk psikolojisi 93, 124, 128, 129,

178, 180, 199, 237

ahlâki davranış standartları 39

ahlâki doktrinler 3, 21, 23, 26, 49,

55, 58, 60, 77, 81, 86, 91, 100,

113, 114, 174, 181, 182, 196,

210, 212, 217, 227, 235, 238,

251, 324, 401, 476

ahlâki haklar 28, 434

ahlâki inşacılık 18, 70, 131, 132, 133,

140, 141, 142, 150, 152

ahlâki kimlik 74, 76

ahlaki motivasyonun kişideki temeli II,

53, 124-221

ahlaki şüphecilik

siyasal liberalizmde hoşgörü

105vd., makul örtüşen görüşbirliği

60vd., köleliğin kaldırılması 188n

ahlâki ve siyasal değerler 7, 100, 101

ahlâki yetenek 63, 64, 77, 85, 92, 95,

98, 99, 115, 117, 119, 124, 144,

146, 147, 149, 152, 214, 221,

222, 237, 239, 245, 327, 330,

331, 336, 341, 342, 361, 370,

395, 436, 443, 455

- aile 15, 16, 59, 230, 247, 253, 256, 293, 298, 382, 384, 456, 480, 490-493, 495, 496
- aile içi adalet 15
- aile ve topluluk ilişkileri idealleri 59
- akıl çağı 85, 341, 423
- akıl yetenekleri 63
- akıl yürütme 34, 37-39, 56, 71, 72, 89, 109, 113, 128, 134, 148, 151, 152, 157-159, 162, 198, 250, 254, 255, 258, 259, 304, 350, 407, 449, 454, 466, 472, 476, 477, 485, 488, 502, 504
- akılın yetenekleri
- yargı, düşünce ve çıkarım 64, 124, 254, otoritesinin kapsamı, toplum ve kişi anlayışları, adalet ilkeleri, yargıların nesnelliği 124
- anayasa değişikliği 270-273, 429, 451
- anayasal rejimin kamusal kültürü 98, 203
- anayasa
- anayasanın benimsenmesi 362*vd.*, adil bir siyasal prosedür olarak anayasa 363*vd.*, 365*vd.*, 370, 386*vd.*, 391, anayasal kriz 380*vd.*, ve siyaset felsefesi, 431*vd.*, 438*vd.*
- anayasal demokrasi 6, 25, 26, 43, 57, 77, 79, 88, 173, 181, 243, 250, 284, 293, 371, 266, 405, 429, 446, 452, 464, 471, 477, 484, 487, 489, 500, 508
- anayasal demokrasi ideali 88
- anayasal devlet ilkeleri 55
- anayasal esaslar 8, 29, 33, 36, 38, 56, 88, 105, 167, 174- 177, 192, 202, 225, 231, 249, 251, 254, 258, 259, 261- 265, 268, 273, 276, 281, 284, 407, 421, 431, 466, 478, 509
- anayasal görüşbirliği 194-202, 445
- anayasal rejim 43, 59, 82, 86, 130, 140, 175, 188, 192, 204, 232, 252, 264, 285, 286, 474, 484
- anayasal rejimin siyaset felsefesi 130
- anayasal siyaset 43, 429
- anayasal yapı 470
- anayasal yargı 201, 250, 264, 266-268, 272
- antikler ve modernler 8
- Aristocu ilke 237*n*, 242
- aristokrasi 10
- aristokrasinin liberal eleştirisi 66, aristokratik değerler 77
- arka plan adaletinin önemi VII:4, 296-299
- arka plan kurumları 68, 85, 86, 263, 305, 313, 316, 355
- arka plan kültürü 59, 103, 229, 245, 250, 255, 407, 443, 486
- Arrow, K. J.
- birincil değerlere yönelik itirazı 32*n*, 217-218
- arzular
- nesne bağımlı 125*vd.*, ilke bağımlı 125*vd.*, anlayış bağımlı 125*vd.*
- aşkın değerler 273*vd.*
- aşkın idealizm 141
- aşkın realizm 140
- Atina 9
- Audi, Robert 20, 248, 481
- aydınlanma projesi 6
- Bağımsızlık Bildirgesi 271
- bağlılık 58, 64, 75, 125, 179, 196, 197, 204, 243, 256, 271, 295, 330, 338, 341, 360, 418, 483, 487
- Baier, Kurt
- anayasal görüşbirliği 186, 194

- Barry, Brian 62n, 76n
 baskı olgusu 81
 baskı tehdidi 67
 baskıcı siyasal güç 81
 başlangıç durumu 60, 68-73, 79, 92, 95, 96, 105, 110, 111, 113, 115, 117-123, 127, 136, 139, 143, 144, 147, 153, 161, 178, 180, 213, 227, 231, 242, 245, 259, 260, 295, 303, 304, 306, 307, 310, 314, 320, 322, 328, 333-335, 338, 349, 358, 360, 361, 365, 366, 391, 394, 395, 407, 420, 421, 423, 424, 437, 440, 473
 başlangıç durumundaki taraflar 68
 bilgisizlik peçesinin varlık nedeni 68n.vd., tümüyle yapay mahluklar olarak 72, 144, rasyonel özerklik 72, 122vd., 144, tam özerklik 109vd., motivasyon ve amaçları 120, 145vd., 213, temel çıkarlarımız 242
 Baynes, Kenneth 397n, 449n
 Bedau, Hugo 289n, 291n
 Beitz, Charles 445n
 Belirgin ve Mevcut Tehlike Kuralı VIII: 56, 374-382
 Holmes'un formüle ettiği şekliyle 369, ve siyasal ifade, ve yıkıcı propaganda 374, siyasal ifadenin bastırılması demokrasinin kısmen askıya alınması anlamına gelir ve anayasal bir kriz gerektirir 380vd., böyle bir kriz hiç olmadı 381, öyleyse pratik amaçlar açısından siyasal ifade mutlaklıktır 382
 Benacerraf, Paul 156n
 Bentham, Jeremy 173, 199, 206
 Berlin, Isaiah 100, 222n, 231, 233n, 328n, 331n, 359
 Bickel, Alexander 266n
 bilgisizlik peçesi 69, 113, 118, 122, 147, 231, 306, 333, 335, 339, 342, 366, 420, 427
 Bir Adalet Kuramı 2, 3-5, 15-17, 19, 21-27, 30, 43, 45, 51-57, 59n, 60n, 64n, 71n, 86n, 93n, 96n, 111n, 116n, 129n, 145n, 150n, 178n, 180n, 190n, 212n, 216n, 223n, 231n, 237n, 242n, 262n, 268n, 290n, 291n, 301n, 304n, 313n, 319, 320, 324n, 325n, 327n, 333n, 336n, 344-348, 353-358, 365n, 396, 412n, 422, 423n, 428n, 430n, 433n, 445n, 439n, 513
 bir iyi olarak siyasal toplum 236-270 ve iyi düzenlenmiş toplum 235vd., ve kişiler 237vd., ve klasik cumhuriyetçilik 239, ve yurttaşçı hümanizm 240, ve toplumsal birlik 240, 347-350
 birey fikri 28
 bireycilik 16, 315, 500
 birincil değerler 25, 32, 51, 78, 83, 84, 118, 119, 145, 198, 212, 213, 214, 216-219, 221-225, 231, 237, 290, 307, 315, 320, 327, 335-338, 346, 353, 354, 356, 441, 453
 endeksi 83, 84, 216, 353
 birlik fikri 19, 32, 84-86, 89, 122, 126, 171-173, 182-184, 186, 195, 202, 207, 230, 236, 247, 256, 259, 293, 295, 296, 305, 306, 330, 332, 348, 349, 350, 407, 415, 416, 419, 436, 477
 cemaat veya demokratik bir toplumdan farklı olarak birlik 84-87, pratik birlik ve amaca bağlı birlik 86n

- Blasi, Vincent 268*n*, 369*n*
 borç ve sorumluluklar 77
 Bossuet, Bishop of Meaux 104*n*
 Brandeis, Louis D. 375, 377*vd*.
 Brandt, R. B. 215*n*
 Brennan, William 385*n*
 Brink, David 132*n*
 Brudney, Daniel 73*n*
 Burge, Tyler 131*n*
 Burkett, Walter 9
- cezalandırıcı adalet 15
 cezai hukuk doktrini 112
 saf cezai hukuk doktrini 112
 cinsiyet 16, 42, 485, 495
 Cohen, G. A. 220*n*
 Cohen, Joshua 18, 32, 80, 87*n*, 51*n*,
 104, 130*n*, 145*n*, 189, 248*n*,
 289*n*, 399*n*, 448*n*, 452*n*, 472,
 474, 493
 çoğulculuk 80, ve makul
 doktrinler 166*vd.*, akılcı ve akılcı
 olmayan inançlılar 189*n*, usule
 dair adalet ve öze dair adalet 445*n*
 Constant, Benjamin 50, 240, 328,
 331, 427*n*
 Cooper, John 283*n*
 Cronin, Ciaran 407*n*
- çoğunlukçu demokrasi ve anayasal
 demokrasi 446*vd*.
 çoğulculuk 177
 basit çoğulculuk 5, 6, 18, 69, 80,
 107, 108, çoğulculuk olgusu 106,
 107, 109, 191, 193, 194, 415, 469
 bkz. makul çoğulculuk olgusu
- Dahl, Robert 268*n*, 446*n*, 447*n*,
 452*n*, 456*n*
 Daniel, William 112*n*
- Daniels, Norman 66*n*, 217*n*, 220*n*,
 220*n*, 319*n*, 321*n*, 352*n*, 358*n*,
 367*n*, 395*n*
 Darwall, Stephen 132*n*, 145*n*
 Davitt, Thomas E. 112*n*
 De Marneffe, Peter 247*n*, 409*n*
 Debs, Eugene V.
 savaş üzerine, 376*vd*
 değer parçalanması 100
 değerler düzeni 133, 136, 137, 138,
 140, 141, 151-153, 164, 478
 demokratik düzen 4, 22, 24
 demokratik kültür 21, 439
 demokratik rejim 25, 52, 57, 82, 83,
 142, 361, 372, 374, 408, 434,
 450, 469
 demokratik siyasal kültür 8
 demokratik toplum 3, 4, 22, 23, 25,
 43, 44, 49, 60, 69, 74, 77, 80, 82,
 84, 86, 104, 113, 121, 132, 136,
 202, 210, 212, 240, 251, 257,
 322, 332, 347, 362, 370, 373,
 381, 388, 394, 414, 438, 441,
 446, 464, 490, 494, 506, 507,
 509, 510, 512-514
 Descartes, Rene 106
 dış nesneler dünyası 106
 din savaşları 11, 331, 500
 dindar vatandaşlar 23, 28, 489
 dini birlik 11
 dini selamet 25
 dinsel iç savaş 11
 dinsel otorite 6, 23, 24, 173, 481, 482
 doğal din 278
 doğal durum 294, 308, 315-317
 doğal hak 88
 doğal hukuk 112, 138, 142, 150, 197,
 282, 430, 433, 435
 doğal seleksiyon 130
 doğruluk ilkeleri 119

doğruluk kavramı 135, 165, 418
doğrunun önceliği 2, 209, 211, 228,
238, 243

doktrinel çatışma 15
Doppelt, Gerald 397n.

Dreben, Burton 18, 21, 289, 319
düalizm 8, 429

düşünsel denge 33, 54, 73, 115, 131,
137, 138, 409, 412, 413

Dworkin, Ronald 132n., 174n., 228n,
248n, 272n., 331n., 403, 445n,
456n
ve etik bir iyi yaşam modeli 245n ,
ve hukuki yorum 269n.vd.

Edgeworth, F. Y. 173

ekonomik büyüme 52

Elkins, Stanley 429n

Ely, John 445n

Emerson, Thomas 371n

en üst düzey çıkarlar 117vd., 146

Engizisyon 81

erdem

ahlâki erdemler 29, 126, bireysel
erdem doktrinleri 30, erdem
doktrini 24, siyasal erdemler 30,
37, 161, 162, 210, 212, 226, 230,
234, 235, 239, 242, 244, 258,
425, siyasal erdemlerin ihlali 37,
toplumsal erdem 98

Estlund, David 96n., 247n., 451n

eşgüdümlü toplumsal faaliyetler 61

eşit vatandaşların kolektif gücü 104

eşit vatandaşlık statüsü 122

eşit ve özgür kişiler olarak vatandaşlar
391

eşitlik 16, 25, 50, 51, 53, 62, 64, 70,
72, 79, 89, 122, 258, 271, 283,
309, 322, 357, 387, 394, 448,
477, 484, 493, 496

adil fırsat eşitliği 41, 124, 176,
200, 219, 225, 238, 249, 265,
280, 293, 301, 311, 321, 352,
353, 354, 389, 393, eşitlik anlayışı
72, 394, eşitlik ilkesi 16, 484,
eşitlik kriteri 62, fırsat eşitliği 15,
38, 51, 52, 118, 219, 232, 262,
313, 354, 389, 477, 491, temel
eşitlik fikri 121

eşitsizlik

ekonomik eşitsizlik 41, 42, 51,
263, 311, 321, 352,
toplumsal eşitsizlik 15, 40, 52,
123, 262, 263, 292, 301, 310,
311, 353, 363, 389, kadınların
eşitsizliği 16

eşit temel haklar ve özgürlükler düzeni
82vd., 119, 216, tamamen yeterli
bir 50,

Temel değerler olarak, listelenmiş,
320vd., bkz. ders VIII: 1-2,5-9

etnisite 15, 511

fark ilkesi 32, 52, 62, 262, 307, 311,
345, 347, 356-358, 489

faıdacılık 2, 205, 215, 294, 322, 513

Fehrenbcher, Dor. 266n

felsefi şüphecilik 106

Fleming, James, 264n., 422n., 428n.

formel anayasal düzenler 41

Förster, Eckart 241n

Franklin, Julian 438n.

Freeman, Samuel 96n., 247n, 234n,
271n, 397n, 388n, 428n

Freeman, Samuel 97, 247, 267, 397,
412

Friedman, Michael, 143n

Fuchs, Alan 371n

Galston, William 226n., 233n.

Gauthier, David 95n, 96, 278n, 308
 geleneksel adalet anlayışları 67
 genel fayda 52, 61, 77, 93, 257, 262
 genellik düzlemleri 73, 89
 genişletme sorunları 64vd., 276vd.
 gerekçelendirme 6-8, 69, 88, 110,
 141, 155, 156, 165, 168, 173,
 174, 177, 187, 255, 263, 410,
 412, 416, 418, 452, 488
 kamusal 6, 113, 155, 165, 190,
 213, 260, 412, 413, 414, 418, 488
 Gibbard, Allan 17n, 130n, 132n.
 göç 173, 257, 306
 Greenawalt, Kent 20, 248, 483
 Grice, H. P. 76n
 Gutmann, Amy, 183n, 251n, 279n
 Doğal hukukun asgari içeriği
 149n, 197
 güç kullanımı 67, 176, 369, 370, 374
 Habermas, Jürgen 32, 33, 227, 397,
 398, 401-410, 418-420, 423, 425-
 438, 440, 442-456, 465, 467, 475
 hakkaniyet olarak adalet 3, 4, 6, 8,
 17, 22, 25-28, 30, 32, 35, 42, 43,
 56, 60, 63, 65, 66, 72, 82, 83, 93,
 107, 108, 110, 113, 129, 132,
 140-142, 147, 171, 178-180, 183,
 185, 186, 200, 203, 209, 212,
 214, 217, 220, 226, 229, 231,
 235-238, 240-245, 259, 274, 277,
 284, 290, 291, 296, 315, 322,
 335, 344, 351-353, 365, 393,
 395, 400, 402, 405, 407, 408,
 412, 414, 419, 420, 421, 425,
 426, 430, 431, 433, 435, 443,
 444, 449, 455, 456, 475, 490,
 491, 493, 498, 511, 513
 hakkaniyet olarak adalet anlayışı 32,
 35, 72, 212, 393, 395, 420

hakkaniyet olarak adaletin
 başlangıçtaki amacı VIII: 1,
 265vd., 319-323, 352
 halkların yasası 12, 57, 58, 66, 85,
 174n, 276, 302n
 Hampshire, Stuart 89n, 331n, 417n,
 444n, 448n
 Hand, Learned, 377vd.
 harici otorite 116
 Harman, Gilbert 156n.
 Harsanyi, J. C. 292n.
 Hart, H. L. A. 50n, 59n., 319vd., 321,
 358, 394vd.,
 Hegel, G. W. F. 313vd., 402
 Henry, Patrick 37, 498
 her amaca uygun araçlar 25, 119,
 198, 216, 222, 225, 237, 336
 Hristiyan geleneği 172
 Hill, Thomas 132n, 289n, 414n
 Hindenburg 44
 Hinduizmin Vedaları 9
 Hinsch, Wilfried 69n, 59n, 397n,
 409n, 451n
 Hobbes, Thomas 97
 İdealist eleştirisi 315, 373
 Hoffman, Paul 73n
 Holmes, Oliver Wendell 369, 371,
 375-378, bkz. Belirgin ve Mevcut
 Tehlike Kuralı
 Holmes, Stephen 187n, 264n
 Homerik idealler 9
 homo faber 63
 hoşgörü 11, 15, 49, 53, 55, 92, 102,
 105, 108, 161, 162, 182, 185-
 190, 193, 195, 225, 229, 230,
 236, 394, 400, 418, 419, 482,
 485, 487, 510, 512, 513
 dinsel hoşgörü 53, 332,
 demokratik hoşgörü anlayışı 102
 hoşgürsüzlük 231, 492, 501

- Höffe, Otfried 409n
 hukukun üstünlüğü 15
 Humboldt, Baron von 347
 Hume 2, 12, 14, 106, 128, 155
 Hume, David 106, 127n, 155n
 hüküm verme ödevi 38
- ırk 15, 69, 230, 282, 511
- İç Savaş 231, 271
 ideal kuram 98, 304, 313, 314
 ideal tartışma durumu 398, 402, 405-407, 409
 ifadenin düzenlenmesi ve kısıtlanması 269
 İliada ve Odysseia 9
 ilk anlaşma 302, 305
 ilk ilkeler 133, 304, 322, 409
 inançlılar 189
 İncil 8, 23, 24, 479, 482, 489, 514
 insan doğası 13, 73, 109, 113, 130, 343, 373
 insan hakları 39, 321, 433-435, 503, 504
 İnsan Hakları Beyannamesi 41
 insan ilişkilerinin toplumsal doğası VII:8, 307-310.
 insan psikolojisi 129, 179, 497
 inşa işlemi 8, 131, 134-137, 154
 inşacı anlayış 132, 136, 138, 165
 inşacılar 137
 istikrar 3, 5, 21, 23, 25, 26, 34, 41, 50, 91, 93, 107, 108, 141, 171, 172, 178-180, 184-186, 189, 313, 409-413, 415, 418
 istikrar argümanı 108, istikrar sorunu 5, 107, 108, 180, doğru nedenlerle istikrar 23, 33, toplumsal düzen ve istikrar 12
 istikrar 3, 5, 21, 23, 25, 26, 34, 41, 50, 91, 93, 107, 108, 141, 171, 172, 178-180, 184-186, 189, 313, 409-413, 415, 418
 istikrar argümanı 108, istikrar sorunu 5, 107, 108, 180, doğru nedenlerle istikrar 23, 33, toplumsal düzen ve istikrar 12
 işbirliği 49, 54, 57, 59, 61, 63, 64, 67, 69-72, 78, 79, 86, 87, 89, 90, 92, 93, 95, 121, 122, 124, 127, 132, 138, 139, 144, 164, 171, 193, 202, 229, 233, 236. 295, 303, 308, 313, 329-332, 334, 348, 349, 364, 394, 401, 408, 440, 469, 474
 adil toplumsal işbirliği 94, 105, 345, hakkaniyetli bir işbirliği sistemi 54, 63, 64, 79, 83, 87, 144, 162, 186, 191, 203, 476, hakkaniyetli işbirliği kuralları 61, işbirliğinin adil şartları 67, 69, 72, 94, 98, 99
 iyi anlayışı 13, 50, 63, 64, 71, 74-78, 83-86, 115, 117-119, 121, 122, 124, 135, 144, 146, 148-150, 172, 179, 183, 212, 215, 216, 218-222, 225, 226, 228, 229, 231, 233, 243, 245, 300, 309, 330-336, 338-346, 350-352, 357, 360, 361, 395, 436, 440, 443
 kapasitesi 64, 124, 135, 144, 338
 iki ahlaki güçten biri 64, ve insanların özgür olması 74, ve inşacı modelde tarafların rasyonelliği 144
 iyi düzenlenmiş (bir) toplum 4, 25, 26, 30, 62, 63, 72, 76, 79, 86, 87, 109, 113, 120, 123, 144, 145, 147, 178, 183, 205, 206, 231, 232, 236, 237, 241, 242, 280,

284, 285, 306, 309, 313, 334,
361, 364, 373, 390, 392, 408,
425, 513

Jefferson, Thomas 431

Jus gentium 276

Kalven, Harry 368, 370vd., 374n.

kamusal açıklık 110-114, 128

kamusal adalet anlayışı 64, 76, 77,
83, 109, 110, 112, 113, 181, 269,
392, 395

kamusal akıl düşüncesi 33, 34, 465,
466, 471

kamusal akıl ideali 42, 250, 252, 276,
280-284, 467, 468, 472

kamusal akılla ilgili belirgin zorluklar
273-279

kamusal aklın içeriği VI:4, 257-261
siyasal adalet anlayışı 257, 285, ve
meşruiyet, 258vd., liberalizm 260

kamusal aklın kuralları 259
başlangıç durumunda, ve siyasal
adalet anlayışı 176, 198, 257,
257vd., kamusal gerekçelendirme
temeli 259, adalet ilkeleri 260

kamusal aklın sınırları 253, 254, 279,
283

kamusal hayat 56, 120, 139, 183,
185, 229, 239, 417, 428
kamusal hayatın siyasal değerleri
139

kamusal kültür 40, 44, 71, 82, 104,
110, 114, 121, 128, 168, 180,
203, 204, 235, 261, 350, 365,
365, 366, 411, 412

kamusal siyasal kültür 59, 69, 78,
87, 90, 128, 138, 141, 178, 193,
210, 217, 227, 255, 401, 479,
485-487, 509

kamusal meşruluk 82

kamusal olmayan akıl 254, 255, 504

kamusal siyasal adalet anlayışı 62, 79,
269, 270, 409

kamusal tartışma 26, 88, 89, 154,
188, 258, 261, 283, 408, 415

Kant 14, 18, 22, 23, 26-28, 45, 70,
81, 88, 92, 94, 120, 125, 128,
131-134, 139-146, 150, 152-155,
157, 160, 161, 164, 173, 182,
195, 205, 207, 234, 240, 241,
245, 248, 257, 314, 325, 361,
400, 405, 420, 424, 426, 430,
432-434, 460, 461, 468, 489,
501, 509, 513

kapalı toplum 58, 63, 84vd., 111, 173
ve halkların yasası 58

kapsamlı doktrinler 188n
tam kapsamlı, kısmen kapsamlı
58, 210, arka plan kültürüne ait
59, ve soyut görüşler 190vd.,
siyasal değerler ve kamusal akıl
275, 285

karşılaştırma kriteri 61, 222

karşılıklı avantaj 62, 67
fikri 93

karşılıklı saygı ödevi 25

karşılıklılık 28, 29, 31, 34, 38, 40, 41,
61, 62, 93, 146, 150, 258, 349,
350, 465, 466, 468, 470, 471,
474, 479, 490, 502, 506, 507
karşılıklılık düşüncesi 61,
karşılıklılık ilkesi 34, 38, 40, 41,
146, karşılıklılık ölçüsü 28, 29,
31, 34

Kateb, George 240n

Katolik Kilisesi 11, 487, 500, 504

Katolik ve Protestan gelenekleri 24

Kelly, Erin 19, 21, 35, 75, 103, 210,
397

- kendi başına duran görüş 17, 31, 56, 58, 83, 84, 178, 191, 206, 399, 409, 413
ve siyasal adalet anlayışı, 55, 58, 69n, 84, 171, 177, 181, 182, 191, 399vd., 401, 411, 413,
Habermas'ın itirazı 404vd.
- kendi hakkımızdaki anlayışımız 76
- kendi kendine yeterlilik 57, 84
- Kercheval, Samuel, 431
- kilise 13, 37, 84, 175, 182, 183, 230, 250, 255, 256, 281, 293, 460, 467, 478, 488, 492, 499, 500, 501, 506
- kilise otoritesi 13
- kimlik
kamusal, kurumsal, ahlaki 74vd., 85, 136
- King, Martin Luther, Jr. 279n, 282
- kişi anlayışı 5, 16, 60, 63, 74, 78, 87, 133, 149, 214, 222, 224, 231, 322, 327-329, 332-335, 338, 392, 394, 395, 396, 405, 419, 436
- kişilik anlayışı 73, 130, 139
- klasik cumhuriyetçilik 239
- klasik dünya 10
- klasik kültür 9
- Kopernik 10
- Korsgaard, Christine 126n, 127n, 407n
- kölelik 35, 279
- kölelik karşıtları 281-283, 488
- Kripke, Saul 96n.
- Kronman, Anthony 319n.vd.
- Kuflik, Arthur 392n.
- Kuran 8
- kurumsal işbölümü 297vd., 312, 316
- kürtaj 38, 39, 40, 276, 418, 489, 502, 503, 504
- Kymlicka, Will 71n
- Laden, Anthony 137n.
- Larmore, Charles 212n, 227n, 229n, 248n, 399n, 432n, 454n
- Laslett, Peter 373n
- Lawson, George 438
- Lenhardt, C. 407n.
- Leibniz 10
- liberalizm
Kant ve Mill'in kapsamlı liberalizmi 245, kapsamlı liberalizm 14, 23, 26, 32, 120, 196, 235, korku liberalizmi 11, liberal adalet anlayışı 33, 204, 243, 260, liberal anayasacılık 12, liberal anayasal demokrasi 66, liberal doktrin 23, 81, 332, 435, liberal meşruiyet ilkesi 30, 174, 251, 258, liberal siyasal adalet anlayışları 31
- Liberteryанизм 42-43
asgari devlet 293vd., idealist eleştirisi 315, temel fikirler 293vd., temel yapı 296
- Lincoln, Abraham 88, 265n.vd., 443
- Lloyd, Sharon 247n
- Locke 182, 265, 315, 316, 332, 373, 374, 429, 433, 435, 438, 501, 513
- Luther 11, 279, 282, 500
- Lyons, David, 248n.
- Macbeth 72
- Macedo, Stephen 271n
- Machiavelli, Niccolo 239n
- Mackie, J. L. 114, 116
- Madison, James 37, 432, 498, 499
- makûl anlaşmazlık 98
- makûl beklentiler 78
- makûl kapsamlı doktrinler 47, 17, 23-26, 31, 33, 34, 49, 81, 82, 87, 92, 102, 103, 105, 107, 108, 121,

- 132, 135, 138, 141, 153, 165-167, 172, 173, 177, 178, 181, 206, 244, 252, 253, 260, 275, 278, 284, 285, 411-418, 476, 508, 510, 511, 514
- makûl kişiler 98, 100, 104, 107, 146, 152, 160, 175, 227, 512
- makûl olmayan görüşler 107
- makûl örtüşen görüşbirliği 35, 80, 140, 194, 223, 412, 413, 416
- makûl sınırlamalar 71
- makûl çoğulculuk 5, 6, 8, 12, 18, 21, 22, 25, 30, 31, 80, 83, 91, 92, 104, 106-109, 121, 132, 136, 142, 171, 179, 181, 197, 198, 207, 217, 219, 224, 232, 233, 236, 415, 464, 514
- gerçeği 6, 12, 30, 83, olgusu 80, 104, 106, 107, 10^c 121, 142, 171, 179, 181, 197, 207, 219, 233, 236, 415, 464
- makul ve rasyonel yurttaşların temel unsurları 124vd, üç tür arzu: nesne temelli 125 vd, ilke temelli ve anlayış temelli, hakkaniyet olarak adaletteki yurttaşlık ideali anlayış temelli arzuyu belirler 127, bu motivasyonun Humecu olmayan karakteri 127vd., makul ahlak psikolojisinin unsurları 129, ahlaki motivasyonun temel formu 163, ahlaki otorite anlayışı 28
- makûliyet 28, 32, 92, 95, 97, 99, 103, 105, 135, 144, 153, 168, 174, 177, 193, 229, 245, 329, 334, 395, 400, 405, 410, 418, 419, 448, 478, 505, 512, 513
- makûliyet fikri 32, 92, 103, 135, 419, 448, 505
- Mandle, Jon 405n
- manipülasyon 28
- Marshall, John 385n
- Martin, Rex 20
- McCarthy, Thomas 227n, 397n, 401n, 423n, 437n, 448n
- McKittrick, Eric 429n
- McPherson, James 281n
- medeni haklar hareketleri 35
- medeni olma yükümlülüğü 254, 269, 285, 407
- Meiklejohn, Alexander 319n, 325n, 374n
- Melden, A. I. 247n
- merkezi otorite 61
- meşruiyet 174vd., 250vd.
- ahlaki yükümlülükler 251, genel inançlar 258vd., liberal meşruiyet ilkeleri 29-30, 174, 251, 258, siyasal yaşam 417, siyasal meşruiyet 22, siyasal iktidarın meşruluğu 25, ve demokratik meşruiyet 371vd
- metafizik doktrin 73, 141, 402, 403, 454
- Michelman, Frank 202, 270, 420, 438
- modern toplum 100
- modus vivendi* 23, 24, 26, 27, 40, 165, 172, 182, 183, 184, 185, 191, 195, 197, 199, 204, 242, 243, 252, 281, 416, 482
- Montaigne 11, 14, 133
- Montesquieu 11, 332, 391, 501
- muhakeme zorlukları 42, 43, 81, 92, 99-105, 135, 160, 400, 451
- siyasal liberalizmdeki iki rolü 29-30, ve makûliyetin ikinci temel unsuru, üç muahkeme türü 99, tanımı, bu zorlukların altı kaynağı 99vd.
- mülkiyet hakkı 15, 50, 327

- Nardin, Terry 86n.
- Nagel, Thomas 32, 64n, 65, 104 n, 131n, 132 n, 137, 181n, 248n, 303n, 304, 456n
- Muhakeme zorlukları 100n., tarafsız bakış açısı 161, argümanın içeriği ve geçerliliği 160n., hakkaniyet olarak adaletin bireyseliği 231n.
- Nevins, Allan, 88n
- New Deal 267, 429
- Newton 10
- Nicholson, M. A. 385n.
- nihai amaçlar 64, 71, 75, 85, 94, 117, 216, 221, 235, 237, 238, 242, 300, 302, 307, 309, 336, 338, 340, 342, 357, 360
- ortak nihai amaçlar 237, ve siyasal adalet 237
- nihai siyasal iktidar 29
- Oakeshott, Michael 42n.
- O'Neill, Onora 132n., 247n
- orta sınıflar 10
- Ortaçağ Hıristiyanlığı 10
- ortak iyi temelli adalet anlayışı 149vd.
- ortak siyasal hayat fikri 139
- ortak ve sürekli bir mutabakat 81
- oy hakkı 34, 38, 249, 262, 271, 422, 471
- örtüşen görüşbirliği 5, 6, 17, 26, 31, 56, 60, 69, 83, 87, 106, 108, 136, 138, 141, 165, 167, 172, 178, 181-186, 190, 194, 200, 204, 205, 207, 215, 217, 227, 236, 242, 245, 252, 278, 280, 281, 410, 412, 415, 416, 445, 485, 506
- örtüşen görüşbirliği fikri 181, 186, odak noktası 84, 87, 131, 138, 140, 165, 179, 180, ve hakkaniyet olarak adalet 200, ve temel değerler 215
- öze dair adalet 444, 445, 449
- özel mülkiyet 66, 313, 327, 365
- özgür kurumlar 80, 415
- özgür siyasal ifade VIII: 55, 366-374, 378-383
- ve düşünce özgürlüğü 366, 368, ve temel özgürlüklerin sınırlandırılması 367, anayasal doktrinin tarihi ve Kalven 368, ve yıkıcı propaganda 369vd., ve demokratik meşruiyet 371vd., ve insan doğası 372vd.
- özgür ve eşit vatandaşların temsilcileri 70, 138
- özgürlüğün önceliği 323, 324, 328, 380, 395, 396
- özgürlük 25, 31, 51, 52, 54, 67, 70, 79, 107, 176, 216, 218, 236, 237, 240, 252, 257, 258, 267, 283, 309-311, 315, 316, 319, 321, 322, 324, 325, 327-329, 332, 340, 354, 356, 358, 363, 365, 367, 368, 374, 389, 391, 394, 395, 400, 404, 425, 428, 433, 441, 474, 483, 492, 499-501
- demokratik özgürlük 53, 107, din özgürlüğü 38, 446, 470, 471, 478, 482, 485, 487, 496, 500, 506, dinsel özgürlük 34, düşünce özgürlüğü 11, 13, 32, 105, 419, 441, düşünce ve vicdan özgürlüğü 56, 173, 446, eskilerin özgürlükleri 50, 420, 434, 455, iş seçimi özgürlüğü 118, modernlerin özgürlüğü 50, 328, 420, 430, 431, 433, 435, 455, özgürlük ve eşitlik 54, 67, 310, 329, 354, 365, özgürlükler ve fırsat 223, seyahat

- özgürlüğü 15, 118, 202, 262, 264, siyasal özgürlükler 52, 337, 345, 351, 354, 357, 358, 364, 382-386, 388, 427, 428, temel dinsel ve siyasal özgürlükler 15, vicdan özgürlüğü 11, 13, 32, 40, 41, 50, 188, 190, 234, 256, 261, 321, 336, 337, 339, 340, 341, 342, 364, 367, 492, 510, vicdan ve düşünce özgürlüğü 24, 105, 107, 256
- özerklik 27, 28, 72, 120, 121, 139, 147, 205, 234, 235, 334, 362, 400, 420, 424, 425, 426, 432, 433, 434, 439, 440, 442, 443, 449, 455, 479
- ahlâki değer olarak 28, ahlâki 27, 28, 120, 479, doktrinel 28, 139, 140, Kant'ın kurucu özerklik anlayışı 140, 205, kurucu 140, özerklik ideali 205, rasyonel 72, 115, 119, 334, 343, siyasal özerklik 18, 27n, 28, 420, 423-425, 432, 442, 443, 479, tam özerklik 72, 111, 113, 114, 117, 120, 121, 147, 334, 335, 425, 435, toplumun kolektif özerkliği 120
- Papalık 10
- Parfit, Derek 64n, 76n., 303n
- Parsons, Charles 143n, Matematikte inşacılık 162n
- Patterson, Orlando 77n.
- Pavlus, Havari 75, 76
- Pease, Jane 310n.
- Pease. Wilimin 310n.
- Peffer, Rodney 52-53n.vd.
- Peritz, David 158n., 198n., 397n., 451n.
- Perry, John 76n
- Peterson, Merrill 431n
- Platon 88, 405, 506
- Platonik akıl 401n, 402, 403, 404vd.
- Pogge, Thomas 20
- pratik akıl 8, 17, 102, 131, 134-160, 166, 173, 179, 245, 406, 454, 460
- ampirik pratik akıl 92, özgür pratik akıl 81, pratik akıl ilkeleri 8, 149, saf pratik akıl 92
- Price, Richard 132n., 133n.
- Quine, W. V. 403n.
- Quinn, Warren 156n, 118n, 158n
- Rabinowitz, Joshua 302n, 319n, 352n
- Railton, Peter 132n
- Raphael, D. D. 132n
- Rasmussen, David 432n
- rasyonellik 92, 95-97, 144, 154, 212-214, 223, 241, 242, 245, 334, 335, 366, 405, 419, 440
- rasyonel ilke 125, 148, rasyonel müzakere süreci 116, rasyonel özneler 94-96, 131, 145, 247, rasyonel sezgicilik 18, 131, 136, 151, 153, 428, rasyonel temsilciler 72, 116, 144, 335
- Rasyonellik olarak iyilik V:2, 211-213 ve adil toplumsal işbirliği 61, ve siyasal adalet anlayışları 212, ve siyasal görüşler 213, 241, ve iyi fikirleri 213, 241, iki ana rolü 213, birincil değerler 215vd.
- Raz, Joseph, 174n., 228n.
- Reconstruction 201, 267, 429
- refah devleti 267
- reform 10, 11, 13, 15, 24, 195, 422, 494, 500
- Rehg, William 401n., 403n., 432n.

- Rogat, Yosai 375n
 Roma İmparatorluğu 499
 Ross, W. D., 132, 359n
 Rousseau 22, 50, 129, 254, 420, 426, 434, 513
 Rousseau, J. J. 5, 240n, 253, 420, 425, 433, 434
- Sachs, David 18, 161, 428
 Sager, Lawrence 456n.
 sağlık hizmeti 66, 276vd., 302n.,
 ve birincil değerler 218vd.
 salt rasyonel özneler 94
 Sandel, Michael 71n
 Santas, Gerasimos, 247n
 Scanlon, T. M. 17, 21, 32, 89, 93, 132, 161, 215, 217, 289, 371
 Scheffler, Samuel 131n.vd., 222n.
 Schmitt, Carl 44
 Schneewind, J. B. 14, 133
 Schopenhauer, Arthur
 Kant eleştirisi 144-147
 Sen, Amartya 214n., 216n, 312n.
 Birincil değerler endeksinin
 eleştirisi 218-129
 Shiffrin, Seana 20, 112
 Shieh, Sanford 82n
 Shiffrin, Seana 281
 Shklar, Judith 11, 19, 217n, 271, 399n
 Shoemaker, Sydney 76n.
 sınıf 42, 240, 302, 511
 Sibley, W. M. 92
 Makul ve rasyonel 49n.
 Sidgwick, Henry 2, 87n, 132, 172, 173, 205, 206, 214n., 215, 291
 sivil itaatsizlik 60
 sivil toplum 15, 59, 85, 247, 254, 402, 407, 408, 410, 421, 422, 436, 443, 449, 467, 499, 505
- siyasal adalet
 siyasal adalet düşüncesi 18, 66, 68, 73, 89, 90, siyasal adalet kavramı 22, siyasal adalet meseleleri 77, 141, 213, 214, 222, 223, 331, siyasal adaletin temel sorusu 65, 66
 siyasal adalet anlayışı 4-7, 14, 21, 24, 25, 27, 30, 52, 54-58, 60, 66, 69, 71, 73, 76-80, 82, 84, 86, 87, 91, 96, 121, 123, 129, 130, 132, 153, 154, 163, 167, 171, 173, 177-179, 181-183, 186-189, 191, 193, 200, 201, 210, 212-214, 222-224, 229, 232, 233, 235, 238, 244, 257, 260, 264, 268, 284, 285, 342, 353, 392, 394, 401, 404, 409, 415, 430, 442, 470, 485, 491, 497
 siyasal anlaşma 55, 101, 106, 187
 siyasal din 8, 9, 10
 siyasal doğruluk 45, 399
 siyasal düzen 111, 373, 478
 siyasal güç 104, 181
 siyasal gündem 187vd., 197
 siyasal inşacılık 5, 14, 17, 18, 70, 131, 133, 134, 136, 137, 141, 147, 150, 152, 153, 164, 166, 405, 461
 siyasal inşacılık düşüncesi 5, 461
 siyasal kategorisi 399vd.
 siyasal kültür 54, 79, 80, 82, 121, 455, 466, 467, 476, 479, 482, 486, 504
 siyasal liberalizmin temel sorunları 49vd., 50, 54vd., 87, 91, 48
 siyasal meşruiyet 22
 siyasal iktidarın meşruluğu 25
 siyasal olmayan değerler 88, 191, 278, 427
 siyasal otorite 453

- siyasal sermaye 100
- siyasal toplum 30, 31, 33, 45, 65, 110, 149, 179, 183, 214, 235, 236, 238, 239, 242, 244, 247, 254, 276, 401, 410, 411, 412, 439, 480, 508
- siyaset felsefesi 3, 15, 28, 51, 88, 142, 172, 187, 207, 218, 323, 333, 399, 435, 496
- antik ve modern siyaset felsefesi 24, anayasal rejimin siyaset felsefesi 130
- siyaset sosyolojisi 31, 40
- Skinner, Quentin 239n, 289n, 316n.
- Smith, Preserved 104n
- Sokrates 8
- Solum, Lawrence, 247n, 248n, 279n.
- Soper, Philip, 149n.
- sorumluluk düşüncesi 77, 78, 94, 122, 123, 216, 220, 222, 225, 256, 376
- soyut kavramların kullanımı 373-401, 401-403, 82, 405vd., 406-409
- soyutlama 43, 88, 89
- sözleşmecilik 93, 165
- Stephens, Alexander 88
- Stroud, Barry 106n
- Suarez 112
- Sunstein, Cass 81
- Şam 75
- şüphecilik 106, 187, 207, 411
- tahakküm 13
- tam kamusal açıklığın gerekleri 111
- tam kamusal açıklık şartı 121
- Tam özerklik
- siyasal, etik değil 56:6, 120-124:, ve başlangıç durumunun yapısal yönleri 120, ve vatandaşlar, ve taraflar 120vd., ve tam kamusal açıklık 120vd., ve siyasal erdemler 122vd., tam özerkliğe sahip vatandaşlar 113
- tam ve kapalı bir toplumsal sistem 84
- tarafsız değerler 1132 vd., prosedürel tarafsızlık 226, amacın veya sonucun tarafsızlığı 226-135
- tarafsızlık 7, 61, 62, 93, 226, 228, 229, 231, 399, 444
- fikri 93, 97
- tarihsel doktrinler 81
- Tarsuslu Saul 75, 76
- tartışmacı demokrasi 512
- Taylor, Charles 240n.
- temel adalet meseleleri 33, 36, 38, 78, 85, 88, 109, 175, 248, 258, 259, 262, 265, 268, 276, 284, 357, 381, 407, 419
- temel ahlâki ve felsefi kavramları 25
- temel demokratik ilkeleri 86
- temel hak ve ayrıcalıklar 85
- temel hak ve görevler 61, 74, 289
- temel hak ve özgürlükler 11, 80, 108, 118, 120, 124, 211, 216, 223, 237, 253, 256, 261, 262, 263, 420, 446, 492, 506
- temel ihtiyaçlar
- temel ihtiyaçlar ilkesinin tanımı 53, iki adalet ilkesi tarafından varsayılan temel ihtiyaçlar 53
- temel kurumlar 34, 51, 79, 82, 86, 127, 129, 154, 171, 173, 179, 199, 215, 223, 227, 229, 239, 244, 265, 271, 337, 360, 374, 393
- temel siyasal meseleler 6, 7, 166
- temel yapı bkz. toplumun temel yapısı -nın bireylere etkisi VII:5, 299vd. 300vd., ideal şekli VII:9, 310-127:, 310, 311, 311vd., 312vd., 284, 284, 313

temsil aracı 16, 68, 69, 70, 71, 72, 92,
105, 117, 143, 145, 180, 405,
406, 408, 423, 429, 437

Thomas, Keith, 277n

Thompson, Dennis 229n, 251n, 268n

Tocqueville, Alexis de 239n, 331

toplum anlayışı 87, 134, 360

adil bir işbirliği sistemi olarak

toplum fikri 60-66, 97

toplum düşüncesi 79, 83

toplumsal barış 39, 498

toplumsal birlik 12, 236, 349

toplumsal borç ve sorumluluklar 77

toplumsal dayanışma 27

toplumsal hiyerarşi 77

toplumsal karar teorisi 96

toplumsal refah 32

toplumsal sınıflar 82

toplumsal sözleşme geleneği 3

toplumun arka plan kültürü 467

siyasal olanın değil, toplumsal
olanın kültürü 59, 188n, 277n,
Habermas'ın kamusal alanından
farklı olarak 407n

toplumun temel yapısı 8, 27, 33, 61,
71, 79, 87, 91, 96, 110, 131, 134,
144, 178, 205, 245, 247, 251,
252, 257, 306, 314, 325, 329,
330, 337, 349, 350, 359, 368,
400, 431, 441, 466, 469, 476,
477, 490, 514

tanımı 56, 79, 236vd., adaletin
birincil konusu 56, 61, kapalı bir
toplumda olduğu varsayılan 58,
84vd., 111, 173vd., ve başlangıç
durumu 111, temel yapının iki
denk rolü 263, ayrıca bkz. Ders
VII: 3-5

toplumsal işbirliği 12, 49, 55, 65, 70,
91, 95, 96, 114, 116, 121, 135,

193, 194, 234, 257, 264, 289,

300, 302, 312, 328, 332, 333,

344, 364-366, 393, 394, 395,

401, 415, 419, 431, 440, 469,

490, 491, 505, 512

toplumsal işbirliği sistemi 55, 302,

344, 431, 469, 505, toplumsal

işbirliğinin kuralları 70, 121

Tribe, Laurence 385n, 445n

tüzel kişi 94, 148, 151, 235, 242, 254,
255

uluslararası hukuk 277

usule dair adalet 115, 116, 311, 445

uyuşmaz kapsamlı doktrinler 42

vatandaşlık 144, 508

demokratik vatandaşlık 63, 276,

469, özgür ve eşit vatandaşlık

405, vatandaşlık ideali 105, 127,

129, 188, 251 eşit vatandaşlık

ideali 74, vatandaşlığın makul bir

parçası olma arzusu 105, anlayış-

bağımlı bir arzuyu gerçekleştirme

arzusu 126vd., vatandaşlık

anlaşılır olmalıdır 129, kamusal

akla hitap ederek temel

farklılıkların giderilmesini

gerektirir 139, bazı meseleleri

siyasal gündemin dışında tutmak

vatandaşlığın bir parçasını ifade

eder 188n., siyasal değerler

tarafından belirlenen vatandaşlık

229vd., 247, ve medeni olma

yükümlülüğü 251, bkz. medeni

olma yükümlülüğü

vatandaşlar

makul vatandaşlar 29-30,

vatandaşların entelektüel ve ahlaki

güçleri 31vd., eşit ve özgür kişiler

olarak vatandaşlar 64, 74, 237*vd.*,
toplumun tam işbirliği içindeki
üyeleri olarak vatandaşlar 64,
124, 213, 218*vd.*, 237*vd.*,
vatandaşların eşitler olarak
konumlarına etkisi bulunmayan
özellikleri 8-9, 58, 82, 173, 177,
187*vd.*, 178, vatandaşların
demokratik kurumlar tarafından
belirlenen rolü 229*vd.* *bkz.* siyasal
kişi anlayışı I: Vatandaşların
rasyonel özerkliği 114, 116, 119,
120, vatandaşların tam özerkliği
120, vatandaşların temel hak ve
özgürlükleri 72

Waldron, Jeremy 415*n.*

Walzer, Michael *lxin*, 87, 89*n.*

Warb Clarke, Samuel, 132, 133*n.*

Washington, George 443

Watson, Gary 247*n*

Weber, Max 451*n*

Wechsler, Herbert 226*n.*

Weimar anayasal rejimi 44

Weithman, Paul 20, 35, 112, 247,
248, 487, 488

White, Byron 385*n*

Williams, Bernard 31*n*, 127*n*,
156*n*

Wolf, Susan 360*n*

Wood, Gordon 438*n.*

Wright, Skelly 385*n*

yanlış bilinç 111*vd.*

yanlış bir görüşbirliği 31

yargıçlık kurumu 38

yargısal erdemler 122

yasama 174, 201, 202, 219, 221, 223,
261, 264, 266, 284, 320, 323,
327, 352, 355, 363-365, 387,
388, 390, 407, 417, 421, 429,
433, 437, 438, 451-453, 466,
467, 472

yasama aşaması 364

yerleşik yanlışsamarlar 111

yıkıcı propaganda 369, 370, 374

Yunan ahlâk felsefesi 9

yurttaşçı hümanizm 239, 240, 443

yurttaşlık bağı 34, 489

yüksek mahkeme 33, 250, 264, 266,
286, 407, 466

yükümlülük 75, 76, 251, 484, 494

zorlayıcı tedbirler 111

Bu kitap John Rawls'un *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinde sunduğu hakkaniyet olarak adalet fikrini gözden geçirip geliştirirken, bu fikrin felsefi yorumunu önemli ölçüde değiştiriyor. *Bir Adalet Kuramı*'nda Rawls, istikrarlı, temel ahlâki inançları açısından görece homojen, iyi yaşamın ne olduğu konusunda geniş tabanlı bir uzlaşmaya varmış "iyi düzenlenmiş bir toplumu" varsayıyor. Ancak, modern demokratik bir toplumda uyuşmaz ve uzlaşmaz çok sayıda dinsel, felsefi ve ahlaki doktrin, demokratik kurumlar çerçevesinde birarada varlığını sürdürüyor. Rawls bu olgunun, demokrasinin kalıcı bir özelliği olduğunu kabul ederek, makûl fakat uyuşmaz doktrinlerle bölünmüş özgür ve eşit yurttaşların nasıl birarada uyum içinde yaşayacağını soruyor.

Kitabın sonunda Rawls'un *Siyasal Liberalizm*'i gözden geçirme planının bir taslağını sunan ve yazarın ölümüyle yarım kalan "Kamusal Aklın Yeniden Ele Alınması" adlı makale yeralmaktadır.

Rawls'un kendi çalışmalarına dair olağanüstü bir değerlendirmesi... Herşeyden önce bu kitap ahlâk felsefesinden siyaset felsefesine doğru keskin bir dönüşüme işaret ediyor.

Jeremy Waldron, *The Times Literary Supplement*

Rawls'un toplumsal ve ekonomik adalete dair neredeyse evrensel bir ahlâk kuramından modern devletin siyaset kuramına yönelmesi, çarpıcı, etkileyici ve zorlayıcı bir dönüşüm.... Rawls'un ele aldığı sorunlarla o ya da bu şekilde mutlaka yüzleşeceğiz.

Bernard Williams, *London Review of Books*

Rawls'un bu kitabında, J. S. Mill'in eserlerinde karşılaştığımız açıklık, titizlik ve düşünsel tarafsızlık gibi tüm entelektüel erdemler bulunuyor.

John Gray, *The New York Times Book Review*

KAPAK RESMİ: MEHMET ULUSEL, *İsimsiz*, (AYRINTI), 2007, 25X35 CM., KAĞIT ÜSTÜNE MÜREKKEP, DİJİTAL RENKLENDİRME.

ISBN: 975 617178-4



www.bilgiyay.com



İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI