

81840

# JOHN RAWLS'IN ADALET GÖRÜŞÜ BAKIMINDAN DEVLET PROBLEMİ

Gülriz ÖZKÖK

Hacettepe Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU  
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin

Felsefe Anabilim Dalı İçin Öngördüğü

**DOKTORA TEZİ**

Olarak Hazırlanmıştır.

T 81840

Ankara

Ocak, 1999

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe Anabilim Dalı'nda DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan

Prof. Dr. İoanna KUÇURADI (Danışman)

Üye

Prof. Dr. Adnan GÜRİZ

Üye

Prof. Dr. Ülker GÜRKAN

Üye

Prof. Dr. Mustafa ERDOĞAN

Üye

Doç. Dr. Harun TEPE

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

...../...../.....

Prof. Dr. İbrahim TANYERİ  
Enstitü Müdürü

## ÖZET

Modern devletin ahlaki temellerinin olanağını araştırmayı amaçlayan bu çalışma, John Rawls'un adalet anlayışına dayanmaktadır.

Çalışma boyunca Rawls, 17. ve 18. yüzyıl düşüncesinde görülen sözleşmecî düşünce çizgisine yerleştirilerek ele alınmış ve onun adalet anlayışının ayrıntılı bir şekilde serimlenmesine gayret edilmiştir. Ancak bu yapılırken, Rawls'u sözleşmecî düşünürlerden ayıran noktalar üzerinde durulmuş ve adalet anlayışıyla ilgili olarak hem ona yöneltilen eleştirilere, hem de bizim belirleyebildiğimiz sorunlarla ilgili eleştirilere yer verilmiştir. Rawls'un adalet anlayışının serimlenmesinin ardından, bu anlayışın sonucu ortaya çıkan adil devletin özelliklerine yer verilmiş ve onun refah devleti kavramının sosyal adalet anlayışıyla bağlantısı gösterilmeye çalışılmıştır.

Rawls'un adalet anlayışından hareket ederek modern devletin ahlaki temellerini ortaya koymak olanaklıdır. Rawls'ta ahlaki bir kurum olarak devlet, adaletin koşullarını sağlamakla yükümlüdür. Rawls, doğrudan doğruya adaleti tanımlama çabasına girmemekte, adaletin içeriğinin halkın kurucu gücü tarafından belirlenmesini savunmaktadır. Böylece Rawls, 17. ve 18. yüzyıl düşüncesine paralel bir şekilde, halkın kurucu gücünü en üstün güç olarak kabul etmektedir. Rawls'un bu tür bir düşünceyi savunması, kendi adalet anlayışı çerçevesinde tutarlıdır; çünkü o, herkes tarafından paylaşılan ve bir anlamda “res publica” ile ilgili bir adalet anlayışı oluşturmayı amaçlamaktadır. Ancak Rawls'ta halkın kurucu gücü, sadece adalet ilkelerini belirlemede yetkili değildir. Ayrıca bu güç, devletin adaletin koşullarını sağlayıp sağlamadığını denetlemekle de görevlidir. Yalnız Rawls'un adalet anlayışında bu gücün ortaya çıkması belirli şartlara bağlıdır. Bu şartların tipik örneği onun “orijinal durum”unda bulunabilir; fakat Rawls'un “orijinal durum”unun gerçek bir durum değildir. Bu nedenle Rawls, kendi ideal toplumunda kamusal alanla ilgili kararlar için makul olmayı getirmektedir.

Rawls'un adalet anlayışı modern devleti ahlaksal olarak temellendirmede uygun gözükmemesine karşın, çeşitli problemleri de beraberinde getirmektedir. Bu problemler, bir yandan Rawls'un adalet anlayışını oluşturmasıyla, bir yandan da bu adalet anlayışının yol açtığı sonuçlarla ilgilidir. Örneğin günümüzde, insan hakları temeline dayalı devlete gereksinim vardır. Rawls'un adalet anlayışı bu tür bir gereksinimi sağlamaya pek uygun görünmemektedir. Rawls'un insan haklarıyla ilgili görüşü, bu hakları "insanın değeri"ne dayandırmaktan uzaktır. Rawls insan haklarını adil kurumların bir özelliği olarak düşünmekte ve bu hakları liberal-demokratik toplumlardaki vatandaşların ihtiyaçları bağlamında temellendirmektedir. "İhtiyaç" kavramının göreceli olması nedeniyle insan haklarını temellendirmede uygun olmadığı belirtilebilir. Bunun dışında Rawls'un adalet anlayışı evrensel değildir; yani sadece liberal-demokratik toplumlar için geçerlidir. Bu da, dünyanın farklı yerlerinde farklı adalet anlayışlarının bulunduğu sonucuna götürmekte ve adalet kavramına görecelik eleştirisini yönelten görüşleri onaylar nitelikte görünmektedir.



## ABSTRACT

The present study, which aims at inquiring into the possibility of the moral foundations of the modern state, is based on John Rawls' conception of justice.

Throughout the study, Rawls' philosophy has been examined within the framework of the contractualist tradition of the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries and the difference between Rawls and the contractualist philosophers has been emphasized. After a detailed exposition of his conception of justice, relevant criticisms were evaluated and our criticism, made in the light of problems observed, was added to those criticisms. The characteristics of the "just state" deriving from his conception of justice were summed up and an attempt was made to show the connection of welfare state and social justice in Rawls' theory.

It is possible to explain the moral foundations of the modern state with reference to Rawls' conception of justice. According to Rawls, it is the duty of the state to take the necessary measures for the realisation of justice. Rawls does not attempt to define justice directly. He maintains that the content of the concept of justice should be determined by the constituent power of the public. Thus Rawls argues that the constituent power of the public is the supreme power. This view is in line with the political philosophy of 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries. By maintaining this view, Rawls is consistent with his conception of justice, because he aims at forming a conception of justice accepted by everybody and related to the concept of "res publica" in a sense. Besides, according to Rawls, the constituent power of the public is not only competent to determine the principles of justice, but also must supervise whether the state takes the necessary measures for the realisation of justice. The emergence of this power is subject to certain conditions. Its typical example is what he calls the "original position". However, Rawls' "original position" is not a real situation. Hence, Rawls introduces the concept of "reasonableness" for decisions concerning the public sphere in his ideal society.

While Rawls' conception of justice seems suitable for a moral grounding the modern state, it contains various problems. Some of these problems are related of, on the one hand, to Rawls' formation of his conception of justice and on the other hand to the consequences of his conception. For example, today there is a need for a state which is based on the principles of human rights. However, it seems unlikely that Rawls' conception of justice can respond to such a need, because Rawls is far from establishing a connection between these rights and "human dignity". Rawls sees human rights as a characteristics of "just" institutions and justifies these rights by the needs of the citizens living in a liberal-democratic society. One may argue that the concept of "needs" is not an appropriate basis for human rights, since it is a relative concept. Apart from this, Rawls' conception of justice is not universal, i.e. it is envisaged only for liberal-democratic societies. Hence, one may infer from this, that there may be different conceptions of justice in different parts of the world and this conclusion seems to justify the criticisms concerning the relativity of his concept of justice.

## İÇİNDEKİLER

|                                                           |    |
|-----------------------------------------------------------|----|
| GİRİŞ.....                                                | 1  |
| I. PROBLEMİN ORTAYA KONMASI.....                          | 1  |
| II. PROBLEME YAKLAŞIM BİÇİMİ: DEVLET-ADALET İLİŞKİSİ..... | 10 |

## BİRİNCİ BÖLÜM

### JOHN RAWLS VE ARKA PLANI ARKA PLANI

|                                                       |    |
|-------------------------------------------------------|----|
| I. JOHN RAWLS'UN ADALET ANLAYIŞI ÜZERİNE.....         | 14 |
| II. RAWLS'UN ARKA PLANI.....                          | 15 |
| A. SOSYAL SÖZLEŞMECİLİK.....                          | 16 |
| B. SOSYAL SÖZLEŞME DÜŞÜNÜRLERİ.....                   | 19 |
| 1. Locke.....                                         | 20 |
| a. Doğa Durumu.....                                   | 20 |
| b. Sivil Topluma Geçiş Nedenleri ve Sivil Toplum..... | 22 |
| 2. Rousseau.....                                      | 26 |
| a. Doğa Durumu.....                                   | 27 |
| b. Sivil Topluma Geçiş Nedenleri ve Sivil Toplum..... | 28 |
| c. Sosyal Sözleşme.....                               | 30 |
| 3. Kant.....                                          | 33 |
| a. Sosyal Sözleşme.....                               | 33 |
| b. Kant'ın Adalet ve Devlet Görüşü.....               | 36 |

## İKİNCİ BÖLÜM

### JOHN RAWLS'UN SİYASİ ADALET ANLAYIŞI

|                                               |    |
|-----------------------------------------------|----|
| I. JOHN RAWLS'UN ADALET ANLAYIŞINA GİRİŞ..... | 43 |
| A. AMACI.....                                 | 43 |

|                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------|-----|
| B. ADALET ANLAYIŞININ ÖZELLİKLERİ.....                                    | 46  |
| 1. Siyasi Bir Adalet Anlayışı Olması.....                                 | 46  |
| 2. Siyasi Adalet Anlayışının Liberal ve Kamusal Olması.....               | 48  |
| 3. Siyasi Adalet Anlayışının İkili Olması.....                            | 50  |
| C. RAWLS'UN SİYASİ-KURUCULUĞU.....                                        | 51  |
| 1. Deontoloji.....                                                        | 52  |
| 2. Deontolojik Prosedüralizm.....                                         | 53  |
| 3. Rawls'un Siyasi Kuruculuğunun Özellikleri.....                         | 55  |
| II. SİYASİ ADALET ANLAYIŞININ OLUŞTURULMASI.....                          | 60  |
| A. SİYASİ ADALET ANLAYIŞININ DAYANDIĞI TEMEL İDELER.....                  | 61  |
| 1. Kişi İdesi.....                                                        | 61  |
| a. Anlamı.....                                                            | 61  |
| b. Siyasi Kişi İdesinin (Vatandaşlığın)Tanımlayıcı Özellikleri.....       | 63  |
| b1. İki Ahlaki Yetiye Sahip Olmaları.....                                 | 64  |
| b2. Vatandaşların Eşit ve Özgür Olmaları.....                             | 65  |
| b3. Vatandaşların Makul ve Rasyonel Olmaları.....                         | 67  |
| b4. Vatandaşların Özerkliği.....                                          | 71  |
| 2. Rawls'un Toplum Görüşü ve İyi Düzenlenmiş Toplum İdesi.....            | 72  |
| B. SİYASİ ADALET ANLAYIŞININ TEMEL DÜŞÜNCELERE GÖRE<br>OLUŞTURULMASI..... | 76  |
| 1. Orijinal Durum.....                                                    | 76  |
| 2. Orijinal Durumun Önemli Bir Ögesi: Bilmezlik Perdesi.....              | 81  |
| 3. Orijinal Durumda Yer Alan Gruplar.....                                 | 86  |
| a. Tanımı.....                                                            | 86  |
| b. Grupların Müzakeresi.....                                              | 90  |
| b1. Müzakerenin Anlamı.....                                               | 90  |
| b2. Grupların Müzakerelerinde Kullanacakları Kriter: Birincil İyiler..... | 94  |
| b3. Müzakerenin Makulün Sınırlamalarına Göre Yapılması.....               | 97  |
| 4. Orijinal Durumun Değerlendirilmesi.....                                | 104 |
| C. SİYASİ ADALET ANLAYIŞININ İÇERİĞİ: ADALETİN İKİ İLKESİ.....            | 106 |
| 1. Adaletin İki İlkesinin Anlamaları ve Özellikleri.....                  | 107 |

|                                                                                            |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| a. Adaletin Birinci İlkesi.....                                                            | 107 |
| a1. İlkenin Anlamı.....                                                                    | 107 |
| a2. Özgürlüğün Önceliği.....                                                               | 112 |
| b. Adaletin İkinci İlkesi.....                                                             | 116 |
| b1. Hakça Fırsat Eşitliği İlkesi.....                                                      | 116 |
| b2. Farklılık İlkesi.....                                                                  | 118 |
| 2. Rawls'un Adaletin İki İlkesinin Lehine Olan Argümanları.....                            | 121 |
| a. Adaletin İki İlkesine Yol Açan Strateji.....                                            | 123 |
| b. Adalet İlkelerinin Temellendirilmesi.....                                               | 130 |
| D. SİYASİ ADALET ANLAYIŞININ UYGULANMASI.....                                              | 139 |
| 1. Adalet İlkelerini Uygulamada İzlenecek Aşamalar.....                                    | 139 |
| a. Temel Özgürlüklerin Tam Olarak Uygun Şeması.....                                        | 141 |
| b. Anayasal Aşama.....                                                                     | 142 |
| c. Yasama ve Yargı Aşamaları.....                                                          | 145 |
| 2. Temel Özgürlüklerin Diğer Aşamalara Uyarlanması Bir Örneği: Siyasi İfade Özgürlüğü..... | 146 |
| E. ADALETİN İKİ İLKESİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ.....                                           | 151 |
| 1. Temel Özgürlükler Listesi.....                                                          | 151 |
| 2. Temel Özgürlüklerin Önceliği ve Sınırlanması.....                                       | 155 |
| 3. Eşitlik ve Özgürlük Taleplerinin Birbiriyle Bağdaştırılması.....                        | 157 |
| 4. Siyasi Özgürlüklerle Sivil Özgürlüklerin Uzlaştırılması.....                            | 164 |
| 5. Farklılık İlkesi.....                                                                   | 167 |
| III. SİYASİ ADALET ANLAYIŞININ MAKUL ÇOĞULCULUKLA BAĞDAŞTIRILMASI.....                     | 171 |
| A. İSTİKRAR PROBLEMİ.....                                                                  | 173 |
| 1. Rawlsçu İstikrar Probleminin Anlamı.....                                                | 174 |
| 2. Vatandaşların Adalet Duygusu.....                                                       | 182 |
| 3. Örtüşen Konsensus.....                                                                  | 188 |
| a. Örtüşen Konsensusun Anlamı ve Özellikleri.....                                          | 188 |
| b. Örtüşen Konsensusun Merkezi Olarak Siyasi Adalet Anlayışı.....                          | 193 |
| c. Örtüşen Konsensusun Ütopyacı Bir Düşünce Olmaması.....                                  | 194 |

|                                                                                 |            |
|---------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>B. SİYASİ ADALET ANLAYIŞININ İYİ ANLAYIŞLARIYLA İLİŞKİSİ.....</b>            | <b>199</b> |
| 1. Hak ve İyi Arasındaki Ayrım.....                                             | 199        |
| 2. Hakkaniyet Olarak Adalette Bulunan İyi Düşünceleri.....                      | 201        |
| a. Rasyonalite Olarak İyilik ve Birincil İyiler.....                            | 201        |
| b. İzin Verilebilir Kapsayıcı İyi Anlayışları Düşüncesi ve Siyasi Değerler..... | 203        |
| c. Siyasi Topluma İlişkin İyi.....                                              | 205        |
| <b>C. KAMUSAL AKIL.....</b>                                                     | <b>208</b> |
| 1. Anlamı ve Özellikleri.....                                                   | 208        |
| 2. Kamusal Aklın Siyasi Adalet Anlayışı İçindeki Yeri.....                      | 211        |
| 3. Kamusal Aklın Konusu.....                                                    | 212        |
| 4. Kamusal Akli Kullanabilecek Olanlar.....                                     | 215        |
| a. Vatandaşlar.....                                                             | 215        |
| b. Yüksek Mahkeme.....                                                          | 218        |

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### JOHN RAWLS'UN HAKKANİYET OLARAK ADALETE DAYALI DEVLETİ

|                                                                                             |            |
|---------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>I. ORJİNAL DURUMDAN KAYNAKLANAN RAWLS'UN DEVLETİNE İLİŞKİN ÖZELLİKLER.....</b>           | <b>220</b> |
| A. ORJİNAL DURUM-RAWLSÇU DEVLET İLİŞKİSİ.....                                               | 220        |
| B. ORJİNAL DURUM-SÖZLEŞMECİ DEVLET.....                                                     | 224        |
| <b>II. İYİ DÜZENLENMİŞ TOPLUMDA ORTAYA ÇIKAN RAWLS'UN DEVLETİNE İLİŞKİN ÖZELLİKLER.....</b> | <b>229</b> |
| A. LİBERAL DEVLET.....                                                                      | 229        |
| 1. Anlamı.....                                                                              | 230        |
| 2. Devlet-Toplum İlişkisi: Nötr Devlet.....                                                 | 234        |
| 3. Devlet-Vatandaş İlişkisi.....                                                            | 240        |
| a. Devlet-Vatandaş İlişkisinde Eşit Temel Özgürlükler.....                                  | 241        |
| b. Devlet-Vatandaş İlişkisinde Siyasi İtaat.....                                            | 246        |

|                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------|-----|
| c. Devlet-Vatandaş İlişkisinde Sivil İtaatsizlik.....              | 250 |
| B. DEMOKRATİK DEVLET.....                                          | 260 |
| 1. Hakkaniyet Olarak Adalet ve Demokratik Devlet.....              | 260 |
| 2. Müzakereci Demokrasi .....                                      | 262 |
| a. Anlamı.....                                                     | 264 |
| b. Demokratik Vatandaşlık.....                                     | 268 |
| c. Halkın Egemenliği ve Özerklik.....                              | 272 |
| d. Rawlsçu Demokrasinin Sınırlamaları.....                         | 280 |
| C. RAWLS'UN DEVLETİNİN REFAH DEVLETİYLE İLGİLİ<br>GÖRÜNÜMLERİ..... | 288 |
| 1. Sosyal Adalet.....                                              | 288 |
| 2. Refah Devleti.....                                              | 294 |
| SONUÇ.....                                                         | 303 |
| KAYNAKÇA.....                                                      | 322 |

## KISALTMALAR

Bkz.: Bakınız

LP : The Law of Peoples

PL : Political Liberalizm

TJ : A Theory of Justice





## ÖNSÖZ

Bu çalışmada modern devletin ahlaki temelleri John Rawls'un adalet anlayışına dayanılarak araştırılmaktadır. Neden Rawls'a dayanılacağı sorusunu farklı şekillerde yanıtlamak olanaklıdır. İlk olarak, çalışmamızdaki temel amacımız, modern devletin adalete dayalı olarak nasıl düzenlenebileceğini tartışmaktır. Modern devletin, genellikle liberal-demokratik devlet olduğu düşünülmektedir. Rawls'un siyasi adalet anlayışı da bu devletin siyasal düzeninin, adalete göre nasıl düzenlenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. İkinci olarak, çağımızdaki modern devletin ahlaki temellerini, 17. ve 18. yüzyıllardaki düşünce oluşturmaktadır. Bu nedenle, kanımızca, 17. ve 18. yüzyıllara bakmadan modern devletin ahlaki temelleri ortaya konamaz. Rawls'un adalet anlayışının da bu yüzyıllara dayanması, onu seçmemizin ikinci nedenini oluşturmaktadır. Rawls'u seçmemizin diğer bir nedeni ise 17. ve 18. yüzyıl düşüncesinin getirdiği modern devlet problemine yol açıcı nitelikteki görüşleri daha farklı bir şekilde ortaya koymasıdır.

Rawls'un adalet anlayışı üzerine çalışmak hem kolay, hem de oldukça zordur. Rawls'un kendi eserleri ve onun hakkında yazılmış sayısız kaynak çalışmamızı kolaylaştırmıştır. Ancak gerek Rawls'un kendisinden kaynaklanan zorluklar, gerekse onun hakkında yazılmış eserlerin birbirinden farklı sonuçlara götürmeleri çalışmamızı zorlaştırmıştır. Rawls'tan kaynaklanan zorluğun en önemli nedeni, onun adalet anlayışını bir plan çerçevesinde ortaya koymamasıdır. Bu çalışmada, Rawls'un görüşleri tutarlı bir plan çerçevesinde ortaya konmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmayla büyük bir titizlikle yakından ilgilenen danışmanım sayın Prof. Dr. Ioanna Kuçuradi'ye; çalışmanın ilk yıllarında danışmanlığımı yapmış olan ve yardımlarını esirgemeyen sayın Prof. Dr. Mustafa Erdoğan'a; tez jürimde bulunan A.Ü. Hukuk Fakültesinden hocalarım sayın Prof. Dr. Adnan Güriz ve Prof. Dr. Ülker Gürkan'a; tez jürimde bulunan sayın Doç. Dr. Harun Tepe'ye sağladıkları değerli katkılardan dolayı teşekkür ederim.

## GİRİŞ

Bu çalışma, insansal bir hukuk kurumu olarak devleti ahlaki temellere dayandırma olanağının koşullarını araştırmayı amaçlamaktadır. Bu tür bir çalışmayı yapmak için John Rawls'un adalet anlayışı uygun görünmektedir. Burada öncelikle, devletle ilgili problem ortaya konmaya çalışılacak ve ardından da devletin ahlaki temellerde temellendirilmesinin adaletle olanaklı olduğu belirtilecektir.

### I. PROBLEMİN ORTAYA KONMASI

İnceleme konumuzu oluşturan devlet problemini, birkaç yönden ele almak olanaklıdır. İlk olarak problem, devlete hangi bakış açısıyla yaklaşılacağıyla ilgilidir. Devletle ilgili bakış açılarını iki ana başlık altında toplamak olanaklıdır. Birincisi, olguya dayanan empirik bakış açısıdır. Burada, varolan devletlerden hareket edilerek, devletin tanımlanmasına çalışılmaktadır. İkincisi, normatif bakış açısıdır. Burada ise, devletin nasıl olması ve ne yapması gerektiği söz konusudur (Pierson 1996: 6). Her bir bakış açısı, devletle ilgili kendine özgü sonuçlara götürmektedir. Bu nedenle devletle ilgili problemin ilk yönünü, kabul edilecek bakış açısını belirlemek oluşturmaktadır. Hangi bakış açısının kabul edilmesi gerektiğiyle ilgili temel savımız, devlete normatif bakış açısıyla yaklaşmanın ve empirik verileri de bu bakış açısından değerlendirmenin uygun olacağı yönündedir. Belirttiğimiz bu savı birkaç şekilde temellendirmek olanaklıdır.

İlk olarak, devlete empirik bakış açısından yaklaşıldığında, devletin kendisinin ne olduğuyla ilgili bir yanıt bulunması olanaklı görünmemektedir. Bu bakış açısı, en fazla, devletin unsurlarını önümüze koyar. Devletin kendisinin ve amacının ne olduğunu ortaya koyabilmek için normatif bakış açısı gerekmektedir. İkinci olarak, özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, hemen hemen bütün devletlerin anayasalarında insan haklarına yer verilmektedir. Bu hakların ise ahlaki olarak temellendirilmesi ve devletle ilişkilendirilmesi gerekmektedir. Bunun için de en başta devletin amacının ortaya konması gerekmektedir. Empirik bakış açısı bu gerekliliği de

karşılayamamaktadır. Üçüncü ve ikincisiyle bağlantılı olarak, yine İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra devletle ilgili normatif sorular sorulmaya başlanmıştır. Çağımızda devleti inceleme konusu yapan, empirik siyaset bilimidir. Bu bilim, devletle ilgili normatif sorular karşısında kendi konusunu bir yana bırakarak, siyasi iktidar üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu da empirik bakış açısının, normatif soruları cevaplandıramadığını göstermektedir. Son olarak, 19. yüzyıldan başlayıp etkisini en fazla 20. yüzyılda gösteren pozitivizmin yol açtığı sonuçların da normatif bakış açısının önemini gösterdiği belirtilebilir. Örneğin Nazi deneyimi katı hukuki pozitivizmin nelere yol açabileceğini göstermiştir.

Devletle ilgili bakış açısının normatif bakış açısı olmasının uygun olacağı kabul edildikten sonra ikinci bir adımın daha atılması gerekmektedir. Bu adım, devletle ilgili problemin ikinci yönü ile ilgili olup, devlete hangi normatif teoriden yaklaşmanın belirlenmesini içermektedir. Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren, yeni normativizm olarak adlandırılan bir akımın başladığı görülmektedir (Bu adlandırma için bkz. Ceaser 1990: 116). Yeni normativizm başlığı altında toplanan görüşler ise okullara göre sınıflandırılmaktadır. Bunlar, liberal, cumhuriyetçi, toplulukçu ve eleştirel okullardır (Ceaser 1990: 117). Bu okullardan birinden hareket ederek devlete ahlak perspektifinden yaklaşmak olanaklıdır. Bunun dışında, Philip Pettit'e göre, normatif devlet teorilerinin birbirinden çeşitli şekillerde ayrılabilir; argümana ilişkin varsayımlara göre; farklı varsayımlardan doğan argüman metotlarına göre; argümanların yol açtığı devlet türlerine göre; siyasal düzenin üyelerine sağlamayı vaat ettiği farklı iyilere göre (Pettit 1991: 141). Bu ayrım, devlete hangi okul açısından yaklaşıldığını belirlemek bakımından önemlidir.

İnceleme konumuzu, John Rawls oluşturmaktadır. Rawls liberal okula dahil bir düşündürdür. Bu nedenle liberal teori çerçevesinde devlete ahlak perspektifinden yaklaşılabileceği belirtilebilir. Ancak Rawls'un devletinin gerçekten liberal olup olmadığını

belirlemede, Pettit'in yukarıda belirtilen kriterlerinden son ikisine bakmanın uygun olacağı ileri sürülebilir<sup>1</sup>.

Devletle ilgili ortaya koyabileceğimiz problemin üçüncü yönü, çağımızda devletin görünümüyle ilişkili olup, liberal okuldan hareket etmenin bu görünümle ilgili ortaya çıkan problemleri açıklamada yeterli olup olamayacağıyla ilgilidir<sup>2</sup>; çünkü devletin görünümünün liberalizmden ileri geldiği öne sürülmektedir.

Çağımızda devlet, kendi başına bir varlık olarak görülmekte ve bir insan kurumu olarak amacından soyutlanmış bir biçimde ele alınmaktadır (Kuçuradi 1991: 137). Devletin bu biçimde görülmesine bir yandan modern devletle ilgili anlayışlar, bir yandan da, özellikle en fazla 20. yüzyılda egemen hale gelen pozitivizm etkili olmuştur. Pozitivizmin etkisi, yukarıda belirttiğimiz problemin ilk yönüyle, yani devlete yönelik bakış açılarıyla ilgili olup normatif teorilerden uzaklaşmayla sonuçlanmıştır. Biz burada liberal devletle ilgili eleştirilerle ilgilendiğimiz için, bu devlet anlayışının temelini bulduğu 17. ve 18. yüzyıl düşüncesine bakacağız.

Onyedinci ve onsekizinci yüzyıl düşüncesi, modern devletle ilgilidir. Modern devlet terimi ilk defa, 16. yüzyılda karşımıza çıkmaktadır. Bu devletten önce, sırasıyla, "polis", "res publica" görülmektedir. Gerçekte, 16. yüzyılda modern devletin yanında "cumhuriyet"i de görmek olanaklıdır. Bunun tipik örneğini Machiavelli'de bulabiliriz. Machiavelli'nin *Discorsi* başlıklı eseri, "cumhuriyet" anlayışına ilişkindir. *Hükümdar* başlıklı eseri ise, modern devlet anlayışının temelini oluşturmaktadır. Machiavelli'de bu iki farklı anlayışın nasıl ilişkili olduğu veya ikisinin birden nasıl bir arada bulunabileceği üzerinde durmayacağız<sup>3</sup>. Burada bizim için önemli olan, onun modern

<sup>1</sup> Bu tür bir değerlendirme, Rawls'un adalet anlayışı ve bu anlayışın ortaya çıkardığı devletin özellikleri incelendikten sonra yapılabilir. Dolayısıyla bu değerlendirmeyi çalışmamızın sonuç bölümüne bırakıyoruz.

<sup>2</sup> Bu tür bir problemin incelenmesinin Rawls'un devlet anlayışının ortaya konmasından sonra yapılması gerektiği belirtilebilir. Ancak buradaki incelememiz liberalizme yönelik eleştiriler bakımındadır. Rawls'un dahil olduğu normatif varsayımlara dayanan liberal okulun ortaya çıkması, bu eleştirilerden sonradır. Bu nedenle, öncelikle bu eleştirilerin belirtilmesi gerekmektedir.

<sup>3</sup> Machiavelli'de iki farklı devlet anlayışının neden birarada bulunduğu ayrıntılı açıklaması, Maurizio Viroli ve Quentin Skinner'da bulunmaktadır. Her ikisi de Machiavelli'nin cumhuriyet anlamında devleti savunduğunu ve *Hükümdar*'da karşımıza çıkan devlet anlayışının buna bağlı

devlete ilişkin düşünceleridir. Machiavelli'nin *Hükümdar* başlıklı eserine karşı temel iddia, bu eserin devleti ahlaktan ayırmasıdır (Aktaran. Skinner 1990: 134). Bu iddia ise, 16. yüzyıl boyunca gelişen modern devlet anlayışının önemli bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk olarak, modern devlet ahlaktan ayrı ele alınmıştır. Ernst Cassirer'e göre burada asıl amaç, devleti dinden ayırmaktır; çünkü o zamanlar ahlak, din ile özdeş görülüyordu. Ancak devleti dinden ayırma amacı devleti diğer şeylerden de arındırmakla sonuçlanmıştır (Cassirer 1984: 142).

Esasen 16. yüzyılda ortaya çıkan devlet anlayışının, çağımızdaki devletin görünümüne uygun düştüğü belirtilebilir; çünkü 16. yüzyılda gelişen devlet anlayışı, bu yüzyıldaki cumhuriyetçi anlayış bir yana bırakılırsa, devleti kendi başına bir varlık olarak görme eğilimindedir. Bu eğilimi, devletin amacının kendini korumak ve sürdürmek olarak belirtilmesinde görebiliriz (Viroli 1992: 3-4). Bu nedenle modern devlet anlayışının ortaya çıkışından itibaren problemli olduğunu ileri sürebiliriz.

Modern devlet anlayışının, ortaya çıkışıyla beraber getirdiği sakıncaları ilk önleme girişimini, 17. ve 18. yüzyıl düşüncesinde bulmaktayız. Bu yüzyıllardaki doğal hukuk ve sosyal sözleşme teorileri, devletin varlık nedeni, amacı gibi normatif problemleri ele almaktadırlar (Cassirer 1984: 144). Sosyal sözleşme teorilerinin temsilcileri Hobbes, Locke, Rousseau ve Kant'tır. Her ne kadar bu düşünürler sosyal sözleşmeciler olarak tanımlansalar da, her birinin sosyal sözleşme anlayışı diğerinden farklıdır<sup>1</sup>.

Sosyal sözleşme teorileri modern devletin varlık nedenini, insan doğasından yola çıkarak belirlemektedirler. Klasik devlet anlayışı, insanın özüne, yani ihtiyacı olan

---

olarak incelenmesi gerektiğini belirtmektedirler. Yine her ikisine göre, Machiavelli'nin amacı, bir prens devletini nasıl koruması gerektiğini öğretmektir. Bunun dışında herhangi bir amacı yoktur. Örneğin Skinner, *Hükümdar*'ın güvenlik ile *Discorsi*'nin ise özgürlük ile ilgili olduğunu belirtmektedir. Ona göre Machiavelli'nin amacı "res publica"nın özgürlüğünü korumaktır. Machiavelli, bu özgürlüğü korumanın sadece erdemle olacağına inanmadığı için savaş sanatı üzerinde durmuştur (Skinner 1990: 134).

<sup>1</sup> Sosyal sözleşme teorilerinin ayrıntılı incelemesini Rawls'u ele aldığımız kısımda yapacağız. Burada yalnızca bu teorilerin, modern devleti nasıl açıkladıklarını belirlemeye çalışacağız

bir varlık ve "zoon politikon" olmasına dayanmaktadır<sup>1</sup>. Bu anlayışta Aristoteles'in insan doğası ile ilgili yaklaşımı esas alınmaktadır<sup>2</sup>. Jürgen Habermas'ın terimleri ile insanın "zoon politikon" olması, kendi doğasını gerçekleştirmek için "polis"e bağımlı olması anlamındadır (Habermas 1977: 42). Sosyal sözleşme teorileri ise insan doğası ile ilgili bu yaklaşımdan vazgeçmiş görünmektedirler; çünkü bu teoriler doğa durumundan hareket etmektedirler. Doğa durumu, insanların toplum yaşamına geçmeden önce içinde bulundukları durumu temsil etmektedir. Bu durumdaki insanların toplum yaşamına geçme nedenleri, insanın Aristotelesçi anlamda "zoon politikon" olmasıyla temellendirilmemektedir. Burada, kendi çıkarını düşünen birey söz konusudur. Bu birey, kendi özel amaçlarını sürdürebilmek için topluma katılmaktadır (Benhabib 1986: 6). Sosyal sözleşme teorilerinin bu bireyci yaklaşımı ise devlet-birey ayrımına götürmektedir.

Onyedinci ve onsekizinci yüzyıl düşüncesinin devlet-birey ayrımı getirdiğinin bir diğer göstergesi, bu yüzyıllarda birincil derecede önemli olan meşruluk sorunudur; yani bu yüzyıllarda, siyasi iktidarın kendi üyeleri üzerindeki egemenliğini meşrulaştıran temeller araştırılmaktadır. Bu ise siyasi iktidarın kendi üyelerinden bağımsız olduğunu göstermektedir. Sosyal sözleşme teorisi, bu anlamda, siyasi iktidarı meşrulaştırmak için kullanılmaktadır; çünkü bu teori, Michael Lessnof'un deyimiyle siyasi iktidarı haklı göstermektedir (Lessnof 1986: 2).

Esasen, devlet-birey ayrımının yapılmasını, 17. ve 18. yüzyıl düşüncesine baktığımızda doğal karşılamak gerekmektedir; çünkü bu yüzyıllarda problem, zor kullanma gücüne göre tanımlanan siyasi iktidardır. Temsilcilerin ve mutlak monarşilerin siyasi iktidarı nasıl elde ettikleri, bu iktidarın vatandaşları veya tebalalarıyla ilişkileri, iç savaşa yol açmaksızın bu iktidarın nasıl kullanılacağı, sivil yönetimin kökeninin ve amacının ne olduğu gibi sorular sorulmuştur (Tully 1993: 79). Siyasi

<sup>1</sup> Burada klasik devlet anlayışı ifadesini, modern devlet öncesi devletle ilgili anlayışları belirtmek üzere kullanıyoruz.

<sup>2</sup> Aristoteles'in insan doğasıyla ilgili yaklaşımını, *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika* başlıklı eserlerinde görebiliriz. *Nikomakhos'a Etik*'te insan akıl sahibi bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. *Politika*'da ise insan, ihtiyaçları olan bir varlık ve "zoon politikon"dur. Bu iki eseri birlikte değerlendirildiğinde, Aristoteles'in, insanı hem akıl sahibi ve hem de "zoon politikon" olarak gördüğü belirtilebilir.



iktidara yönelik bu sorular için 17. ve 18. yüzyılda yaşamış düşünürler, farklı çözüm yolları getirmişlerdir. Örneğin Hobbes, devletin mutlakiyetçi görünümüyle bağdaşan bir çözüm yolu getirmiştir. Locke ise devletin mutlakiyetçi görünümünden uzaklaşıp, doğa durumunda sahip olunan haklarla devleti sınırlamıştır. Lockeçu temelde, devlet güç kullanma yetkisine sahip ve bu nedenle de birey haklarını sürekli tehdit eden bir kurumdur. Bu anlamda, tehdit edici güce karşı birey haklarının korunması esastır. Locke'ta sadece devlet-birey ayrımı bulunmamaktadır; onda bu ayrımla bağdaştırabileceğimiz siyasi-sosyal yaşam ayrımı da bulunmaktadır (Locke'un bu ayrımı için bkz. Kymlicka 1991: 250).

Kant ve Rousseau'da ise durum farklı görünmektedir. Rousseau, sırf halkçı olarak yorumlanmaması koşuluyla cumhuriyetçi olarak kabul edilmektedir (Pettit 1998: 40). Ancak Rousseau, aynı zamanda, sosyal sözleşmeci bir düşünürdür. Rousseau'nun hem sözleşmeci, hem de cumhuriyetçi olarak değerlendirilmesi birbiriyle bağdaşmaz görünebilir. Sözleşmecilikte, kendi çıkarını düşünen birey yer almakta ve devletin rolü, özel çıkarların korunmasıyla sınırlandırılmaktadır. Cumhuriyetçilik ise adil bir siyasi düzenin ve özgürlüğün sürdürülmesi için zorunlu koşulları sağlayan topluluk (community) aidiyeti ve ülke sevgisi üzerinde yoğunlaşmaktadır (Viroli 1988: 13). Rousseau'da sosyal sözleşmeci düşünceler, siyasi iktidarın meşrulaştırılması bağlamında ortaya çıkmaktadırlar. Ancak özerkliği elde etmek için sivil erdemlerin nasıl geliştirilmesi gerektiği problemi ile karşılaşıldığında, sosyal sözleşmeci düşüncelerin yerine ortak kimlik ve aidiyet kavramları geçmektedir (Viroli 1988: 13).

Kant'ta da, cumhuriyetçiliği savunması anlamında, klasik devlet anlayışının izlerini görmek olanaklıdır. Kant'ın asıl önemi, ahlak ve siyaseti birbirine bağlamasında ortaya çıkmaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi modern devlet anlayışının ortaya çıkışındaki en önemli özelliği, devleti ahlaktan ayrı ele almasıydı. Kant'ın ahlak ve siyaseti birbirine bağlaması ise modern devlete ahlaki bir perspektiften yaklaşmayı olanaklı kılmaktadır. Bu ise Kant'ı diğer sosyal sözleşmeci düşünürlerden ayırmaktadır. Seyla Benhabib'e göre, Hobbes'tan Kant'a kadar ahlak-siyaset ayrımı yapılmakta, bu ise kamusal alan-özel alan ayrımının da yapılmasına imkan vermektedir (Benhabib

1986: 6). Esasen bu tür ayrımlar, devlet-birey ayrımının doğal bir sonucu olarak görülebilir.

Kant, ahlak-siyaset arasındaki bağlantıyı, "Ebedi Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme" başlıklı makalesinin ek kısmında kurmaktadır. Kant, ilk olarak, siyaset ve ahlak arasında karşıtlığa yol açan şeyi belirtmektedir. Kant'a göre, ahlak ve siyaset kuralı aynı buyruk içinde bağdaştırılamıyorlarsa, ortada ahlak-siyaset uyumsuzluğu vardır. Eğer aynı buyruk içinde birleşmeleri zorunlu ise, ahlak-siyaset uyumsuzluğundan ve hatta böyle bir problemten dahi söz edilemez (Kant 1984: 251). Kant, ahlak ve siyasetin aynı buyruk içinde birleştirilmeleri zorunluluğundan yanadır; bu nedenle de politika ahlak önünde dize gelmelidir (Kant 1984: 260). Habermas, Kant'ın ahlak ve siyaset arasındaki bağlantıyı kamusalılık (publicity) ilkesi aracılığıyla kurduğunu söyler (Habermas 1997a: 203).

Kantçı anlamda kamusalılık, pratik aklın bir ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kamusalılığın başlıca fonksiyonu, siyasi iktidarın kamu politikalarını ve yasa yapımını denetlemektir. Denetlemenin bir yolu, vatandaşların tartışmalarını yapabilecekleri bir kamusal alan yaratmaktır (Baynes 1992: 5). Kant, "Aydınlanma Nedir?" başlıklı makalesinde, vatandaşların kamusal alanda kullanacakları aklın kamusal akıl (public reason) olduğunu belirtmektedir<sup>1</sup>. Kant, vatandaşların aklın kamusal kullanımı aracılığıyla ile ergin olmayıştan kurtulacaklarını, yani aydınlanmaya ulaşabileceklerini belirtmektedir (Kant 1984: 214). Bunun için ise öncelikle aklın serbest kullanımı gerekmektedir. Bu serbestlik, "aklı, her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden kitlenin önünde apaçık olarak kullanmak" anlamındadır (Kant 1984: 214). Aklın özel kullanımında ise bu tür bir serbestlik söz konusu değildir. Hatta Kant, aklın özel kullanımıyla ilgili sınırlama yapılabileceğini kabul etmektedir. Yalnız bu sınırlamanın,

<sup>1</sup> Kant bu makalesinde, aklın kamusal ve özel kullanımından söz etmektedir. Kant, aklın bilge sıfatıyla kullanılmasının kamusal kullanımı olduğunu, bir kimsenin kendisine verilen görev veya mevki dolayısıyla kullandığı aklın ise özel kullanımı olduğunu belirtmektedir (Kant 1991: 56). Kant, örneğin, vergi ödeyen bir vatandaşın aklın özel kullanımına başvuracağını belirtmektedir. Vergiler ne kadar adaletsiz olsa bile, vatandaş vergisini ödemek zorundadır (Kant 1984: 216). Çünkü Kant'ta siyasi itaat kesindir. Kişi bulunduğu duruma ilişkin belirtileni yapmak zorundadır. Bunu yaparken de özel aklı kullanacaktır. Vergiyi ödeyen aynı vatandaş, bir bilge sıfatıyla vergilerin adaletsizliğine ilişkin düşüncelerini belirtirken ise kamusal aklı kullanacaktır (Kant 1984: 216).



aydınlanmaya engel olmayacak biçimde yapılması gerekmektedir (Habermas 1997a: 206).

Modern devlet bağlamında, Kant'ın devlet görüşü liberal devlete yol açmıştır. Kant'ın özgürlükçü yanı, vatandaşların özgürlüklerinin yasalarla güvence altına alınmasını ve hukuk devletini savunması, onun liberal devletle bağdaşan düşünceleridir; fakat Kant'ın devlete ahlaki perspektiften yaklaşan tavrı bir yana bırakılmıştır. Kamusal alan-özel alan ayrımı da benimsenmiştir. Ancak kamusal alan, sadece devlete ait olan alanla sınırlandırılarak Kantçı anlamını kaybetmiştir.

Devletin tamamıyla normatif temellerden soyutlanması veya Cassirer'in deyimiyle "Machiavellizm", 17. ve 18. yüzyıllarda görülen bu duraklamadan sonra, etkisini devam ettirmiştir. Bunda, Fransız Devrimi'nin ardından ortaya çıkan Napoleon savaşları ve Romantizmin önemli etkisi bulunmaktadır. Yeniden ortaya çıkan Machiavellizm ise çağımızda egemen hale gelen siyasi ve hukuki pozitivistizmin yolunu açmıştır (Höffe 1995: 9). Pozitivizm, özellikle doğa bilimlerinde elde edilen başarıdan sonra, oldukça fazla etkili olmuştur. Bu etki kendisini felsefede de göstermiştir. Ondokuzuncu yüzyıla gelinceye kadar siyaset ve hukuk teorisiyle uğraşan ve bunlara ahlaki bir perspektiften yaklaşan felsefe, ondokuzuncu yüzyılda bu geleneğini bırakmaya başlamıştır. Bundan sonra ortaya çıkan hukuk okulları tümüyle felsefi yönelimlerini bırakmamalarına rağmen, pozitivistizmin etkisinde kalarak, ahlaki perspektife kuşkuyla yaklaşmış ve bu perspektifi reddetmişlerdir. Sonuçta felsefenin siyaset ve hukuk teorisinden uzaklaşması, hukuk teorisinin etik ve ahlaktan uzaklaşmasına yol açmıştır (Höffe 1995: 4).

Pozitivizmin modern devlet anlayışına etkisi, bu alanda normatif temelli devlet anlayışlarından uzaklaşılmasıyla sonuçlanmıştır; çünkü, pozitivistizmin getirdiği olgu-değer, olan-olması gereken ayrımları ve sadece olgusal içeriğe sahip olanın incelenmesini kabul etmesi, adalet, eşitlik ve özgürlük gibi değerlerin anlamları belirlenemeyen kavramlar olarak bir yana bırakılmalarına yol açmıştır (Köker 1990: 20). Örneğin, bu tür bir yaklaşımın etkisinde kalan bazı hukuki pozitivistler, adalet

kavramının yüzyıllardan beri tartışılan, ancak üzerinde uzlaşmaya varılamayan bir kavram olduğunu ve hukuk teorisi alanında bu kavramdan uzaklaşılması gerektiğini savunmuşlardır (Aktaran. Güriz 1994: 14). İlk yönüyle devlet probleminde, normatif bakış açısının kabul edilmesinin uygun olacağını belirttiğimiz için, pozitivizmin etkileri üzerinde ayrıntılı olarak durmayacağız.

Üçüncü yönüyle devlet problemine dönüldüğünde, liberalizme ve onun devlet anlayışına yöneltilen eleştirilere bakmak gerekmektedir. Esasen liberalizme yöneltilen eleştirilerin temeli, onun ahlaki bir özünün olmadığına dayanmaktadır. Bu şekilde liberalizmin, modern toplumun aynası olduğu ileri sürülmektedir. Modern toplum, normatif bütünlüğünü kaybetmiş ve sırf biçimsel kurallardan ibaret görülmektedir. Liberalizmin ahlak anlayışı, sadece kendi refahını düşünmekte olan bencil bireylerle ve içerikten yoksun biçimsel kurallarla sınırlı olduğundan, bu tür toplum anlayışına yol açmaktadır; çünkü liberalizmde birey, toplumdan ayrı olarak görülmektedir. Liberalizmin sadece bireyi odak noktası yapması ve bunun bir gereği olarak kamusal alan-özel alan ayrımında sırf özel alanın ayrıcalığı ve dokunulmazlığı üzerinde durması ise siyasi amacının olmadığını gösterdiği ileri sürülmektedir. Bu anlamda liberalizm, her türlü cumhuriyetçi amacın üstünde özel alana yer verir görünmektedir<sup>1</sup>. Liberalizme yönelik bu eleştirileri aktaran Heiner Bielefeldt, liberalizmin ahlaki özünün olmadığı eleştirisini yanıtlarcasına Kant'ın ahlak anlayışına geri dönmektedir (Bkz. Bielefeldt 1997: 524 vd.).

Bunun dışında liberalizme, getirdiği devlet anlayışıyla ilgili olarak, devlet-vatandaş ilişkisini kuramadığı, vatandaşların hem devlete karşı ve hem de birbirlerine karşı yabancılar durumunda oldukları eleştirisi de yapılmaktadır. Ayrıca liberalizmin, modern devletin görünümlerinden birini oluşturan refah devletini de açıklayamadığı belirtilmektedir; çünkü refah devleti, başkalarının refahı uğruna kendi çıkarlarını feda etmeyi gerektirmektedir. Oysa tek başına düşünülen bencil bireyden hareket ederek, bu gereklilik açıklanamaz .

<sup>1</sup> Liberalizm-cumhuriyetçilik ilişkisi sonuç bölümünde tartışılacaktır.

Liberalizme yönelik bu eleştiriler, Adam Smith'in ahlakın siyasetten ayrılması gerektiğini savunan düşünceleriyle beraber düşünüldüğünde, liberal devlet anlayışının modern devletin günümüzdeki görünümüyle bağlantılı olduğu ileri sürülebilir. Ancak bu tür eleştirilere liberalizmin kendi içerisinde cevap verilmektedir. Rawls, bunun bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer yandan Rawls'un dahil olduğu liberal okul, liberteryen ve sosyal demokrat okul olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Liberteryen okulun tipik temsilcisi olarak karşımıza Nozick çıkmaktadır. Rawls ise sosyal demokrat tarafta yer almaktadır (Ceaser 1990: 117). Liberteryen kısmın özelliği klasik liberalizme dayanmasıdır. Rawls'un liberalizmi ise klasik liberalizmden oldukça farklıdır. Diğer yandan, klasik liberalizme dayanan Nozick'in adalet teorisi minimal devlete götürürken, Rawls'un anlayışı refah devletine götürmektedir.

## II. PROBLEME YAKLAŞIM BİÇİMİ: DEVLET-ADALET İLİŞKİSİ

Modern devlete normatif bakış açısından yaklaşmanın ve onu ahlaki temellere dayandırmanın uygun olacağı belirlendikten sonra, bunun nasıl yapılacağının ortaya konması gerekmektedir. Burada, karşımıza adalet çıkmaktadır. Devlete ahlak perspektifinden yaklaşmanın uygun yolunun devlet-adalet ilişkisinden hareket etmek olduğu belirtilebilir. Gerçekte, adalet yanında başka etik kavramlar da bulunmaktadır. Ancak adalet, devletle ilgili temel bir kavram olarak değerlendirilmelidir. Adaletle diğer etik kavramlar arasında öncelikli yer verilmesi, Platon ve Aristoteles ile başlayan felsefi geleneğin de devamı niteliğindedir. Adaletin temel bir kavram olduğunu açıklayabilmek için, adalet ile diğer etik kavramlar arasında ayrım yapılması ve devletin adaletle ilişkisinin gösterilmesi gerekmektedir.

Adalet ve diğer etik kavramlar arasındaki ayrımı Otfried Höffe'ye dayanarak açıklamaya çalışacağız. Höffe, ahlak felsefesi geleneğinin hakkın ödevleri ve erdemin ödevleri arasında ayrım yaptığını belirtmektedir. Hakkın ödevleri, başkalarından yerine getirilmesini talep edebileceğimiz ödevlerdir. Erdemin ödevleri ise başkalarından talep edemeyeceğimiz ödevleri göstermektedir (Höffe 1995: 31). Bu ödevler, adalet dışındaki diğer etik kavramlarla ilgilidir. Bunlar arasında, iyilikseverlik, dayanışma,

sevgi, arkadaşlık sayılabilir. Diğer yandan, adalet hakkın ödevleriyle ilişkilidir. Adalet yerine getirilmesi istenen bir ödevdir. Adalet gerçekleştikten sonra, diğer etik kavramlardan problemler olarak söz etmek olanaklıdır. Bu nedenle adalet, diğer etik kavramlardan önce gelmektedir. Adaletin diğer etik kavramlardan önce geldiğini gösteren başka bir şey, onun sosyal düzende yer alan zorlayıcı otoriteyi meşrulaştıran tek faktör olmasıdır (Höffe 1995: 31).

Adaletin sosyal düzendeki otoriteyi meşrulaştırıcı faktör olması, onu kişisel anlamdaki adaletten ayırmaktadır. Adaleti, Höffe'yi izleyerek, kişisel ve siyasi adalet olarak ayırdığımızda, onu meşrulaştırıcı faktör olma özelliğine uygun olarak da açıklamış oluruz. Höffe'ye göre kişisel adalet, kişisel alanda ve kişilerin davranışlarıyla ilgili olan adalettir. Siyasi adalet ise devlet ve hukuk kuralları sistemiyle ilgili olan adalettir (Höffe 1995: 32).

Adaletin meşrulaştırıcı faktör olması, devletin zor kullanma gücüne göre tanımlanmasında ortaya çıkmaktadır. Bir şeyi meşrulaştırmak, Höffe'ye göre, onu doğru olarak göstermek, güvencelerini sağlamak veya uygunluğunu göstermektir (Höffe 1995: 37). Bir hukuk düzeni içinde bir şeyin meşru olması, bu düzende var olan normlara uygun olmasıdır. Bu pozitif meşrulaştırma türüdür. Devletin zor kullanma gücünün meşru olup olmadığına ise pozitif normlardan hareket edilerek karar verilemez; çünkü devletin bu güce sahip olması zaten pozitif olarak verilmiştir. Sorun, bu gücün pozitif olarak nasıl düzenlendiğinin değerlendirilmesiyle ilişkilidir. Bu durumda gücün kullanımının meşru olup olmadığının pozitif hukukun üstünde olan veya pozitif hukuktan önce gelen eleştirel meşrulukla, yani gücün kullanımının adil olup olmadığına ilişkin bir meşrulukla değerlendirilmesi gerekmektedir (Höffe 1995: 37). Bu şekilde karşımıza çıkan adalet, sınırlandırma yapmak anlamına gelmektedir.

Devlet-adalet ilişkisinin bu şekilde kurulması, “devleti sadece zorlayıcı güce sahip olması özelliğiyle mi tanımlayacağımız” sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Liberal devlet teorisi, devleti bu özelliğiyle tanımlamaktadır. Devleti bu şekilde tanımlamanın kökeni de Locke'ta bulunabilir. Ancak devletin zor kullanma gücüne dayanmadan da

hareket edebileceği belirtilebilir. Özellikle çağımızda görülen refah devletinin, zor kullanma gücüyle nasıl açıklanacağı tartışmalıdır. Norman Barry'ye göre, devlet sosyal adaleti yerine getirirken, örneğin vergileri toplarken de zor kullanma gücüne başvurmaktadır (Barry, N. 1995: 65). Bu nedenle, devletin zor kullanma gücüne göre tanımlanması refah devleti olmasıyla bağdaşmaz değildir. Zor kullanma, devletin önemli bir özelliği olmasına rağmen, onun egemenliğinin doğası, devlet-hukuk ilişkisi hakkında çok az şey söylemektedir. Ayrıca bu özellik, devleti tanımlamaktan çok, devletin hukuk ve düzen işlevleriyle sınırlandırılması gerekliliğini dile getirmektedir (Barry, N. 1995: 65). Bu noktada devletin tanımlanması problemi ortaya çıkmaktadır. Bu problem, normatif alanda oldukça karışık ve içinden çıkılmaz bir görünüm sergilemektedir. Barry'nin, haklı olarak belirttiği gibi, devletin amaçlarına ilişkin bir değerlendirme yapılmaksızın nötr bir devlet tanımı bulmak olanaksızdır (Barry, N. 1995: 66). Ancak Barry, bu nötrlüğü, tüm değerler yargılarından soyutlanmak olarak anladığımız sürece haklıdır.

Bu nedenle, devlet-adalet ilişkisi, devletin zor kullanma gücünü meşrulaştırması dışında farklı bir nedenle de kurulmalıdır. Bu tür bir ilişkiyi Ernest Barker'da görebiliriz. Barker, devleti hukukla özdeşleştirmekte ve devletin varlık şartının hukuk olduğunu belirtmektedir. Barker hukuku, sadece bir kurallar sistemi olarak anlamamakta, güncel olarak geçerli ve düzenli olarak uygulanan etkili bir kurallar sistemi olarak da anlamaktadır. Devletin özü, yaşayan bir etkili kurallar sistemidir. Bu anlamda da, devlet, hukuktur (Barker 1993: 102). Barker'a bakmamızın nedeni, etkili kurallar sistemi üzerinde durmasıdır. Kuralların nasıl etkili olacağı sorusu ise karşımıza adaleti getirmektedir. Barker, adalet ve hukuk arasındaki ilişkiyi, hukukun kaynaklarıyla ilgili olarak açıklamaktadır. Ona göre, hukukun iki kaynağı vardır ve ikisinin bir arada bulunması gerekmektedir. Bunlardan ilki, insan otoritesine ilişkin kişisel kaynaktır. Burada geçerlilik problemi yer almaktadır. Yasa yapmayla görevli organ, ona geçerliliğini de vermektedir. Hukukun ikinci kaynağı ise adaletle ilişkin kaynaktır. Bu kaynak, kendi başına adil olan şeyin gücünü, insan otoritesinden çıkan kaynağa eklemektedir. Barker'a göre, mutlak yükümlülük için, yani sadece dış zorlamayla değil, aynı zamanda ahlaki olarak ve içten gelerek hukuka uymak için, iki

kaynağın birarada bulunması gerekmektedir (Barker 1993: 110-111). Barker'ın görüşlerinin bir özelliği de, etikte kökenini bulan adaleti hukukla bağdaştırmasıdır. Ona göre hukuk-etik ilişkisi, hukukun ahlaki gelişmeyi engelleyici şartları ortadan kaldırmasıyla kurulur (Barker 1993: 114).

Barker'ın görüşleri, konumuz açısından, adaletin hukuk kurallarını etkili kılmasını göstermesi bakımından önemlidir. Ancak adaletin "sınırlandırma yapmak" anlamını içermediği için yeterli değildir. Barker, ayrıca diğer siyasi değerler, yani özgürlük, eşitlik, işbirliği ile adaletin ilişkisini de açıklamaktadır. Bu değerlerin hepsi birden bir hukuk sisteminde yer alabilirler; fakat birbirleriyle çatışma özelliğine sahiptirler. Adalet ise bunları birbirlerine uyarlama fonksiyonuna sahiptir. Bu nedenle, siyasi değerlerin sentezi ve uzlaştırıcısıdır (Barker 1993: 111).

Buraya kadar belirtilenler, Höffe ve Barker'ın görüşlerinden hareket ederek, adalet ve devlet ilişkisinin hangi biçimlerde kurulabileceğini göstermeyi amaçlamaktaydı. Kanımızca, her iki görüşe dayanarak bu ilişkiyi kurmak olanaklıdır. Ancak kurulacak bu ilişkiler, normatif alandaki karışıklılığı önlemeye yeterli değildirler. Bu nedenle, devlet-adalet ilişkisinin daha üst bir seviyede kurulması gerekmektedir. Bu tür ilişkiyi kurmanın bir yolu, devletin amacından hareket etmektir; yani devletin amacı ile adalet arasındaki ilişkiyi göstermektir. Bu tür bir ilişki kurulduktan sonra, bu ilişkiye göre adaletin "sınırlandırma yapmak" ve "etkililik" ile ilgili anlamları üzerinde durmanın daha uygun olduğu belirtilebilir. Bunun nasıl olanaklı olabileceğini, Rawls'un adalet anlayışını inceledikten sonra tartışacağız. Çünkü belirli bir adalet anlayışına dayanmadan bu tür ilişkilerin açık bir biçimde kurulabilmesi pek olanaklı görünmemektedir.



## BİRİNCİ BÖLÜM

### JOHN RAWLS VE ARKA PLANI

#### I. JOHN RAWLS'UN ADALET ANLAYIŞI ÜZERİNE

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan adalet anlayışlarından en popüler, Rawls'un adalet anlayışıdır. Rawls, adaletle diğer etik kavramlar bakımından öncelikli yer vererek, Platon ve Aristoteles ile başlayan ve Kant ile devam eden felsefi geleneği sürdürmek istemektedir. Rawls'un sosyal kurumların birincil erdeminin adalet olduğunu belirtmesi, adaletle öncelikli yer verdiğini göstermektedir (Rawls 1994: 3).

Rawls'un adalet anlayışı, siyasi adalet anlayışıdır. Bu anlayışın günümüzdeki siyaset teorisinde oldukça fazla önemi bulunmaktadır. Bunun nedenleri birkaç şekilde belirtilebilir. İlk olarak, Rawls'un adalet anlayışı adalet kavramının yeniden değerlendirilmesini sağlamıştır. Nitekim Rawls'tan sonra yapılan, gerek Rawls'un görüşleri ile ilgili gerekse doğrudan adaletle ilgili çalışmalar, adalet konusunun yeniden gündemi oluşturduğunu göstermektedir. Gerçi Rawls'tan önce faydacı görüşte de adaletle yer verilmekteydi. Ancak adaletin faydacı görüşteki yeri, Rawls'tan farklı olarak, ikincil derecededir. Diğer bir ifadeyle faydacı görüş, adaletle, klasik felsefe geleneğinde olduğu gibi öncelikli bir yer vermemektedir. Faydacılık, adaleti kolektif refahın bir fonksiyonu olarak değerlendirmektedir (Höffe 1995: 5). Rawls'un da *A Theory of Justice*<sup>1</sup> başlıklı eserindeki amacı, faydacılığa karşı alternatif bir adalet teorisi oluşturmaktır. Bunun yanında, adalet konusunun yeniden güncelleşmesi, etik hakkındaki tartışmalarda da etkili olmaktadır. Felsefi etiğin, hukuk ve devletten ayrılması yönündeki eğilimin üstesinden gelinmeye çalışılmaktadır.

<sup>1</sup> *A Theory of Justice* yerine bundan sonra *TJ* kısaltmasını kullanacağız.

Rawls'un adalet anlayışı, toplumun temel yapısı için belirli adalet ilkelerini geliştirmekle ilgilidir. Bu anlamda adalet anlayışı, Platon'da olduğu gibi, doğrudan devletle ilgili değildir. Rawls'un adalet anlayışı çerçevesinde, belirli bir tür devlet şeklinin nasıl adil olacağıyla ilgili dolaylı bir cevap bulabiliriz.

Rawls'un adalet anlayışı, adalet kavramına yeniden dönmeyi sağlaması yanında, sosyal sözleşme geleneğine de yeniden dönmeyi sağlamaktadır. Rawls adalet anlayışını oluştururken, varsayımsal bir "orijinal durum"dan hareket etmekte ve bu durum sonucunda adalet ilkelerinin sosyal sözleşmeyle kabul edileceğini belirtmektedir. Adalet anlayışının bu özelliği, Rawls'u sosyal sözleşmeciler kılın bir özelliktir. Rawls'un ardından Buchanan, Nozick, Gauthier gibi düşünürler de, kendi teorilerinde bu geleneğe dönmüşlerdir. Ayrıca, Rawls'un adalet anlayışı, ahlak felsefesi alanının değişmeye başlamasının da bir örneğidir. Rawls'la birlikte, 1970'lerden itibaren ahlak felsefesinde, yeniden erdem teorisi yer almaya başlamıştır (Rachels 1995: 7).

## II. RAWLS'UN ARKA PLANI

Rawls'un arka planı 17. ve 18. yüzyıllarda yer alan belirli düşünürlerle uzanmaktadır. Bu düşünürler, Locke, Rousseau ve Kant'tır. Rawls, liberal gelenekten geldiği için ilk bakışta Kant'ın ve Locke'un görüşlerine dayanması doğal görünür. Diğer yandan Rousseau, liberal geleneğin pek de sıcak bakmadığı bir düşünürdür. Neden Rousseau sorusunun cevabını, doğrudan doğruya Rawls'ta bulmak olanaklıdır. Rawls'un amacı, antik özgürlükler dediği Rousseaucu, yani siyasi özgürlükler ile modern özgürlükleri, yani Lockeçu özgürlükleri bağdaştırmaktır.

Öte yandan Rawls, Lockeçu, Rousseaucu ve Kantçı sosyal sözleşme geleneğini izlediğini belirtmektedir; ama aynı gelenekte yer alan Hobbes'u izlediğini belirtmemektedir. Bunun bir nedeni, Hobbes'un görüşlerinin liberalizmle bağdaşmamasıdır; çünkü Hobbes'un sosyal sözleşmesi, mutlakiyetçi devlet anlayışına götürmektedir. Liberal devlet ise özgürlükçü bir devlettir.



Burada biz, Rawls'un sosyal sözleşme geleneğini izlediğini belirtmesine dayanarak, önce genel olarak sosyal sözleşmecilik üzerinde duracağız; sonra da, Rousseau, Locke ve Kant'ın görüşlerine ayrıntıya kaçmadan yer vermeye çalışacağız.

## A. SOSYAL SÖZLEŞMECİLİK

Rawls siyasi adalet anlayışını, sosyal sözleşme düşüncesine dayandırmaktadır. Burada ilk olarak, sosyal sözleşmeciliğin anlamı ve belirgin özellikleri üzerinde duracağız.

Sosyal sözleşme düşüncesi, eski Yunan'dan başlayıp günümüze kadar gelmektedir. Diğer yandan bu düşüncede yer alan “sosyal sözleşme”, gerek zaman içinde uğradığı değişiklikler nedeniyle gerekse bu düşüncüyü savunan düşünürlerin görüşlerindeki farklılıklar nedeniyle, tek bir biçimde karşımıza çıkmamaktadır. Bundan dolayı da bu gelenek içinde sosyal sözleşmelerle ilgili çeşitli ayrımlar yapılmakta ve bu ayrımlara göre farklı sosyal sözleşme çeşitlerinden sözedilmektedir. Genel olarak sosyal sözleşmeler, sözleşmeyle yaratılan şeye göre (sivil toplum), sözleşmenin tarihsel veya varsayımsal olup olmasına ve sözleşmenin yapıldığı şartlar gibi özelliklere göre birbirinden ayrılmaktadırlar (Boucher-Kelly 1994: 2) . Ancak yapılan ayrımlar, daha çok, sözleşmelerin taşıdıkları bir veya birkaç özelliğe göredir. Örneğin John Dunn, sosyal sözleşmeleri, tarihsel ve varsayımsal olarak birbirinden ayırırken (: 40-42), Boucher ve Kelly onları, seçtikleri konulara göre, yani sözleşmelerle yaratılan şeylere göre (1994: 2) birbirinden ayırmaktadırlar. Boucher ve Kelly yaptıkları ayrıma göre de tek bir sosyal sözleşme geleneğinden değil, birbirinden farklı sosyal sözleşme geleneklerinden söz edilebileceğini belirtmektedirler (Boucher-Kelly 1994: 2). Bu ayrımların yeterli olup olmadığı tartışmasına girmeyeceğiz; çünkü bizi ilgilendiren, Rawls'un izlediği sosyal sözleşme düşüncesidir. Bu düşüncüyü belirleyebilmek için onu temsil eden düşünürlere bakmamız gerekmektedir. Rawls, izlediği sosyal sözleşme düşüncesini temsil eden düşünürlerin, Locke, Rousseau ve Kant olduğunu belirtmektedir (Rawls 1996: xxxix). Dolayısıyla burada anlamını belirleyeceğimiz

sosyal sözleşme düşüncesi, bu düşünürlerin yer aldığı ve bunlarla ilgili sosyal sözleşme düşüncesi olacaktır.

Locke, Rousseau ve Kant, 17. ve 18. yüzyıl sosyal sözleşme düşüncesinin en önemli temsilcileridir. Diğer yandan bu düşünürler, sosyal sözleşmeyi aynı şekilde anlamadıkları için, sosyal sözleşmenin bu düşünürlerin hepsini kapsayacak şekilde bir tanımını vermek oldukça zordur. Ancak Lessnof, genel bir tanımlama çabasına girmekte ve “sosyal sözleşme teorisi, siyasi iktidara sınırlamalar koymak veya siyasi iktidarı haklı göstermek üzere kullanılan bir teoridir veya siyasi yükümlülüğün sözleşmeci bir yükümlülük olarak ele alındığı bir teoridir” (1986: 2) demektedir. Sözleşmenin amacına göre yapılan bu tanım, 17. ve 18. yüzyıllarda egemen olan sözleşme düşüncesi için geçerlidir. Diğer yandan Locke, Rousseau ve Kant’la ilgili sosyal sözleşme düşüncesinin anlamını belirlememizi daha fazla kolaylaştıracak olan şey, bu düşünürlerin sosyal sözleşme teorileriyle ilgili ortak noktalarını tesbit etmektir. Bu ortak noktaların tesbiti ise, sosyal sözleşme teorilerinin taşıdıkları özelliklere göre yapılacaktır. Ancak belirteceğimiz bu özellikler, yalnızca incelediğimiz üç düşünür için geçerlilik taşımamakta, bu özelliklerin kimi örnekleri diğer sosyal sözleşmecilerde de bulunmaktadır.

İlk olarak, yukarıda belirttiğimiz sözleşmelerle ilgili ayırmadaki Boucher ve Kelly’nin görüşlerinden hareket ederek, incelediğimiz düşünürlerin sosyal sözleşmeyle yarattıkları şey, yani sözleşme konusuyla ilgili ortak noktaları bulunup bulunmadığı araştırılacaktır. Boucher ve Kelly, incelediğimiz düşünürleri, sivil sözleşmecilik başlığı altında ele almaktadırlar. Sivil sözleşmecilik, bir ölçüde Hobbes’u kapsasa da, Hobbesçu olmayan özelliği nedeniyle konumuz için oldukça önemlidir; çünkü burada açıklamaya çalıştığımız sosyal sözleşme düşüncesi, Hobbesçu olmayan sosyal sözleşme düşüncesidir. Boucher ve Kelly sivil sözleşmeciliği, yukarıda belirttiğimiz Lessnof’ın tanımına benzer olarak, ya zorlayıcı siyasi otoriteyi meşrulaştıran ya da otoritenin meşruluğundan bağımsız olarak zorlayıcı sınırlandırmaları değerlendiren sosyal sözleşme biçimi olarak tanımlamaktadırlar (Boucher-Kelly 1994: 4).

Diğer yandan burada belirtmemiz gereken nokta, sözleşmeyle yaratılan şeyle ilgilidir. Sözleşmeyle yaratılan şey, incelediğimiz düşünürler açısından, sivil toplumdur. Bu nedenle de sivil toplum, incelediğimiz düşünürlerin sosyal sözleşmeyle ilgili ortak noktalarından birini oluşturmaktadır. Sözleşmeyle yaratılanın sivil toplum olması, bu sözleşmecilik anlayışını Hobbes'un sözleşme anlayışından da ayırt etmektedir; çünkü Hobbes'un içinde yer aldığı sözleşme anlayışında, sözleşmeyle ahlakilik yaratılmaktadır. Örneğin Hobbes'a göre doğa durumunda adalet yoktur. Adalet ancak devletin kurulmasıyla birlikte ortaya çıkar (Boucher-Kelly 1994: 2). Sivil sözleşmecilikte ise bu tür ahlakiliği yaratmayla ilgili bir sorun söz konusu olmamasına karşın, yapılan anlaşmalar, ahlaki veya siyasi yükümlülükler doğurabilmektedirler (Boucher-Kelly 1994: 4). Öte yandan, sivil sözleşmecilikte yer alan sivil toplumun anlamı ve nasıl oluşturulduğu sorunu, düşünürlerin görüşlerine göre değişmektedir ki bunu da düşünürlerin görüşlerini belirtirken açıklamaya çalışacağız.

İncelediğimiz düşünürlerin sosyal sözleşme teorileri, diğer sosyal sözleşme teorilerinde de yer alan en önemli unsur, yani “doğa durumu”nu da içermektedir. Doğa durumu, bir teorinin sosyal sözleşme teorisi olarak sayılıp sayılmamasındaki en önemli kriterdir; bu özelliği itibarıyla da, sosyal sözleşme teorisyenlerinin ortak noktasıdır. Bununla beraber doğa durumu, her bir filozafa göre farklı olarak tanımlanmaktadır; çünkü doğa durumunun tanımı, her bir düşünürün bu durumu oluşturma amacına göre değişmektedir. Bunun yanında, sosyal sözleşme teorileri doğa durumuna başvurarak, devletin varlık nedenini bulmaya çalışmışlardır (Cassirer 1984: 174). İncelediğimiz sözleşmeciler teorilere göre, siyasi iktidarın varlık nedeni, bu iktidara tabi olanların tabi olmayı istemelerinde yatmaktadır. Diğer yandan, siyasi iktidarın varlık nedeninin belirlenmesiyle, bu iktidara ilişkin meşruluk sorunu da çözümlenmektedir. Bir iktidarın meşru olup olmaması, bu iktidara tabi olanların tabi olup olmamayı istemelerine bağlı tutulmaktadır (Lessnoff 1986: 6). İncelediğimiz düşünürler açısından ise, meşruluk için, sadece tabi olmayı isteme bazen yetmemektedir. Örneğin Kant, meşruluk için isteme yanında, başka şeylerin gerektiğini belirtmektedir ki bunların neler olduğunu Kant'ın görüşlerini açıklarken belirteceğiz.

Sosyal sözleşmeler, tarihsel veya varsayımsal olup olmamalarına göre de birbirinden ayırt edilebilmektedirler. Bu açıdan incelediğimiz düşünürlerin ortak özelliği, Locke dışında, sosyal sözleşmeyi varsayımsal olarak değerlendirmeleridir. Gerçi sosyal sözleşmenin varsayımsal olduğu açıkça belirtilmemektedir. Bunun bir nedeni, 17. ve 18. yüzyıldan önceki klasik doğal hukuk kuramında, sosyal sözleşmenin ve doğa durumunun tarihsel gerçekliği yansıttığının savunulmasıdır (Dunn: 41). Onyedinci ve onsekizinci yüzyıl sosyal sözleşme düşünürleri, bu iddianın üzerinde çok az durmuşlar ve daha çok doğa durumu ve sosyal sözleşmenin varsayımsal olduğunu belirten ifadelerle yer vermişlerdir. Örneğin Kant'ın sosyal sözleşmenin "aklın bir idesi" olduğunu belirtmesi, bu sözleşmenin varsayımsal olduğuna işaret etmektedir (Dunn: 41). Rousseau'da da varsayımsal olduğunu belirten ifadeler yer almaktadır. Diğer yandan Locke'ta sosyal sözleşmenin tarihsel gerçekliği yansıttığı iddiası yer almaktadır. Esasen sosyal sözleşme düşüncesi için önemli olan bu sözleşmenin, tarihsel gerçekliği yansıtıp yansıtmaması değil, devletin varlık nedenini ortaya çıkarmasıdır. Bundan dolayı, bu konuyla ilgili tartışmalar üzerinde durmayacağız.

Sosyal sözleşme düşüncesinin diğer bir özelliği, konsensus anlayışıdır. Doğa durumundan sonra oluşturulacak iktidar için bir temel sağlayacak şekilde, bireysel iradelerin konsensusunun var olması gerekmektedir (Lesnoff 1986: 6-7).

## B. SOSYAL SÖZLEŞME DÜŞÜNÜRLERİ

Bu bölümde inceleme konumuzu Locke, Rousseau ve Kant oluşturmaktadır. Bu düşünürlerin her biri, kendi siyaset felsefelerini geliştirmek için sosyal sözleşme kavramını kullanmaktadırlar. Diğer yandan, bu düşünürler, sözleşme kavramını farklı bir şekilde ve farklı amaçlar için kullanmaktadırlar (Medina 1990: 1). Buna rağmen yukarıda bu düşünürlerle ilgili belirttiğimiz ortak noktalar, onların aynı sosyal sözleşme geleneği içinde değerlendirilmesini sağlamaktadır. Burada, Locke'tan başlayarak Rawls'un dayandığı sosyal sözleşmecî düşünürlerin görüşlerini kısaca aktarmaya çalışacağız.

## 1. Locke

Onyedinci yüzyıldaki sosyal sözleşmecilerden olan Locke'un sosyal sözleşme teorisini anlamak için, öncelikle, doğa durumuyla ilgili görüşlerine bakmamız gerekmektedir. Locke'un doğa durumuyla ilgili görüşlerinin ortaya konulmasının ardından, bu durumdan siyasi topluma geçiş nedenleri belirtilecek ve Locke'un devletin varlık nedeni ile ilgili görüşleri ortaya konmaya çalışılacaktır.

### a. Doğa durumu

Locke doğa durumunu, egemen bir güç olmaksızın insanların birlikte akla göre yaşadıkları bir durum olarak tanımlamakta ve bu durumun, barış, iyi niyet, karşılıklı yardımlaşma ve koruma durumu olduğunu belirtmektedir (Locke 1990: 88). Bu tanıma göre, ilk olarak doğa durumunda, insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen ve onların bağımlı olduğu üstün bir iktidar bulunmamaktadır. Böyle bir iktidarın olmaması, bu durumdaki insanların eşit, bağımsız ve özgür olmalarını sağlamaktadır. Bağımsız olmaları, herhangi bir iradeye bağımlı olmamaları anlamındadır. Eşit olmaları, hiç kimsenin diğerinden daha fazla güce sahip olmaması, aynı doğal avantajlarla doğmaları, aynı yetileri kullanmaları ve bir diğerine bağlı olmamaları anlamındadır (Locke 1990: 86). Son olarak özgür olmaları ise davranışlarını düzenlemek ve sahip olduklarını kullanmak bakımından serbest olmaları anlamındadır (Locke 1990: 85). Diğer yandan bu özgürlük, doğa yasası sınırları içinde kullanılacak bir özgürlüktür. Başka bir ifadeyle doğa durumunda sınırsız gibi görünen özgürlüğü sınırlayan tek şey, yine bu durumda yer alan doğa yasasıdır. Bu yasa, doğa durumunda bulunan herkese yükümlülük getirmektedir. Bu yükümlülük ise "hiçkimsenin, başkasının yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne veya sahip olduklarına zarar vermemesi" gerekliliğini dile getirmektedir (Locke 1990: 86). Gerçekte getirilen yükümlülük tek taraflı değildir. Diğer bir ifadeyle sırf başkaları ile ilgili değildir. Doğa yasası, başkaları yanında, kendini koruma yükümlülüğünü de getirmektedir. Ancak kendini koruma yükümlülüğü, başkalarına zarar vermeme yükümlülüğüyle bağdaşacak şekilde yerine getirilecektir (Boucher-Kelly 1994: 5). Doğa durumunda herkes eşit, özgür ve

bağımsız olduğundan, bu yasayı kimin koyduğu ve ona niçin uyulması gerektiği gibi problemler ortaya çıkmaktadır. Bu problemleri Locke, doğa yasasını Tanrı'nın insanlara verdiği yasa olduğunu söyleyerek çözmektedir (Boucher-Kelly 1994: 5). Böylece de doğa yasasına uymak, Tanrı'ya karşı sahip olunan ödevleri yerine getirmek anlamına gelmektedir.

Locke'un doğa durumuyla ilgili tanımında ikinci olarak, bu durumun akla göre yaşanan bir durum olduğu belirtilmektedir. Bunun anlamı, doğa durumundaki insanların doğa yasasına göre davranmalarıdır. Locke, doğa durumundaki insanların rasyonel varlıklar olduğunu belirtmektedir. Rasyonel varlıklar olmaları, kendi çıkarları doğrultusunda davranmaları anlamındadır. Kendi çıkarları ise doğa yasasına uymalarını gerektirmektedir. Diğer yandan kendi çıkarları doğrultusunda hareket etmeleri, başkalarının çıkarlarına saygı göstermelerini engellemektedir (Medina 1990: 30); çünkü rasyonel varlıklar olmaları ve dolayısıyla doğa yasasına uygun davranmaları, başkalarının çıkarlarına saygı göstermelerini gerektirmektedir.

Locke, doğa durumundaki insanların sadece rasyonel varlıklar olduklarını değil, ayrıca onların barışçıl veya kavgacı olmayı potansiyel olarak taşıdıklarını da önceden varsaymaktadır (Medina 1990: 35). Locke'un insanın doğasıyla ilgili bu nitelendirmeleri, doğa durumu tanımını etkilemektedir. Locke doğa durumunun, barış, iyi niyet, karşılıklı yardımlaşma ve koruma durumu olduğunu belirtirken, insan doğasının barışçıl görünümünün bu durumda ön plana çıktığına işaret etmektedir. Doğa yasası, bu durumdaki insanlar arası ilişkilerde nasıl davranılması gerektiğini belirtmektedir. Böylece doğa yasası, insanlar arasındaki anlaşmazlıkların barışçıl bir biçimde çözümlenmesini sağlamaktadır.

Locke, insan doğasının sadece barışçıl özelliğine değil, kavgacı özelliğine de işaret etmektedir ki bu, doğa durumunu bir barış durumuyla özdeşleştirmeyi engellemektedir. Gerçekten de Locke, bir savaş durumundan da söz etmekte ve savaş durumunu doğa durumunun karşısı olabilecek şekilde tanımlamaktadır. Locke'a göre savaş durumu, düşmanlık ve yıkıcılık (destruction) durumudur ve bu durumun belirgin



özelliklerini düşmanlık, kötülük, şiddet ve karşılıklı yıkıcılık oluşturmaktadır (Locke 1990: 88). Doğa durumunda, bu tür savaş durumunun ortaya çıkması, insan doğasında potansiyel olarak var olan kavgacı özelliğin ön plana çıkması durumunda söz konusu olur. Bu durumda, kendi çıkarı uğruna diğerleri üzerinde güç kullanma söz konusudur (Medina 1990: 30). Gücün bu şekilde haksız kullanımı ise başkalarının kendini koruma hakkına başvurmalarıyla karşılaşacaktır; çünkü kendini koruma hakkı bir yandan Tanrı'ya karşı yerine getirilmesi gereken ödevlerden, diğer yandan ise bu durumdaki insanların sahip olduğu haklardan biridir. Bu şekilde ortaya çıkan durum, savaş durumudur. Locke'a göre savaş durumundan kaçınmanın tek yolu, sivil topluma geçmektir (Locke 1990: 89). Diğer yandan savaş durumu, sadece doğa durumunda ortaya çıkabilecek bir durum değildir. Siyasi toplumda da böyle bir durumla karşılaşmak olanaklıdır. Çünkü bu durum, bir kişinin diğerine karşı şiddet veya kaba kuvvet kullanması durumunda ve bu şiddet kullanımını önleyecek üçüncü kişinin olmaması durumunda söz konusudur (Medina 1990: 31-32). Bu nedenle, savaş durumu sadece doğa durumunda karşılaşılabilecek bir durum değildir.

Doğa durumuyla ilgili olarak belirteceğimiz son bir nokta, bu durumdaki insanların sahip olduğu haklarla ilgilidir. Locke'a göre bu durumda sahip olunan haklar, özgürlük, yaşam ve mülkiyet haklarıdır.

#### b. Sivil Topluma Geçiş Nedenleri ve Sivil Toplum

Locke'un düşüncesi çerçevesinde, doğa durumundan sivil topluma geçiş nedenlerini, doğa durumunun sakıncaları oluşturmaktadır. İlk olarak doğa durumu, doğa yasasının yorumlanması ve uygulanmasıyla ilgili sorunlara yol açmaktadır (Boucher-Kelly 1994: 5). Doğa yasasına, doğa durumunda bulunan bütün insanların uyacağına dair yeterli güvence bulunmamaktadır. Bu ise doğa durumunda, daima savaş durumu tehdidiyle karşılaşılabilecek bir durumla yol açmaktadır (Medina 1990: 32). Locke, savaş durumundan kaçınmayla ilgili nedenin, sivil toplumu oluşturmak için en önemli neden olduğunu belirtmektedir (Locke 1990: 89). Sivil topluma geçmenin ve devleti oluşturma bir diğer nedeni, mülkiyeti güvence altına almaktır; çünkü doğa



durumunun getirdiği sakıncalar, kendini korumanın bir şartı olan mülkiyeti tehdit etmektedirler (Boucher-Kelly 1994: 5). Locke, mülkiyeti korumak amacıyla sivil topluma geçildiğini belirtirken, buradaki mülkiyeti hangi anlamda kullandığı konusu tartışmalıdır.

Locke mülkiyeti, dar ve geniş olmak üzere iki anlamda kullanmaktadır. Dar anlamda mülkiyet sadece maddi malları ifade ederken, geniş anlamda mülkiyet maddi mallar yanında yaşam ve özgürlüğü de içermektedir. Kimileri Locke'un burada, mülkiyeti dar anlamda kullandığını belirtmektedir. Vicente Medina ise Locke'un sivil topluma geçilme ilgili kullandığı mülkiyet sözcüğünü, geniş olarak yorumlamak eğilimindedir (Medina 1990: 32). Gerçekte Locke'a bakıldığında, Medina'nın yorumuna katılmak daha doğru görünmektedir. Locke, topluma başkalarıyla birlikte katılmakla, genel olarak mülkiyet olarak adlandırdığı, yaşam, özgürlük ve maddi varlıkların karşılıklı korunacağını belirtmekte ve ardından da, toplum halinde birleşmenin ve devlete bağlı olmanın en önemli amacının mülkiyeti korumak olduğunu söylemektedir (Locke 1990: 101). Bu doğrultuda Locke'ta, sivil topluma geçme ve böylece de devletin egemenliği altına girmenin en önemli amacının, yaşam, özgürlük ve maddi varlıkların korunması olduğu belirtilebilir. Böylece doğa durumundan sivil toplum durumuna geçme ve devlete tabi olmanın nedenleri, savaş tehdidi ve doğal hakların kullanılmasıyla ilgili yaşanan belirsizlik ve güvencesizliktir.

Sivil topluma geçme nedenleri, aynı zamanda, bu toplumun nasıl bir toplum olması gerektiğini de belirlemektedir. Öncelikle doğa durumunda yer alan sakıncaların bu toplumda olmaması gerekmektedir. Böylece sivil toplum, doğa durumunun sakıncalarını azaltan bir toplum olarak karşımıza çıkmaktadır (Boucher-Kelly 1994: 5). Sivil toplumun doğa durumunun sakıncalarını azaltan bir toplum olabilmesi içinse bazı istenenleri karşılaması gerekmektedir. İlk olarak, ortak rıza tarafından kabul edilmiş bir hukuk var olmalıdır. Bu hukuk, doğru ve yanlış standardı olacak ve bireyler arasındaki anlaşmazlıkları çözecektir (Locke 1990: 101). Gerçi doğa durumunda da, doğa yasası egemendi. Ancak bu yasa, uygulanmasından doğan güçlükler nedeniyle, herkes için bağlayıcı olamamaktaydı. Sivil toplumdaki yasa ise bu

güçlükleri giderecektir. İkinci olarak, sivil toplumda bu yasayı uygulayacak, tarafsız bir yargıç (yargı organı) olacaktır; çünkü doğa durumundaki herkes, doğa yasasını kendisi uygularken ve bu yasaya göre karar verirken, yeterince tarafsız olamamaktadır. Son olarak yargılamayla ilgili verilen kararların yürütülmesi ve yerine getirilmesi de yargıya ait olacaktır (Locke 1990: 101). Buraya kadar belirttiklerimiz, doğa durumunda doğa yasasından dolayı yaşanan güçlükleri karşılamak için getirilmektedirler. İnsanlar sivil topluma geçmekle, doğa durumunda sahip oldukları yargılama hakkından da vazgeçmektedirler.

Ancak vazgeçilen sadece yargılama hakkı değildir. Doğa durumunda sahip olunan yürütme yetkisinden de vazgeçilmektedir. Doğa durumundaki insanlar, yürütme yetkisine doğa yasasını uygulamak bakımından sahiptirler. Sivil topluma geçmekle birlikte, bu yetkilerini de terketmektedirler. Doğa yasasıyla ilgili yaşanan belirsizliği gidermek için sivil toplumda yasama kuvveti de yer almaktadır. Yasama kuvveti doğa yasasını kesinleştirecek ve yürütme kuvveti de bu yasayı uygulamakla görevli olacaktır (Boucher-Kelly 1994: 5). Ayrıca Locke, konfederatif kuvvetten de söz etmektedir. Locke'un kuvvetler ayrımında, böylece, yasama, yürütme ve konfederatif kuvvet söz konusudur. Locke, yargıdan söz etmesine karşılık, onu bağımsız bir kuvvet olarak görmemekte yasamaya bağımlı olarak faaliyet göstereceğini belirtmektedir (Erdoğan 1996: 100). Locke'un buradaki amacı, devlet iktidarının mutlaklaştırılmasını önlemektir. Bu amaçla Locke, egemenliğin halka ait olduğunu, yani egemenin iradesinin, çoğunluğun iradesi tarafından belirlendiğini belirtmektedir (Medina 1990: 43).

Locke'ta, devlet iktidarının mutlaklaştırılmasını önleyen diğer bir güvence, doğal haklardır. Doğa durumundan sivil toplum haline geçmekle birlikte doğal haklardan vazgeçilmemektedir. Bu haklar, yani yaşam, özgürlük ve mülkiyet hakları, devlet iktidarını sınırlandıran haklardır. Bu şekilde anlaşılan devlet ise Locke'un "sivil devlet" olarak adlandırdığı devleti karşılamaktadır (Locke 1990: 96). Böylece doğa durumunda sahip olunan doğal hakların güvenceli hale getirilmesi, sivil devlet sayesinde olanaklı olmaktadır.

Doğa durumundan sivil topluma nasıl geçildiğini açıklamak için Locke'un anahtar bir kavramına başvurmamız gerekmektedir. Bu kavram, rıza kavramıdır. Lockeçu anlamda rıza, zorlamanın olmamasıdır (Medina 1990: 35). Doğa durumunda insanlar, özgür, eşit ve bağımsız olduklarından, bu insanların iradesi üzerinde herhangi bir baskının yapılması düşünülemez. Rıza kavramına başvurulmasının nedenini, sivil toplumun doğa durumundan farklı olması oluşturmaktadır. Doğa durumunda insanlar, doğa yasasına uyma dışında, istedikleri gibi davranmaktadırlar. Sivil topluma geçişle birlikte ise, bu toplumun getirdiği kurallar nedeniyle, davranışlarında bir sınırlama söz konusudur (Medina 1990: 38). Gerçi sivil topluma geçişle birlikte, doğa durumunda sahip oldukları doğal haklardan vazgeçmemektedirler. Ancak sivil topluma ait olan ortak hukuku kabul etmeleriyle birlikte, bu hukukun getirdiği kurallara uygun davranma yükümlülüğü altına girmektedirler. Bu tür sınırlamaların kabul edilebilmesi için ise kurulacak sivil toplumun üyelerinin rızası gerekmektedir. Rıza, siyasi iktidarın meşruluğuyla da yakından ilişkilidir. Locke'a göre siyasi iktidarın meşru olup olmaması, halkın rızasına bağlıdır; çünkü doğa durumundaki insanlar herhangi bir üstün iktidara bağlı olmadıkları için, bu tür bir iktidara bağlı olmayı ancak kendi rızalarıyla kabul edebileceklerdir. Ne var ki, halkın rızası, siyasi iktidarın meşruluğu için zorunlu olmasına rağmen tek başına yeterli değildir. Meşruluk için gereken diğer bir unsur, siyasi iktidarın doğa yasasına ve doğal haklara saygı göstermesidir. Bu şekilde siyasi iktidarın adil olması da sağlanmış olacaktır. Böylece halk, sırf siyasi iktidar kurumuna değil, adil olan siyasi iktidar kurumuna rıza gösterdiğinde, meşru bir siyasi iktidardan söz edilebilir (Medina 1990: 39).

Böylece sivil toplumun kurulmasının zorunlu bir şartını, o toplumda yer alan üyelerin her birinin rızası oluşturmaktadır. Bu nedenle, doğa durumundan çıkmak ve sivil toplumu kurmak için yapılan sosyal sözleşme, oy birliğiyle kabul edilecektir (Medina 1990: 39). Locke, oy birliğini sadece sivil topluma geçilirken aramaktadır. Bunun dışında, halkın kendi temsilcilerini seçmede aradığı oy çokluğuyla rızadır (Medina 1990: 40). Rıza, devlet iktidarına tabi olmayı açıklamakta da önemli bir rol oynamaktadır. Rızayla birlikte doğa durumunda söz konusu olan doğa yasasını yerine

getirmekle ilgili ahlaki yükümlülükler, siyasi yükümlülükler haline gelmektedir (Boucher-Kelly 1994: 5). Siyasi yükümlülükler, devlete karşı olan yükümlülüklerdir. Siyasi yükümlülüklerin yerine getirilmesi ise devletin meşruluğunu devam ettirdiği sürece söz konusu olacaktır; çünkü siyasi yükümlülükler, rızayla doğmaktadırlar. Böylece rıza kavramı, devlet-halk arasındaki ilişkiyi açıklamak için kullanılmaktadır. Ancak sivil toplumdan farklı olarak, devlet halk arasındaki ilişki sosyal sözleşmeye dayanarak kurulmamaktadır (Thompson 1994: 75). Bu ilişki daha çok güvene dayanmaktadır. Güven ilişkisi bozulduğunda, yani devlet kendine düşenleri yerine getirmediğinde halkın bu devlete karşı direnme hakkı doğmaktadır (Medina 1990: 41).

Locke'un sosyal sözleşmesi, onun rıza görüşüne dayanmakta ve rıza ile siyasi yükümlülüğün temelini açıklamaktadır. Devlet, onu oluşturanların rızasına dayandığı için vardır. Ancak devlete gösterilen bu rıza, devletin adil veya sivil devlet olmasını varsaymaktadır.

## 2. Rousseau

Rousseau, sosyal sözleşmeyle ilgili tartışmalarda üzerinde en fazla tartışılan düşünürlerden biridir. Rousseau'nun görüşleriyle Hobbes, Locke, Kant gibi düşünürlerin görüşleri arasında benzerlik kurmak olanaklıdır. Ancak bu benzerlikler, Rousseau'nun bütün siyaset felsefesine ilişkin benzerlikler değildir; daha çok Rousseau'ya farklı hareket noktalarından bakmakla kurulabilecek olan benzerliklerdir. Örneğin halk egemenliği üzerinde durulduğunda, Rousseau ile Locke'un görüşleri arasında benzerlik kurulabilir. Mutlak egemenlik üzerinde durulduğunda ise Rousseau'nun görüşlerinin Hobbes'a yakın olduğu belirtilebilir (Medina 1990: 43). Burada ilk olarak, Locke'ta olduğu gibi, Rousseau'nun doğa durumuyla ilgili görüşlerinden hareket edilecektir.

### a. Doğa Durumu

Locke gibi Rousseau da doğa durumu kavramını çeşitli amaçlar için kullanmaktadır. İlk olarak doğa durumunu, siyasi güç veya otoritenin bulunmadığı bir durumu göstermek için kullanmaktadır. Ayrıca, sivil toplumun, siyasi eşitsizliklerin ve özel mülkiyetin kökenini açıklamak için de bu kavramı kullanmaktadır (Medina 1990: 44).

Rousseau, doğa durumunun varsayımsal bir durum olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu durum, "nesnelerin asıl kaynağını göstermekten çok, niteliğini aydınlatmaya yarayan" (1986: 90) bir durum olarak ele alınmalıdır. Rousseau'nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* başlıklı eserinde ayrıntılı olarak yer verdiği doğa durumunu, birkaç aşamada incelemek olanaklıdır. İlk aşama, ilkel, sosyal olmayan veya saf doğa durumu aşamasıdır. Bu durumdaki insan kendi gereksinimlerini karşılayabilecek düzeydedir; diğer insanlarla ilişkiye girmemekte, doğada tek başına dolaşmaktadır (Rousseau 1986: 101). Çünkü gereksinimleri, temel ihtiyaçlarıyla sınırlıdır ve bunları da tek başına karşılayabilmektedir. Fiziki bakımdan bu insanın, hayvanlardan farklı yönü bulunmamakta, onlar gibi duyu organlarına ve içgüdülere sahip bulunmaktadır. Ancak bu insan, hayvanlardan ahlaki bakımdan ayrılmaktadır. Ahlaki bakımdan insanın farklı olmasının nedeni, eylemlerini özgür olarak seçebilmesinden kaynaklanmaktadır. Hayvanlar ise sadece içgüdüleriyle hareket etmektedirler (Rousseau 1986: 102). İlkel veya saf doğa durumunda bulunan insan, özgür olması yanında, barışçı, mutlu, iyi ve sağlıklıdır. İnsanın özgür olması, onu doğa durumunu üstüne çıkaracak diğer yetileri geliştirmesini olanaklı kılmaktadır. Bu yetilerden en önemlisi, olgunlaşma veya yetkinleşme yetisidir (Rousseau 1986: 104-105).

Tüm bu olumlu özelliklerine rağmen, saf doğa durumundan çıkıldığını görmekteyiz. Bu durumdan çıkmanın iki nedeni vardır. Bunlardan ilki, bu durumdaki ilkel insanın sahip olduğu olgunlaşma veya yetkinleşme yetisidir. Bu yeti, ilkel insanın olanaklı potansiyellerini geliştirmesini sağlamaktadır. İkinci neden, doğa olaylarıyla

olmayan sosyal durum olarak adlandırmak olanaklıdır. Rousseau, bu durumu aynı çağ olarak adlandırmaktadır; çünkü bu durum, insanın doğal içgüdüleriyle kendi yetileri arasında denge kurduğu bir durumdur. İnsanlar bu durumda da, saf doğa durumunda olduğu gibi, özgür, mutlu ve iyidirler. Ancak saf doğa durumundan farklı olarak bu durumda artık tek başlarına değillerdir. Diğer insanlarla ilişkiye geçmişlerdir. Gerçekte ailenin kurulması, yarı sosyal durumun da başlangıcını oluşturmaktadır. Diğer yandan bu durumdaki insanların başka insanlarla ilişkiye geçmeleri, onların saf doğa durumunda sahip oldukları kendine yeterlilik duygusunu etkilememekte veya çok az etkilemektedir. Temel gereksinimlerini yine kendileri karşılamakta ve başkalarının yardımına ihtiyaç duymamaktadırlar. Böylece bu durumda da insanlar bağımsızlıklarını sürdürmektedirler (Rousseau 1986: 145-146). Yarı sosyal durumun ardından sivil topluma geçilmektedir.

#### b. Sivil Topluma Geçiş Nedenleri ve Sivil Toplumun Niteliği

Rousseau'nun en mutlu çağ olarak nitelendirdiği, yarı sosyal durumdan sivil topluma geçilmesinin nedenini, bu durumdaki insanların başkalarının yardımına başvurması oluşturmaktadır. Başkalarının yardımına başvurmakla verimlilik ve karlılığın arttığı görülünce, mülkiyet işe karışmaktadır. Gerçekte yarı sosyal durumda bu değişikliği meydana getiren şey, tarım ve maden sanayiinin bulunması olmuştur (Rousseau 1986: 146-147). Diğer yandan, sivil topluma götüren en önemli şey, yukarıda belirttiklerimizle bağlantılı olarak, özel mülkiyetin ortaya çıkmasıdır. Rousseau'ya göre sivil toplumun gerçek kurucusu, "bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip 'Bu, bana aittir' diyebilen, buna inanabilecek kadar saf insanlar bulabilen ilk



insan” dır (Rousseau 1986: 135). Böylece Rousseau’da sivil topluma geçiş nedenleri, Locke’tan farklı olarak, daha çok ekonomik nedenlere dayanmaktadır.

Sivil topluma geçilmekle beraber, doğallık yerini yapaylığa bırakmaktadır. Öncelikle bu toplumla birlikte, insanlar arasındaki doğal yani yaş, sağlık ,yetenek bakımından eşitsizlikler yerini yapay, yani güç, prestij, ayrıcalık bakımından eşitsizliklere bırakmaktadır (Boucher-Kelly 1994: 5). Bu toplumdaki insanlar, yapay eşitsizliklere göre diğerlerince tanınmaktadırlar. Yapay eşitsizliklerin artması sonucu ise insan doğasında değişiklik meydana gelmektedir. İnsan doğası, barışçıl ve iyiliksever yapıdan uzaklaşıp kavgacı ve hırslı bir yapıya bürünmektedir. Doğal insanların özellikleri olan kendine karşı sevgi ve doğal acıma ise mülkiyet sevgisine ve bencillığe dönüşmektedir. Bunları ortaya çıkaran ise rasyonalitenin gelişimi ve sosyal bağımlılığın artmasıdır (Medina 1990: 49). Sosyal bağımlılık, sivil toplumdaki insanın bağımsız olmadığını göstermektedir. Doğal insanın bağımsızlığını kaybetmesi, diğer insanların yardımına başvurmasıyla, yani işbirliğinin ortaya çıkmasıyla başlamaktadır.

Sonuç olarak sivil topluma geçişle birlikte, doğa durumunda söz konusu olan barışçıl, mutlu, özgür, iyi insan da kaybolmaktadır. Ancak sosyal gelişmenin bir sonucu olarak doğa durumundan, sivil toplum aşamasına geçmek de zorunludur. Diğer yandan, sivil toplumun taşıdığı kusurları bir ölçüde gidermek ve bu toplumu tüm insanlar için avantajlı kılmak da olanaklıdır. Yapılacak şey, öncelikle bir siyasi toplum anlayışı ortaya koymak ve bu anlayışı insanın gerçek doğasıyla uzlaştırmaktır. Bu tür toplumun nasıl ortaya konulacağını açıklamak için ise Rousseau’nun sosyal sözleşme kavramına bakmak gerekmektedir. Ancak buna geçmeden önce Rousseau’nun daha basit doğal yaşamı, neden sivil topluma yeğlediğini belirtmemiz gerekmektedir.

Gerçekte Rousseau, burada, belirli bir anlamdaki sivil toplumdan söz etmektedir. Bu toplum sosyal ve ekonomik eşitsizlikler nedeniyle çatışma içinde bulunan bir ortamda kurulmaktadır. Ortaya konacak siyasi kuruluş, zenginlerin yararına olmakta, mülkiyet ve eşitsizliği getirmekte ve insanlar bu topluma geçişle birlikte doğa durumunda sahip oldukları özgürlükleri tamamıyla bırakmaktadırlar



(Rousseau 1986: 155-156). Rousseau bu tür toplumun da sosyal sözleşmeyle kurulduğunu belirtmektedir. Ancak buradaki sosyal sözleşme kötü sosyal sözleşmenin bir örneğidir ki bunu aşağıda belirteceğiz. Diğer yandan Rousseau, yapay eşitsizliklere ve mülkiyete karşı çıkarken, bunlara belirli bir anlamda karşı çıkmaktadır. Bu ise Rousseau'nun siyasi eşitlikçi olmasıyla ilgilidir. Rousseau'ya göre siyasi özgürlüğün sağlanmasının ilk şartı, kanun önünde tüm vatandaşların eşit hak ve özgürlüklerin tanınmasıdır. İkinci şartı ise güç, prestij veya mülkiyete bakılmaksızın tüm vatandaşlara, kanunları değiştirmeleri için eşit bir fırsatın tanınmasıdır (Medina 1990: 49-50). Rousseau, yapay eşitsizliklere bu anlamda, yani siyasi özgürlükleri engellemelerinden ötürü karşı çıkmaktadır. Siyasi özgürlükleri engellemeyen yapay eşitsizliklere karşı çıkmamakta, bunları sosyal gelişmenin zorunlu bir sonucu olarak görmektedir. Mülkiyete de bu bakımdan karşı çıkmakta ve aşırı mülkiyeti siyasi özgürlüğü engellediği için kabul etmemektedir. Diğer yandan aşırı mülkiyete bu bakımdan karşı çıkarken, özel mülkiyeti reddetmemektedir. Onun savunduğu, daha çok, ne çok zenginin ne de çok yoksulun yer aldığı bir toplumdur. Diğer bir ifadeyle, ılımlı bir orta sınıfın bulunduğu toplumu savunmaktadır (Medina 1990: 50-51). Bu noktaları belirttikten sonra Rousseau'nun sivil toplum düşüncesine döndüğümüzde, ilk olarak bu toplumun nasıl kurulduğunu belirtmemiz gerekmektedir ki bu da bizi sosyal sözleşme kavramına götürmektedir.

### c. Sosyal sözleşme

Rousseau'nun sosyal sözleşme kavramına baktığımızda, bu kavramı farklı şekillerde kullandığını görmekteyiz. Rousseau ilk olarak *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* başlıklı eserinde sosyal sözleşmeyi, sivil topluma geçişi veya devletin oluşumunu açıklamak için kullanmaktadır (Medina 1990: 52). Bu toplum, yukarda belirttiğimiz Rousseau'nun taraftarı olmadığı toplumdur. Bu topluma, var olan durumla ilgili yaşanan çatışmayı sona erdirmek için geçilmektedir. Ancak burada ortak bir çıkar rol oynamamakta, zenginler kendi özel çıkarları için siyasi toplumu oluşturmayı amaçlamaktadırlar. Diğer insanlar ise özgürlük adına kandırılmakta ve böylece sosyal sözleşmeyi yapmaya ikna edilmektedirler (Rousseau 1986: 157-158).

Bu şekilde hileyle yapılan sosyal sözleşme, kötü bir sözleşmedir. Sonuçta bu sözleşme ile adaletsiz bir toplumsal düzen yaratılmaktadır; çünkü yaratılan düzen, siyasi ve sosyal eşitsizliğin sürdüğü, zenginin güçlü olup yoksulun ise kul haline getirildiği bir düzendir.

Rousseau *Tophum Sözleşmesi* başlıklı eserinde, siyasi yaşamın adaletsiz durumunu adil bir sosyal düzene dönüştüren, ahlaki ve siyasi bir vasıta olarak sözleşmeyi kullanmaktadır. Amacı, adaletin gerekleri ile özgürlüğün gereklerini, özel çıkarın gerekleri ile hakkın gereklerini uzlaştırmaktır (Medina 1990: 52). Bu uzlaştırmayı ise oluşturacağı siyasal kuruluş içinde gerçekleştirecektir. Siyasi kuruluş için de Rousseau'nun sosyal sözleşmesinin içeriğine bakmamız gerekmektedir.

Rousseau, sosyal sözleşme üzerinde dururken bir varsayımdan hareket etmektedir. Bu varsayım, doğa durumunda bulunan insanların kendilerini korumak için güç birliğinden başka çareleri bulunmadığı bir durumla ilgilidir. Güç birliğinde bulunmak, diğerlerine bağımlı olmayı gerektirecektir. Rousseau, başkalarına bağımlılığı kabul etmekle birlikte, güç birliğinde bulunmakla insanların özgürlüklerini kaybetmedikleri bir sözleşme biçimini araştırmaktadır. Rousseau bu temel sorununu şu şekilde ifade etmektedir : "Üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun" (Rousseau 1990: 25). Böylece Rousseau, üyelerinin güvenliğini ve korunmasını sağlayan ve aynı zamanda da onların kendilerini yönetmelerini olanaklı kılan bir işbirliği formunu oluşturmayı istemektedir.

Rousseau'nun bu tür bir işbirliğini oluşturmak istemesi, onunla ilgili anlaşmazlık noktalarının da kaynağıdır. Problem, hem güvenliği sağlayan ve hem de özgürlükten vazgeçmeyi gerektirmeyen bir işbirliği formunun nasıl olanaklı olduğuyla ilgilidir. Kişisel güvenlik, özgürlüğün sınırlandırılmasını gerektirir. Bu tür sınırlandırmalar zorunlu ise, onların Rousseau'nun insan doğayısıyla ilgili anlayışına,

özellikle ahlaki özgürlüğe, yani kendi koyduğu yasaya bağlı kalma anlamındaki tam siyasi özerkliğe uygun olarak nasıl yapılacaklarının belirlenmesi gerekmektedir<sup>1</sup>.

Rousseau her ikisini, yani güvenliğini sağlamaya itaat etmeyi ve ahlaki özgürlüğü uyumlaştıran bir çözüm şeklinden yanadır. Bunun için de genel iradenin yol gösterdiği toplum anlayışını getirmektedir. Genel irade, çoğu kez sanıldığı gibi, sırf çoğunluğun iradesinden veya kendisini oluşturan iradelerin birleşmesinden ibaret olmayıp ortak iyiye işaret etmektedir. Genel iradenin yol gösterdiği bir toplumda, vatandaşların siyasi yükümlülükleri yasalar tarafından belirlenmekte ve bu yasalar da ortak iyiye ilişkin vatandaşlarca paylaşılan bir anlayışı yansıtmaktadır. Ortak iyi anlayışının içeriği, her bir vatandaşın refahına eşit bir ilgiyi içermektedir. Böylece toplum, kişi ve iyilere yönelik güvenliğini sağlamaktadır; çünkü egemen halkın üyeleri olarak vatandaşlar ortak iyi anlayışını paylaştıklarından ve yasalar da bu anlayışın ürünü olduğundan, her bir vatandaş yasal ödevlerin yerine getirirken aynı zamanda özgür de kalmaktadır (Cohen 1998: 106).

Rousseau'ya göre genel iradeye uygun davranmak yükümlülüğü, sivil topluma girmekle başlamaktadır. Sivil topluma girmek ise bir sözleşme ile olmaktadır. Yapılan sözleşme, kişilerin sivil ve siyasi özgürlüklerini ve mülkiyet haklarını garanti altına almaktadır. Rousseau, egemen gücün bir üyesi olan vatandaşların siyasi olarak özgür olmaları için iki şartın yerine getirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu şartlardan ilki, kanun önünde eşitlik ilkesidir. İkincisi ise kanunların yapımında herkesin eşit ve özgür söz hakkına sahip olmasıdır. Buradan, Rousseau'nun kendi-kendini yönetmeyi savunduğu ortaya çıkmaktadır. Halk, kendi kendini yönettiğinde, siyasi olarak özgür olacaktır. Bu da yönetim şekli olarak, doğrudan doğruya demokrasiyi getirmektedir (Medina 1990: 57-58). Rousseau'nun egemenlik ile ilgili görüşleri de bu sonuca yol açmaktadır. Rousseau egemenliğin halk oyunun yürütülmesinden başka bir şey olmadığını ve egemen varlığın ancak kendisi tarafından temsil edilebileceğini

<sup>1</sup> Medina, Rousseau'da üç tür özgürlük bulunduğunu belirtmektedir. Bunlar, doğal, sivil ve ahlaki özgürlüklerdir. Doğal özgürlük, doğa durumunda söz konusu olan özgürlüktür. Sivil özgürlük ise belirli bir topluma özgü olan normlara ve geleneklere uygun olarak davranmaktır. Ahlaki özgürlük ise kendi koyduğu yasaya uyma yükümlülüğüdür. Rousseau'da ahlaki özgürlük, en üst düzey özgürlük türüdür; çünkü, insanın gerçek efendisinin kendisi olduğunu göstermektedir (Medina 1990: 53).

belirtmektedir (Rousseau 1990: 35). Egemenliğin başlıca özellikleri olarak da devredilmezliği ve bölünmezliği getirmektedir.

Görüldüğü gibi Rousseau'da genel irade kavramı ön plana çıkmaktadır. Bu iradeye uyma yükümlülüğünün temeli, rızaya dayanmaktadır; çünkü genel irade, sosyal sözleşmede bulunmaktadır. Diğer yandan, Rousseau için sırf rıza yeterli değildir. Ahlaki anlamda, rıza gösterilmesinin nedeninin de açıklanması gerekmektedir. Rousseau'da rıza göstermenin nedenini, genel iradenin ortak iyiyi temsil etmesi oluşturmaktadır. Böylece genel iradeye uyma nedeni, bu iradenin ortak iyiyi temsil etmesi olarak karşımıza çıkmaktadır (Chambers 1996: 26).

### 3. Kant

Kant'ın Rawls üzerindeki etkisi, hem siyaset felsefesi, hem de ahlak felsefesi bakımındandır. Burada Kant'ın siyaset felsefesi üzerinde durulacaktır. Ahlak felsefesi ise Rawlsçu prosedüralizm incelenirken belirtilecektir.

Kant'ın siyaset anlayışının temelinde, bireyin ahlaki özerkliği yer almaktadır. Siyaset anlayışının başlıca problemi, bu birey anlayışı ile bağdaşacak şekilde siyasi birliği oluşturmaktır. Kant'ın bu problemi ortaya koyuşunu ve çözüm yolunu açıklayabilmek için, öncelikle onun sosyal sözleşme görüşünü incelememiz gerekmektedir.

#### a. Sosyal Sözleşme

Kant'ın sosyal sözleşme görüşü, ilk bakışta, Hobbes ve Rousseau'nun görüşleri ile benzerlik göstermektedir. Gerçekte Kant'ın görüşü, Hobbes'unkinden oldukça farklıdır. Hobbes'la benzerliği, sadece doğa durumundan çıkış nedenine ilişkindir. Kant'a göre doğa durumunda her bir kişi, başkalarının görüşünden bağımsız olup, kendine adil ve iyi görünen şeye ilişkin hakka sahiptir. Bu nedenle de başkalarının şiddetiyle karşılaşmayacağına dair bir güvenceye sahip değildir (Kant 1965: 76). Doğa

durumundaki insan sadece sahip olduğu hakları korumak için değil, bütünüyle adaletten vazgeçmemek için de sivil topluma geçmek durumundadır. Gerçi Kant'a göre doğa durumu, insanların birbirlerini sahip oldukları güce göre değerlendirdikleri bir durum değildir; yani doğa durumu adaletsizliğin şartı değildir. Ancak, adaletin olmadığı bir durumdur. Çünkü hakların çatışması durumunda, bu çatışmayı yasa gücüne sahip karar almayla çözebilecek bir yargıç bulunmamaktadır (Kant 1965: 77). Bu nedenle, sivil topluma geçmek gerekmektedir.

Kant'ta sivil topluma geçmenin bir diğer nedeni, mülkiyet hakkıyla ilgilidir. Kant'a göre mülkiyet hakkı, özgürlük gibi doğuştan sahip olunan bir hak değil, elde edilmiş bir haktır. Diğer elde edilmiş haklar gibi, bu hak da bağlayıcılığını ve yükümlülüğünü başkalarının, yani bu hakkın elde edilmesinden etkilenenlerin anlaşmasından almalıdır (Kersting 1992: 146). Doğa durumunda ise bu tür bir anlaşma yoktur. Bu nedenle doğa durumundaki elde edilmiş olan haklar, geçicidir. Elde edilmiş olan hakların geçicilik özelliğini kaybetmeleri ise sivil toplumda söz konusudur (Kant 1965: 78)

Kant'ta doğa durumundan sivil topluma geçişı simgeleyen, sosyal sözleşmedir. Kant, sosyal sözleşmenin varsayımsal olduğunu, yani tarihsel gerçekliği bulunmadığını belirtmektedir. Bu sözleşme, pratik aklın bir idesidir (Kant 1991: 79); bir başka deyişle, saf pratik akla ait bir düşüncedir. Bu anlamda sosyal sözleşme, her hukuki kamu anayasasını değerlendirmek için rasyonel bir ilkedir; yani sosyal sözleşme, var olan anayasaları değerlendirmeye ve yasa koyucunun yasaları oluşturmasına ilişkin bir standarttır. Sosyal sözleşme, saf pratik aklın bir idesi olması nedeniyle insan toplumlarına ait her türlü empirik ve rastlantısal şartlardan soyutlanmaktadır. Böylece, sosyal sözleşme idesinin evrenselliği sağlanmaktadır (Dodson 1997: 96).

Kant'a göre sosyal sözleşme, diğer sözleşmelerden farklıdır. Diğer sözleşmeleri yapmaya götüren neden, paylaşılan ortak bir amacın olmasıdır. Sosyal sözleşmede ise sözleşmenin kendisi amaç durumundadır. Bu amaç, herkes tarafından

paylaşılması gereken bir amaçtır. Ayrıca bu amaç, ancak sivil devleti oluşturan bir toplumda söz konusudur. Bu toplum ise, zorlayıcı kamu kuralları tarafından düzenlenmektedir (Kant 1991: 73). Kant, farklı bir yerde, sivil toplumda, en büyük özgürlüğün yer alacağını belirtmektedir (Kant 1991: 45); çünkü kişiler, ancak özgür olduklarında doğal yetilerini gerçekleştirebileceklerdir. Bu nedenle sivil toplumun en önemli özelliği, özgürlüktür. Ancak, yukarıda da belirtildiği gibi, bu toplumda zorlayıcı kurallara da yer verilmektedir. Bu durumda zorlayıcı kuralların özgürlük ile bağdaşmadığı ileri sürülebilir. Ancak Kant, bunları birbiriyle bağdaştırmaktadır; çünkü, Kantçı anlamda özgürlük, sınırsız değildir. Herkesin özgürlüğü, başkalarının özgürlüğü ile birarada bulunabilecek şekilde sınırlanacaktır. Bu sınırlamayı ise hukuk düzeni getirecektir (Kant 1991: 45-46). Hukuk düzeninin getirdiği sınırlama, zorlayıcı kuralları içermektedir. Bu anlamda zorlayıcı kurallar, özgürlüğü engellemek için değil özgürlüğü korumak için getirilmektedir.

Sosyal sözleşme vasıtası ile kurulan ideal toplum, "amaçlar krallığı"nın hukuki görünümünü temsil etmektedir. "Amaçlar krallığı"nda, bütün rasyonel varlıklar ortak yasalar altında birleştirilmektedir. Bu birlik, sosyal sözleşme ve sivil toplum ile açıklanmaktadır. Sosyal sözleşme, rasyonel varlıkların bu sistematik birliğinin bağlarını oluşturan ortak objektif yasalar ile ilgilidir. Özerklik kavramı, sosyal sözleşmenin odak noktasıdır; çünkü sözleşmeye katılanların her biri, burada, genel yasa koyucu olarak bulunmaktadır. Ayrıca bu yasalarla kendisi de bağlıdır (Dodson 1997: 97); yani sözleşmeye katılanların her biri, "amaçlar krallığı"nın bir üyesi durumundadır. Özel kişiler olarak onlar, bu ortak yasalar çerçevesinde kendi öznel amaçlarını sürdürmelerinde serbesttirler. Bu ise Kant'ın *Ahlak Metafiziği* başlıklı eserini neden adalet (veya hak) ve erdem teorisi olmak üzere ikiye ayırdığını açıklamaktadır. Adalet teorisi, sosyal sözleşmeye uygun olarak genel yasa koyma faaliyetinde bulunan varlıklar arasındaki dış ilişkiler ile ilgilidir. Erdem teorisi ise sivil toplumdaki yasa koyma faaliyeti ile değil, kişiler arasında kabul edilebilecek amaçlar ile ilgilidir (Dodson 1997: 98).



## b. Kant'ın Adalet ve Devlet Görüşü

Kant'ı diğer sosyal sözleşmecilerden ayıran şey, adalet ilkelerini saf pratik akılda temellendirmeye çalışmasıdır. Kant, adalet ilkelerini özgür ve eşit ahlaki varlık olarak kişi görüşüne dayanarak ortaya koymaktadır. Diğer yandan Kant'ın pratik akılda adalet ilkelerini temellendirmeye çalışması, hak ve iyi veya adalet sorunları ve iyi yaşam sorunları arasında yaptığı ayrımının da temeli olmaktadır. Kant'a göre, adalet ilkelerinde eşit ve özgür ahlaki varlık olarak herkesin anlaşması söz konusudur. İyide ise böyle bir durum söz konusu değildir. İyiye ilişkin birbiriyle bağdaşmayan çeşitli anlayışlar bulunmaktadır (Baynes 1992: 13). Bu nedenle sosyal sözleşmenin konusu, adalet veya hak ilkeleridir; çünkü ancak adalet üzerinde oy birliğiyle anlaşılabilir. Kant'ın adalet kavramının özelliği, kişiler arasındaki ilişkilerle ve eylemlerle ilgili olmasıdır. Bu hususu Kant'ın adaletle ilgili görüşlerinde görmek olanaklıdır.

Kant adalet görüşünü *Adaletin Metafiziksel Öğeleri*'nde açıklamaktadır. Burada Kant, ilk olarak adaletin uygulanmasıyla ilgili üç özelliğini belirtmektedir. Adaletin birinci özelliği, eylemleri birbirlerini etkileyebilen kişiler arasındaki dış ve pratik ilişkilere uygulanmasıdır. İkinci özelliği, kişilerin istekleri veya dilekleri ile değil, sadece, bir kişinin istemesinin başkasının istemesi ile ilişkisinde söz konusu olmasıdır. Üçüncüsü ise adalet kavramı uygulanırken, istemenin içeriğini göz önüne almaksızın özgür istemeler arasındaki ilişki formuyla ilgilenilmesi ve evrensel bir özgürlük yasasına göre bir kişinin eyleminin bir başkasının eylemiyle birarada olup olmadığının değerlendirilmesidir (Kant: 1965: 34). Kant adaletle ilişkin bu özellikleri belirttikten sonra, onu tanımlamaktadır: Kant'a göre adalet, belirtilen özelliklerin uyumu olup evrensel bir özgürlük yasasına göre bir kişinin istemesinin bir başkasının istemesiyle birarada bulunmasıdır (Kant 1965: 34).

Kant adaleti bu şekilde tanımladıktan sonra evrensel adalet ilkesini belirtmektedir. Bu ilke, evrensel bir yasa gereğince herkesin özgürlüğüyle bağdaşacak şekilde eylemde bulunmayı içermektedir (Kant 1965: 35). Bu ilke, ahlak yasası gibi,



evrensel olup saf pratik aklın bir aksiyomudur. Bu nedenle, geçerliliği empirik olarak kanıtlanamaz (Dodson 1997: 99). Evrensel adalet ilkesi, özgürlüğün meşru olarak nasıl sınırlanabileceğini veya zor kullanmanın ahlaki olarak nasıl haklı gösterilebileceğini açıklamaktadır. Çünkü Kant'ta adalet, zor kullanmaya ilişkin bir yetkilendirme ile bağlantılıdır (Bielefeldt 1997: 541). Zor kullanmanın haklı gösterilmesi için dış eylemlere ilişkin olması gerekmektedir. Bu eylemler, adalet ilkesine göre hareket edenlerin özgürlüğünü engelleyen eylemlerdir. Bunun yanında zor kullanan da, adalet ilkesine göre zor kullanmalıdır. Diğer bir ifadeyle, zor kullanmasında, belirli isteklerle hareket etmemeli, eylemi veya maksimi evrensel bir istemeye karşılık gelecek şekilde olmalıdır (Kant 1991: 133).

Kant'ın özgürlüğe verdiği önem, adalet ilkesinde açıkça görülmektedir. Bunun dışında Kant, özgürlüğü doğa durumunda sahip olunan ve sivil toplumda terkedilmeyecek tek hak olarak kabul etmektedir (Bielefeldt 1997: 541); çünkü özgürlük, insanlığından dolayı, yani seçim yapmayla ilgili ahlaki yetiye sahip olmasından dolayı her bir kişiye aittir (Rosen 1993: 13). Ancak doğa durumundaki özgürlükle sivil toplumdaki özgürlük birbirinden farklıdır. Doğa durumundaki özgürlükte hiçbir hukuki sınırlama söz konusu değildir. Sivil toplumdaki hukuki özgürlükte ise hukuki sınırlamalar söz konusudur. Bu sınırlamalar, adalete uygun olarak yapılacaktır (Rosen 1993: 9). Bu nedenle adalet, özgürlüğün ve doğa durumunda elde edilen diğer hakların korunmasının bir şartıdır; fakat Kant'ta adalet sırf özgürlüğün korunmasının bir şartı olmayıp daha fazlasını içermektedir. Bu noktayı belirginleştirmek için Kantçı adil devleti incelememiz gerekmektedir.

Kant'ın sosyal sözleşmesinde adalet ilkesine yer vermesi, onun devletin saf pratik akılda temellenen ve adalete dayanan bir devlet olmasına yol açmaktadır. Kant'ın sosyal sözleşmesi, bir anlamda, adil bir devlet düzeninin nasıl olanaklı olabileceği sorusuyla da ilgilidir. Çünkü sosyal sözleşme idesi, sadece adalete ilişkin değildir. Ayrıca bu ide, empirik yasa koyucuya da yöneliktir. Yasa koyucu, bu ideye uygun olarak yasa yapma gücünü kullanmalıdır; yani yasaları, halkın bir bütün olarak birleşmiş iradesine uygun düşecek biçimde çıkarmak durumundadır (Kersting 1992:

149). Bu noktada Kant'ın Rousseau'nun genel iradesinden esinlendiği belirtilebilir. Ancak Kant, Rousseau'dan farklı olarak, genel iradeyi saf pratik akılda temellendirmektedir.

Kant'ta sosyal sözleşme idesi, yukarıda da belirtildiği gibi, devletin temel düzenini biçimlendirmektedir. Ayrıca Kant'ta, hukuk devleti (legal state) kavramı da yer almaktadır. Bu kavram ise, devletin yapısal özellikleriyle ilgili ilkeleri içermektedir (Kersting 1992: 150-151). Kant'ta hukuk devletinin ilkeleri a priori ilkeler olup, şu şekilde belirtilebilirler: (a) insan olarak toplumun her üyesinin özgürlüğü; (b) süje olarak başkalarıyla beraber her üyenin eşitliği; (c) vatandaş olarak her üyenin bağımsızlığı (Kersting 1992: 151). İlk bakışta bu ilkeler birbiriyle ilişkisiz görünebilirler. Fakat Kant'ın özgürlük anlayışı, bu ilkeler arasındaki ilişkiyi de sağlamaktadır.

Esasen hukuk devletinin ilkeleri, Kant'ın evrensel adalet ilkesinin empirik dünyaya uygulanmasıyla ilgili görünümünü teşkil etmektedir. Bu anlamda Kant'ın, hukuk devleti ilkelerini evrensel adalet ilkesinden türettiği söylenebilir. Kantçı adalet özgürlüğe ilişkin olduğundan, bu ilkelerin de özgürlük çerçevesinde değerlendirilebileceği ileri sürülebilir. Burada, Kant'ın özgürlükle ilgili görüşleri çerçevesinde hukuk devleti ilkelerinin birbiriyle ilişkisi gösterilmeye çalışılacaktır.

Hukuk devletinin ilk ilkesi, insan olmak bakımından toplumun her üyesinin özgür olacağını belirten sivil özgürlük ilkesidir. Kant'a göre, insanlar seçim yapan varlıklar olduklarından, özgür olmak insanların seçim yapma özgürlüğüne sahip olmaları anlamına gelmektedir. Ancak sivil özgürlük ilkesi, dış özgürlükle ilgilidir. Bu nedenle, buradaki seçim yapma özgürlüğü herhangi bir dış engelle karşılaşmama özgürlüğüdür (Rosen 1993: 14). Ancak bu, sivil özgürlüğün sınırsız olduğu anlamına gelmemektedir. Kant daha çok belirli bir şekilde, yani başkasının iyi anlayışına dayalı olarak yaşamaya zorlanmak şeklindeki özgürlük sınırlandırmasına karşıdır. Bunun dışında sivil özgürlüğün sınırı, başkasının özgürlüğüdür; yani sivil özgürlük, kişinin

başkasının özgürlüğünü ihlal etmeden kendi amaçlarını serbestçe sürdürmesidir (Rosen 1993: 15-16).

Kant'ta özgürlük ve eşitlik birbirini tamamlamaktadır. İnsan olmak bakımından, yani seçim yapma kapasitesine sahip olmak bakımından herkesin eşit olması, Kant'ın özgürlük temelinde eşitliği açıkladığını göstermektedir. Ayrıca özgürlük veya eşitlik tek başlarına bir anlam ifade etmemektedirler. Çünkü özgürlük, eşitlik olmadan hukuk düzeninin evrensel bir ilkesi olamayacaktır. Ayrıca, eşitlik ilkesinin de özgürlükten bağımsız olması söz konusu değildir; çünkü eşitlik, herkesin özgür olarak tanınmasının bir ön şartıdır (Bielefeldt 1997: 541). Hukuk devletinin ilkesi olarak eşitlik, hukuk önünde eşitlikle ilgili olup, hiç kimseye ayrıcalıklı muamele yapılmamasını gerektirmektedir (Rosen 1993: 14).

Hukuk devletinin üçüncü ilkesi, bir vatandaş olarak devletin her bir üyesinin bağımsız olmasını gerektirmektedir (Kant 1991: 78). Bağımsızlık, insanın kendisinin efendisi olması anlamındadır. Kant'a göre bu anlamdaki bağımsızlık, gelir ve geçim bakımından başkalarına bağımlı olmamayı gerektirmektedir. Bunun için de yeterince mülkiyete sahip olmak gerekmektedir.

Kant, vatandaşlığı aktif ve pasif olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bağımsız olmayanlar, yani yaşamlarını sürdürmek için başkalarının yardımına gerek duyanlar pasif vatandaşlardır. Aktif vatandaşlar ise bağımsız olan vatandaşlardır. Pasif vatandaşlar, başkalarının iradesine bağımlıdır. Ancak bu bağımlılık, başkalarıyla beraber bir halkı oluşturmalarını ve insan olmaları bakımından özgür ve eşit olmalarını engellememektedir. Kant'a göre, ancak bu şartlarla, yani eşitlik ve özgürlük şartlarıyla, bir halkın devlet haline gelmesi ve sivil anayasaya sahip olması kabul edilebilir. Bunun yanında anayasada herkes eşit olarak oy hakkına sahip değildir. Diğer bir ifadeyle pasif vatandaşlar, doğal özgürlük ve eşitlik taleplerinde bulunabilirler ve bu haklara da sahiptirler. Ancak bu haklara sahip olmaları, aktif vatandaşların siyasi haklarını kullanmalarına yol açmamaktadır (Kant 1991: 140).

Böylece, siyasi haklar bakımından Kant vatandaşlığı birbirinden ayırmakta ve bu hakları sadece aktif vatandaşlara, yani bağımsız olanlara tanımaktadır<sup>1</sup>.

Buraya kadar belirtilenlerden hareketle Kantçı devletin adalete dayanan bir devlet olduğu ve amacının da özgürlükleri korumak ve hakları geliştirmekten ibaret olduğu belirtilebilir. Devlet bu amacını zorlayıcı hukuk kuralları aracılığıyla yerine getirecektir. Bu kuralların zorlayıcı olması özgürlükle çatışmamaktadır; çünkü amaçları, en büyük özgürlüğü sağlamaktır. Kant, devletin özgürlük ve hakla ilgili amacının yerine getirebilmesi için kuvvetler ayrılığını getirmektedir. Kant, Locke'tan farklı olarak, sadece yasama ve yürütmenin birbirinden ayrılması gerektiğini belirtmemekte, yargının da ayrılığını getirmektedir. Böylece Kant'a göre, yasama, yürütme ve yargı güçleri, birbirinden ayrı güçlerdir. Bu güçler aynı kişide toplanamaz. Bu üç gücün birbirinden ayrı olması sayesinde devletin özgürlük yasalarına göre yönetilmesi olanaklıdır (Kant 1991: 142). Kant'ın üç kuvveti birbirinden ayırması, egemenlik anlayışına ters düşmemektedir. Çünkü egemenlik, bir bütün olarak sadece genel iradeye aittir. Bu nedenle, kuvvetlerin farklı organlara verilmesi egemenliğin özüne zarar vermemektedir (Kersting 1992: 155). Bu noktada Kant'ın egemenlik ile kuvvetler ayrılığını bağdaştırdığı belirtilebilir.

Kant adil devlete ilişkin özellikleri belirttikten sonra, egemenliğin kullanılması üzerinde durmaktadır. Kant'a göre önemli olan şey, egemenliğin nasıl kullanıldığıdır; yani bir devletin, cumhuriyette olduğu gibi, hukuki özgürlük ilkelerine uygun olarak mı, yoksa, despotizmde olduğu gibi, bu kurallarla kendisini bağlayıcı görmeyen bir yönetici tarafından mı yönetildiğidir (Kersting 1992: 159).

Kant cumhuriyetçi bir devlet şeklinden yanadır. Bu devletin ise en fazla temsili hükümet sistemiyle bağdaşacağı inancındadır (Kant 1984: 236-237). Kant'ın temsili

<sup>1</sup> Kant'ın vatandaşlığı bu şekilde ayırması sözleşmecî yaklaşımına uymamaktadır. Çünkü onun sözleşme idesinde genel yasa yapma faaliyeti bütün halkın birleşmiş iradesine aittir. Ayrıca sosyal sözleşme oy birliğiyle kabul edilmektedir. Sivil toplumunda ise bu tür özellikler yer almamaktadır. Bunun dışında, Wolfgang Kersting'in de haklı olarak belirttiği gibi, Kantçı adalet, bütün empirik değerlendirmelerden bağımsızdır. Oysa aktif vatandaşlık kavramı, bu tür değerlendirmelere yol açmaktadır (Kersting 1992: 154).

sistemi savunmasının nedeni, yasa yapmanın halka ait olmasından kaynaklanan güçlüktür. Gerçekte, Kant kendi ideal durumunda yasama yetkisini halka ya da Rousseaucu ifade ile genel iradeye vermektedir. Bu şekilde kendi koyduğu yasalara bağlı olma anlamında, vatandaşların özerkliği de gerçekleşecektir. Bu anlamda genel irade sosyal sözleşmede söz konusudur. Ancak Kant, kendi ideal durumu dışında, bu şekilde yasa yapmanın güç olduğunu belirtmektedir; çünkü her konuda herkesin iradesinin uyuşması beklenemez. Gerçekte herkesin iradesi birbirinden farklıdır. Bu da yasa yapmanın güçlüğünü ortaya çıkarır. Bu nedenle de yasama faaliyeti, halkın temsilcilerine ait olmalıdır (Reiss 1991: 29).

Kantçı düşünce çerçevesinde adil devlet, Thomas Seebohm'un ifadesi ile "respublica noumenon" olarak karşımıza çıkmaktadır (Seebohm 1989: 64). Adil devlet bu şekilde tanımlanabilirken, devletin adil olmaması durumunda ne olacağı problemi bizi devlet-vatandaş ilişkisine götürmektedir.

Devletin adil olmaması, adalet ilkesine bağlı olmaması durumunda, yani adaletsiz zor kullanması durumunda ortaya çıkmaktadır. Bu durumda zor kullanana karşı zor kullanılması, Kant'ın eşitlik ilkesi gereğidir. Ayrıca Kant, bu tür zor kullanmayı, yani özgürlüğün haksız bir şekilde engellenmesine karşı zor kullanmayı, haklı olarak kabul etmektedir (Kant 1991: 133). Haklı zor kullanma, kişilerarası ilişkilerde söz konusudur; çünkü Kant, devlete karşı direnme hakkını kabul etmemektedir. Direnme hakkını kabul etmese de, yöneticinin bütün emirlerine uyma yükümlülüğü de yüklememektedir. Diğer bir ifadeyle mutlak itaati kabul etmemektedir. Kant, daha çok pasif direnmeden yanadır. Bu direnme ise emirlere uymamakla gerçekleşir. Bu emirler, yöneticinin adil olmayan emirleri oldukları için bunlara uymamak ahlaki ödev kapsamındadır (Reiss 1991: 267). Kant'ın aktif direnme hakkını kabul etmemesinin nedeni, bu hakkın, devletin ve hukuk sisteminin yıkımına ve böylece de savaş durumu veya anarşiye yol açmasıdır. Bu nedenle yapılacak şey, pasif direnmeden ibarettir; fakat Kant'ta sadece pasif direnme yer almamaktadır. Vatandaşlar, sessizce itaat eden kişiler değildirler. Özgür olmalarının sonucu onlara anayasada bir takım haklar tanınmıştır. Bunlar sadece, basın özgürlüğü, düşünce

özgürlüğü gibi haklar değildir. Kant, özgürlüğün diğer hakların da koruyuculuğunu sağlayacağına inanmaktadır. Bu nedenle, yasa koymaya ve yöneticiye ilişkin özgür rasyonel tartışma sürecinin olmasını istemektedir. Bu tartışma, kamu eleştirisi ile gerçekleşecektir. Kamu eleştirisi hakkının, anayasada yer alması gerekmektedir. Bu hak sınırsız değildir. Başka bir ifade ile kamuda ileri sürülecek görüşler, hak ilkelerine göre düzenlenen anayasayı ihlal etmeyi savunan görüşler olmayacaktır. Bu tür görüşler, hoşgörü ilkesi kapsamında yer almamaktadırlar; çünkü cumhuriyetçi anayasaya karşı yönelen bu görüşler, hak ilkelerini ve böylece de başkalarının özgürlüğünü ihlal etmeye yöneliktirler (Reiss 1991: 32). Ayrıca evrensel adalet ilkesi de bu görüşleri savunmayı engellemektedir. Dolayısıyla anayasal düzeni yıkmaya yönelik görüşlere karşı zor kullanma da meşrudur. Ancak özgürlüğün sadece bu bakımdan sınırlandırılması gerekmektedir. Diğer bir şekilde sınırlama, kamu eleştirisi hakkının kullanılmasını önleyecektir.

Sonuç olarak Kant'ta, direnme hakkı olmamasına rağmen, vatandaşlara devletin adil olmasını ve yasalara uygun davranmasını sağlayacak haklar tanınmaktadır. Ancak bu haklar, daha önce de belirtildiği gibi, tüm vatandaşlara değil sadece aktif vatandaşlara tanınmaktadır. Kant'ın adalet görüşü, adalet ilkesinin evrenselliğinden dolayı diğer devletlerle olan ilişkilerde barışı da sağlamaktadır. Savaş tehlikesi, sadece devletin kendi içinde söz konusu değildir. Diğer devletlerin de vatandaşların özgürlüğünü engelleme olasılığı vardır. Devletler arasında barışın gerçekleşmesi, tüm kişilerin özgür olması ve adalet ilkesinin her yerde egemen olması ile sağlanabilir (Reis 1991: 33).



## İKİNCİ BÖLÜM

### JOHN RAWLS'UN SİYASİ ADALET ANLAYIŞI

#### I. JOHN RAWLS'UN ADALET ANLAYIŞINA GİRİŞ

Bu bölümde J.Rawls'un adalet anlayışını oluşturmadaki amacı ve adalet anlayışının özellikleri üzerinde durulacaktır.

##### A. AMACI

J. Rawls'un adalet anlayışını oluşturmadaki amacını belirlemek için onun *Political Liberalism* başlıklı eserine bakmak gerekmektedir<sup>1</sup>. Çünkü Rawls'un *TJ*'teki amacının *PL*'de değiştiği görülmektedir. Ayrıca Rawls'un kendisi de bu değişikliği kabul etmektedir (Rawls 1996: 15).

*TJ*'de Rawls'un başlıca amacı, geleneksel sosyal sözleşme doktrinine dayanan ve faydacılıktan üstün olan bir adalet anlayışı oluşturmaktır. Ayrıca, *TJ*'de sosyal sözleşme geleneği, ahlak felsefesinin kısmı olarak görülmekte, ahlak felsefesi ve siyaset felsefesi arasında ayırım yapılmamaktadır (Rawls 1996: 15). *PL*'nin *TJ*'den en önemli farkı da bu bakımdan ortaya çıkmaktadır. *PL*'de Rawls, görüşlerini, hep bu ikili ayrıma, yani ahlak ve siyaset felsefesi arasındaki ayrıma dayanarak oluşturmaktadır. Bu ayrımı, Rawls'un kendi adalet anlayışını oluşturmak için kullandığı temel düşüncelerde bulmak mümkündür. Ancak Rawls'un siyasi olan ve ahlaki olan arasındaki ayrımı, kendi adalet anlayışının bir ahlaki anlayış olmadığı anlamına gelmemektedir. Rawls'a göre bir anlayışın ahlaki olması için, o anlayışın içeriğini belirli idealler, ilkeler ve standartlar oluşturmalıdır. Ayrıca bu anlayış oluşturan normlar belirli değerleri açıklamalıdır (Rawls 1996: 13). Bu anlamda Rawls'un adalet anlayışı da ahlakidir; çünkü Rawls'un adalet anlayışının içeriğini,

<sup>1</sup> Bundan sonra *Political Liberalism* yerine PL kısaltmasını kullanacağız.



adalet ilkeleri, bu ilkelerle ilişkili idealler ve standartlar olarak da kişi ve toplum ideleri oluşturmaktadır. Yalnız, Rawls'un adalet anlayışının içeriğini oluşturan bu normlar, diğer ahlaki anlayışlardan farklı olarak, sadece siyasi değerlerle ilgilidirler.

*PL*'de, *TJ*'den farklı görüşlere yer veren Rawls, bu değişikliklerin nedenini hakkaniyet olarak adalet anlayışından kaynaklanan istikrar problemine dayandırmaktadır. Rawls, bu problemi *TJ*'den farklı olarak çözümlmeye çalışmasından dolayı kendi adalet anlayışında bazı değişikliklerin ortaya çıktığını belirtmektedir (Rawls 1996: xv-xvi). Rawls'un en son görüşlerine, yani *PL*'de yer alan görüşlerine bakılarak amacının ne olduğu belirlenmeye çalışıldığında, bu amacın siyasi liberalizmin iki temel problemini karşılayan bir adalet anlayışını oluşturmak olduğu görülmektedir. Bu temel problemler için Rawls, öncelikle anayasal bir demokratik rejimin var olduğunu varsayar; yani, ancak böyle bir rejimde bu problemler ortaya çıkabilir. Siyasi liberalizmin bir anayasal demokratik rejimde iki temel problemi vardır. Bunlardan birincisi, hakkaniyete uygun işbirliğinin koşullarını belirleyen en uygun adalet anlayışını bulma problemidir. Ancak bu işbirliği, özgür ve eşit olarak değerlendirilen vatandaşlar arasında yapılan bir işbirliğidir. Burada vatandaşlar, toplumun tam olarak işbirliği yapan üyeleri olarak düşünülmektedir. Böyle tasarlanan vatandaşlar arasındaki hakkaniyete uygun işbirliğinin koşullarını belirlemek için bir adalet anlayışına ihtiyaç duyulmaktadır. Siyasi liberalizmin ikinci temel problemi, demokratik toplumların bir özelliği olan çoğulculukla ilgilidir. Çoğulculuk karşısında, anayasal demokratik bir rejimle ilgili istikrar problemi ortaya çıkmaktadır. İstikrarlı olmayı sağlamak için, çoğulculukla ilgili hoşgörünün temellerinin sağlanması gerekmektedir. Bunun nasıl sağlanacağı, siyasi liberalizmin ikinci temel problemini oluşturmaktadır (Rawls 1996: 3-4). Her iki problem birlikte alındığında, Rawls'un siyasi adalet anlayışını oluşturmadaki amacı, birbirinden farklı ve hatta birbiriyle bağdaşmayan "kapsayıcı doktrin"lere sahip özgür ve eşit vatandaşlar arasındaki adil ve istikrarlı bir toplumun nasıl olanaklı olduğunu göstermektir (Rawls 1996: 133).

Rawls'u siyasi liberalizmin bu iki temel problemi üzerinde durmaya götüren nedenlere bakıldığında, bu nedenlerin, anayasal demokratik rejimlerde ve bu rejimlerle

ilgili düşünce geleneğinde ortaya çıkan problemlerden kaynaklandıkları görülmektedir. Örneğin siyasi liberalizmin birinci problemine, demokratik düşünce geleneğindeki özgürlük ve eşitlik değerlerinin nasıl düzenlenecekleriyle ilgili çeşitli doktrin tartışmaları yol açmaktadır. Rawls'a göre, son iki yüzyıl boyunca demokratik düşünce geleneğinde, anayasal bir demokrasinin temel kurumlarının, özgür ve eşit olarak değerlendirilen vatandaşlar arasındaki hakkaniyete uygun işbirliğinin koşullarını nasıl yerine getirecekleriyle ilgili hiçbir anlaşma bulunmamaktadır. Rawls, bu anlaşmazlığın demokratik düşünce geleneğinin kendi içinde bulunan bir çatışma olarak görülebileceğini belirtmektedir (Rawls 1996: 4). Demokratik düşünce geleneğinin kendi içindeki bu çatışma, Locke'u izleyerek modern özgürlüklere daha fazla önem veren gelenekle Rousseau'yu izleyerek antik özgürlüklere daha fazla önem veren gelenek arasındadır. Diğer bir ifadeyle, çatışma, modern özgürlüklerle (düşünce ve vicdan özgürlüğü, kişinin belirli temel hakları ve mülkiyet hakkı, hukuk devleti) antik özgürlükler (eşit siyasi özgürlükler ve kamu yaşamının değerleri) arasındadır (Rawls 1996: 5). Rawls'un buradaki amacı, bu iki çatışan geleneği birbiriyle uzlaştırmaktır. Yapılacak şey, temel siyasi ve sosyal kurumları özgürlük ve eşitlik değerlerini gerçekleştirecekleri şekilde düzenlemektir. Temel kurumların bu şekilde düzenlenmelerini ise, adaletin iki ilkesi sağlayacaktır.

Rawls'un siyasi liberalizmin ikinci problemi üzerinde durmasına yol açan neden, istikrar problemidir. Rawls, anayasal demokratik bir rejime göre, siyasi adalet anlayışını hazırlamaktadır. Bu anlayışı hazırlarken de, demokratik toplumların özelliklerine bakmaktadır. Demokratik toplumların belirgin özelliğini sırf çoğulculuk yanında, makul çoğulculuk da oluşturmaktadır. Makul çoğulculuk karşısında, siyasi adalet anlayışına göre düzenlenen bir toplumun nasıl istikrarlı olabileceği problemi ortaya çıkmaktadır. Çünkü çoğulculuğun kabul edilmesiyle birlikte, siyasi adalet anlayışıyla düzenlenmiş bir toplumda diğer kapsayıcı anlayışlara izin verilmektedir. Kapsayıcı anlayışların, çoğunluğu sağladıklarında, toplumun siyasi adalet anlayışıyla düzenlenmiş yapısını bozmaları olasılığı her zaman bulunmaktadır. Bu durumda, siyasi adalet anlayışının diğer kapsayıcı anlayışlarla birarada nasıl bulunabileceği problemi ortaya çıkmaktadır. Rawls, böylece istikrar problemini ele alarak, adalet anlayışının

uygulanmasıyla ilgili problemleri çözmek istemektedir. Bunu, aynı zamanda, kendi anlayışının gerçekçi olmasını sağlamak için de yapmaktadır (Rawls 1996: 4).

## B. ADALET ANLAYIŞININ ÖZELLİKLERİ

Bu alt kısımda, J.Rawls'un adalet anlayışının taşıdığı temel özellikler belirtilecektir. Bu özellikler daha çok adalet anlayışının sırf kendisine ilişkin özelliklerdir. İçeriğine ve oluşturulmasına ilişkin diğer özelliklere daha sonraki bölümlerde değinilecektir.

### 1. Siyasi Bir Adalet Anlayışı Olması

Rawls'un siyasi liberalizmin konusunu, siyasi adalet anlayışı oluşturmaktadır. Rawls, siyasi liberalizmin iki temel problemini siyasi adalet anlayışını kullanarak çözmeye çalışmaktadır. Rawls, adalet anlayışının belirli bir içerikle, yani siyasi olanla sınırlandırıldığını belirtmek için, onu siyasi olarak adlandırmaktadır.

Siyasi adalet anlayışının anlamını belirlemek için Rawls, bu anlayışın üç özelliğinden hareket etmektedir. Birincisi siyasi adalet anlayışının konusuyla ilgilidir. Bu anlayışın konusunu, toplumun temel yapısı oluşturmaktadır. Temel yapıyla Rawls'un belirtmek istediği, bir toplumun başlıca siyasi, sosyal ve ekonomik kurumları ile bu kurumların sosyal işbirliğinin tek bir sistemine birlikte uyarlanmalarıdır. Böylece siyasi adalet anlayışının ilk konusunu, temel kurumların yapısı ve bu yapıya uygulanan ilkeler, standartlar ve kurallar oluşturmaktadır (Rawls 1996: 11-12). Ayrıca Rawls, temel yapının, kapalı bir toplumun temel yapısı olduğunu varsaymaktadır. "Kapalı toplum" ilk olarak, böyle bir topluma ancak doğumla girilip ölümle ayrılacağı anlamındadır. Başka bir ifadeyle, topluma girme ve toplumdan ayrılma kişilerin iradesine bağlı değildir. İkinci olarak, başka toplumlara kapalı olduğu anlamına gelmektedir; çünkü bu toplum kendine yeter işbirliği şeması sağlamaktadır. Böyle bir şemaya sahip olduğu için de başka toplumlarla ilişki kurmasına gerek kalmamaktadır. Rawls'un, toplumu kapalı bir toplum olarak varsaymasındaki amacı tamamıyla pratik

olup, temel problemler üzerinde durmak ve ayrıntılardan kaçınmak istemesinden kaynaklanmaktadır (Rawls 1996: 12).

Siyasi adalet anlayışının ikinci özelliği, başka bir anlayışa dayanmamasıdır. Böyle olmasının anlamı, başka hiçbir “kapsayıcı doktrin”den çıkarılmaması, başka bir doktrine referansla hazırlanmamasıdır. Ancak siyasi anlayışın başka bir anlayışa dayanmaması, kapsayıcı anlayışlar tarafından desteklenmesine engel değildir. Kapsayıcı anlayışlar, kendi doktrinleriyle siyasi anlayış arasında bağlantılar da kurabilirler. Siyasi anlayış bunu da engellememektedir, fakat bunlar, siyasi anlayışın başka bir anlayışa dayanmayan özelliğini etkilememektedir (Rawls 1996: 12). Rawls’un siyasi adalet anlayışını kapsayıcı bir anlayışa dayandırmaması, kendi anlayışının, demokratik toplumun bütün vatandaşları tarafından kabul edilebilir nitelikte olmasını istemesinden kaynaklanmaktadır. Demokratik toplumun makul çoğulculuğu karşısında bunun nasıl olanaklı olabileceğini göstermek için, kendi siyasi anlayışı ile bu çoğulculuğu oluşturan “kapsayıcı doktrin”ler arasında ayırım yapmaktadır.

Burada “kapsayıcı doktrin”den Rawls’un ne anladığını belirtmek gerekmektedir. Rawls ahlaki bir anlayışın, ya genel veya kapsayıcı ya da tam kapsayıcı olabileceğinden söz etmektedir. Ahlaki bir anlayışın genel olması demek, o anlayışın konu bakımından geniş olması ve bütün insanları evrensel olarak sınırlandırması demektir (Rawls 1996: 13). Kapsayıcı olması demek, insan yaşamında değerli olan şeyi, arkadaşlık, aile ve birlik (association) ilişkileriyle ilişkili idealleri ve insan davranışı ve düşünmesini yönlendiren kişisel değer ve karakter ideallerini içermesi demektir (Rawls 1987: 6). “Kapsayıcı doktrin”lerden tam kapsayıcı olanlar, bütün tanınan değer ve erdemleri içerirler. Kısmen kapsayıcı olanlar ise siyasi olmayan değer ve erdemlerden birkaçını içerirler (Rawls 1996: 13).

Siyasi adalet anlayışının üçüncü özelliği, onun genel ve kapsayıcı bir dini, felsefi veya ahlaki doktrine göre oluşturulmamasıdır. Bu anlayışın içeriği, demokratik bir toplumun kamusal siyasal kültüründe açık olarak görülen belirli temel düşüncelere

göre oluşturulmaktadır (Rawls 1996: 13). Bu düşünceler, siyasi adalet anlayışının temel değerlerini ortaya koymak ve bu değerleri ilkeleşmiş bir şekilde düzenlemek için kullanılmaktadırlar. Rawls, demokratik bir toplumda demokratik bir düşünce geleneğinin bulunduğunu ve bu geleneğin, en azından sezgisel bir şekilde, vatandaşlarca bilindiğini varsaymaktadır. Vatandaşlar bu geleneği bilmekle, toplumun temel kurumları ve bu kurumların yorumlanma biçimleri hakkında ortak bilgiye sahip olmaktadır. Rawls, bunları vatandaşlarca paylaşılan düşüncelerin örneği olarak belirtmektedir (Rawls 1996: 14). Rawls burada, başta çizdiği ikili yapıya uygun olarak, demokratik toplumun kamusal kültürü ve sosyal kültürü arasında ayırım yapmaktadır. Rawls, kendi adalet anlayışının kamusal kültüre ait olduğunu belirtmektedir. Kamusal kültürde yer alan diğer şeyler, anayasal kurumlar ve bu kurumları yorumlamaya ilişkin gelenekler ile bu kurumlarla ilişkili genel bilgilerdir. “Kapsayıcı doktrin”ler ise kamusal kültüre değil sosyal kültüre aittirler. Bu kültür, günlük yaşamın ve bu yaşamın içinde yer alan birçok birliklerin kültürüdür. Bu birlikler arasında, üniversiteler, kiliseler, takımlar, kulüpler sayılabilir (Rawls 1996: 14). Rawls’un, siyasi adalet anlayışını, demokratik toplumun kamusal kültüründe açıkça görülen düşüncelere göre oluşturmasının nedeni, bu adalet anlayışını kamusal haklı göstermenin temeli olarak kullanmak istemesinden kaynaklanmaktadır. Bunun anlamı üzerinde daha sonra ayrıntılı olarak duracağız.

Sonuç olarak Rawls’un siyasi adalet anlayışı, toplumun temel yapısından hareket eden, başka herhangi bir “kapsayıcı doktrin”e dayanmayan veya ondan çıkarılmayan ve demokratik kamusal kültürdeki temel düşüncelere göre oluşturulan bir anlayıştır.

## 2. Siyasi Adalet Anlayışının Liberal ve Kamusal Olması

Rawls’un siyasi adalet anlayışı, aynı zamanda, liberal bir siyasi anlayıştır. Bir anlayışın, liberal siyasi görüş olabilmesi için bazı şartları yerine getirmesi gerekmektedir. Bunları, a. belirli haklar, özgürlükler ve fırsatların belirlenmesi; b. belirlenen özgürlüklere özel bir önceliğin verilmesi; c. vatandaşlara, bu fırsat ve

özgürlükleri etkili kullanabilmeleri için gerekli vasıtaların sağlanması oluşturmaktadır (Rawls 1996: xlviii). Siyasi adalet anlayışı, içerdiği adalet ilkeleriyle bu şartları yerine getirdiğinden liberal bir siyasi anlayıştır. Ancak buradaki liberal siyasi anlayış, kapsayıcı liberalizm anlamına gelmemektedir. Rawls, kapsayıcı liberalizm örneği olarak Kant veya Mill'in liberalizminin düşünülmesi gerektiğini belirtmektedir. Kant'ın özerklik ideali veya Mill'in bireysellik ideali siyasi alanın dışına çıkan ideallerdir (Rawls 1987: 6). Oysa Rawlsçu liberal anlayış sadece siyasi olanla sınırlıdır.

Rawls'un siyasi adalet anlayışı, liberal olması yanında, kamusal adalet anlayışdır. Rawls'ta kamusalılık, üç düzeyde karşımıza çıkmakta ve bu düzeylere göre anlamı belirlenmektedir. Birinci düzey, “iyi düzenlenmiş toplum” idesiyle ilgilidir. Rawls, “iyi düzenlenmiş toplum”dan, kamusal adalet ilkeleri tarafından düzenlenen bir toplumu anlamaktadır. Böyle bir toplumdaki vatandaşların bu ilkeleri kabul etmeleri ve başkalarının da bu ilkeleri kabul ettiklerini bilmeleri, adalet ilkelerinin kamusal olmasını sağlamaktadır (Rawls 1996: 66). Böylece birinci düzeydeki kamusalılığın anlamı, adalet ilkelerinin tanınmasıyla ilgilidir. Tanınma ile ilgili kamusalılığın başka bir anlamı, toplumun temel kurumlarının adil olarak tanınmalarında ortaya çıkmaktadır. Vatandaşlar, kurumların adil olup olmadıklarını tanıırken, bunu belirli bir şekilde yapacaklardır. Burada vatandaşlar, bu tanımalarının nedenlerini belirteceklerdir. Vatandaşlar nedenleri belirtirken de, belirli bir akıl yürütme biçimi ve araştırma yöntemleri kullanmalı ve bu akıl yürütmeye uygun olan ortaklaşa paylaşılan inançlardan hareket etmelidirler (Rawls 1996: 66).

Kamusalılığın ikinci düzeyi, genel inançlara (beliefs) göre adalet ilkelerinin kabul edilebilmesi ile ilgilidir. Bu inançlar, siyasi adaletle ilişkili olan inançlardır. “İyi düzenlenmiş toplum”daki vatandaşlar, ana hatlarıyla, bu genel inançlarda anlaşacaklardır. Vatandaşların genel inançlarda anlaşmalarının nedeni, bu inançların, birinci düzeyde yer alan kamusal araştırma yöntemleri ve akıl yürütme biçimleri tarafından desteklenmesidir (Rawls 1996: 66-67). Kamusalılığın üçüncü düzeyine, adalet anlayışının tam olarak haklı gösterilmesiyle varılmaktadır. Burada, adalet anlayışının bütününün haklı gösterilmesi söz konusudur. Bu haklı göstermenin



kamusallıkla ilişkisi, bilinmesiyle ilgilidir. Haklı gösterme, vatandaşlarca kamusal olarak bilinmeli veya en azından kamusal olarak bilgisine ulaşılabilir olmalıdır. Vatandaşların, siyasi adalet problemleriyle ilgili konularda, bu haklı göstermeye başvurabilme olanakları her zaman olmalıdır (Rawls 1996: 67).

Rawls'un siyasi adalet anlayışının aynı zamanda kamusal adalet anlayışı olduğunu belirtmesinin bir nedeni, kendi anlayışını "kapsayıcı doktrin"lerden daha keskin çizgilerle ayırmak istemesidir. Çünkü makul çoğulculuk karşısında, "kapsayıcı doktrin"lerin, bütün vatandaşlar tarafından kabul edilebilir nitelikte olmadıkları ortaya çıkmaktadır. Bunun yanında siyasi adalet anlayışının kamusal olmasının asıl önemi, istikrar sorununu çözülmesinde ortaya çıkmaktadır; çünkü toplumdaki bütün vatandaşlar tarafından bu anlayışın kabul edilebilir nitelikte olması, adil bir toplumun istikrarlı olmasını sağlamaktadır. Kuşkusuz istikrarı sağlamak için bu yeterli değildir. Kamusal adalet anlayışının istikrar sorununu çözmedeki asıl fonksiyonu, kamusal haklı göstermede kullanılmasıdır. İstikrar sorunu üzerinde dururken, bu tür haklı gösterme üzerinde ayrıntılı olarak duracağız.

### 3. Siyasi Adalet Anlayışının İkili Olması

Rawls'un adalet anlayışı ikili bir yapıya sahiptir. Rawls'un anlayışının ikili olmasının nedeni, siyasi liberalizminin ve dolayısıyla bu liberalizmin konusunu oluşturan siyasi adalet anlayışının özerkliğinden ve siyasi olanla sınırlanmasından kaynaklanmaktadır. Siyasi adalet anlayışının özerk olması, herhangi bir "kapsayıcı doktrin"e dayanmaması veya böyle bir "kapsayıcı doktrin"den türetilmemesi anlamındadır. Bu anlayışın bir başka şekilde özerk olması ise, içeriğinin bir "kapsayıcı doktrin"e göre oluşturulmamasıyla sağlanmaktadır (Galston 1994: 1844).

Rawls'un siyasi adalet anlayışının özerkliğini getirmesinin nedeni, makul çoğulculuk karşısında ortaya çıkan istikrar sorunudur. Siyasi adalet anlayışının, "kapsayıcı doktrin"lerden bağımsız olması, siyasi adalet anlayışıyla düzenlenmiş bir toplumdaki vatandaşların hem siyasi anlayışı, hem de kapsayıcı anlayışı kabul



etmelerini olanaklı kılacaktır. Vatandaşlar, siyasi alanda siyasi adalet anlayışını, bu alan dışındaki alanlarda ise “kapsayıcı doktrin”lerini uygulayacaklardır. Bu şekilde Rawls’un ikili ayrımı, siyasi olan ve siyasi olmayan arasındadır.

Rawls’un “kapsayıcı doktrin”ler karşısında siyasi adalet anlayışının özerkliğini getirmesi ve siyasi olanla sınırlandırması, bu anlayış içinde yer verdiği düşünce ve kavramların da ikili karakterde olmalarına yol açmaktadır. Örneğin Rawls’un kişi anlayışı, siyasi kişi anlayışdır ve siyasi alanda uygulanacaktır. Siyasi alan dışında, bu kişi anlayışının geçerli olup olmaması Rawls’ı ilgilendirmemektedir. Bunun yanında Rawls’un getirdiği siyasi iyi, siyasi kültür, kamusal akıl, kamusal haklı gösterme gibi kavramlar da ikili bir yapıya sahiptir. Bunlar da siyasi adalet anlayışı içinde yer almalarından ötürü, “kapsayıcı doktrin”ler karşısında, özerkliğe sahiptirler. Konu bakımından da siyasi alanla sınırlıdır.

### C. RAWLS’UN SİYASİ KURUCULUĞU

Bu kısımda Rawls’un siyasi liberalizmine geçmeden önce, onun siyasi kuruculuğu (political constructivism) üzerinde duracağız. Gerçekte siyasi kuruculuk, Rawls’un siyasi liberalizmini nasıl oluşturduğunu açıklamaktadır; yani siyasi kuruculuk, siyasi liberalizmin ortaya konmasına ilişkin bir siyasi teorileştirme metodudur (Mulhall-Swift 1996: 180) . Bu doğrultuda burada yer vereceğimiz siyasi kuruculuk, Rawls’un siyasi adalet anlayışının oluşturulmasına ilişkin bir ön giriş olarak düşünülmelidir.

Rawls siyasi kuruculuğu, “siyasi bir anlayışın içeriği ve yapısı hakkındaki bir görüş” olarak tanımlamaktadır (Rawls 1996: 89). Bu noktada siyasi kuruculuk, siyasi liberalizmin içeriği ve yapısı ile ilgilidir. Siyasi kuruculuk, siyasi liberalizmi, ona uygun bir nesnellik anlayışıyla beraber getirmektedir (Rawls 1996: 89)<sup>1</sup>. Rawls’un siyasi kuruculuğunun temelini ise deontolojik anlayışı benimsemesi oluşturmaktadır.

<sup>1</sup> Rawls, kurucu görüşlerin ahlak ve siyaset felsefesinde ortaya çıkabileceği gibi, matematik felsefesinde de yer aldığını belirtmektedir. Bunun bir örneğini, Kant’ın aritmetik ve geometri önermelerinin sentetik a priori doğasıyla ilgili görüşü oluşturmaktadır. Esasen, matematik ve ahlak

## 1. Deontoloji

Deontolojinin, etimolojik kökeni, Yunanca bir kelime olan deon'dur. Deon ise ödev/gereken anlamındadır. Deontoloji, doğru davranışı belirten ve kendi kendilerinde bağlayıcı olan ödevlerle ilgilenmektedir. Ödevlerin bağlayıcı olması, iyi kategorisi üzerinde hak kategorisinin önceliği ilkesiyle açıklanmaktadır (Chambers 1996: 19). Michael Sandel, bu ilkenin iki şekilde anlaşılabilirliğini belirtmektedir. Bunlardan ilki, öncelik ilkesinin ahlaki anlamı ile ilgilidir. Ahlaki anlamda bu ilke, genellikle adalet olarak anlaşılan hakkın, ahlaki değerler arasında özel bir statüye sahip olduğunu belirtmektedir. Temel düşünce, amaçlarımızı izlerken, bu amaçlar ne olursa olsun, başkasına nasıl davranmamız gerektiğini belirten bazı ilkeleri ihlal edemeyeceğimizdir. Öncelik ilkesinin daha derin ikinci anlamı, Kantçı anlamdadır. Buna göre, adaletin birincilliği, sadece ahlaki önceliği açıklamamaktadır. Bunun yanında, ayrıcalıklı bir haklı gösterme formunu da açıklamaktadır. Diğer bir ifadeyle, hakkın iyiye önceliği, sadece hakkın gerektirdiklerinin önce geldiğini belirtmemektedir. Ayrıca, hakkın ilkelerinin herhangi bir iyi görüşünden bağımsız olarak türetildiklerini de belirtmektedir (Sandel 1982: 2).

Bu ikinci anlamda öncelik ya da tam deontolojik etik, aynı zamanda, Kant'ın ve dolayısıyla Rawls'un liberalizmini, diğer liberal görüşlerden de ayırmaktadır. Çünkü, örneğin Mill'inki gibi bir liberalizm de adalete öncelikli yer vermektedir. Ancak bu görüşte yer alan adaletin önceliği, ahlaki öncelik anlamındadır. Diğer bir ifadeyle, bu görüş, adalet ilkelerinin bağımsız türetilmesine dayanmamaktadır. Sonuçta, adalet ilkelerinin çeşitli iyi anlayışlarından bağımsız olarak türetilmesi anlamında öncelik anlayışı, Kant'la beraber başlamaktadır. Bu nedenle Kant'ın görüşlerini daha ayrıntılı incelememiz gerekmektedir.

---

felsefesindeki kuruculuk birbirine benzemektedir. Çünkü her ikisinde de, konularıyla ilgili doğru akılyürütmeyi sağlayacak şekilde bir prosedürel tasarımlama oluşturulmak istenmektedir. Kant'ın tasarımlama vasıtası, koşulsuz buyruktur. Koşulsuz buyruk, saf pratik aklın rasyonel maksimlere yüklediği gereklilikleri açıklamaktadır. Matematikte ise prosedür, tek bir temel kavramdan her bir sayının nasıl doğduğunu açıklamaktadır (Rawls 1996: 102).

Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* başlıklı eserinde iyi ve kötü kavramlarının ahlak yasasından önce gelemeyeceklerini ve dolayısıyla ahlak yasasının temeli olamayacaklarını belirtmektedir. Bu kavramlar ancak ahlak yasasından sonra ortaya çıkabilmekte ve bu yasa aracılığıyla tanımlanabilmektedirler (Kant 1980: 70). Ahlak yasasının önceliği, kendisinin amaç olmasıyla yakından ilgilidir; başka bir ifadeyle, diğer amaçlardan önce gelmektedir. Diğer amaçlar ancak ahlak yasasına göre düzenlenebileceklerdir. Kant'ın bu yaklaşımı ise birincil düzey ilkeleri, ikincil düzey ilkelerden ayırmayı gerektirmektedir. Kant, bu ayrımla ilgili önceliği şu şekilde ifade etmektedir: " Akılla birbirine bağlı iki ya da daha çok şey arasındaki öncelikten anladığım, bunlardan birinin bütün öbürleriyle bağının ilk belirleyici nedeni olma ayrıcalığıdır. Daha dar, pratik anlamda bu öncelik, bu şeylerden birinin (başka hiçbir şeyin ardına konamayacak birinin), bütün öbür şeylerin sağladığı yararın ona bağlı olması bakımından, sağladığı yararın ayrıcalığıdır" (Kant 1980: 130). Kant'ın bu tanımıyla beraber, önceliğin birinci anlamıyla bu anlamının, yani ahlaki anlamının ilişkilendirilmesi gerekmektedir. Birinci anlamda öncelik, adalet ilkelerinin bağımsız olarak türetilmesini gerektirmektedir. Kant, ahlak yasasını rastlantısal yarar ve amaçlara göre oluşturmamakta ve belirli bir iyi kavramını önceden varsaymamaktadır. Bu şekilde yasa, bütün empirik amaçlardan önce gelmektedir. Empirik amaçlardan önce olması ise adalete ayrıcalıklı bir yer vermektedir.

Rawls, Kantçı düşünce temelinde hareket ederek, adalet anlayışını iyi anlayışlarından bağımsız tutmaktadır. Bu adalet anlayışının temelinde ise kişi idesi ve bu ideye denk olan toplum düşüncesi yer almaktadır. Kişi idesinde temellenen adalet anlayışını, Kantçı anlamda bütün empirik amaçlardan önce oluşturmak için Rawls, siyasi kuruculuğunda bir prosedüre yer vermektedir. Bu prosedürü Chambers, deontolojik prosedüralizm olarak adlandırmaktadır (Chambers 1996: 17).

## 2. Deontolojik Prosedüralizm

Etikteki anlamıyla prosedüralizm, ilkelerin ahlaki olarak geçerli, doğru veya yanlış olup olmadıklarını belirlemektedir. Bu belirlemeyi ise ilkelerin geçerliliğini

sınamayı sağlayacak bir prosedüre başvurarak yapmaktadır (Chambers 1996: 17). Deontolojik prosedüralizmde de bir hak standardına birincil düzeydeki ilkelerin uyup uymadığını sınavacak bir prosedür aranmaktadır. Bu noktada, sözleşmecilik ve deontolojik prosedüralizm ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Çünkü aranan prosedür, ahlaki sorunlarda kollektif anlaşmaya ulaşmayı sağlamalıdır (Chambers 1996: 22). Bu nedenle, prosedür sonucu kabul edilecek ilkeler, rasyonel insanlar arasındaki anlaşmanın konusu olmalıdır. Böyle bir anlaşma ise sosyal sözleşme düşüncesinde bulunmaktadır.

Rasyonel insanlar arasındaki anlaşma olarak sözleşme düşüncesi, Kant'ta bulunmaktadır. Kantçı anlamda rasyonellik, yine onun insanlara sırf araç olarak değil amaç olarak davranılması gerektiğini belirten ahlak yasasıyla yakından ilgilidir. Bu yasa şu şekilde ifade edilmektedir: "... akıl sahibi varlıkların hepsi, kendilerine ve diğer bütün akıl sahibi varlıklara hiçbir zaman sırf araç olarak davranmaması, her defasında aynı zamanda kendileri amaç olarak davranması gerektiği yasasına bağlıdırlar" (Kant 1982: 51). Bu yasa başkalarıyla ilişkiyi belirlemekte ve karşılıklılığı getirmektedir. Buna göre sadece kendinin değil, başkalarının da amaç olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Kant'ın prosedüralizmi, kesin buyruk (kategorik imperatif) ile ilgilidir. Bu buyruk şu şekilde ifade edilmektedir: "Ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun" (Kant 1982: 38). Bu buyruk, gerçekte sözleşme değildir. Diğer bir ifadeyle bir anlaşma ile bu buyruğa uyma sözü verilmemektedir; fakat özerklik, kişilerin bu buyruğa uyma sayesinde gerçekleşmektedir. Bu şekilde deontolojik prosedüralizmde ahlaki bakış açısı yer almaktadır.

Sözleşme tek başına bu bakış açısını sağlayamamaktadır. Ahlaki sorunlara farklı bir perspektiften yaklaşılmalıdır. Kant'a göre bu perspektif için bütün deneysel güdüler dışlanmalıdır. İsteme, bütün dış etkilere kendini soyutlamalıdır. Bu şekilde o, duyular dünyasının nedensel etkisi dışında kalarak, özerkliğini elde edebilecektir. Diğer yandan yine bu şekilde özgür olmak, kendiliğinden rasyonel olmayı da getirecektir (Chambers 1996: 27). Çünkü Kant'ta "amaçlar krallığı"nın bir üyesi

olmak sadece yasa koyucu olmayı değil, yasalara bağlı olmayı da gerektirmektedir. Bu anlamda rasyonellik, akıl sahibi varlıklara amaç olarak davranma ile ilgili ahlak yasasına uyulmasıyla da gerçekleşecektir.

Deontolojik proseduralizmle ilgili olarak Rawls'a bakıldığında, Rawls'un Kant'ı izlediği görülmektedir; fakat rasyonellik anlayışını farklı bir şekilde ortaya koymaktadır. Rawls, rasyonel ve makul (reasonable) ayrımını getirmektedir. Bu ayrımı da Kant'ın kesin buyruk-koşullu buyruk ayrımına dayanarak yaptığını belirtmektedir. Diğer yandan "orijinal durum"daki rasyonel grupların düşünüp taşınmaları, insanlara sırf araç olarak değil amaç olarak davranma ile ilgili ahlak yasasını ihlal etmeyecekleri şekilde makul sınırlamalara tabi tutulmaktadır (Chambers 1996: 25). Bunun dışında Rawls, Kant'ın özerklik kavramından esinlenerek tarafsızlık (impartiality) kavramını getirmektedir. Rawls'la beraber Thomas Scanlon ve Habermas gibi deontolojik prosedüralistlerin bu kavramı getirme nedenleri, ahlaki düşünceye daha fazla yaklaşmaktır; çünkü tarafsızlık, deneysel etkiler ve çıkarlardan bağımsız olmayı sağlamaktadır (Chambers 1996: 28). Rawls, tarafsızlığı "orijinal durum"da yer verdiği "bilmezlik perdesi" (veil of ignorance) yoluyla sağlamaktadır<sup>1</sup>. "Orijinal durum"un sonucu olacak ilkeler ise rasyonel varlıklar arasında anlaşma konusu olmaktadır. Diğer yandan Rawls'ta bu anlaşmaya uyma sözü verilmemektedir. Vatandaşlar siyasi özerkliklerinin sonucu olarak bu ilkelere uymaktadırlar.

### 3. Rawls'un Siyasi Kuruculuğunun Özellikleri

Rawls, kolektif anlaşmaya ulaşmakla ilgili prosedüründe sezgilere yer vermektedir. Sezgilere yer vermesinin nedeni, liberal demokratik bir toplum için adalet anlayışını oluşturmak istemesinden kaynaklanmaktadır. Bu toplumun belirgin özelliği ise çoğulculuğudur. Liberal toplumda, gerek iyi anlayışlarının farklı olması gerekse farklı akılyürütme biçimlerinin olması nedeniyle birbiriyle uzlaşmaz görüşler yer almaktadır. Çoğulculuk olgusu nedeniyle Rawls, oluşturacağı anlayışın kapsayıcı

<sup>1</sup> "Bilmezlik perdesi"yle ilgili ayrıntılı açıklama, "Siyasi Adalet Anlayışının Temel İdelere Göre Oluşturulması" başlığı altındaki kısımda Rawls'un "orijinal durum"u üzerinde durulurken yapılacaktır.

olmamasını ve sadece siyasi konular ile ilgili olmasını istemektedir. Ayrıca, bu anlayışın istikrarlı olması için toplumdaki farklı görüşlerin anlaşma noktası olacak şekilde düzenlenmesi gerekmektedir. Bu nedenle Rawls, siyasi kuruculuğuna, liberal demokratik toplumda paylaşılan düşüncelerden yola çıkarak başlamaktadır. Burada ise Rawls'un metodunda sezgisel düşüncelere yer verdiğini görmekteyiz. Rawls'u diğer sezgicilerden ayırmak için kullandığı sezgi kavramının anlamını belirlememiz gerekmektedir.

Rawls, demokratik toplumun kamusal kültüründe yer alan iki sezgisel ideden söz etmektedir. Bunlar, kişi ve toplum ideleridir. Rawls'a göre bu ideler, sezgi yoluyla kavranacaklardır. Sezgi, Simone Chambers'un tanımlamasıyla, bilgiye ulaşmanın kestirme yoludur. Zihnin, akılyürütme ve analiz etme adımlarını atmaksızın objesini doğrudan doğruya kavramasıdır (Chambers 1996: 31). Rawls, sezgi kavramının tanımı ile ilgili herhangi bir şey belirtmemektedir<sup>1</sup>. Burada Rawls için ve diğer deontolojik prosedüralistler, yani Habermas ve Scanlon için önemli olan sezginin objesidir. Daha açık bir ifadeyle, sezginin objesinin nasıl değerlendirilmesi gerektiğidir. Her üç düşünür için, sezginin objesi özel bir deneyim konusu olarak değerlendirilemez; çünkü herkes tarafından paylaşılan bir görüş oluşturulmak istenmektedir. Bu nedenle sezginin objesi, paylaşılan, yani üzerinde anlaşmaya varılan bir obje olmalıdır. Rawls'ta ve diğer düşünürlerde sezginin objesi, paylaşılan bir inanç veya değerdir. Sezginin objesinin paylaşılan niteliği, ahlaki deneyimin özel bir deneyim olarak değil, süjelerarası bir deneyim olarak anlaşılmasını da sağlamaktadır (Chambers 1996: 34).

<sup>1</sup> Gerçekte Rawls, sezgi kavramına teorisinde iki farklı yerde yer vermektedir. Bunlardan ilki, yukarıda belirttiğimiz demokratik kamu kültüründe yer alan sezgilerle ilgilidir. Rawls'un burada kullandığı sezgi kavramıyla ilgili herhangi bir açıklaması bulunmamaktadır. Rawls, ikinci olarak sezgiye, "refleksiyon dengesi"nde yer vermektedir. Burada kullandığı sezgi ise daha belirgindir. Bu sezgi, yukarıda Chambers'ın verdiği sezgi kavramı tanımına uymamaktadır, çünkü Rawls, burada sezgiyi yalın halinde, yani refleksiyonsuz olarak ele almamaktadır. Burada kabul ettiği sezgi, müzakerenin sonucu olarak ortaya çıkmakta ve Rawls bu tür sezgileri "gözden geçirilmiş yargı"lar olarak adlandırmaktadır. Ayrıca Rawls'ta sezginin iki farklı işlevi bulunmaktadır. Burada yani demokratik kamu kültüründe yer verdiği sezgileri, siyasi kuruculuğu için başlangıç noktası olarak almaktadır. "Refleksiyon dengesi"nde ise sezgileri veya daha uygun bir ifadeyle "gözden geçirilmiş yargı"ları, teorisinin bir tür uygunluğunu sınamak için kullanmaktadır.



Rawls siyasi kuruculuğunda hareket noktası olarak sadece kişi ve toplum idelerine yer vermemektedir. Pratik aklın ilkeleri ve kamusal adalet anlayışının rolü de hareket noktaları arasında yer almaktadır. Rawls, bu noktalardan hareket ederek, kuruculuğuna ait olan prosedürü düzenlemektedir. Rawls prosedüründe “orijinal durum” (original position) yer vermektedir; yani “orijinal durum”, prosedürel tasarımı vasıtasıdır. Rawls, “orijinal durum”un kendisinin kurulmadığını belirtmektedir. Kurulan şey, bu durum sonucu seçilecek olan adalet ilkeleridir (Rawls 1996: 103). “Orijinal durum”u düzenleyen hareket noktaları, ilk bakışta birbirinden farklı görünebilir. Aslında bunların hepsi birbiri ile bağlantılıdır. Bu bağlantıyı sağlayan ise pratik akıldır.

Rawls, Kant’ın pratik-teorik akıl ayrımını benimsemektedir<sup>1</sup>. Kuruculuğunda ise pratik akıl egemendir. Bu, Rawls’un teorik akla yer vermediği anlamına gelmemektedir. Aksine, Rawls’un kuruculuğu içinde teorik aklın da, pratik akıl kadar olmasa bile, bir rolü bulunmaktadır. Öncelikle teorik akıl, bu kuruculuk içinde yer verilen rasyonel varlıkların bilgi ve inançlarını biçimlendirmektedir. Ayrıca bu varlıklar adalet ilkelerini seçerlerken, teorik akılla ilgili olan akılyürütme, çıkarım ve yargı kapasitelerini de kullanmaktadırlar (Rawls 1996: 93). Ancak Rawls’un prosedüralizminde asıl önemli olan pratik akıldır. Çünkü Rawls’un “orijinal durum”unu düzenleyen ilkeler, pratik aklın ilkeleridir; yani, makul ve rasyonel ilkelerdir.

Pratik aklın ilkeleri, tek başlarına “orijinal durum” (original position) a uygulanmamaktadır<sup>2</sup>. Rawls “orijinal durum” (original position) a, kendi kişi ve toplum idelerini model yapmaktadır. Bu ideleri “orijinal durum” (original position) a model yapması ise rasyonel ve makul ilkeler aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bu ilkeler de pratik aklın ilkeleri olduğundan, Rawls’un kişi ve toplum ideleri pratik aklın ideleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ideler, akıl sahibi varlığı nitelendirmekte ve pratik aklın ilkelerinin uygulanacağı problemler çerçevesini

<sup>1</sup> Rawls, Kant’ın pratik aklının, objelerin üretilmesiyle ilgili olduğunu, teorik aklının ise verili objelerin bilgisiyle ilgili olduğunu belirtmektedir (Rawls 1996: 93).

<sup>2</sup> Rawls, pratik aklın ilkelerinin tek başına uygulanma olanağına sahip olmadığını belirtmektedir. Bu ilkeler, makul ve rasyonel kişilerin yargı ve düşünmesinde açıklanmakta ve bu kişiler tarafından, sosyal ve siyasi pratiğe uygulanmaktadır (Rawls 1996: 107).



belirlemektedirler (Rawls 1996: 107). Esasen Rawls'ta pratik aklın ilkeleri ve kişi ve toplum ideleri birbirini tamamlamaktadır. Pratik aklın ilkeleri, kişi ve toplum ideleri olmadan uygulanamayacağı gibi, kişi ve toplum idelerinin genel formunu da pratik akıl oluşturmaktadır. Kişi idesinin genel formunu oluşturmada pratik aklın ilkeleri, kişilerin iki ahlaki yetiye sahip olmalarında ortaya çıkmaktadır. Kişiler bu yetileri sayesinde makul ve rasyonel oldukları için pratik aklın ilkelerini anlayabilmekte, kullanabilmekte ve bu ilkelere göre hareket edebilmektedirler. Pratik aklın idesi olarak toplum ise, belirli bir bölgede kamusal olarak tanınan kurallar ve prosedürlere göre işbirliğinin yapıldığı bir sistemdir. Bu kurallar ve prosedürler, işbirliğine katılanların aktivitelerini yönlendirmektedir. Ayrıca bu toplumdaki aktiviteler, yaşamın temel amaçlarını karşılamaktadır (Rawls 1996: 108). Ancak bu toplum düşüncesinde, toplum üyelerinin kabul edeceği kamusal kurallar ve prosedürlerle ilgili hak ve iyi anlayışı bulunmamaktadır. Hakkaniyet olarak adalet, bu eksikliği kişi ve toplum ideleri ile birlikte pratik aklın ilkeleriyle gidermektedir (Rawls 1996: 109).

Rawls'un siyasi kuruculuğunda, bir prosedür sonucu ortaya çıkan adalet ilkeleri siyasi adalet anlayışının içeriğini oluşturmaktadır. Siyasi adalet anlayışının herhangi bir kapsayıcı anlayışa dayanmaması gerektiğinden, siyasi kuruculukta da prosedüre ilişkin herhangi bir kapsayıcı anlayış yer almamaktadır. Bu anlamda Rawls'un prosedürü, tamamıyla siyasidir. Rawls'un kuruculuğu, bu prosedür sonucu siyasi adalet anlayışının ortaya çıkmasıyla bitmemektedir. Gerçekte Rawls'un kuruculuğu iki aşamalıdır. İlk aşama siyasi adalet anlayışının oluşturulmasıyla ilgilidir. İkinci aşama ise bu adalet anlayışının istikrarlı olmasıyla ilgilidir; yani başlangıçta belirttiğimiz Rawls'un iki amacına, kuruculuğunun her bir aşaması denk düşmektedir.

Rawls'un kuruculuğunda makul ön plandadır. Örneğin "orijinal durum"da makul rasyoneli çerçevelemekte ve onu kendine bağımlı hale getirmektedir. Bu anlamda da Rawls'un Kant'ı izlediği belirtilebilir; çünkü "orijinal durum"daki makulün hakimliği, prosedürünün sonucunun, Kant'ın insanlara sırf araç olarak değil amaç olarak davranma ilkesini ihlal etmeyecek şekilde ortaya çıkmasını sağlamaktadır (Chambers 1996: 25).

Burada son olarak siyasi kuruculuğun nesnellik anlayışı üzerinde duracağız. Siyasi kuruculuğun nesnellik anlayışı, siyasi adalet konularında nasıl akılyürütme ve çıkarımda bulunulabileceğini ortaya koymaktadır. Bu amaçla nesnellik anlayışı, düşünme, akılyürütme ve çıkarıma ilişkin bir kamusal çerçeve oluşturmaktadır. Kamusal çerçevenin, sadece akılyürütme ve çıkarımda bulunma ile ilgili olması yetmemektedir. Çünkü Rawls'un amacı, kamusal çerçeve yoluyla, vatandaşların benzer şekilde düşünebilmelerini, aynı problemle ilgili olarak benzer yargılarda bulunmalarını sağlamak ve böylece onların aralarındaki farklılıkları azaltmaktır. Bu nedenle yapılacak akılyürütme ve çıkarımın karşılıklı tanınan delil ve kritere göre yapılması gerekmektedir. Bunun anlamı, akılyürütme ve çıkarımın makul yapılması demektir; çünkü makul kavramı, karşılıklı tanınan delile ve kritere göre yargıda bulunmayı gerektirmektedir. Karşılıklı tanınan delil ve kriter ise, prosedür sonucu ortaya çıkan adalet ilkeleri ve bunlarla beraber oluşan siyasi değerler düzenidir. Karşılıklı tanınan kriter ve delile göre ortaya çıkan yargı ise makul bir yargıdır.

Rawls'un nesnellik anlayışında, delil ve kriterin ulaşılacak sonuçları destekleyici nitelikte olması da gerekmektedir. Ancak bu, Rawls'un siyasi kuruculuğunda yer alan nesnellik anlayışının nedensel bilgi anlayışını içerdiği anlamına gelmemektedir; çünkü Rawls, nesnellik anlayışında yer alan nedenleri (yani adalet ilkeleri ve siyasi değerleri), nedensel bir sürecin zorunlu sonucu olarak değerlendirmemektedir. Rawls için ahlaki veya siyasi yargıda bulunurken dayanan nedenlerin yeterince güçlü olmaları ve samimi olarak kabul edilmeleri yeterlidir (Rawls 1996: 118).

Bütün bu gereklilikleri kapsayan kamusal çerçeveye ait olan bakış açısı, nesnel bir bakış açısıdır. Rawls, siyasi adalet konularında önceliği bu bakış açısına vermektedir. Bu konularda vatandaşlar, kendi kişisel bakış açılarını nesnel olandan ayıracaklar ve sadece nesnel olan bakış açısına göre hareket edeceklerdir. Nesnel bakış açısı, paylaşılan bir kamusal haklı gösterme için zorunludur; çünkü kamusal haklı göstermeden söz edebilmek için paylaşılan bir bakış açısının olması gerekmektedir. Bu paylaşılan bakış açısı, Kant'ta amaçlar krallığının üyelerinin bakış açısıdır. Bu bakış

açısını olanaklı kılan ise kesin buyruktur. Rawls'ta ise uygun olarak temsil edilen eşit ve özgür vatandaşların bakış açısıdır. Bu bakış açısını olanaklı kılan ise siyasi adalet anlayışıdır (Rawls 1996: 115-116).

Burada nesnellik ile ilgili olan bir nokta, nesnelliğin doğruluk yerine makul olmaya dayanmasıdır. Rawls'ta doğru ve yanlış kavramları yerlerini makul ve makul olmayan kavramlara bırakmaktadır. Bunun en önemli nedeni, çoğulculuk olgusudur. Rawls, doğru kavramının sosyal bölünmeye daha çok yol açacağı inancındadır. Bu nedenle çoğulculuk temelinde kamusal haklı gösterme ancak makul ile sağlanabilecektir; çünkü Rawls'a göre makul, başkalarının kamusal dünyasına girebilmemizi sağlamaktadır (Rawls 1996: 114). Böylece Rawls, doğruluk kavramına yer vermemektedir. Ancak dolaylı bir şekilde siyasi anlayışın doğruluğundan söz edilebileceğini belirtmektedir. Bu şekilde siyasi anlayışın doğru olması ise, onu kabul eden makul doktrinlerin doğru olmaları durumunda söz konusudur. Burada siyasi anlayışın doğruluğunu, onu kabul eden doktrinin doğru olması sağlamaktadır. Ayrıca Rawls, siyasi anlayışı kabul edilebilir bulan vatandaşların, bu anlayışı kendi doğruluk standartlarına göre de kabul edebileceklerini belirtmektedir. Bu durumda, siyasi anlayışı yalnızca makul olarak değil, aynı zamanda doğru olarak da değerlendirebileceklerdir (Rawls 1996: 128).

## II. SIYASİ ADALET ANLAYIŞININ OLUŞTURULMASI

Bu kısımda Rawls'un siyasi adalet anlayışını nasıl oluşturduğu üzerinde durulacaktır. Rawls, siyasi adalet anlayışının, kurucu bir prosedürün sonucu olduğunu belirtmektedir. Burada, bu prosedür ayrıntılarıyla incelenmeye çalışılacaktır. Ancak Rawls'un, bu prosedürü kurmadan önce, birkaç hareket noktası bulunmaktadır. Rawls'un prosedürünü incelemenden önce, onun hareket noktaları arasında yer alan kişi ve toplum idelerini incelememiz gerekmektedir; çünkü Rawls, "orijinal durum"u bu idelere göre oluşturmaktadır.

## A. SİYASİ ADALET ANLAYIŞININ DAYANDIĞI TEMEL İDELER

Rawls'un siyasi adalet anlayışının temel ideleri kişi ve toplum ideleri olmakla birlikte, kişi idesinin rolü daha fazladır. Rawls, toplum idesini de kişi idesine göre düzenlemektedir. Bu nedenle, burada ilk olarak Rawlsçu kişi idesi üzerinde durulacak, ardından da toplum idesi ortaya konmaya çalışılacaktır.

### 1. Kişi İdesi

Rawls, birey-vatandaş ayrımı yapmaktadır. Adalet anlayışı siyasi olduğundan, sadece vatandaşla ilgilenmektedir. Vatandaşlığı açıklamak için demokratik toplumun kamusal kültüründe yer alan sezgisel düşüncelere başvurmaktadır. Burada vatandaşlar eşit ve özgür olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Fakat demokratik kamusal kültür vatandaşların özelliklerini açıklamakta tek başına yeterli değildir. Bu konuda Rawls, ayrıca pratik akla da başvurmaktadır. Gerçekte Rawls'un hem kişi ve hem de toplum idelerinin arka planında pratik akıl yer almaktadır. Bunu vatandaşlığın öğeleri ve özelliklerinde görebiliriz. Ancak önce, Rawls'un kişi idesinin anlamı belirtilmelidir.

#### a. Anlamı

Rawls'un adalet anlayışı siyasi adalet anlayışı olduğundan ve siyasi olanla sınırlandırıldığından, bu görüş içinde yer alan kişi idesinin de siyasi olması gerekmektedir. Bu nedenle kişi idesi herhangi bir "kapsayıcı doktrin"e ait değildir. Bir "kapsayıcı doktrin"e ait olmaması nedeniyle, "kapsayıcı doktrin"lerde bulunan birey anlayışıyla ilgili özellikleri de içermemektedir. Örneğin liberal "kapsayıcı doktrin"lerde bulunan özerklik, bireycilik gibi ahlaki ideallere bu kişi idesinde yer verilmemektedir; fakat bunun anlamı, Rawls'un kişi idesinin liberalizmle bağdaşmaması değildir. Rawls'ta da, liberalizmdeki gibi bireycilik ve özerklik idealleri yer almaktadır. Ancak Rawls'un kişi idesi, kapsayıcı liberalizmdeki gibi, ahlaki kişiliğin tüm görünümünü yansıtmamaktadır. Kişi idesi, sadece, ahlaki kişiliğin siyasi görünümüyle ilgilidir.

Siyasi kişi, toplumun işbirliği üyesi olan ahlaki kişi anlamına gelmektedir. Bu kişi de karşımıza vatandaş olarak çıkmaktadır. Bu görüş, anayasal demokrasilerin kamusal-siyasal kültüründe bulunmaktadır (Mulhall-Swift 1996: 193). Rawls'un siyasi kişi idesini getirmedeki amacı, demokratik vatandaşlığın temelini oluşturmaktır. Çünkü siyasi adalet anlayışı anayasal demokratik rejimlerde uygulanma alanı bulacaktır. Bu nedenle burada yer alacak olan siyasi kişi idesi, demokratik vatandaşlıkla ilgili olacaktır.

Siyasi kişi karşımıza vatandaş olarak çıktığına göre, Rawls'un vatandaşlık kavramını tanımlamamız gerekmektedir. Rawls bu kavramı tanımlamak için, Antik Yunan'da bulunan kişi kavramına bakmaktadır. Burada kişi, sosyal yaşamda yer alabilen veya rol oynayabilen ve bu nedenle de bu yaşamın çeşitli haklarından yararlanabilen ve ödevlerini yerine getirendir. Rawls buradan hareket ederek vatandaşlık kavramını tanımlamaktadır. Buna göre vatandaşlık, tüm bir yaşam boyunca toplumun normal ve tam olarak işbirliği yapan üyesi olma anlamındadır (Rawls 1996: 18). Burada "tüm bir yaşam boyunca" denilmesinin nedeni, söz konusu toplumun işbirliği şemasının, doğumdan ölüme bütün aktiviteleri ve gereksinimleri karşılayan, kendine yeter bir şema olmasından kaynaklanmaktadır. Diğer yandan söz konusu toplum sürekli bir toplum olduğu için de bu ifade kullanılmaktadır (Rawls 1996: 18).

Rawls'un kişi idesinin siyasi olmasının bir anlamı da, onun sadece siyasi alanda uygulanmasıdır. Bundan dolayı bu ide, sadece kamusal siyasi alanın bir üyesi olmaları durumunda ve bu durum devam ettiği sürece kişilere uygulanacaktır; yaşamın diğer alanlarında uygulanmayacaktır. Bu görüş sadece siyasi alanda uygulanarak, vatandaşların kendilerini ve başkalarını sosyal ve siyasi ilişkilerinde nasıl düşüneceklerini belirleyecektir (Mulhall-Swift 1996: 193). Böylece Rawls'un siyasi kişi idesi, vatandaşların siyasi ve kişisel yaşamlarını birbirinden ayırmaktadır. Vatandaşların siyasi ve kişisel yaşamları birbirinden ayrılmakla, her bir yaşama ilişkin kendini anlama yetisi de bir diğerinden ayrılmaktadır. Siyasi yaşamda kamusal anlama yetisi, özel yaşamda ise özel anlama yetisi yer alacaktır. Başka bir ifadeyle, vatandaşlar

siyasi ilişkileri ile ilgili olarak kendilerini ve başkalarını düşündüklerinde, kendilerini siyasi kişi idesiyle sınırlayacaklardır. Bunlarla ilgili, kapsayıcı ahlaki veya dini görüşlerine başvuramayacaklardır (Mulhall-Swift 1996: 197). Rawls'un yaptığı bu ayrım, liberal geleneği izleyerek kamusal-özel alan ayrımı yaptığı sonucunu da beraberinde taşımaktadır. Esasen Rawls'un adalet anlayışının başlangıçta getirdiği ikili ayrımı da bu sonucu ortaya koymaktadır. Ancak burada belirtmek istediğimiz, Rawls'un kamusal-özel alanı birbirinden kesin olarak ayırıp ayırmadığı ile ilgilidir. Rawls'un siyasi kişi ile ilgili belirttikleri, bu ayrımı kesin olarak yaptığı sonucuna götürüyor görünmektedir. Fakat bu konuda kesin bir yargıya ulaşmak için Rawls'un tüm anlayışını incelememiz gerekmektedir.

Rawls'un kişi idesini nasıl temellendirdiğine baktığımızda, bu anlayışı demokratik toplumun kamusal kültüründe bulduğunu görmekteyiz. Rawls, bu kültürde toplum üyesi olmanın, eşit ve özgür vatandaş olma anlamına geldiğini savunmaktadır. Rawls'un bu şekilde paylaşılan bir kişi idesinden hareket etmesinin nedeni, siyaset teorisinin rolü ile ilişkilidir. Siyaset teorisi, kamusal haklı göstermeyi sağlayacaktır. Kamusal haklı göstermeyi sağlayabilmesi için de, bu teorinin kamusal olan ve paylaşılan siyasi görüş ve değerlerle kendini sınırlaması gerekmektedir (Mulhall-Swift 1996: 193). Diğer yandan Rawls'un kişi idesi, aşağıda belirtilen özellikleriyle beraber düşünüldüğünde, bu idenin gerçek türetilme kaynağının sosyolojik değil, ahlaki olduğu görülmektedir; çünkü Rawls'un amacı, vatandaş olarak kişiyi tasarlayabilmemezi sağlamaktır (Mulhall-Swift 1996: 194).

#### b. Siyasi Kişi İdesinin (Vatandaşlığın) Tanımlayıcı Özellikleri

Vatandaşlık toplumun işbirliği yapan üyesi olma olarak tanımlandıktan sonra, bu şekilde üye olmayı sağlayan özelliklerin belirtilmesi gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle, vatandaşların, toplumun tam ve normal işbirliği yapabilen üyeleri olmalarının nasıl olanaklı olduğu sorusu cevaplanmalıdır. Bu soru bizi, iki ahlaki yetiye götürmektedir.



### b1. İki Ahlakî Yeti

Rawls'un kişi idesinin, yani vatandaşlığın temel özelliği iki ahlaki yetiden oluşmasıdır. Bu yetiler, adalet duygusuna ilişkin kapasite ve iyi anlayışına ilişkin kapasitedir. Adalet duygusuna ilişkin kapasite, sosyal işbirliğinin hakça koşullarını belirleyen kamusal adalet anlayışını anlamak, uygulamak ve sadece bu anlayışa uygun olarak değil, aynı zamanda bu anlayışa dayanarak hareket etmek kapasitesidir. İyi anlayışına ilişkin kapasite ise, rasyonel avantajı veya bir iyi anlayışını oluşturma, gözden geçirme ve rasyonel olarak sürdürme kapasitesidir (Rawls 1996: 19)<sup>1</sup>.

Rawls'ta iki ahlaki yeti ahlaki kişiyi tanımlamaktadır<sup>2</sup>. Kant'ın Rawls'un bu kişiyi tanımlamasında etkisi, adalet duygusuna ilişkin kapasitede açıkça görülmektedir. Çünkü adalet duygusuna ilişkin kapasite, diğer insanları iyi anlayışına ilişkin kapasiteye sahip olarak tanımayı sağlamaktadır (Johnston 1994: 75). Bu anlamda tanıma ise Kant'ın insanın kendinde amaç olduğu düşüncesine ve başkalarına sadece araç olarak değil amaç olarak da davranmak gerektiğini belirten ilkesine dayanmaktadır. Diğer yandan Rawls'ta bu tanımayı sadece adalet duygusuna ilişkin kapasite sağlamamaktadır. Bu kapasiteyle ilişkili olan makul olma ve makul olmanın bir kriteri olan karşılıklılık ilkesi de bu tanımanın gerçekleşmesini sağlamaktadır.

Vatandaşların sahip oldukları yetiler bu iki ahlaki yetiden ibaret değildir. Ayrıca vatandaşlar bu yetileri kullanabilmeleri için gerekli olan akıl yetilerine de sahiptirler. Bunlar yargı, düşünme ve çıkarım yetileridir (Rawls 1996: 81). Vatandaşlar işbirliği yapabilmeleri için sahip olmaları gereken bu yetiler yanında, hakkaniyete

<sup>1</sup> Burada belirtilen iki ahlaki yeti, aynı zamanda, Rawls'un kişi idesini toplum görüşüne de bağlamaktadır. Şöyle ki, bu yetilerden her biri, işbirliğinin iki ögesine karşılık gelmektedir. Adalet duygusuna ilişkin kapasite, işbirliğinin hakça koşulları düşüncesiyle ilgilidir. İyi anlayışına ilişkin kapasite ise, işbirliğinin, her bir katılanının rasyonel avantajı veya iyisini gerektirdiğini belirten ögesini karşılamaktadır (Rawls 1991: 160).

<sup>2</sup> Rawls'un iki yetiye göre ahlaki kişi tanımı, *TJ*'de yer almaktadır (Rawls 1994: 505). Esasen Rawls'un bu eserindeki adalet teorisi kapsayıcı olduğundan, kişi görüşü de kapsayıcıdır. Diğer yandan *PL*'deki kişi görüşü kapsayıcı değildir. Fakat *TJ*'deki ahlaki kişiyle ilgili özellikleri önceden varsaymayı gerektirmektedir. Bu noktada, Rawls'un iki ahlaki yetiyle ilgili görüşleri, siyasi kişi görüşüyle ilgili olarak düşünülmelidir.

uygun işbirliğini sürdürmeye de yeterlidirler. Bunun dışında, “iyi düzenlenmiş toplum”un işbirliği yapan üyeleri olmaları için, vatandaşların bu yetilere minimum düzeyde sahip olmaları zorunludur (Rawls 1996: 81).

Son olarak Rawls, vatandaşların, bir “kapsayıcı doktrin”e göre yorumladıkları iyyinin belirli bir anlayışına sahip olduklarını varsaymaktadır. Buradaki iyi anlayış oldukça geniş olarak ele alınması gereken bir iyi anlayıştır (Rawls 1996: 81). İyi anlayış, bir yandan “kapsayıcı doktrin”lerle, diğer yandan kişilerin kendileri ve çevrelerindekiyle ilgili korudukları yararlarla ilişkilidir. Rawls’un vatandaşların kapsayıcı bir iyi anlayışına sahip olduklarını varsaymasının nedeni, demokratik toplumların kamusal kültürüne bakarak siyasi kişi idesini oluşturmamasından kaynaklanmaktadır. Bu toplumların belirgin özelliği olarak çoğulculuk belirtilince, vatandaşların bir “kapsayıcı doktrin”e sahip olduklarını varsaymak zorunlu olmaktadır.

Rawls’un kişi idesinde yer alan iki ahlaki yeti, vatandaşların hem eşit ve özgür olmalarını hem de makul ve rasyonel olmalarını sağlamaktadır. Bu yetilerin belirtilen sonuçlara nasıl yol açtıklarını aşağıda inceleyeceğiz.

## b2. Vatandaşların Eşit ve Özgür Olmaları

Rawls’un kişi idesinin tutarlı açıklamasını, yukarıda belirttiğimiz iki ahlaki yeti sağlamaktadır. Bu iki ahlaki yeti, Rawls’un özgürlük ve eşitlikle ilgili görüşlerinde dayandığı öğelerdir. İlk olarak Rawls’un eşitlikle ilgili görüşlerine bakıldığında, eşitliği, doğrudan doğruya, vatandaşların iki ahlaki yetiye ve akıl yetilerine asgari derecede sahip olmalarına dayandırmaktadır; yani vatandaşların toplumun normal işbirliği yapan üyeleri olmalarını sağlayan yetiler, onları aynı zamanda eşit de kılmaktadır. Bu eşitlik, sırf vatandaş oldukları için herkesin aynı temel haklara, özgürlüklere, fırsatlara ve adalet ilkelerinin aynı korumalarına sahip olmalarını sağlamaktadır (Rawls 1996: 79). Rawls bu şekilde eşitliği getirmekle, eşit vatandaşlık statüsünü sağlamak istemektedir. Ayrıca Rawls’un eşitlikle ilgili bu görüşünün kökenini, Kantçı eşit değerde olma düşüncesine dayandırmak olanaklıdır.

Vatandaşların özgürlüğüne gelince, bu özgürlük de, eşitlik gibi, iki ahlaki yeti sayesinde gerçekleşmektedir. Rawls, iki ahlaki yetiye ve akıl yetilerine sahip olan vatandaşların özgür olarak değerlendirileceklerini belirtmektedir (Rawls 1996: 73). Rawls, özgürlüğün anlamını daha açık olarak belirleyebilmek için, demokratik bir toplumdaki vatandaşların kendilerini nasıl özgür olarak gördüklerine bakmaktadır. Bu toplumdaki vatandaşlar, kendilerini, üç şekilde özgür olarak görmektedirler. Vatandaşların birinci şekilde kendilerini özgür olarak görmeleri, ikinci ahlaki yetiyle ilişkilidir. Buna göre vatandaşların özgür olmaları, kendilerini ve başkalarını, iyi anlayışını oluşturma, gözden geçirme ve sürdürme yetisine sahip olarak tasarlamalarıyla gerçekleşmektedir. Vatandaşların bu şekilde kendilerini ve başkalarını tasarlamalarının anlamı, kendilerini ve başkalarını bir iyi anlayışına kaçınılmaz bağla bağlı olarak görmemeleridir. Bunun yanında vatandaşlar, kamu kimliklerinin de bu iyi anlayışla özdeşleştirilmesini istemezler (Rawls 1996: 30). Sonuç olarak vatandaşların birinci şekilde özgür olmaları, sadece iyi anlayışına ilişkin kapasiteye sahip olarak değerlendirilmeleriyle sağlanacaktır. Kamu kimlikleri, yani eşit vatandaşlık statüleri, iyi görüşlerinde ortaya çıkacak değişikliklerden etkilenmeyecektir. Başka bir ifadeyle, vatandaşlar iyi görüşleri değiştiğinde de, bu görüşleri değişmeden önceki, aynı temel hak ve özgürlüklere sahiptirler. İyi görüşlerinin değişmesi, bu temel hak ve özgürlükleri etkilememektedir (Rawls 1996: 30). Rawls'un bu şekilde vatandaşların özgür olmasını belirtmesinin bir nedeni, iyi görüşlerinin çoğulculuğu karşısında, kendi teorisinin bu görüşlerden bağımsız olduğunu vurgulamaktır (Baynes 1992: 56).

Vatandaşların ikinci şekilde kendilerini ve başkalarını özgür olarak görmeleri, taleplerinin geçerliliğinin kendilerinden kaynaklandığını düşünmeleridir. Bunun anlamı, vatandaşların taleplerinin bulundukları sosyal duruma göre değerlendirilmemesidir (Chambers 1996: 63); yani bu taleplerin, dış dünyanın rastlantısal öğelerinden bağımsız olmasıdır. Ayrıca, bu taleplerin siyasi adalet anlayışıyla ilişkili hak ve ödevlerden çıkarılmış olmamasıdır. Vatandaşların talepleri, sadece kendilerinin sahip oldukları değer nedeniyle onlara tanınmaktadır (Rawls 1996: 30). Vatandaşların üçüncü şekilde özgür olmaları, kendilerini ve başkalarını amaçları

için sorumluluk almaya yeterli varlıklar olarak tanımlarıyla sağlanmaktadır (Baynes 1992: 57).

Rawls, vatandaşların üç bakımdan kendilerini ve başkalarını özgür olarak düşünebilmelerinin, sadece demokratik rejimlere özgü olduğunu belirtmektedir. Birinci şekilde özgür olmaları eşit vatandaşlığa götürmektedir. Eşit vatandaşlık ise sadece demokratik rejimlere özgüdür. Vatandaşların ikinci şekilde özgür olmaları da, başka rejimlerde olanaklı değildir. Örneğin aristokratik veya teokratik rejimlerde, vatandaşların geçerli talepleri, sahip oldukları değerden değil, rejimin dayandığı görüşten kaynaklanmaktadır. Üçüncü şekilde vatandaşların özgür olmaları ise, demokratik toplumların kamusal kültüründe açık olarak bulunmaktadır (Rawls 1996: 34).

### b3. Vatandaşların Makul ve Rasyonel Olmaları

Rawls vatandaşların eşit ve özgür olmaları yanında, makul ve rasyonel olduklarını da belirtir. Rawls vatandaşların makul ve rasyonel olmalarını da, özgür ve eşit olmaları gibi, iki ahlaki yetiye dayanarak açıklamaktadır. Bu yetilerden adalet duygusuna ilişkin kapasite makul olmayla, iyi anlayışına ilişkin kapasite ise rasyonel olmayla ilişkilidir. Burada ilk olarak makul olma üzerinde duracağız.

Rawls'un adalet anlayışında makul kavramı önemli bir yer tutmaktadır. Makul olma sadece vatandaşlara özgü değildir. Rawls, siyasi adalet anlayışının, "kapsayıcı doktrin"lerin ve "iyi düzenlenmiş toplum"un da makul olmasından söz etmektedir.

Rawls, makul kavramını vatandaşların makul olmalarının temel görünümünü belirterek tanımlamaya çalışmaktadır. Buna göre makul olmanın iki temel görünümü bulunmaktadır. Vatandaşların birinci şekilde makul olmaları, adalet duygusuna ilişkin kapasiteye sahip olmaları ile olanaklıdır. Çünkü makul olmanın birinci görünümü, işbirliğinin hakça koşulları ile ilgili ilkeler ve standartlar önermek ve bu ilke ve standartlara isteyerek uymayla gerçekleşmektedir (Rawls 1996: 49). Bunun yanında

birinci temel görünümde makul olmak için iki şey daha gereklidir: Vatandaşlar sırf kendileriyle ilgilenmeyip başkalarını da düşündükleri için, vatandaşlara başkalarının da benzer şekilde davranacağı güvencesi verilmesi; ikinci olarak, vatandaşların işbirliğinin hakça koşulları olarak önerecekleri ilke ve standartlar, herkes tarafından kabul edilebilir nitelikte olması; çünkü vatandaşlar bu ilke ve standartları yalnızca önermekle kalmayıp, bunları başkalarına haklı göstereceklerdir. Bu nedenle, önerecekleri ilke ve standartların herkes tarafından kabul edilebilir nitelikte olması gereklidir (Rawls 1996: 49).

Birinci temel görünümle ilgili olarak vatandaşların makul olmamaları ise, işbirliğinin hakça koşullarını önermedikleri veya bu koşullara saygı göstermedikleri zaman ortaya çıkmaktadır. Böyle kişiler, işbirliğine katıldıkları halde, kendi çıkarları doğrultusunda hareket ederek işbirliğinin hakça koşullarını ihlal etmeye her zaman hazır olan kişilerdir (Rawls 1996: 50). Bu durumda makul vatandaşların, işbirliğinin hakça koşulları konusunda, kendi çıkarları doğrultusunda hareket etmedikleri ortaya çıkmaktadır. Makul vatandaşları hareket ettiren şeyi, karşılıklılık düşüncesinde bulmak olanaklıdır. Rawls'a göre makul kişileri hareket ettiren şey, sırf kendi uğruna gerçekleşecek bir sosyal dünya isteğidir. Bu sosyal dünyada, herkes eşit ve özgür olarak bulunmakta ve herkesin kabul edeceği koşullarda başkalarıyla işbirliği yapmaktadır. Karşılıklılık ise, bu sosyal dünyadan, her birinin başkalarıyla beraber yararlanmasıyla gerçekleşecektir (Rawls 1996: 50).

Makul olmanın ikinci temel görünümü, makul vatandaşlar arasındaki anlaşmazlık kaynakları veya nedenleri ile ilgilidir. Rawls, makul anlaşmazlığın, makul kişiler arasında ortaya çıkan bir anlaşmazlık olduğunu belirtiyor. Başka bir ifadeyle bu anlaşmazlık, anayasal bir rejimde özgür ve eşit vatandaş olabilmek için iki ahlaki yetiyi yeterli düzeyde kullanan, ve toplumun tam olarak işbirliği yapan üyesi olmayı ve işbirliğinin hakça koşullarına saygı göstermeyi isteyen kişiler arasındadır. Bu kişiler, iki ahlaki yetiyi asgari derecede kullandıkları için, sonuçta, ortak bir insan aklını, düşünme ve yargıda bulunma ile ilgili benzer yetileri paylaşacaklardır (Rawls 1996: 55).

Bu durumda makul anlaşmazlığın nasıl olanaklı olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. Rawls bu soruyu makul çoğulculuk olgusuyla cevaplamaktadır. Makul çoğulculuk, özgür kurumların aklın özgürce kullanılmasını sağlamasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu da sonuçta, birbirinden farklı ve hatta birbiriyle çatışan “kapsayıcı doktrin”lere götürmektedir. Rawls “kapsayıcı doktrin”lerle ilgili anlaşmazlığın bulunmasını makul bulmaktadır; çünkü bunlar hakkında konsensusu sağlamak oldukça güçtür (Solum 1994: 565). Konsensusun sağlanmasının güç olduğu konular, anlaşmazlık kaynakları veya nedenlerini oluşturmaktadırlar. Rawls, bu anlaşmazlık kaynakları veya nedenlerini, “burdens of judgments” olarak adlandırmaktadır (Rawls 1996: 55). Bu anlaşmazlık kaynakları veya nedenleri ise şunlardır: Delilin karışık veya zıt olması; uygun olan şeyi bulma sorunu veya uygun olan şeyin bulunmasıyla beraber bunun öneminin belirlenmesi sorunu; zor durumlarla beraber ortaya çıkan belirsizlik; ahlaki bir sorunun her iki yönü ile ilgili farklı muhakeme türlerinin varolabilmesi (Solum 1994: 565).

Sonuç olarak ikinci temel görünümde makul olmak, bu anlaşmazlık kaynakları veya nedenlerinin tanınması ve bunların sonuçlarının kabul edilmesiyle olanaklı olmaktadır. Vatandaşların bu şekilde makul olmalarının sonuçlarından biri, başkasına haklı gösterebilecekleri şeyi sınırlamalarıyla ilgilidir. Anlaşmazlık noktaları, dini, felsefi veya ahlaki “kapsayıcı doktrin”ler sonucu ortaya çıkmaktaydı. Vatandaşlar bunlarla ilgili anlaşmazlık noktalarını tanımakla birlikte, başkalarına haklı gösterebilecekleri şeyi, bu noktalarla sınırlayacaklar, bunları haklı gösteremeyeceklerdir. Bu şekilde haklı gösterme alanının sınırlanması ise, düşünce ve inanç özgürlüğünü kabul etmelerini sağlayacaktır (Rawls 1996: 61).

Vatandaşların rasyonel olmaları ise sahip oldukları ikinci yeti ile, yani iyi anlayışına ilişkin kapasite ile ilişkilidir. Rawlsçu anlamda rasyonel kişi, genel olarak, kendi iyi anlayışına uygun olarak davranan kişi olarak tanımlanabilir (Habermas 1995: 123). Bunun yanında Rawls’un, rasyonelliği, kişilerin ahlaki yetilerini gerçekleştirme ve kullanma, ve kendi iyi görüşlerini geliştirme (advance) istekleri olarak yorumladığı belirtilmektedir (Kukathas-Pettit 1990: 129).



Rasyonel şekilde davranmak, iyi anlayışına göre, amaçları ve çıkarları seçmeyi ve bunlara belirli bir öncelik vermeyi içermektedir. Amaçlar için de, vasıta seçimi gerekmektedir. Bu vasıta seçimine, amaçlar için en etkili vasıtaları seçme, diğer şeyler eşitken en olarakh seçeneği seçme gibi rasyonel ilkeler uygulanır (Rawls 1996: 50). Bunun yanında rasyonel kişiler, sadece amaç-vasıta akıl yürütmesinde bulunmazlar. Kendi yaşam planlarına göre, nihai amaçlarını dengeliyebilirler ve bunları birarada tutarlı olarak bulundurabilirler. Rasyonel kişiler kendi çıkarlarına olacak şekilde davranmalarına rağmen, buradaki kendi çıkarı dar olarak yorumlanmamalıdır. Başka bir ifadeyle, bu çıkarlar daima kendi yararlarına olan çıkarlar değildir. Bunların içine, kişilere, topluluklara, ülkeye bağlılıklarla ilgili olan çıkarlar da girmektedir (Rawls 1996: 51).

Vatandaşların iki özelliği makul ve rasyonel olmaları iken, bunlar birbirinden farklıdır. Ne makul rasyonelden, ne de rasyonel makulden çıkarılabilir. Bu nedenle, her ikisi birbirinden bağımsızdır. Normalde makul ve rasyonel olanlar, siyasi ve sosyal yaşamdaki sorumluluk birimleridirler. Bu açıdan, makul ve rasyonel olma birbirine benzemekteyse de, aralarında önemli farklar bulunmaktadır (Rawls 1996: 51). Bu farklar şunlardır:

a. Rasyonel kişileri hareket ettiren, kendilerine ait iyi anlayışdır. Makul kişileri hareket ettiren ise, sırf kendi uğruna gerçekleştirecekleri bir sosyal dünya isteğidir.

b. Rasyonelde eksik olan, ahlaki duyarlılığın bir formudur. Ahlaki duyarlılıkla ilgili Rawls'un burada ele aldığı form, hakkaniyete uygun işbirliği düşüncesiyle ilgilidir. Bu form, hakkaniyete uygun işbirliği sistemine katılma ve bu işbirliğinin koşullarına uygun olarak davranma isteğinin temelini oluşturmaktadır. Makul, bu formu içermektedir.

c. Makul, rasyonelin olmadığı şekilde, kamusaldır. Bunun anlamı, eşitler olarak başkalarının kamu dünyasına girmemizin ve onlarla beraber hakkaniyete uygun

işbirliğinin koşullarını önermemizin, makul olmak sayesinde olanaklı olmasıdır (Rawls 1996: 51-53).

Rawls, bu şekilde rasyonel ve makulü birbirinden ayırmakla beraber, kendi teorisinde bunların birbirlerini tamamladıklarını belirtmektedir. Biri olmadan diğeri olmayacaktır. Vatandaşlara iki ahlaki yeti tanınmasının bir anlamı da budur. Vatandaşların sadece rasyonel olmaları halinde, bir adalet duygusuna sahip olmaları söz konusu olmayacaktır. Sadece makul olmaları durumunda ise, kendilerine ait amaçlara sahip olmaları olanaklı olmayacaktır. Bu nedenle makul ve rasyonel birbirini tamamlamaktadırlar (Rawls 1996: 52). Diğer yandan Rawls, her ne kadar bunların birbirini tamamladığını belirtse de önceliği, makul olmaya vermektedir. Bu anlamda, rasyonel makul olmaya bağımlıdır. Rasyonelin makule nasıl bağımlı olduğunu, “orijinal durum”un üzerinde dururken belirteceğiz.

#### b4. Vatandaşların Özerkliği

Rawls “iyi düzenlenmiş toplum”daki vatandaşların, özerkliğe sahip olduklarını belirtmektedir. Ancak bu özerklik ahlaki bir özerklik olmayıp, Rawls’un siyasi kişi görüşüne uygun olarak, siyasi bir özerkliktir. Bu özerklik, vatandaşların kamusal yaşamında söz konusu olacaktır. Siyasi özerklik, vatandaşların sadece adalet ilkelerine uygun olarak değil, aynı zamanda bu ilkelere dayanarak hareket etmeleridir. Ayrıca, vatandaşların bu ilkeleri, “orijinal durum”da kabul edilen ilkeler olarak tanımalarını da içermektedir (Rawls 1996: 77). Bunun anlamı, vatandaşların adalet ilkelerini, kendilerinin seçtiği ilkeler olarak kabul etmeleridir. Gerçekte bu ilkeleri gruplar seçmektedir; fakat gruplar, “orijinal durum”da vatandaşları eşit ve özgür olarak temsil etmektedir. Bu nedenle vatandaşlar, hakkaniyete uygun işbirliğinin koşulları olan adalet ilkelerini kendilerinin belirlediğini düşünmektedirler. Sonuçta siyasi özerklik, vatandaşların, kendilerinin koydukları ilkelere dayanarak hareket etmeleri anlamına gelmektedir. Vatandaşlar, siyasi yaşamlarında böyle davrandıklarında, siyasi özerkliği gerçekleştirmiş olacaklardır (Rawls 1996: 77).

Diğer yandan Rawls, siyasi özerkliğin özgürlüğü açıkladığını belirtmektedir (Rawls 1996: 403). Bunun anlamı, vatandaşların özerk olmaları sayesinde özgür olabildikleridir; yani Rawls, özgürlüğü, ilk bölümde belirttiğimiz Rousseau ve Kant'ın düşüncelerine benzer olarak açıklamaktadır. Ayrıca yukarıda belirttiğimiz özgürlüğün üç görünümü de, adaletin sınırlamalarını isteyerek kabul etmeyi gerektirmektedir (Norman: 117). Bu noktada siyasi özerklik, Kantçı anlamda yasa koyucu olma ve kendi koyduğu yasalara uygun davranma olduğundan, özgürlüğün üç görünümünün ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Bunun yanında, Rawls'un özerklik kavramı, Kant'ın özerklik kavramından, benzerliklerine rağmen, farklıdır. Kant'ın özerklik kavramı, "kapsayıcı doktrin"ine aittir. Rawls'un özerklik kavramı ise sadece siyasi olanla sınırlıdır.

Rawls'un siyasi özerklik kavramı, özellikle adalet duygusuna ilişkin kapasiteye dayalıdır. Çünkü bu kapasite sayesinde adalet ilkelerini önermek, anlamak ve bu ilkelere göre hareket etmek, yani özerk olmak olanaklıdır. Diğer yandan, Rawls'un özerkliğin bir yönünü de rasyonel özerklik oluşturmaktadır. Bu özerkliği, "orijinal durum"daki grupları incelerken belirteceğiz.

## 2. Rawls'un Toplum Görüşü ve İyi Düzenlenmiş Toplum İdesi

Rawls, toplumu, kuşaklar boyunca süren hakkaniyete uygun bir işbirliği sistemi olarak tanımlamaktadır (Rawls 1996: 14). Rawls bu toplum görüşünü de, kişi ideisi gibi, demokratik toplumun kamusal kültüründe bulmaktadır. Diğer yandan Rawlsçu düşünce çerçevesinde işbirliğinin anlamını belirlemek için onu oluşturan üç ögesine bakmamız gerekmektedir. İşbirliğinin birinci ögesi, onu toplumda var olan diğer etkinliklerden ayırmaktadır. Bu öge, işbirliğinin kamusal olarak tanınan kurallar ve prosedürlere göre düzenleneceğini belirtmektedir. Diğer yandan işbirliğinin gerçekleşmesi için sadece bu kurallar ve prosedürlerin olması yetmemektedir. Ayrıca bu kural ve prosedürlerin, işbirliğine katılanlarca kabul edilmesi ve bunları kendi davranışlarını düzenleyen kurallar olarak tanımaları da gerekmektedir (Rawls 1996: 16). İşbirliğinin ikinci ögesi, hakça koşullar ile ilgilidir. Rawls'a göre, işbirliği,

işbirliğinin hakça koşulları düşüncesini ortaya çıkarmaktadır. Bu koşullar, her bir katılanın, diğer herkesin de kabul etmesi şartıyla, makul olarak kabul edeceği koşullardır. Makul olanla ilgili bu öge, makulün bir kriteri olan karşılıklılığı da açıklamaktadır. Buna göre, işbirliğine katılan ve kurallar ve prosedürün gerektirdiği gibi kendine düşeni yapan herkes, bu işbirliğinden uygun bir şekilde yararlanacaktır. İşbirliğinden doğan yararların dağıtılmasını ise adaletin iki ilkesi sağlayacaktır (Rawls 1996: 16). Üçüncü öge ise sosyal işbirliği düşüncesinin her bir katılanın rasyonel avantajı veya iyisi düşüncesini gerektirmesidir. Bu iyi düşüncesi, işbirliğine katılanların (bireyler, aileler veya birlikler), işbirliğinden elde etmeye çalışacakları şeyi belirlemektedir (Rawls 1996: 16).

Rawls'ta toplum, işbirliğinin son iki ögesinden de anlaşılacağı gibi, üyelerinin iyisine yönelik olarak düzenlenen bir sistemdir (Ayrıca bkz. Rawls 1994: 4-5). Rawls'un bu toplum görüşü, aynı zamanda, onun ahlaki bireyciliğini de göstermektedir. Yalnız bu bireycilik, Kant'ın veya Mill'in bireycilik anlayışlarından farklıdır. İlk olarak Rawls'un ahlaki bireyciliği, kapsayıcı bir doktrine ait değildir. İkinci olarak, Rawls'un toplum görüşündeki iyi, faydacılıkta olduğu gibi, tek tek bireylere göre belirlenen bir iyi değildir. Daha çok, diğer bireyler ile ilişkilerde ortaya çıkan bir iyidir -örneğin, maddi eşitlik ve dostluk iyileri gibi- (Kukathas-Pettit 1990: 14). Bunun yanında, Rawls'un toplum görüşüyle ilgili ahlaki bireyciliği, sosyo-politik düzenlemenin bireylerin iyisini geliştirebilecek şekilde olması gerektiğini belirtmesiyle sınırlıdır; yani, bireylerin iyisinin nasıl değerlendirileceğini içermemektedir (Kukathas-Pettit 1990: 12). Bu anlamda Rawls'un bireyciliği sınırlı olarak değerlendirilmelidir.

Rawls'ta kişilerin işbirliğine katılma nedeni, daha iyi bir yaşamı sağlamaktır (Rawls 1994: 4). Bu da, yukarıda belirtildiği gibi, toplumun kendi iyilerini geliştirmesi halinde gerçekleşecektir. Toplumun üyelerinin iyisini geliştirmesi, sosyal işbirliğinin rasyonel yönünü oluşturmaktadır. İşbirliğinin makul olan yönü ise, toplumun kamusal adalet anlayışına göre düzenlenmesidir. Bu ise bizi, "iyi düzenlenmiş toplum" idesine götürmektedir.

Rawls'a göre bir toplumun “iyi düzenlenmiş toplum” olabilmesi için üç şeyi birarada içermesi gerekmektedir : 1. İyi düzenlenmiş bir toplum, kamusal adalet anlayışı tarafından düzenlenmiş olan bir toplumdur. Başka bir ifadeyle böyle bir toplum, herkesin aynı adalet ilkelerini kabul ettiği ve başkalarının da bu ilkeleri kabul ettiğini bildiği bir toplumdur. 2. Bu toplumun temel yapısının, adalet ilkelerine göre düzenlendiği ve kurumların bu ilkelere bağlı kaldıkları kamusal olarak bilinmelidir. 3. Bu toplumun vatandaşları etkili adalet duygusuna sahip olmalıdır. Vatandaşlar, adalet duygusuna sahip olmaları sayesinde, adil olarak değerlendirdikleri toplumun temel kurumlarına uyacaklardır (Rawls 1996: 35).

Rawls, “iyi düzenlenmiş toplum”da, adalet şartlarının gerçekleştiğini de varsaymaktadır. Adalet şartları, işbirliğini hem olanaklı ve hem de zorunlu kılan şartlardır. Bu şartlar, objektif ve sübjektif şartlar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır (Rawls 1994: 126). Objektif şartlar, işbirliğinin kendine yeter olmasını sağlayan şartlardır. Bu şartlar, toplumda var olan doğal ve diğer kaynaklar ile ilgilidir. Doğal ve diğer kaynakların, ne işbirliğini gereksiz yapacak şekilde fazla, ne de işbirliğini imkansız kılacak şekilde az olmaları gerekmektedir. Bu kaynaklar, işbirliğini hem zorunlu ve hem de gerekli kılacak şekilde var olmalıdırlar (Rawls 1994: 127). Sübjektif şartlar ise, objektif şartlar var olduğunda, vatandaşlar arasında işbirliğinin nasıl gerçekleşeceğiyle ilgilidir. Örneğin çoğulculuk olgusu karşısında, işbirliğinin hakça koşullarının nasıl belirleneceği düşüncesiyle ilgilidir (Rawls 1996: 66). Sübjektif şartları, kamusal siyasi adalet anlayışı sağlayacaktır.

Rawls'un amacı, “iyi düzenlenmiş toplum”unun bir anayasal demokratik rejime uygun olmasıdır. Bu nedenle, bu toplumu düzenleyen kamusal adalet anlayışının, demokratik toplumun kamusal kültüründe görülen üç olguyla ilişkili özellikleri taşıması gerekmektedir. Demokratik toplumun kamusal kültüründe görülen olgulardan ilki çoğulculuktur. Demokratik toplumların sürekli özelliği, onlarda birbirinden farklı dini, felsefi ve ahlaki “kapsayıcı doktrin”lerin bulunmasıdır. Fakat bu kültürlerde sırf çoğulculuk yer almamakta, makul çoğulculuk da yer almaktadır. Rawls, kendi teorisi için makul çoğulculuğu kabul etmektedir. Makul çoğulculukta yer

alan doktrinler, makul vatandaşlarca kabul edilen ve siyasi liberalizm tarafından belirlenen doktrinler olacaktır. Bu özellikleri taşıyan doktrinler ise, makul “kapsayıcı doktrin”lerdir (Rawls 1996: 36-37). Kamusal adalet anlayışının, kamusal olabilmesi ve dolayısıyla “iyi düzenlenmiş toplum”un birinci şartını yerine getirebilmesi için, makul çoğulculuğa göre düzenlenmesi gerekmektedir. Bu, kamusal adalet anlayışının makul “kapsayıcı doktrin”lerin desteğini kazanacak şekilde düzenlenmesi anlamına gelmektedir.

Demokratik toplumun kamusal kültüründe görülen ikinci olgu, herkesin kendi iradesiyle tek bir “kapsayıcı doktrin”i kabul etmesinin olanaklı olmamasıyla ilgilidir. Ancak devletin baskıcı gücüne başvurmak suretiyle, bütün vatandaşlara böyle bir doktrin kabul ettirilebilir. Bu olgu karşısında, kamusal adalet anlayışının neden kapsayıcı olmadığı ortaya çıkmaktadır. Kamusal kültürde görülen üçüncü olgu, demokratik rejimin sürekliliği ve güvenliğinin, vatandaşların çoğunluğu tarafından isteyerek ve özgürce desteklenmesine bağlı olmasıdır (Rawls 1996: 38). Kamusal adalet anlayışı oluşturulurken de buna uygun olarak, yani vatandaşların çoğu tarafından sürekli desteklenecek şekilde oluşturulacaktır.

Sonuç olarak buraya kadar belirtilenler Rawls’un siyasi teorisini oluştururken hareket ettiği temeller olup, onun bu temellere dayanarak adalet anlayışını nasıl oluşturduğu aşağıdaki kısımda incelenecektir.



## B. SİYASİ ADALET ANLAYIŞININ KİŞİ VE TOPLUM İDELERİNE GÖRE OLUŞTURULMASI

Rawls'un siyasi kuruculuğunda bir prosedüre yer verdiği yukarıda belirtilmişti. Rawls'un siyasi kuruculuğunda bir prosedüre ihtiyaç duyması, ilk kısımda sözünü ettiğimiz deontolojik prosedüralizmi gereğince, çünkü deontolojik prosedüralizmde, ahlaki ilkeler dışarıdan verilmemektedir; yani bunlar, bir birey, grup veya Tanrının emirleri değildir. Bu prosedüralizmde, ahlaki ilkeler, rasyonel varlıklar arasındaki kolektif bir anlaşmanın konusu olarak görülmektedir. Prosedür ise kolektif bir anlaşmaya ulaşmayı sağlayacak yol göstericilerden oluşmaktadır (Chambers 1996: 22).

Kollektif anlaşma düşüncesi, sosyal sözleşme geleneğinde bulunmaktadır. Bu noktada deontolojik prosedüralizmin prosedür için sosyal sözleşme teorisini kullandığı belirtilebilir. Hatta prosedüralizm, Simone Chambers'ın belirttiği gibi, eşitler arasındaki bağlayıcı bir seçim durumu olarak düşünüldüğünde, sosyal sözleşmenin bir türü olarak savunulabilir (Chambers 1996: 22). Ancak prosedüralizm ve sosyal sözleşme teorisini birbirinden ayıran farklar bulunmaktadır. Bu farkları, Rawls'un "orijinal durum"unu inceledikten sonra belirteceğiz.

### 1. Orijinal Durum

Rawls *TJ*'de ilk durum (initial position) ve "orijinal durum"dan (original position) söz etmektedir (Rawls 1994: 17-18). İlk durum anlayışı, sözleşmecî bir seçim durumuna ilişkindir. Rawls, ilk durumun pek çok yorumu bulunabileceğini belirtmektedir. Bu yorumlar, ilk durumdaki grupların nasıl tasarlandığına, inançları ve çıkarlarının neler olduğuna ve onlara sunulan seçeneklere göre değişmektedir. Bu anlamda farklı sosyal sözleşme teorileriyle karşılaşmak olanaklıdır. Rawls, hakkaniyet olarak adaletin, bu sosyal sözleşme teorilerinden biri olduğunu belirtmektedir (Rawls 1994: 121). Hakkaniyet olarak adaletin ilk durumu ise "orijinal durum" olarak karşımıza çıkmaktadır.

Rawls “orijinal durum”u, “... kendi içinde ulaşılan temel anlaşmaların hakça olmasını sağlayan uygun ilk status quo” olarak tanımlamaktadır (Rawls 1994: 17). “Orijinal durum”un bir seçim durumu olması ise en makul adalet anlayışının hangisi olduğunu belirlemesiyle ilgilidir. Bu anlamda “orijinal durum”, bir adalet teorisini oluşturmaya ilişkin ilk seçim durumunun felsefi olarak en çok savunulabilecek yorumu olarak karşımıza çıkmaktadır (Rawls 1994: 18).

“Orijinal durum”un, ilk durumun bu tür savunulabilecek bir yorumu olması içinse iki şartı karşılaması gerekmektedir. Bunlardan ilki, “orijinal durum”un bir seçim durumu olmasıyla ilgili taşıması gereken şartlardır. “Orijinal durum”u nitelendiren bu şartlar, genel olarak kabul edilebilir nitelikte ve makul olmalıdırlar (Rawls 1994: 18). İkincisi ise “orijinal durum” sonucu seçilecek olan adalet ilkelerinin “gözden geçirilmiş yargı”larımıza uygun olmasıdır<sup>1</sup>. Bu iki şartın karşılanması durumunda “refleksiyon dengesi”ne (reflective equilibrium) ulaşılabilecektir. Denge olmasının nedeni, ilkeler ve yargıların uyuşmasıdır. Refleksiyon denmesinin nedeni ise hangi ilkelerin yargılarımıza uyduğunu ve bu ilkelerin türetildiği öncülleri bilmemizden dolayıdır (Rawls 1994: 20)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Rawls, belirlenmiş noktalar (fixed points) olarak aldığı yargılara, “gözden geçirilmiş yargı”lar demektedir. Bunlar örneğin, “kölelik adaletsizdir” gibi yargılardır. “Gözden geçirilmiş yargı”nın diğer yargılardan farkı, bu yargının üzerinde düşünülmüş ve kendi çıkarımız doğrultusunda yapılmamış tarafsız yargı olmasından kaynaklanmaktadır (Chambers 1996: 36). Bu yargıların belirtilen özellikleri taşıyabilmesi için uygun şartların bulunması gerekmektedir. Uygun şartlar ahlaki kapasiteleri tahrip etmeyen şartlardır. Bu şartlar arasında, kendi çıkarına aşırı ilgi olmaması, tehdit veya baskıyla bir yargıda bulunmaya zorlanmama gibi şartlar sayılabilir (Raz 1991: 111). Diğer yandan “gözden geçirilmiş yargı”ların belirlenmiş noktalar olduklarını belirtmiştik. Belirlenmiş noktalar olmaları, bu yargıların hiçbir şekilde değiştirilmeyecekleri anlamına gelmemektedir. Bu yargılar, sonradan gerekli uyarılama yapılırken yeniden gözden geçirilip eleştiriye tabi tutulacaklardır. Belirlenmiş noktalar olmalarının anlamı, daha çok, tüm vatandaşlarca paylaşılabilecek olmalarından ve bu nedenle her adalet teorisinin gözönüne alması gereken özelliklerinden kaynaklanmaktadır (Baynes 1992: 69). Bu yargılarla ilgili belirtebileceğimiz son bir nokta, Rawls’un göz önüne aldığı yargılar ile ilgilidir. Rawls, bütün adalet konularıyla değil, sadece temel kurumların adaletiyle ilgili yargıları göz önüne almaktadır.

<sup>2</sup> “Refleksiyon dengesi” dar ve geniş refleksiyon dengeleri olarak ikiye ayrılmaktadır. Dar anlamda “refleksiyon dengesi”, bir bireyin somut ahlaki yargılarıyla daha yüksek (soyut) ahlak ilkelerinin birbiriyle uyuşması şartını gerektirir. Burada öncelikle somut ahlaki yargılar belirlenmiş noktalar olarak biraraya toplanır. Belirlenmiş noktalar olmaları, yukarıda da belirttiğimiz gibi değiştirilmeyecek olmaları anlamında değildir. Çünkü bir tutarlı bütün içinde düzenlenirken yeniden gözden geçirileceklerdir. Bu şekildeki belirlenmiş noktalar, belirli bir davranış veya siyasetin yanlış olduğu inancı gibi ahlaki yargılardır. Daha yüksek (veya soyut) ahlak ilkeleri ise, “başkalarına kendine davranmalarını istediğin gibi davran” ilkesi gibi genellik özelliğini taşıyan çeşitli ilkelerdir.

Burada Rawls'un iki farklı şeyden söz ettiği belirtilebilir. Çünkü Rawls ilk olarak, “orijinal durum”un sözleşmecî bir seçim durumu olması yüzünden bazı şartları taşıması gerektiğini belirtmektedir. Bu şartlar, “orijinal durum” sonucu seçilecek ilkelerin haklı gösterilmesini sağlayan şartlar olacaktır. İkinci olarak ise seçilecek ilkelerin “gözden geçirilmiş yargı”larımıza uygun olmalarıyla haklı gösterileceklerini belirtmektedir. Bu şekilde, sözleşmecî argümana ve sezgisel argümana dayalı iki farklı haklı göstermeden söz etmektedir. Ancak Rawls'ta bu iki farklı haklı gösterme birbiriyle ilişkisiz değildir. Rawls, daha çok, sözleşmecî argümanı sezgisel argümana götürecek şekilde kullanmaktadır.

İlk olarak sözleşmecî seçim durumu düşüncesine baktığımızda, bu durumun Rawls'un teorisinde tek başına bir anlamı bulunmamaktadır; yani, sözleşmecî seçim durumu düşüncesi Rawls'un “orijinal durum”unu tek başına açıklayamamaktadır. Buna bir örnek olarak, “orijinal durum”un ilk eşitlik durumu olmasını gösterebiliriz. Buradaki eşitlik, sözleşmeden kaynaklanan bir eşitlik değildir. Bu eşitlik, Rawls'un, ahlaki kapasitelere sahip olmak bakımından kişilerin eşitliği düşüncesini yansıtmaktadır.

İkinci olarak *PL*'den hareket ettiğimizde, Rawls'un amacı, herkes için geçerli olan ve her yerde kabul gören adalet ilkelerini bulmak değildir. Rawls'un amacı, demokratik-liberal toplumlarda yaşayanlar için adil olanı belirlemektir. Sözleşmecî

---

Bu somut ve soyut ahlak ilkeleri arasında gidilip gelinerek, temel yapıda ortaya çıkan adalet sorunlarını düzenleyen birbiriyle tutarlı ahlaki inançlara varılır. Bu, dar anlamda “refleksiyon dengesi”dir (Baynes 1992: 69). Fakat dar anlamda “refleksiyon dengesi”nin bulunması yetmemekte, “refleksiyon dengesi”nin tanımı çerçevesinde bir başka adımın daha atılması gerekmektedir. Bu diğer adım geniş anlamda “refleksiyon dengesi”dir. Geniş anlamda “refleksiyon dengesi” dar anlamda “refleksiyon dengesi”ni de, yani somut ahlaki yargıların soyut ahlaki ilkelerle uyuşmasını da kapsamaktadır. Bunun dışında geniş anlamda “refleksiyon dengesi”nin neleri içerdiğine dair farklı görüşler vardır. Baynes'e göre, geniş “refleksiyon dengesi” bu ahlaki yargıların bunlarla ilgili teorilerle (sosyoloji, psikoloji gibi) ve çeşitli biçimsel şartlarla (genellik, kamusalılık, evrensellik gibi) uyum halinde bulunmasını ve bunlar tarafından doğrulanmasını gerektirir (Baynes 1992: 69). Daniels ise Baynes'ten farklı olarak, ilgili teoriler ya da arka plan teoriler arasına Rawls'un “iyi düzenlenmiş toplum” ve kişi anlayışlarını da yerleştirmektedir (Daniels 1991: 91). Bu bize daha uygun gelmektedir. Çünkü Rawls'un adalet ilkeleri ile kişi ve toplum anlayışları arasında bağlantı

argüman bu bakımdan da tek başına yeterli değildir; çünkü bu argüman, daha çok, herkes için geçerli ilkeleri bulmada kullanılmaktadır. Rawls'un amacı, liberal-demokratik toplumlarda yaşayanlar için adil olanı belirlemek olduğundan, prosedürün bu toplumlarda yaşayanlar hakkında var olan köklü anlayışları ve inançları yansıtması gerekmektedir (Warnke 1990: 199). Rawls bu noktayı vurgulamak için PL'de açıkça "orijinal durum"un bir tasarım vasıtası olduğunu belirtmektedir (Rawls 1996: 24).

"Orijinal durum"un tasarım vasıtası olması, bu durumun varsayımsal ve tarih-dışı olmasını da sağlamaktadır. Ancak bu noktada Rawls'un neden sözleşmeci düşünceye başvurduğu sorulabilir; çünkü bu tür varsayımsal bir durum olmadan da sadece sezgilere dayanarak Rawls'un adalet teorisini oluşturması olanaklıdır. Ayrıca, "orijinal durum" sonucu ulaşılan sözleşme de varsayımsal ve tarih-dışı olduğundan, onda bağlayıcılık özelliği bulunmamaktadır. Rawls, bir tasarım vasıtası olarak "orijinal durum"un önemini, bu durumun çeşitli özelliklerinin işleviyle ortaya çıktığını belirtmektedir (Rawls 1996: 24)<sup>1</sup>.

"Orijinal durum"a Rawls'un ilk başvurma nedeni, hakkaniyete uygun işbirliğinin koşullarının nasıl belirleneceğiyle ilgilidir. Rawls'un kişi idesini de kapsayan "iyi düzenlenmiş toplum"u, siyasi bir adalet anlayışı tarafından düzenlenmiş, eşit ve özgür, makul ve rasyonel vatandaşlar arasındaki hakkaniyete uygun işbirliği sistemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplum idesi bu şekilde belirlendikten sonra, bu hakkaniyete uygun işbirliğinin koşullarının nasıl ve kim tarafından belirleneceği sorusu ortaya çıkmaktadır. Sosyal işbirliği düşüncesine bakıldığında, bu soruya farklı yanıtlar verilebilir. Örneğin bu koşulların, Tanrı'nın emirleriyle veya doğal hukukun gerektirdikleriyle ya da kişilerin karşılıklı avantajları olarak değerlendirdikleri şeye göre bu kişilerin kendileri tarafından belirlendiği söylenebilir (Rawls 1996: 22). Rawls, bunlar arasından sonuncu tercihi benimsemektedir; yani, hakkaniyete uygun işbirliğinin koşulları, bu işbirliğine katılanlar tarafından belirlenecektir. Rawls, işbirliğinin

---

kurması, Daniels'in yorumunu destekler niteliktedir. Buradan hareketle Rawls'un, geniş anlamda "refleksiyon dengesi"ni kabul ettiğini belirtebiliriz.

koşullarının eşit ve özgür vatandaşlar tarafından belirlendiği bir durumu tasarlayabilmek için “orijinal durum” düşüncesine başvurmaktadır.

“Orijinal durum”, tanımı gereği, hakkaniyete uygun bir durumdur. Rawls'un hakkaniyete uygun bir duruma ihtiyaç duymasının nedeni, işbirliğinin hakça koşullarının ancak hakça bir anlaşmayla belirleneceği düşüncesine dayanmaktadır. Bu noktada “orijinal durum”, hakkaniyete uygun bir durum olması nedeniyle, hakça anlaşmalara yol açacaktır<sup>2</sup>. “Orijinal durum”un hakkaniyete uygun olmasını ise Rawls, bu durumu kişi idesine ve “gözden geçirilmiş yargı”lara uygun olarak düzenleyerek gerçekleştirmektedir. Böylece “orijinal durum”, kişi idesinin ve “gözden geçirilmiş yargı”ların hakça koşulları nasıl belirlediğini tasarlamamızı sağlamaktadır.

Rawls'un kişi idesi sadece hakça koşulları belirlememektedir. Rawls, “orijinal durum”u tümüyle kişi idesine uygun olacak şekilde düzenlemektedir. İlk olarak “orijinal durum”daki bir tasarım vasıtası olarak yapay gruplar, vatandaşlar gibi eşit ve özgürdürler. İkinci olarak gruplar, yine vatandaşlar gibi rasyoneldirler. Ancak makul değillerdir. “Orijinal durum”un makul olmasını, bu duruma getirilen makul sınırlamalar sağlamaktadır. Bu sınırlamalar ise grupların adalet ilkelerinin seçiminde başvurabilecekleri nedenlere ilişkindir. Rawls, nedenlere ilişkin bu tür sınırlamalar getirerek, kendi adalet anlayışının “orijinal durum”da açıkça seçilebileceğini göstermek istemektedir (Rawls 1996: 26). Bu, aynı zamanda, “orijinal durum”un Rawls'un kişi görüşünü adalet ilkelerine nasıl bağladığını tasarlamamızı da sağlamaktadır.

<sup>1</sup>Rawlsçu “orijinal durum”un anlaşılmasında ve öneminin kavranmamasının bir örneği için bkz. Hünler 1997: 281.

<sup>2</sup>Rawlsçu düşünce çerçevesinde, “orijinal durum” sonucunda yapılacak olan anlaşmanın, diğer anlaşmalar gibi yapılması gerekmektedir; yani, anlaşma yapmanın espirisine uygun olmalıdır. Bunun içinse “orijinal durum”da ulaşılabilecek anlaşmanın, diğer anlaşmalar gibi, uygun koşullar altında yapılması gereklidir (Rawls 1996: 23). Rawls'ta uygun koşullar, hakkaniyete uygun koşullar olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer yandan, “orijinal durum”da yapılacak olan anlaşma, bu bakımdan diğer anlaşmalara benzese de, onlardan farklıdır; çünkü bu anlaşma, toplumun temel yapısını düzenlemektedir. Diğer anlaşmalar ise düzenlenmiş olan temel yapı içerisinde yapılmaktadır.

“Orijinal durum”, bütün “gözden geçirilmiş yargı”ların birbirlerini etkilemesini sağlayarak bu yargıları birbiriyle uzlaştırma işlevini de görmektedir. Bu yargılar, çeşitli düzeydeki yargılar olabilir. Örneğin, hakça koşullarla ilgili veya makul sınırlamalarla ilgili ya da birinci ilkeler ve öncüller ile ilgili yargılar olabilir. Bu şekilde, bütün yargılar arasında daha fazla tutarlılık sağlanır (Rawls 1996: 26). Yargılar arasındaki tutarlılık ise sahip olduğumuz kendimize ilişkin anlayışları daha derin kavramamızı sağlar.

Son olarak Rawls, “orijinal durum”u, bir siyasi adalet teorisini açıklamanın daha iyi yolunu bulamadığından dolayı kullandığını belirtmektedir (Rawls 1996: 26). Buraya kadar belirtilen nedenler de “orijinal durum”un Rawls’un teorisinin bir parçası olmasını açıklamaktadır. Bundan sonra “orijinal durum”la ilgili belirteceklerimiz, hem bu nedenlerin daha iyi anlaşılmasını, hem de “orijinal durum”un anlamının daha açık bir şekilde ortaya konmasını sağlayacaktır.

## 2. Orijinal Durumun Önemli Bir Ögesi: Bilmezlik Perdesi

Rawls’ta “bilmezlik perdesi”, genel olarak, “orijinal durum”da yer alan grupların belirli bir tür bilgiden yoksun olmaları anlamındadır. “Orijinal durum”daki grupların yoksun oldukları bu tür bilgi daha çok temsil ettikleri kişilerle ilgilidir. Gruplar üzerinde aşağıda duracağız. Burada üzerinde durduğumuz nokta, grupların hangi tür bilgilerden yoksun olduklarıyla ilgilidir.

Grupların yoksun oldukları bilgi, daha çok temsil ettikleri vatandaşların durumlarıyla ilişkilidir. Şöyle ki, gruplar, temsil ettikleri kişilerin toplumdaki yerlerini, sınıf durumlarını veya sosyal statüsünü bilmemektedirler. Bunun yanında, temsil ettikleri kişilerin doğal yetenekleri, zekaları, güçleri gibi şeylerle ilgili şanslarını da bilmemektedirler. Yine hiçbir grup, temsil ettikleri kişilerin iyi anlayışlarını, rasyonel yaşam planının özelliklerini veya psikolojisinin özelliklerini (optimizm veya pesimizme yönelme veya risk alma eğilimi gibi) bilmemektedir. Bunun dışında gruplar, bu kişilerin toplumlarının durumuna ilişkin belirli bilgilerden de yoksundurlar; toplumlarının ekonomik veya siyasi durumunu veya uygarlık ve kültür düzeyini bilmiyorlar, ayrıca



hangi kuşağa ait oldukları konusunda da herhangi bir bilgileri bulunmamaktadır (Rawls 1994: 137). Bu bilgiler yönünden gruplara getirilen sınırlamanın temel nedeni, adalet ilkelerinin keyfi ve rastlantısal şekilde seçilmesini önlemektir.

Gruplara bilgi yönünden getirilen başka sınırlamalar, örneğin grupların temsil ettikleri kişilerin dini, felsefi veya ahlaki “kapsayıcı doktrin”lerinin içeriğini bilmemeleri gibi, Rawls’un adalet anlayışına herhangi bir “kapsayıcı doktrin”e dayandırmak istememesinden kaynaklanmaktadır; çünkü ancak bu şekilde çoğulcu bir toplumda, herkes tarafından kabul edilebilir nitelikte bir adalet anlayışına oluşturmak olanaklıdır.

Bunun dışında, grupların belirli konular hakkında bilgi sahibi olmalarına izin verilmektedir. Gruplar, toplumlarının adaletin şartlarını taşıdıklarını bilmektedirler. İnsan toplumu hakkındaki genel olguları da bilmektedirler. Siyasi işleri ve ekonomik teorinin ilkelerini anlarlar. Sosyal teşkilatlanmanın ve insan psikolojisinin kurallarını bilirler. Grupların, genel olguların adalet ilkelerinin seçimini etkileyip etkilemediğini bildikleri de önceden varsayılır (Rawls 1996: 137). Genel bilgi hakkında hiçbir sınırlama yoktur. Başka bir ifadeyle, seçilecek adalet anlayışı sosyal işbirliğinin özelliklerine uyarlanacağı için, genel kurallar ve teoriler hakkında bilgi sınırlaması getirilmemektedir (Rawls 1994: 138).

"Bilmezlik perdesi"yle ilgili birkaç noktayı, bu perdeye getirilen eleştiriler nedeniyle belirtmemiz gerekmektedir. Genelde eleştiriler toplulukçular tarafından yapılmakta ve “bilmezlik perdesi”nin kişisel kimliğe ilişkin bilgileri tümüyle dışladığı belirtilmektedir<sup>1</sup>. Bu eleştirilere göre, “bilmezlik perdesi” sayesinde adalet ilkelerinin seçiminin dayandırabileceği hiçbir şey kalmamaktadır. Ayrıca, “bilmezlik perdesi” arkasında bir kişinin kendini tasarlaması da oldukça zordur. Ancak bu eleştirilere katılmak olanaklı değildir. Öncelikle “bilmezlik perdesi”, kişisel kimliğe ilişkin bir teorinin açıklaması değildir. Hakkaniyetin sezgisel bir sınamasıdır (Kymlicka 1991:

<sup>1</sup>Rawls’a ilişkin bu tür eleştiriyi, kendisi de bir toplulukçu olan Sandel’de bulmak olanaklıdır (Bkz. Sandel 1982: 122-133).

62). "Bilmezlik perdesi" arkasındaki kişinin durumu da, bir keki dilimlere bölecek olan, fakat bu dilimlerden hangisini alacağını bilmeyen kişinin durumuna benzemektedir.

"Bilmezlik perdesi" kişisel kimliği açıklamaması yanında, kişisel kimlikle ilgili bilgilerin siyasi adalet konularında belirleyici olmadıklarını da göstermektedir. Bunların belirleyici olmamasının nedeni ise Rawls'un eşit vatandaşlık anlayışıdır; çünkü eşit vatandaşlık, kişisel kimliğe ait bilgilere bağlı olmadan, sosyal işbirliğine katılacak herkese tanınacaktır.

"Bilmezlik perdesi"nin önemi, hem makul olanın sınırlamalarından biri olmasında, hem de "orijinal durum"un hakkaniyete uygun olmasını sağlamasında ortaya çıkmaktadır. "Bilmezlik perdesi", makul olanın diğer sınırlamalarıyla beraber, Rawls'un sözleşmecî durumuna Kantçı bir özellik kazandırmaktadır (Habermas 1990: 36). Çünkü makul olanın sınırlamaları, "orijinal durum"daki grupların rasyonel varlıklar olarak kendi çıkarları doğrultusunda davranmalarını engellemektedir. "Bilmezlik perdesi"nin önemi de burada ortaya çıkmaktadır. Bu perde, duyulur dünyanın rastlantılarından bağımsız olarak adalet ilkelerinin seçilmesini sağlamaktadır. Bu noktada "bilmezlik perdesi", "orijinal durum"daki gruplara tarafsız bir bakış açısı kazandırmaktadır.

Rawls'un bu bakış açısına "orijinal durum"da yer vermesinin bir nedeni, adaletle ilgili sezgilere dayanarak teorisini kurmasından kaynaklanmaktadır. Tarafsızlıkla ilgili olan "gözden geçirilmiş yargı", belirli bir sosyal durumda bulunuyorsak, bu durumun lehine olan bir adalet anlayışını önermemizin veya bu anlayışı başkalarının kabul etmesini beklememizin, haklı sebebimizi (good reason) oluşturmadığını belirtmektedir. Benzer olarak, bir "kapsayıcı doktrin"ın ve onunla ilgili iyi görüşünün lehine olan adalet anlayışını önermek veya bunu başkalarının kabul etmesini beklemek de haklı bir sebep değildir (Rawls 1996: 24). Rawls, bu yargıyı "orijinal durum"a model yapmak için "bilmezlik perdesi"ni kullanmaktadır. "Bilmezlik perdesi" sayesinde, gruplar, temsil ettikleri kişilerin sosyal durumunu, kapsayıcı

anlayışını, ırkını ve etnik grubunu, cinsiyetini ve çeşitli doğal yeteneklerini bilmemektedirler (Rawls 1996: 24-25). Bu şekilde grupların adalet ilkelerini, temsil ettikleri kişilerin özel yararına hizmet eden ilkeler olarak seçmeleri önlenmektedir.

Rawls'un burada kullandığı “gözden geçirilmiş yargı”, birincil düzey sezgilere ilişkin değil, ikincil düzey sezgilere aitti; yani, birincil düzey sezgilerin nasıl geçerli kılınacağını belirtmek için araştırılan prosedürün taşınması gereken özellikle ilişkilidir. Bu anlamda tarafsızlık, Chambers'ın da haklı olarak belirttiği gibi, bir kural olarak formüle edilmemektedir. Çünkü tarafsızlık, birincil düzey sezgiler gibi, örneğin “ırk ayrımı adaletsizdir” sezgisi gibi, kendiliğinden açık olarak rasyonel haklı göstermeyi içermemektedir. Bir kural olarak değil, bir ilke olarak karşımıza çıkan tarafsızlığı sezgisel olarak bilebiliriz; fakat, nasıl tarafsız olunacağını bilemeyiz. Burada ise felsefe ortaya çıkmakta ve tarafsız olmanın anlamını prosedürel formunda ortaya koymaktadır (Chambers 1996: 36).

Bu şekilde tarafsız bir bakış açısı sağlayan “bilmezlik perdesi”, adalet ilkelerinin sırf grupların kendi görüş açılarından seçilmelerini değil, bütün görüş açıları tarafından kabul edilir nitelikte olmasını sağlamaktadır. Ancak tarafsızlık, “orijinal durum”un sadece bir görünümünü yansıtmaktadır. Bu görünüm, “bilmezlik perdesi”nin “orijinal durum”un zorunlu bir ögesi olmasıyla ilgilidir. “Bilmezlik perdesi”nin “orijinal durum”un zorunlu bir ögesi olmasına yol açan şey, bu durumdaki grupların motivasyonudur. “Orijinal durum”da grupları adalet ilkelerinin seçimiyle ilgili motive eden şey, kendi çıkarları ve bu çıkarları korumak düşüncesidir. Ancak her bir kişinin sahip olduğu çıkar ve bu çıkarı değerlendiren bakış açısı birbirinden farklıdır. Bakış açılarının birbirinden farklı olması ise “orijinal durum” sonucu ulaşılabilecek adalet ilkelerini konu edinen ortak bir anlaşmayı olanaksız kılmaktadır. Bu noktada ortak bir anlaşmaya ulaşmak için grupların belirli bilgiden yoksun kalmaları, yani “bilmezlik perdesi” “orijinal durum”un zorunlu bir ögesi olarak karşımıza çıkmaktadır<sup>1</sup>.

<sup>1</sup>Brian Barry, grupların makul bir anlaşma yapmak için motive edildiklerinde, “bilmezlik perdesi”nin “orijinal durum”un zorunlu bir ögesi olmadığını belirtmektedir. Ona göre, gruplar bu

Bilmezlik perdesinin “orijinal durum”un zorunlu bir ögesi olmasının diğer bir nedeni, bu durumun hakkaniyete uygun bir durum olmasını sağlamasıyla ilgilidir. Rawls’a göre “orijinal durum”u hakkaniyete uygun kılan en önemli özellik, grupların belirli bilgiden yoksun olmalarıdır. Bu şekilde grupların, kendi avantajlarına olan şeye göre ilkeleri seçmeleri önlenmekte ve sadece genel değerlendirmelere göre ilkeleri seçmeleri beklenmektedir (Rawls 1994: 136-137).

“Orijinal durum”u sadece “bilmezlik perdesi” hakkaniyete uygun bir durum yapmamaktadır. Bu perde sonucu ortaya çıkan vatandaşların eşitliğinin “orijinal durum”u model yapılması da bu durumun hakkaniyete uygun olmasını sağlamaktadır. Vatandaşların eşit olması, onların, sosyal işbirliğinin normal ve tam olarak işbirliği yapan üyeleri olmalarını olanaklı kılan iki ahlaki yetiye ve diğer kapasitelere zorunlu asgari derecede sahip olmalarıyla gerçekleşmektedir; çünkü bu şekilde işbirliği üyesi olma şartını karşılayan herkes, adalet ilkelerinin aynı korumalarına, aynı temel haklara, özgürlüklere ve fırsatlara sahiptirler (Rawls 1996: 79). Vatandaşların bu anlamdaki eşitliğinin “orijinal durum”u model yapılması ise “bilmezlik perdesi” aracılığıyla sağlanmaktadır; çünkü bu perde, eşit vatandaşlık statüsünü etkileyecek hiçbir bilgiye izin vermemektedir. “Bilmezlik perdesi”nin bu tür bir bilgiye izin vermemesi ise grupların “orijinal durum”u benzer olarak yerleştirilmesine yol açmaktadır. Böylece vatandaşların “orijinal durum”daki eşitlikleri, grupların bu duruma benzer olarak yerleştirilmeleriyle gerçekleşmektedir.

“Orijinal durum”daki grupların benzer bir konumda olmalarının, neden hakkaniyete aykırı olmadığı sorulabilir. Rawls’a göre, sosyal işbirliğinin hakça koşullarının belirlenmesinde önemli olan, kişilerin bu işbirliğinin üyesi olmayla ilgili

---

şekilde motive edildiklerinde farklı durumlarda ve farklı bakış açılarına sahip olmalarına rağmen, makul bir anlaşmaya ulaşabilirler. Bu durumda da “bilmezlik perdesi”, “orijinal durum”un zorunlu bir ögesi değildir (Barry, B. 1989: 332). Barry’nin bu düşüncesini Rawlsçu düşünce çerçevesinde savunmak hayli zor görünmektedir. Çünkü Rawls, grupları sadece rasyonel olarak tasarlamaktadır. Grupları bu şekilde tasarlamasındaki temel hedefi ise rasyonelin makule bağlı olduğunu göstermektir. Bunu göstermesi ise teorisi için oldukça önemlidir. Çünkü rasyonelin makule bağlılığı sonuçta teorisinin temelini oluşturan hakkın iyiye önceliğine yol açacaktır.

özellikleridir; yani kişilerin vatandaş olmayla ilgili özellikleridir. Bunun dışındaki özellikleri, örneğin bulundukları sosyal durum, sahip oldukları doğal yetenek ve belirli iyi anlayışının içeriği gibi şeyler, hakça koşulların belirlenmesinde etkili değildir. Bu nedenle de bunlarla ilgili bilgiler, “bilmezlik perdesi” arkasında bırakılmaktadır (Rawls 1996: 79).

### 3. Orijinal Durumda Yer Alan Gruplar

“Orijinal durum”, bütününde, rasyonel ve makul bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda Rawls, kendi kişi anlayışında yer alan rasyonel ve makul vatandaş idealini “orijinal durum”da model almaktadır. “Orijinal durum” a bu idealin model alınması ise, bu durumdaki gruplar sayesinde gerçekleşmektedir. “Orijinal durum”daki grupların tanımı, “orijinal durum”un rasyonel olmasını, bu gruplara getirilen sınırlamalar ise “orijinal durum”un makul olmasını sağlamaktadır (Chambers 1996: 67). Gerçekte bu iki şey birbirinden farklıdır. Rawls da bunların “orijinal durum”un farklı kısımları olduklarını ve birbirlerinden ayırt edilmeleri gerektiğini belirtmektedir (Rawls 1996: 305). Burada, ilk olarak, “orijinal durum”un rasyonel olmasını sağlayan grupların tanımlarını inceleyeceğiz. Daha sonra ise, yine “orijinal durum”un makul olmasını sağlayan grupların müzakereleri üzerinde duracağız.

#### a. Tanımı

Rawls'un “orijinal durum”unda karşımıza gruplar çıkmaktadır. Gruplar, her bir vatandaşın tek tek temsilcisi olan rasyonel kişilerdir<sup>1</sup>. Fakat gruplar, vatandaşlardan

<sup>1</sup>Rawls'un son çalışmalarında açıkladığı ve bizim de burada yer verdiğimiz gruplarla ilgili görüşleri, *TJ*'dekinden farklıdır. Bu değişikliğin temel nedeni, Rawls'un *PL*'de grupları eşit ve özgür vatandaşların temsilcileri olarak tasarlaması yanında, gruplar ile “iyi düzenlenmiş toplum”un üyelerini birbirinden kesin olarak ayırmak istemesinden kaynaklanmaktadır. Esasen bu ayrımı, *TJ* de de yapmaktadır. Örneğin *TJ* de de “orijinal durum”daki grupların yapay kişiler olduklarını ima eden ifadelerle rastlamak olanaklıdır (Bkz. Rawls 1994: 139). Fakat kendisinin de *PL*'de belirttiği gibi, bu ayrımı birçok kişinin gözünden kaçmış ve “orijinal durum”daki gruplar, gerçek kişiler veya “iyi düzenlenmiş toplum”un üyeleri gibi değerlendirilmişlerdir (Rawls 1996: 28). Rawls'un bu nedenle, *PL*'de gruplar ile ilgili ayrıntılı ve farklı ifadelerle yer verdiği belirtilebilir.

farklıdırlar. Bu farklılıklardan birincisi, grupların hiçbir gerçekliğe sahip olmaması, sadece tasarım vasıtamızı gösteren yapay kişiler olmalarıdır (Rawls 1996: 28). Grupların yapay kişiler olmaları, “orijinal durum”un bir tasarım vasıtası olmasından kaynaklanmaktadır. İkinci olarak, gruplar sadece rasyonel temsilcilerken, vatandaşlar makul ve rasyoneldirler. İkinci farklılığın bir sonucu olarak üçüncü farklılık, grupların rasyonel özerkliğe sahip olmalarına karşı, vatandaşlar tam özerkliğe sahip olmalarıdır. Grupların rasyonelliği incelenirken, son iki farklılık üzerinde durulacaktır.

Rawls’un, “orijinal durum”da vatandaşlara yer vermemesinin çeşitli nedenleri bulunmaktadır. Rawls’un böyle bir ayırım yapması herşeyden önce, “orijinal durum”-toplum ayırımı belirtmek için daha kolaydır; çünkü “orijinal durum”daki psikolojik varsayımlarla toplum düşüncesindeki psikolojik varsayımlar birbirinden farklıdırlar (Pogge 1989: 53). Bunun yanında, “orijinal durum”da yer alan gruplar ile “iyi düzenlenmiş toplum”da yer alan vatandaşların bakış açılarının farklılığı da böyle bir ayırım yapmaya neden olmaktadır. “Orijinal durum”daki grupların bakış açısı, “bilmezlik perdesi” vasıtasıyla sağlanan tarafsız bir bakış açısıdır. “İyi düzenlenmiş toplum”daki vatandaşlar ise makule bağımlı bir bakış açısına sahiptirler (Chambers 1996: 59). Ayrıca böyle bir ayırım, “orijinal durum”dan “iyi düzenlenmiş toplum”a geçişte ortaya çıkacak olan değişiklikleri de daha kolay açıklamayı olanaklı kılmaktadır.

“Orijinal durum”daki grupların özelliklerine bakıldığında, onların, her ne kadar aralarında farklılıklar bulunsun da, Rawls’un kişi düşüncesinin bir kısmının yansıması oldukları görülmektedir. “Orijinal durum”daki gruplar, vatandaşlar gibi, rasyonel, özgür ve eşittirler; fakat vatandaşlardan farklı olarak makul değildirler. Bu noktada Rawls’un grupları neden sadece rasyonel olarak tasarladığı sorulabilir. Bu soruyu, Rawls’un teorisindeki makul-rasyonel ilişkisinden hareket ederek yanıtlamak olanaklıdır. Rawls, makule öncelik vermektedir. Grupların müzakerelerine makul olanla ilgili sınırlamaları getirerek de, makul olanın rasyoneli çerçevelediğini ve kendisine bağımlı hale getirdiğini göstermek istemektedir. Bu nedenle de grupları, sadece rasyonel varlıklar olarak tasarlamaktadır.



Rawls'ta "orijinal durum"daki grupların rasyonel olmalarının birkaç anlamı bulunmaktadır. Bunlardan ilki, grupları adalet ilkelerini seçerken motive eden şey ile ilgilidir. Burada grupların rasyonel olması, adalet ilkelerini seçerken, kendi çıkarlarını en iyi geliştirme motivasyonu ile hareket etmelerinde kendini göstermektedir (Rawls 1994: 142). Esasen grupların kendilerine ait olan herhangi bir çıkarı bulunmamaktadır. Bu çıkarlar, temsil ettikleri vatandaşlara aittir. Bu çıkarları belirlemek için Rawls'un "çıkâr" kavramından neyi anladığını belirtmemiz gerekmektedir. Rawls bu kavramdan, kişilerin kendi avantajlarına olan şeyi anlamaktadır. Kişilerin avantajına olan şey ise ahlaki kişiliğe ilişkin sahip oldukları kapasitelerle ilgilidir. Bunlar, toplumun normal işbirliği üyesi olmalarını olanaklı kılan iki ahlaki yeti ve belirli bir iyi anlayışıdır. Rawls bunları, diğer çıkarlardan ayırmak için, yüksek düzen çıkarları olarak adlandırmaktadır (Rawls 1996: 74)<sup>1</sup>. "Orijinal durum"daki gruplar, vatandaşların temsilcileri olarak, bu çıkarları gerçekleştirmeyi ve kullanmayı sağlayan adalet ilkelerini seçmek durumundadırlar; yani "orijinal durum"daki grupların başlıca amacı, yüksek düzen çıkarlarını korumak ve geliştirmeye çalışmaktır. Grupların amacının bu şekilde belirlenmesi, Rawls'un kişi düşüncesi ve adalet ilkeleri arasındaki bağlantıyı da kurmaktadır; çünkü, yukarıda da belirtildiği gibi, yüksek düzen çıkarları Rawls'un ahlaki kişi düşüncesini açıklamaktadır. Bu nedenle yüksek düzen çıkarlarına göre adalet ilkelerinin seçilmesi demek, Rawls'un kişi düşüncesine göre adalet ilkelerini seçmek demekle aynı anlama gelmektedir.

Rawls'ta rasyonel olmanın ikinci anlamı, birinciyle bağlantılıdır. "Orijinal durum"daki gruplar, her ne kadar temsil ettikleri vatandaşların yüksek düzen çıkarlarını biliyorlarsa da, bu çıkarları nasıl değerlendireceklerini bilmemektedirler. Çünkü "bilmezlik perdesi", özel tercihleri, çıkarları veya iyi görüşlerinin bilgisine izin vermemektedir. Bu noktada gruplar, seçimlerini değerlendirecek hiçbir temele sahip değildirler (Chambers 1996: 67). Rawls, "bilmezlik perdesi"nin bu sakıncasını

<sup>1</sup>Esasen Rawls'ta, iki ahlaki yetiyle ilişkili olan çıkarlar, belirli iyi anlayışıyla ilgili olan çıkardan daha yüksek konumdadırlar. Bunlar en yüksek düzen çıkarları olarak adlandırılabilir. Belirli iyi

gidermek için “birincil iyiler” (primary goods) listesini getirmektedir. Grupların rasyonel olmalarının ikinci anlamı da bu listeyle ilişkilidir. Buna göre, “birincil iyiler”in daha azındansa daha çoğunu elde edecek şekilde grupların davranmaları, onların rasyonel olmaları demektir (Rawls 1994: 142). Burada grupları motive eden şey ise “birincil iyiler”in daha fazlasını elde etmelerine yönelik çıkarlarıdır. Ancak grupların buradaki motivasyonu, yüksek düzen çıkarlarındaki motivasyonlarına nazaran daha ikincil niteliktedir; çünkü grupların yüksek düzen çıkarlarına yönelik motivasyonları, amaç durumundadır. Buradaki motivasyonları ise, bu amacı elde etmeye yönelik araç konumundadır; yani grupların “birincil iyiler” listesinde elde edecekleri çıkar, yüksek düzen çıkarlarını gerçekleştirme amacına yöneliktir. Bu amaç-araç ilişkisi, Rawls'un “birincil iyiler” listesini hazırlarken kendi kişi anlayışından hareket etmesi nedeniyle kurulmaktadır ki bunun açıklamasını “birincil iyiler” üzerinde dururken yapacağız.

Rawls'ta rasyonel olmanın bir diğer anlamı, grupların karşılıklı çıkarsız, yani bir başkasının çıkarında çıkarı olmayan varlıklar olarak tasarlanmasıdır. Rawls'un grupları böyle tasarlamasındaki neden, adalet ilkelerinin türetilmesi konusunda kıskançlık gibi yıkıcı duygulara yer vermemesinden kaynaklanmaktadır. Rawls bu tür duyguları kolektif olarak avantajsız bulmaktadır. Bu tür duyguları olamayan gruplar ise, diğerlerine yarar veya zarar vermekle uğraşmamaktadırlar (Rawls 1994: 144). Sadece temsilcilerinin en fazla lehine olacak şekilde “birincil iyiler”i elde etmeye çalışmaktadırlar.

Grupların rasyonel olmasının bir diğer anlamı, uyulmayacağını veya uygulanması konusunda büyük engellerle karşılaşacaklarını bildikleri bir anlaşmaya girmemeleridir (Rawls 1994: 145). Bu ise seçilecek adalet ilkelerinin kamusal olması gerekliliğiyle uyum içindedir. Kamusalılık, “orijinal durum”un bütününe yansıtılmaktadır. Ayrıca, aşağıda inceleyeceğimiz, makul olanın şartları arasında da yer almaktadır. Grupların, temsil ettikleri vatandaşların adalet duygusuna ilişkin kapasiteye

---

anlayışıyla ilgili çıkar ise iki ahlaki yetiyle ilgili çıkara bağımlıdır. Bu nedenle, belirli iyi anlayışıyla ilgili çıkarda, diğer iki çıkarı geliştirmek veya korumak uğruna sınırlamalar yapılabilir.

sahip olduklarını bilmeleri, onlara kabul edecekleri ilkelerin uygulanacağı güvencesini vermektedir.

“Orijinal durum”daki grupların rasyonel olmalarına bağlı bulunan en önemli özellikleri ise rasyonel özerklikleridir. Bu özerklik ise karşımıza grupların müzakeresinde çıkmaktadır.

### b. Grupların Müzakeresi

“Orijinal durum”un ikinci kısmı, ahlaki kişiliğin ikinci yetisi olan makul olma kapasitesine göre oluşturulmaktadır. Bu yeti, grupların müzakereleri yoluyla “orijinal durum”da model alınmaktadır. Müzakerenin makul olması sayesinde, “orijinal durum” da makul olmaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, gruplar rasyoneldir. Fakat müzakereleri, makul olanın sınırlamalarına tabidir. Makul olanın sınırlamaları ise, eşit ve özgür olarak birbirlerini tanıyan vatandaşlar arasındaki hakkaniyete uygun işbirliği sistemi olarak toplum idealini sağlayan adalet ilkelerinin bulunmasına götürecek şekilde yapılmaktadır (Chambers 1996: 67). Burada öncelikle grupların müzakeresi ve daha sonra ise bu müzakereye hakim olan sınırlamalar üzerinde durulacaktır.

#### b1. Müzakerenin Anlamı

Müzakere, irade oluşumuna ilişkin bir süreç olarak tanımlanmaktadır (Chambers 1996: 70). “Orijinal durum”daki gruplar, bu süreçte, sosyal işbirliğinin hakça koşullarını bulmak üzere girmektedirler. Rawls bu süreci, özerklik kavramıyla açıklamaktadır. Fakat burada yer verdiği özerklik, grupların rasyonel olmalarından kaynaklanan rasyonel özerkliktir.

Rasyonel özerklik, tam özerklikten farklıdır. Bu özerklik, rasyonel olma kapasitesine ve belirli bir iyi anlayışına göre hareket etmektir. Tam özerklik ise rasyonel özerkliği içermesi yanında, belirli bir iyi anlayışının geliştirilmesinin sosyal işbirliğinin hakça koşullarına uygun olarak yapılmasını gerektirmektedir (Rawls 1996:

306). Rawls, sadece “iyi düzenlenmiş toplum”daki vatandaşların tam özerkliğe sahip olduklarını belirtmektedir; çünkü sadece onlar, makul olanın sınırlamalarını, yani sosyal işbirliğinin hakça koşullarını hiçbir baskıya maruz kalmadan kabul edeceklerdir (Rawls 1996: 306). Rawlsçu düşünce çerçevesinde, vatandaşların serbestçe bu koşulları kabul etmelerinin temel nedeni, işbirliğinin hakça koşullarının, kişi düşüncesinin açıkladığı vatandaşlık idealine göre düzenlenmesidir. Ayrıca “iyi düzenlenmiş toplum”daki vatandaşlar, “orijinal durum”da temsilcilerinin seçtikleri adalet ilkelerini yani hakça koşulları, sanki kendileri seçmiş gibi kabul edeceklerdir. Bu da makul olanın sınırlamalarını, hiçbir baskıya maruz kalmadan kabul etmelerinde önemli bir etkidir.

“Orijinal durum”daki gruplar ise vatandaşlardan farklı olarak sadece rasyonel özerktir. Rawls, grupların rasyonel özerkliğini saf prosedürel adalete göre açıklamaktadır. Saf prosedürel adalet, adil olan şeyin prosedürün sonucuna göre belirlendiği bir durumdur. Bu durumda, prosedürün sonucunu belirleyecek önceden verilmiş bir kriter bulunmamaktadır. Rawls “orijinal durum”un bu bakımdan saf prosedürel adalet durumu olarak tanınabileceğini belirtmektedir. “Orijinal durum”, saf prosedürel adalet durumu olarak kabul edildiğinde, grupların müzakereleri, vatandaşların rasyonel özerkliklerinin örneği olacak şekilde tanımlanmaktadır (Rawls 1996: 73). Burada Rawls'un temel düşüncesi, sosyal işbirliğinin hakça koşullarının, bir diğeri bakımından hakkaniyete uygun yerleştirdiklerinde, vatandaşların kendi avantajlarına göre belirleyecekleridir; yani bu koşulları dışarıdan değil, kendi bakış açılarıyla belirleyecekleri düşüncesidir.

“Orijinal durum”daki gruplar da, vatandaşların temsilcileri olarak, sosyal işbirliğinin hakça koşullarını kendi bakış açılarıyla belirleyeceklerdir. Burada, saf prosedürel adalet gereğince, gruplara dışarıdan verili, yani Tanrının yasası olan veya rasyonel sezgi yoluyla bilinen bir bağımsız değerler düzeni bulunmamaktadır. Gruplar, temsil ettikleri kişilerin en fazla avantajına olan adalet ilkelerini kendilerine verilen adalet anlayışları listesinden ve hiçbir adalet kriterine bağlı olmadan seçeceklerdir. Gruplar, adalet ilkelerini seçerken, belirli bir adalet anlayışı lehine veya aleyhine olan

nedenleri belirteceklerdir. Bu nedenlerden önemli olanları belirleyecekler ve önemli nedenlerle ilgili dengeye ulaştıklarında, seçilecek adalet ilkelerini de saptamış olacaklardır (Rawls 1996: 73). Böylece adalet ilkelerinin seçiminde gruplara yol gösteren tek şey, temsil ettikleri kişilerin avantajıdır. Bunun dışında gruplar, herhangi bir adalet kriterine dayanmamaktadır. Bu şekilde Rawls, grupların müzakerelerini, onların rasyonel özerklikleriyle açıklamaktadır.

Esasen burada belirttiğimiz, grupların rasyonel özerkliğinin birinci anlamıdır. Bu birinci anlam, aynı zamanda, vatandaşların rasyonel özerkliklerinin birinci anlamına da paraleldir. Vatandaşların rasyonel özerkliğinin birinci anlamı, onların siyasi adalet anlayışının sınırlamalarına bağlı olarak kendi iyi anlayışlarını geliştirmelerinde özgür olmalarıdır (Rawls 1996: 74). Vatandaşların siyasi adalet anlayışının sınırlamalarına bağlı tutulması, gerçekte özgür olmadıkları düşüncesine yol açabilir. Fakat Rawlsçu düşünce çerçevesinde, vatandaşların sadece siyasi adalet anlayışının izin verdiği iyi anlayışlarını sürdürmeleri, tam özerklikleri gereğince, Çünkü, makul olanın sınırlamalarını özgürce kabul etmektedirler. Bu şekilde vatandaşların rasyonel özerklikleri, pozitif anlamdaki özgürlükle uyum içindedir. Bu anlamda özgürlükleri bir şey tarafından, yani siyasi adalet anlayışı tarafından belirlenmektedir.

Grupların rasyonel özerk olmalarının ikinci anlamı, birinci anlamıyla bağlantılıdır. Birinci anlamda rasyonel özerklikleri gereğince gruplar, temsil ettikleri kişilerin en fazla avantajına olan adalet ilkelerini seçeceklerdir. Temsil ettikleri kişilerin avantajına olan şey ise yüksek düzen çıkarlarıdır. Grupların ikinci anlamda rasyonel özerk olmaları da bu çıkarlarla ilgilidir. Buna göre gruplar, temsil ettikleri kişilerin en fazla avantajına olan adalet ilkelerini seçerken, yüksek düzen çıkarlarını göz önünde tutacaklardır (Rawls 1996: 74). Bu şekilde grupların müzakerelerinde onlara yol gösteren şey, yüksek düzen çıkarlarıdır. Grupların bu anlamda rasyonel özerk olmaları da, vatandaşlarınkine paraleldir. Vatandaşların rasyonel özerk olmalarının ikinci yolu, onların ahlaki yetileriyle birleşen yüksek düzen çıkarlarını korumak için motive edilmeleridir (Rawls 1996: 74).

Rawls, grupların iki şekilde rasyonel özerk olmalarını vatandaşlarınkine paralel olarak açıklamasına rağmen, aralarında fark vardır. Bu fark, özgürlükle ilgilidir. Rawls, vatandaşların üç şekilde kendilerini özgür olarak görebileceklerini belirtmektedir. Vatandaşlar : (1) bir iyi anlayışına oluşturma, gözden geçirme ve sürdürme ahlaki yetisine sahip olduklarını, (2) geçerli taleplerin kendilerini otantik kılan (self-authenticating) kaynakları olduklarını, (3) amaçları için sorumluluk aldıklarını düşündüklerinde kendilerini özgür olarak görmektedirler (Rawls 1996: 72). Rawls vatandaşların bu üç şekilde kendilerini özgür olarak düşünmelerinin, onları rasyonel ve tam özerk kıldığını belirtmektedir (Rawls 1996: 72). Gruplara gelince, Rawls'a göre onlar, özgürlüğün yalnızca bir görünümünü temsil etmektedirler (Rawls 1996: 75). Bu görünümün ne olduğunu Rawls açıkça belirtmemektedir. Kanımızca bu görünüm, bir iyi anlayışını oluşturma, gözden geçirme ve sürdürme ahlaki yetisiyle ilgilidir. Çünkü, gruplar rasyonel olmaları gereğince özgürlüğün sadece bu görünümünü yansıtabilirler.

Rawls'un gruplara özgürlüğün yalnızca bir görünümünü vermesi eleştirilebilir. Fakat grupların yapay kişiler olduğu düşünüldüğünde, özgürlüğün üç görünümünü de yansıtması zorunlu olarak beklenemez. Bu açıdan grupların özgürlüğün tüm görünümünü yansıtması beklenemezse de, bir başka açıdan bunun beklenmesi gerekmektedir. Bu gereklilik, Rawls'un "orijinal durum"a kişi düşüncesini model yaptığını düşündüğümüzde ortaya çıkmaktadır. Kişi düşüncesi, özgürlüğün üç görünümünü de içermektedir. Ancak Rawls, özgürlüğün sadece bir görünümünü gruplara vermektedir. Bu noktada, vatandaşların özgürlüğünün "orijinal durum"a yeterince yansıtılmadığı ortaya çıkmaktadır.

Vatandaşların özgürlüğünün "orijinal durum"da yeterince yansıtılmaması yanında, gruplarca temsil edilen özgürlüğün görünümü de problemli görünmektedir. Bu problem, "birincil iyiler"den kaynaklanmaktadır. Gruplar, kendilerine verilen "birincil iyiler" listesine dayanarak adalet ilkelerini seçeceklerdir. Bu durumda, temsil ettikleri kişilerin avantajına veya iyisine yönelik adalet ilkelerini, kendi bakış açılarından hareket ederek seçtiklerini söylemek zor görünmektedir. Çünkü, gruplar



“birincil iyiler” listesinin oluşturulmasına katılmamaktadırlar. Bu liste, onlara, müzakerelerinden önce verilmektedir. Bu noktada grupların müzakeresinin, Chambers'ın deyimiyle önceden verili ve bağımsız değerler düzeniyle sınırlandırıldığı iddia edilebilir (Chambers 1996: 71). Ancak bu bağımsız değerler düzeni Rawls'un kendi kişi düşüncesi dışında değildir. Rawls, "dışarıdan" kelimesini, gruplara yabancı olan bir kaynağı belirtmek için kullanmaktadır. Örneğin saf prosedürel adalet tanımına bakıldığında, Rawls burada "dışarıdan" kelimesini, Tanrıda temellenen hak ve adalet ilkelerini belirtmek için kullanmaktadır. Birincil iyiler bu anlamda dışarıdan verilmemektedir. Dışarıdan verilmedikleri için de, onların, “orijinal durum”un saf prosedürel adaletin örneği olmasını engellemediği ileri sürülebilir. Ancak aşağıda da belirtileceği üzere, “birincil iyiler” vatandaşların ihtiyaçlarına göre hazırlanmaktadır. İhtiyaç ise bir adalet kriteridir<sup>1</sup>. Bu nedenle “birincil iyiler”in, “orijinal durum”un saf prosedürel adalet örneği olmasını engellediği belirtilebilir. Bu durumda, grupların ancak “orijinal durum”un sınırlandırmaları çerçevesinde, özgür ve rasyonel özerk olarak değerlendirilebilecekleri ileri sürülebilir.

## b2. Grupların Müzakerelerinde Kullanacakları Kriter: Birincil İyiler

Rawls, adaletin birinci probleminin, bütün bir yaşam boyunca normal derecede aktif ve tam olarak işbirliği yapan vatandaşlar arasındaki ilişkilerle ilgili olduğunu belirtmektedir (Rawls 1988: 168). "Birincil iyiler" listesini de, vatandaşlar arasındaki karşılaştırmalarda kullanmak üzere getirmektedir. Bu liste, sadece vatandaşların bir başkasından yapacağı taleplerle ilgili değildir. Ayrıca onların kurumlardan yapacakları taleplerle ilgili olarak da kullanılmaktadır.

"Birincil iyiler" in bu şekilde kullanımı “iyi düzenlenmiş toplum”da karşımıza çıkmaktadır. “Orijinal durum”la bu iyilerin ilişkisi ise Rawls’un kişiler arası karşılaştırma kriteri olarak kullanılacak şeyi temel adalet problemi olarak görmesiyle ilgilidir. Rawls, adalet anlayışını kişi düşüncesine göre düzenlediğinden, “birincil

<sup>1</sup>İhtiyaçın adalet kriteri olması ile ilgili ayrıntılı açıklama, üçüncü bölümde Rawls’un refah devleti incelenirken yapılacaktır.

iyiler”in de kişi düşünceyle ilgili olması, yani onun bir uzantısı olarak ortaya konması gerekmektedir. Bu noktada “birincil iyiler”, ahlaki kişiliğin öğeleriyle bağlantılıdır.

“Orijinal durum”da ahlaki kişiliğin öğeleri, yüksek düzen çıkarları olarak karşımıza çıkmaktadır. “Orijinal durum”daki grupların amacı da, bu çıkarları en iyi şekilde korumaktır. Ancak gruplar, “bilmezlik perdesi” nedeniyle, bu çıkarları sadece şekli olarak bilmektedirler; yani bu çıkarların içeriğini bilmemektedirler. Örneğin, temsil ettikleri kişilerin belirli bir iyi anlayışına sahip olduklarını bilmektedirler; fakat bu anlayışın içeriğini bilmemektedirler. Yine gruplar, kişilerin adalet duygusuna ilişkin kapasiteye sahip olduklarını bilmekte, ancak bunun içeriğini bilmemektedirler. Diğer yandan, gruplar, bu kapasiteyi bilmekle, seçecekleri ilkelerin uygulanacağını ve bu ilkeleri boş yere seçmediklerine ilişkin güvenceye sahiptirler. Ancak grupların, şekli olarak sadece bunu bilmeleri tek başına hangi ilkeyi seçecekleri konusunda onlara yardımcı olmamaktadır (Rawls 1996: 75). Bu nedenle de Rawls, bu aşamada, “birincil iyiler”i ortaya koymaktadır.

Rawls, ahlaki kişiliğin öğelerini “birincil iyiler”in türetilme kaynakları olarak kabul ederek, kendi kişi düşünceyle bu iyiler arasında bağlantı kurmaktadır. Bir başka ifadeyle Rawls “birincil iyiler” listesini hazırlarken, kendi kişi düşüncesini temel almaktadır. Bu anlamda “birincil iyiler”i belirlerken Rawls, ahlaki kişiliğin yetilerini gerçekleştirmek ve geliştirmek ve belirli bir iyi anlayışını etkili olarak sürdürmek için normal olarak ihtiyaç duyulan sosyal temel şartları ve tüm-amaç vasıtalarını araştırmaktadır (Rawls 1996: 75-76). Rawls kendi kişi düşüncesinden hareket ederek “birincil iyiler”i belirlerken, sosyal yaşamın genel şartları ve gerektirdikleri bilgisine dayanmaktadır. Fakat bunu yaparken nihai amaçların elde edilmesi için gereken genel vasıtaların neler olduğunu belirleyen tarihi veya empirik araştırma yapmamamaktadır (Rawls 1988 :166-167). "Birincil iyiler"e ilişkin yaptığı araştırma, sadece, “iyi düzenlenmiş toplum”daki kendi kişi düşüncesine uygun kişiler olarak vatandaşların nelere ihtiyaç duyacakları sorusuyla sınırlıdır. "Birincil iyiler" listesi ana başlıklar halinde şunları içermektedir:

- a) Temel özgürlükler listesi
- b) Farklı fırsatlar temelinde iş seçimi ve hareket özgürlüğü
- c) Özellikle temel siyasi ve ekonomik kurumlardaki sorumlulukla ilgili görev ve mevkilerin yetkileri ve ayrıcalıkları
- d) Gelir ve refah
- e) Kendine saygının sosyal temelleri (Rawls 1988 : 162).

“Orijinal durum”daki gruplar bu listeye dayanarak, temsil ettikleri vatandaşların çıkarlarını en iyi koruyacak adalet ilkelerini seçeceklerdir. Grupların bu listeye dayanarak adalet ilkelerini seçmeleri rasyoneldir. Çünkü bu liste ile yüksek düzen çıkarları arasında ilişki bulunmaktadır. İlk olarak temel özgürlüklere bakıldığında, bu özgürlükler (düşünce özgürlüğü, vicdan özgürlüğü gibi), bir iyi anlayışını oluşturma, gözden geçirme ve rasyonel olarak sürdürme kapasitesini kullanma ve geliştirmek için zorunludur. Aynı şekilde bu özgürlükler, adalet duygusuna ilişkin kapasiteyi de özgür bir ortamın sağlandığı siyasi ve sosyal şartlar altında kullanmak ve geliştirmek için zorunludur (Rawls 1988 :165).

İkinci olarak, özgür iş seçimi ve hareket serbestliği, nihai amaçları belirlemek, gözden geçirmek ve değiştirmek için gerekli olmaları yanında, bu amaçları etkili olarak sürdürmek için de gereklidirler. Üçüncü olarak, sorumluluk gerektiren görevlerin yetkileri ve ayrıcalıkları, kendinin sosyal kapasitelerine ve kendi kendini yönetmeye yer açtığı için gereklidir. Dördüncü olarak gelir ve refah, tüm amaç vasıtalarıdır. Bunlar, doğrudan doğruya veya dolaylı olarak geniş bir amaçlar silsilesini elde etmek için gereklidir. Son olarak kendine saygının sosyal temelleri, sosyal kurumların görünümleridir. Bunlar, eğer vatandaşlar ahlaki kişiler olarak yüksek düzen çıkarlarını gerçekleştirmeye ve kendine güven duygusuyla birlikte amaçlarını geliştirmeye yeterli iseler, zorunludur (Rawls 1988 : 166).

Rawls'un getirdiği bu iyiler listesi, yeterli olmadığı düşünülerek eleştirilebilir. Ancak Rawls, bu listeyi “orijinal durum”a ilişkin olarak ve genel formunda getirmektedir. “Orijinal durum”dan sonraki aşamalarda, “bilmezlik perdesi” etkisini

kademeli olarak kaybedeceği için bu listeyi duyulan ihtiyaçlara göre genişletmek olanaklıdır (Rawls 1988 : 168). “Orijinal durum”daki gruplar, “bilmezlik perdesi” yüzünden bu listeyi ayrıntılı olarak hazırlama yeteneğinden yoksundurlar. Esasen bu listeyi kendileri de hazırlamamaktadır. Bu liste teoriyi hazırlayan, yani Rawls tarafından onlara verilmektedir.

### b3. Müzakerenin Makulün Sınırlamalarına Göre Yapılması

“Orijinal durum”un ikinci kısmını, bu durumu makul kılan özellikler oluşturmaktadır. Bu özellikler, grupların müzakerelerine getirilen makul olanın sınırlamalarıdır. Bu açıdan bakıldığında makulün sınırlamaları, grupların adalet ilkelerini seçerken dayanacakları nedenleri oluşturmaktadır. “Orijinal durum”daki gruplar, bu sınırlamalara uygun olan adalet ilkelerini seçeceklerdir. Grupların bu sınırlamalara uygun hareket etmesi ise seçilecek ilkelerin makul ilkeler olmasını sağlayacaktır; çünkü bilindiği gibi, gruplar rasyonel varlıklardır. Bu nedenle de sadece temsil ettikleri kişilerin avantajına göre hareket etme kapasitesine sahiptirler. Gruplara hiçbir sınırlama getirilmez ise seçilecek ilkeler sadece rasyonel ilkeler olacaklardır. Oysa rasyonel ilkeler, hakkaniyete uygun işbirliğinin koşulları olmaya uygun değildirler; çünkü bu koşulların, herkes tarafından karşılıklı olarak tanınması gerekmektedir. Bu tanınmayı sağlayacak olan ise makulün getirdiği sınırlamalar olacaktır. Biz burada bu sınırlamalar üzerinde duracağız.

“Orijinal durum”daki makul olanın sınırlamalarının bir kısmı, doğrudan doğruya bu durumun özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Bunlar, “bilmezlik perdesi” ve bu perdenin bir sonucu olarak ortaya çıkan simetri şartıdır. Simetri şartı, “orijinal durum”daki grupların benzer konumda olmalarını ifade etmektedir (Rawls 1996: 79). Bu şart, grupların makul bir anlaşmaya ulaşmaları için gereklidir; çünkü “orijinal durum”daki grupların benzer konumda olmaları, yani bilgi yönünden tabi tutuldukları aynı tür sınırlamalar, onların benzer şekilde düşünmesine ve aynı nedenlerden hareket edip aynı ilkelere ulaşmalarına yol açacaktır. “Bilmezlik perdesi” ve grupların benzer

konumda olmalarının anlamı üzerinde yukarıda durduğumuz için burada artık bunları tekrar ele almayacağız.

Makul olanın diğer sınırlamalarını ise adaletin ilk konusu, yani temel yapı ve seçilecek ilkelerle ilgili olarak hak kavramının getirdiği şekli sınırlamalar oluşturmaktadır. Burada, öncelikle, temel yapının anlamı ve adaletin ilk konusu olarak ele alınmasının nedenleri üzerinde durulacaktır.

Temel yapı, kendi içinde yer alan başlıca kurumları bir sistem içinde birarada olmalarını sağlayacak şekilde birbirine uyarlayan, bu kurumların temel hak ve ödevleri nasıl düzenleyeceklerini ve sosyal işbirliği vasıtasıyla ortaya çıkan avantajları nasıl dağıtacaklarını belirleyen bir yapı olarak anlaşılmaktadır (Rawls 1996: 258). Bu tanım bize temel yapı hakkında iki şeyi söylemektedir. Birincisi, temel yapının kurumlardan oluştuğudur. İkincisi ise temel yapının birincil rolleriyle ilgilidir. Burada ilk olarak temel yapıyı oluşturan kurumlar üzerinde duracağız.

Temel yapı, toplum içinde yer alan tüm kurumları değil, Rawls'un isimlerini belirttiği sınırlı sayıdaki siyasi, sosyal ve ekonomik kurumları içermektedir. Bunlar, siyasi anayasa, yasal olarak tanınan mülkiyet formları, ekonominin düzenlenmesi ve aileyle ilgilidir (Rawls 1996: 258).

Rawls, bir kurumdan, kamusal kurallar sistemini anlamaktadır. Bu kurallar, görevler ve makamları, bu görev ve makamların hak ve ödevlerini, yetkileri ve ayrıcalıklarıyla beraber tanımlarlar. İzin verilen ve izin verilmeyen davranış biçimlerini açıklarlar (Rawls 1994: 55). Burada belirtmemiz gereken bir nokta, kamusal kurallar sisteminin anlamı ile ilgilidir. Rawls kamusal kurallar sisteminden, bir toplumdaki herkes tarafından bilinen kurallar sistemini anlamaktadır. Burada bir kuralın kamusal olması için onun bilinmesi şartı getirilmektedir. Yalnız burada, herkes tarafından bilinmeyle kurumda yer alan kişilerce bilinme arasında bir ayrım yapılmalıdır. İlk olarak, temel yapıyı yöneten ilkelerin toplumda yer alan herkes tarafından bilinmesi şarttır; çünkü bu ilkeler, bir anlaşmanın sonucu olarak kabul edilmektedirler. Diğer

yandan, bu ilkelerin kamusalılık özelliğini taşımaları için de, herkes tarafından bilinmeleri gerekmektedir. İkinci olarak, bir kurumun kurallarının kamusalılığı, o kurumda yer alan kişinin, bu kuralların ondan ve başkalarından talep ettiği şeyi bilmesiyle sağlanmaktadır (Rawls 1994: 56).

Temel yapıyı kurumlar oluşturmaya rağmen, bir bütün olarak bu yapının bir kurumla, bir kuralla veya kurallar grubuyla özdeşleştirilmemesi gerekmektedir; çünkü bir tek kurum veya kural adaletsiz olabilirken, bir bütün olarak temel yapı adaletsiz olmayabilir (Rawls 1994: 57). Bu nedenle, bunların ayrı ayrı değerlendirilmesi gerekmektedir.

Temel yapıyı oluşturan kurumlar, toplum içinde yer alan kurumlardan ayırt edilmelidir. Temel yapıyı oluşturan kurumların başlıca özelliği, temel hak ve ödevleri düzenlemeleri ve sosyal işbirliği vasıtasıyla ortaya çıkan avantajların bölünmesini belirlemeleridir. Buradan da temel yapının iki rolü ortaya çıkmaktadır. Temel yapı birinci rolünde, temel hak ve ödevleri düzenlemektedir. İkinci rolünde ise, sosyal işbirliği vasıtasıyla ortaya çıkan avantajların bölünmesini belirlemektedir. Daha sonra görüleceği üzere, temel yapının bu iki rolüne, adaletin iki ilkesi karşılık gelmektedir. Temel yapı bu iki rolüyle kendine yeter bir işbirliği şemasının çatısını sağlamaktadır. Bu çatı içinde, insan yaşamıyla ilgili bütün zorunlu amaçlar karşılanmaktadır (Rawls 1996: 301). Bunun dışında temel yapının kendine yeter bir işbirliği şemasını sağlamasının nedeni, kapalı bir toplumun temel yapısı olmasından dolayıdır.

Temel yapının adaletin birincil konusu olarak alınmasının nedenlerine gelince, bunları birkaç şekilde belirtmek olanaklıdır. Rawls, bu nedenleri daha çok sözleşme doktrininin Kantçı formu çerçevesinde belirtmektedir. Bu nedenlere geçmeden önce, seçilecek adalet ilkeleriyle temel yapının ilişkisini ortaya koymak gerekmektedir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, temel yapıya bir bütün olarak bakıldığında, bu yapı temel hak ve ödevleri belirler ve sosyal işbirliğinden doğan avantajları dağıtır. Seçilecek adalet ilkeleri, bu yapıya uygulanacak olan adalet ilkeleridir. İlk olarak bu



ilkeler, temel yapı içinde yer alan kurumların bu ilkelere göre düzenlenmesini gerektireceklerdir. Örneğin siyasi yapı bu ilkelere göre düzenlenecektir. Bu şekilde bakıldığında, temel yapının adaletin birinci konusu olmasının bir nedeni, bu yapının adalet ilkelerinin içeriğini oluşturmasındandır.

Diğer bir önemli neden ise temel yapının kişiler üzerindeki etkisinden çıkmaktadır. Temel yapının kişiler üzerindeki etkisi, çeşitli şekillerde olmaktadır. İlk olarak toplumun kurumsal formu, kişilerin oldukları kişi türü kadar olmak istedikleri kişi türünü de etkilemektedir. Bunun dışında sosyal yapı, insanların hırslarını ve ümitlerini farklı şekillerde sınırlar. Kişiler bu yapıda bulundukları duruma göre kendilerini değerlendirir ve bunu yaparken de gerçekçi olarak bekleyebilecekleri fırsatları ve vasıtaları gözönüne alırlar. Örneğin bir ekonomik rejim, sadece kişilerin varolan istek ve özemlerini tatmin eden bir kurumsal şema değildir. Bu rejim aynı zamanda kişilerin geleceğe ilişkin istek ve özemlerini de biçimlendirir (Rawls 1996: 269). Böylece temel yapı, toplum üyelerinin toplum içindeki durumlarını ve geleceğe ilişkin beklentilerini etkilemektedir.

Temel yapı, üyelerinin yeteneklerini de etkiler. Rawls, bireylerin yeteneklerini, sırf doğanın armağanları olarak görmemektedir. Bu yeteneklerle ilgili genetik faktörün oynadığı rolü kabul etmekle birlikte, aynı zamanda, temel yapının oynadığı role de dikkati çekmektedir. Temel yapının oynadığı bu rol, yeteneklerin gerçekleştirilmesine ilişkindir. Bir potansiyel olarak var olan doğal yetenekler, gerçekleştirildiğinde, toplum içindeki olanaklı formlardan birini alır. Bu yeteneklerin gerçekleşmesinde, kişisel geçmiş, fırsatlar ve sosyal durumun etkisi büyüktür (Rawls 1996: 269-270). Kişinin sahip olduğu bu olanaklara göre, yeteneklerinin de farklı şekillerde gerçekleşmesi mümkündür.

Rawls, temel yapının bu iki etkisinin, yani bu yapının kişilerin var olan durumlarını ve yeteneklerini etkilemesinin, büyük eşitsizliklere yol açtığı düşüncesindedir. Bu tür eşitsizlikler, vatandaşların yaşam beklentilerine ilişkin sosyal ve ekonomik eşitsizliklerdir. Bu eşitsizlikleri ortaya çıkaran şeyler, sosyal başlama

noktaları, doğal avantajlar ve tarihsel rastlantılardır. Rawls, sözleşmecî doktrinin Kantçı formunu izleyerek, vatandaşların yaşam beklentilerindeki bu eşitsizliklerin, temel bir eşitsizlik olduğunu ve adalet teorisinin görevinin bu eşitsizlikleri düzenlemek olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle, öncelikle, bu eşitsizlikleri düzenleyen ilkeler bulunacak ve bu ilkelere göre düzenlenen kurumlar kurulacaktır. Eşitsizlikle ilgili bu sorun çözüme kavuşturulunca, toplumda var olan diğer eşitsizlik türlerinin çözümü de kolaylaşacaktır (Rawls 1996: 270-271). Rawls, temel yapının kişiler üzerindeki bu etkilerinin, adalet ilkelerinin seçiminde de etkili olmaması amacıyla, "orijinal durum"un temel bir özelliği olarak "bilmezlik perdesi"ni getirmektedir. Böylece adaletin birinci konusu olarak temel yapının ele alınmasının başlıca nedeni, bu yapının, vatandaşların yaşam beklentilerine ilişkin eşitsizliklere yol açmasıdır.

Temel yapının adaletin birinci konusu olarak alınmasının bir nedeni de, bu yapının adaleti koruma işlevinden çıkmaktadır. Rawls, ilk olarak bireyler ve birliklerin temel yapıyla ilişkilerine bakmaktadır. Bu ilişkilerde Rawls, öncelikle bir varsayımdan hareket etmektedir. Bu varsayım, bireyler arası ilişkilerin, hakkaniyete uygun olarak ve tam olarak saygı gösterilen özgür anlaşmalara göre geliştirilmesi gerektiğine ilişkindir (Rawls 1996: 265). Anlaşmaların yapıldığı sosyal şartların hakça olup olmaması, bu anlaşmaların özgür ve hakça anlaşmalar olup olmamalarını etkilemektedir. Burada temel yapıya ait olan kurumların görevi, birey ve birliklerin davranışlarının yer aldığı adil şartları güvenceye almaktır (Rawls 1996: 266). Bu şartlar güvenceye alınmadan, sırf bireylerin davranışlarına bakılarak, yapılan anlaşmaların adil olup olmadıkları söylenemez.

Temel yapının bununla ilgili işlevi, bireyler ve birlikler arasındaki anlaşmaları düzenleyen hukuk kurallarını sağlamaktır. Bireylerin ve birliklerin bu kurallara uygun davranışları, anlaşmaların adil olmasını sağlayacaktır. Kurumların adil olması ise, belirli bir adalet anlayışına göre düzenlenmeleri ile mümkün olacaktır. Belirli bir adalet anlayışına göre düzenlenen kurumlar, bu temel adaleti koruyacak ve süreç içerisinde bu adaletle ilgili ortaya çıkan sorunları, adalet anlayışına uygun olarak, çözeceklerdir (Rawls 1996: 267-268). Burada iki tür kural birbirinden ayırt edilmelidir. Birinci tür

kural, bireylere ve birliklere uygulanmaktadır. İkinci tür kural ise kurumlara uygulanmaktadır. Birlikte iki kural türü, bireyler ve birlikler arasında yapılan anlaşmalar ve işlemlerin adil olmalarını sağlamaktadır. Başka bir ifadeyle, kurumlara uygulanan kurallar, anlaşmaların yapıldığı sosyal şartların hakça olmasını sağlamaktadırlar. Fakat anlaşmanın sadece hakça koşullar altında yapılması yetmemekte, bireylerin de hakkaniyete uygun davranmaları gerekmektedir. Bireylerin hakkaniyete uygun davranmaları da, onlara uygulanan kurallar vasıtasıyla sağlanmaktadır.

Temel yapının adaletin birincil konusu olmasının bir başka nedeni, “orijinal durum”da yapılan anlaşmanın, toplum içinde yapılan diğer anlaşmalardan farklı olmasından kaynaklanmaktadır. "Orijinal durum"da yapılacak anlaşmanın konusunu temel yapı oluşturmaktadır. Bu anlaşma, toplum içinde yapılan diğer anlaşmalardan farklı değerlendirilmelidir (Baynes 1992: 64); çünkü diğer anlaşmalar temel yapının içinde yapılırken, bu anlaşma temel yapının kendisiyle ilgilidir. Ayrıca “bilmezlik perdesi”nin getirdiği sınırlamalar da, bu anlaşmayı diğer anlaşmalardan farklı kılmaktadır; çünkü diğer anlaşmalar, bilgi bakımından herhangi bir sınırlamaya tabi tutulmadan yapılmaktadır.

Hak kavramının şekli sınırlamalarına gelince, bu sınırlamalar, seçilecek adalet ilkelerinin taşımaları gereken özelliklerdir. Rawls'un bu sınırlamaları, hak kavramının şekli sınırlamaları olarak adlandırmasının nedeni, onların sadece adalet ilkelerinin değil, tüm etik ilkelerin seçimine uygulanmasıdır (Rawls 1994: 130).

Hak kavramının şekli sınırlamaları, temelde, Rawls'un adalet anlayışının kamusal bir adalet anlayışı olmasıyla ilgilidir. Rawls, kamusalılığı “orijinal durum”a iki şekilde model almaktadır. İlkinde kamusalılık, “orijinal durum”daki grupların seçilecek ilkelerin kamusal bir adalet anlayışına ait olacaklarını bilmelerinde ortaya çıkmaktadır. Kamusal olarak kabul edilmeyen ilkeler veya genel olarak bilinmeyen veya inanılmayan genel olgulara dayanan ilkeler reddedilecektir (Rawls 1996: 69). Bu anlamdaki kamusalılık, Rawls'un “orijinal durum” sonucu yapılacak sözleşmede aradığı oy birliği

şartıyla da yakından ilgilidir; çünkü ilkelerin kamusalılık niteliği, sözleşmenin de herkes tarafından kabul edilmesini sağlayacaktır. İkinci olarak ise kamusalılık, grupların adalet ilkelerini seçerken kullandıkları genel yargılarla ilgilidir. "Bilmezlik perdesi", gruplar mevcut adalet anlayışları arasında seçim yaparlarken, onların genel yargıları bilmesine izin verir. Grupların adalet ilkelerini seçerken kullandığı bu genel yargılar, kamusal olarak da bilinmelidirler; çünkü bu genel yargılar, adalet ilkelerini desteklemede kullanılacaklardır (Rawls 1996: 70).

Kamusallık dışındaki, hak kavramının şekli sınırlamalarına bakıldığında, bunlardan biri seçilecek ilkelerin genel nitelikte olması gerektiğini belirtmektedir. Rawls genellikle, seçilecek ilkelerin ifade ediliş tarzlarında kullanılan yüklemeler, genel özellikleri ve ilişkileri açıklamalarını anlamaktadır. İlkeleri belirlerken, özel isimler veya kesin tanımlar kullanılmamalıdır (Rawls 1994: 131). Bu şekilde genellik, seçilecek ilkelerin taşınmaları gereken formu belirtmektedir. Rawls'un seçilecek ilkelerin genel olmasını getirmesinin nedeni, bu ilkelerin kamusalılık niteliğiyle yakından ilgilidir. Seçilecek ilkeler, toplumun temel yapısına uygulanmak için tüm vatandaşlar tarafından kabul edilebilecek nitelikte ilkeler olmaları gerektiğinden, genel olmaları zorunludur.

Kamusallık ve genellikten sonra hak kavramının diğer bir sınırlaması, evrensellelikle ilgilidir. Seçilecek ilkelerle ilgili evrenselliğin iki anlamı bulunmaktadır. Birinci anlamda evrensellik, ilkelerin uygulamada evrensel olmalarıyla ilgilidir. Seçilecek ilkeler, ahlaki kişiler olmalarından dolayı herkes için geçerli olmalıdır. Böylece herkes bu ilkeleri anlayabilir ve müzakerelerinde bu ilkeleri kullanabilir. İkinci anlamda evrensellik, ilkelerin, herkesin onlara uyması sonuçlarına göre seçilmeleridir (Rawls 1994: 132). Burada ilkeler seçilmeden önce varsayımsal olarak düşünülmekte ve herkesin onlara uyması sonuçlarına göre değerlendirilmektedir. Örneğin, yalan söylemek yanlıştır. Çünkü herkesin yalan söylemesinin sonuçları istenmez (Katzner 1980: 50).

Hak kavramının şekli sınırlamalarından son ikisiyle ilgili olarak Rawls, seçilecek ilkelerin ahlaki kişilerin çatışan taleplerini düzenleyici nitelikte olması gerektiğini ve bu taleplerle ilgili pratik akıl yürütmede başvurulacak nihai kriter olmaları gerektiğini belirtmektedir (Rawls 1994: 135).

#### 4. Orijinal Durumun Değerlendirilmesi

“Orijinal durum”un değerlendirmesini birkaç alt başlık altında toplamak olanaklıdır. İlk olarak bu durum, sözleşmecî gelenekte yer alan doğa durumundan farklıdır. Bu farklılıklar da birkaç şekilde belirtilebilir.

“Orijinal durum” ve doğa durumu farklılığı, sadece Rawls'un “orijinal durum”u açıkça varsayımsal ve tarih dışı olarak kabul etmesinden doğmamaktadır. İkisi arasında daha derin farklılıklar bulunmaktadır. İlk olarak “orijinal durum”, toplum öncesi var olan bir duruma işaret etmemektedir. Bu anlamda, “orijinal durum”dan toplum yaşamına geçiş de söz konusu değildir. “Orijinal durum”, hakça bir anlaşmaya nasıl ulaşıldığını tasarlamamız için Rawls'un kullandığı bir prosedürdür. Bu noktada da bir düşünce deneyimini oluşturmaktadır.

İkinci olarak, “orijinal durum”da doğa durumundakinin aksine gerçek bireylere değil, yapay gruplara yer verilmektedir. Gruplar ise kendinin tüm görünümlerini taşıyan bireyleri değil, “iyi düzenlenmiş toplum”daki vatandaşları temsil etmektedirler.

Üçüncü olarak, “orijinal durum”da “bilmezlik perdesi” söz konusuysa, geleneksel sözleşmeciler doğa durumlarında bu tür sınırlayıcı bir öğeye yer vermemişlerdir. “Bilmezlik perdesi” ve “orijinal durum”daki diğer sınırlamalar ise bu durumla doğa durumunun bir başka farklılığına yol açmaktadır. Bu farklılık, “orijinal durum”un gerçek bir seçim durumunu yansıtmadığıyla ilgilidir.

“Orijinal durum”da var olan sınırlamaların, grupların kendi iradeleriyle adalet ilkelerini seçmelerini önlediği belirtilebilir. Ayrıca bu sınırlamalar, grupların adeta

kendi kendilerine anlaşma yapma durumunda olmalarına yol açmaktadır. Çünkü gruplar, farklı bakış açılarından değil, ortak bir bakış açısından hareket etmektedirler. Bu anlamda grupların müzakeresinin de karşılıklı konuşmaya (dialoga) değil, tek taraflı bir konuşmaya (monoloğa) dayalı olduğu belirtilebilir.

Rawls'un gruplara adalet ilkelerinin seçimiyle ilgili ortak bir bakış açısı getirmesinin nedeni, çoğulculuk olgusudur. Rawls bu olguyla ilişkiyi grupları, "bilmezlik perdesi" arkasında bırakarak ve böylece de dışarıdan olan, yani kendi kişi ve toplum düşüncesi dışındaki farklı bakış açılarının etkili olmasını önleyerek kurmaktadır (Habermas 1995: 117). Ancak burada bir ayrım yapmamız gerekmektedir. Rawls, çoğulculukla bu ilişkiyi "orijinal durum"da kurmaktadır. "İyi düzenlenmiş toplum"da ise çoğulculukla adalet anlayışı arasındaki ilişkiyi farklı bir biçimde kurmaktadır. Bu toplumda "bilmezlik perdesi" söz konusu olmadığı için, vatandaşların tek taraflı müzakeresi de söz konusu değildir; yani Rawls, adalet ilkeleri seçilmeden önce tek taraflı konuşmayı kabul ederken, bu ilkeler bir kez ve herkes için seçildikten sonra karşılıklı konuşmayı veya tartışmayı da kabul etmektedir. Bu durumda Rawls'un çoğulcu toplumdaki karşılıklı müzakerenin, ancak ortak bir adalet anlayışından hareket edilmesi durumunda olanaklı olabileceğini düşündüğü belirtilebilir.

Ancak Rawls'un, "orijinal durum"unda tek taraflı müzakereye yer vermesi, bu durumun bir anlaşma yapıcı bir durum olmadığını göstermektedir. Gerçi "orijinal durum" sonucu gruplar bir sözleşme yapmaktadırlar; fakat bu sözleşmeyi kendi özgür iradeleriyle ve karşılıklı anlaşarak, yani anlaşma yapmanın esprisine uygun olarak yapmamaktadırlar. Bu noktada Rawls'un özgür ve eşit vatandaşların işbirliğinin hakça koşullarını belirlediği bir durum olarak, "orijinal durum"u yeterince tasarlamadığı belirtilebilir.

Rawls'un sözleşmecî gelenekten burada belirteceğimiz son farklılığı ise "orijinal durum" sonucu kabul edilen sözleşmeyle ilgilidir. Sözleşmecî gelenekte sözleşme, meşru bir iktidarın kurulmasını ve bu iktidara sözleşmeye uyduğu sürece



itaat edilmesini sağlamaktadır. Oysa Rawls'un sözleşmesi doğrudan doğruya meşru bir iktidarın kurulmasını sağlamamaktadır.

Sosyal sözleşme geleneğiyle Rawls'un arasında belirttiğimiz bu farklılıklar, onun gerçekte bir sosyal sözleşmeci olup olmadığı hususunda tartışmalar yaratmaktadır. Rawls, varsayımsal bir durumdan hareket etmesi ve bu durum sonucunda oy birliğiyle kabul edilen sözleşmeyi savunması bakımından, sosyal sözleşmecedir. Ancak, “orijinal durum”-doğa durumu farklılıkları onu gerçek anlamda sosyal sözleşmeci olarak kabul etmeyi engellemektedir. Bu nedenle Rawls'un zayıf anlamda sosyal sözleşmeci olduğu belirtilebilir<sup>1</sup>.

### C. SİYASİ ADALET ANLAYIŞININ İÇERİĞİ: ADALETİN İKİ İLKESİ

Rawls'un adalet anlayışı, prosedüralizminden ötürü prosedürel bir adalet anlayışı gibi gözükmese de, prosedürün sonucu ortaya çıkan adalet ilkeleri bakımından, içerikli bir adalet anlayışıdır. Rawls'un içerikli adalet anlayışı iki şekilde belirtilebilir. Bunlardan ilki hakkaniyet olarak adaletin genel anlayışıdır. Hakkaniyet olarak adaletin genel anlayışı, bütün sosyal “birincil iyiler”in eşit olarak dağıtılmasına dayanmaktadır. Eşitsizliğe, ancak eşitsiz bir dağılım toplumdaki en az avantajlının yararına olduğu takdirde, izin verilecektir. İçerikli adalet anlayışının ikinci türü, hakkaniyet olarak adaletin özel anlayışıyla ilgilidir. Bu özel anlayış ise adaletin iki ilkesidir (Scanlon 1975: 179).

Burada adaletin iki ilkesinin anlamı ve bu ilkelerin her birinin “orijinal durum”daki gruplar için kabul edilme nedenleri belirtilecektir.

<sup>1</sup>Rawls'un zayıf anlamda sosyal sözleşmeci sayılmasına yol açan başka nedenler de bulunmaktadır. Bunları, üçüncü bölümde belirteceğiz.

## 1. Adaletin İki İlkesinin Anlamları ve Özellikleri

“Orijinal durum”daki gruplar, özgür ve eşit vatandaşlar arasındaki sosyal işbirliğinin hakça koşullarını belirleyen adalet ilkelerini seçmektedirler. İşbirliği aktivitesinin arka planını, işbirliğine katılanların amaçları, özlemleri, kendilerini ve başkalarını kişiler olarak nasıl değerlendirdikleri oluşturmaktadır. Bu anlamda temel yapı, bir bütün olarak işbirliği formudur. Çünkü bu yapı, insan yaşamının bütün zorunlu amaçları için kendine yeter işbirliği şemasını sağlamaktadır (Rawls 1996: 301). Sosyal işbirliği bu şekilde temel yapı içerisinde gerçekleştiğinden, seçilen ilkeler, temel yapıya uygulanan ilkeler anlamına gelmektedir. Bu ilkelerin temel yapıya uygulanabilmesi içinse, bu yapının iki rolüne karşılık gelmeleri gerekmektedir. Bu noktada adaletin birinci ilkesi, temel yapının birinci, yani temel hak ve özgürlüklerin düzenlenmesiyle ilgili rolüne karşılık gelmektedir. Adaletin ikinci ilkesi ise bu yapının ikinci, yani sosyal işbirliğinden doğan avantajların dağıtılması rolüyle ilgilidir.

### a. Adaletin Birinci İlkesi

Rawls'un içerikli özel adalet anlayışını oluşturan adaletin birinci ilkesi, temel hak ve özgürlüklerin nasıl düzenleneceğini belirtmektedir. Ancak “orijinal durum”daki gruplar, temel hak ve özgürlüklerle ilgili sadece adaletin birinci ilkesini kabul etmemektedirler. Bu ilkeyle birlikte özgürlüğün önceliği ilkesini de kabul etmektedirler. Bu nedenle burada, adaletin birinci ilkesinin anlamını belirttikten sonra, özgürlüğün önceliği ilkesi üzerinde durulacaktır.

#### a1. İlkenin Anlamı

Adaletin birinci ilkesi şu şekilde karşımıza çıkmaktadır :

"Her bir kişi, herkesin benzer özgürlükler şemasıyla bağdaşan, eşit temel özgürlüklerin tam olarak uygun şemasına sahip olmak konusunda eşit bir hakka

sahiptir; ve bu şemadaki eşit siyasi özgürlüklerin ve sadece bu özgürlüklerin hakça değeri garanti altına alınacaktır " (Rawls 1996: 5; 291).

Adaletin birinci ilkesi, ifade ediliş tarzından da anlaşılacağı gibi, iki kısımdan oluşmaktadır<sup>1</sup>. Birinci kısmı, temel özgürlüklerle ilgilidir. İkinci kısmı ise bu özgürlükler arasında yer alan siyasi özgürlüklere ilişkin ayrıcalıklı düzenleme yapılmasıyla ilgilidir. Burada ilk olarak ilkenin birinci kısmının anlamını belirlemeye çalışacağız. Bu belirlemeyi yapabilmek için, öncelikle, Rawls'un temel özgürlükler kavramının açıklanması gerekmektedir.

Rawls, temel özgürlüklerden, demokratik düşünce geleneğinde yer alan özgürlükleri anlamaktadır. Bunlar, çeşitli hak bildirgelerinde ve insan hakları beyannamelerinde yer alan özgürlüklerdir (Rawls 1996: 292). Rawls'un *PL*'de belirttiği özgürlükler şunlardır: Düşünce ve vicdan özgürlüğü; siyasi özgürlükler, birlik kurma özgürlüğü, ve kişinin bütünlüğü ve özgürlüğü tarafından belirtilen serbestlikler; hukuk devletinin içerdiği hak ve özgürlükler (Rawls 1996: 291). Diğer yandan, Rawls'un *TJ*'de yer verdiği özgürlükler şunlardır: Düşünce ve vicdan özgürlüğü; siyasi özgürlük (oy verme hakkı ve konuşma ve toplanma özgürlüğüyle beraber kamusal göreve seçilme hakkı); mülkiyet sahibi olmayla ilgili kişinin özgürlüğü; hukuk devleti kavramı tarafından tanımlanan keyfi tutuklanmama ve yakalanmama özgürlüğü (Nickel 1994: 766-767).

Rawls'un *PL*'de temel özgürlükleri ifade ediş tarzı farklı olsa da, sonuçta her iki kitabında da aynı tür özgürlükler üzerinde durmaktadır. İsimleri belirtilen dört özgürlük kategorisinin her biri, bir özgürlükler ve haklar sınıfını içermektedir. Örneğin vicdan ve düşünce özgürlüğü, zihni (intellectual) özgürlükle ilişkilidir; düşünce, inanç,

<sup>1</sup>Rawls'un *TJ*'de adaletin birinci ilkesini ifade ediş tarzı farklıdır. *TJ*'de adaletin birinci ilkesi şu şekilde karşımıza çıkmaktadır: "Her bir kişi, herkesin benzer özgürlük sistemiyle bağdaşan en geniş eşit temel özgürlükler sistemine ilişkin eşit bir hakka sahiptir" (Rawls 1994: 302). Bu ilkenin ifade ediliş tarzından da anlaşılacağı gibi, *TJ*'de adaletin birinci ilkesi iki kısımdan oluşmamaktadır. Rawls, adaletin birinci ilkesine siyasi özgürlüklerle ilgili kısmı daha sonra eklemiştir. Rawls'un bu tür bir ekleme yapmasının nedeni, "özgürlüğün değeri"ne ilişkin yeterli açıklamayı yapmamasıyla

araştırma ve açıklamayla ilgili hakları içermektedir (Nickel 1994: 767). Hukuk devletinin içerdiği hakları ve siyasi özgürlükleri de belirlemek kolaydır. Bunun yanında, kişinin bütünlüğüyle ilgili kategoriyi belirlemek oldukça zordur. Rawls da bu konuda herhangi bir açıklama yapmamaktadır.

Rawls, yukarıda da belirttiğimiz gibi, temel hak ve özgürlüklerden, demokratik düşünce geleneğinde yer alan hak ve özgürlükleri anlamaktadır. Ancak bu temel hak ve özgürlüklerin listesi, haklar bildirgelerinde yer alan bütün temel hak ve özgürlükleri kapsamamaktadır. Burada Rawls'un bu listeyi neye göre belirlediği veya nasıl hazırladığı sorusu karşımıza çıkmaktadır. Rawls, bu listenin iki şekilde oluşturulabileceğini belirtmektedir. Birinci şekilde liste tarihsel olarak hazırlanır. Bunun için, demokratik devletlerin anayasalarına bakılır. Bu anayasalarda güvenceye alınmış özgürlüklerin bir listesi hazırlanır ve gruplara sunulur. Grupların bu tür bilgiye, tabi tutuldukları bilgideki sınırlamalar yüzünden ulaşması mümkün değildir. Bu bilgi, sadece teoriyi hazırlayanlar (Rawls) ve bu teoriyi inceleyenler için mümkündür (Rawls 1996: 292-293). İkinci şekilde ise temel hak ve özgürlükler listesi, hakkaniyet olarak adalette yer alan kişi düşüncesine dayanarak hazırlanır (Rawls 1996: 293). Bunu açıklamak için temel hak ve özgürlüklerin “orijinal durum”daki yerini belirlememiz gerekmektedir.

“Orijinal durum”da temel hak ve özgürlükler, “birincil iyiler” listesi içerisinde yer almaktadır. Birincil iyiler listesi, daha önce “birincil iyiler” üzerinde durulurken belirtildiği gibi, temel ihtiyaçlar ilkesine göre hazırlanmaktadır. Bu durumda, “birincil iyiler” arasında yer alan temel hak ve özgürlüklerin listesinin de temel ihtiyaçlar ilkesine göre hazırlandığı ortaya çıkmaktadır. Bu şekilde hazırlanan liste, diğer “birincil iyiler” gibi, “orijinal durum”daki gruplara verilmekte, gruplar tabi tutuldukları bilgi sınırlamaları yüzünden bu listenin hazırlanmasına katılmamaktadırlar. Ancak gruplar temel hak ve özgürlükler listesinin belirleyememelerine rağmen, bu listede yer alan her bir özgürlüğü neden temel olarak kabul edeceklerini değerlendirebileceklerdir.

---

İlgili ona yöneltilen eleştiriler olmuştur (Bu konuda Rawls'a yöneltilen en önemli eleştiri için bkz. Daniels 1975: 253-281).

Bu değerlendirmeyi yaparken gruplara yol gösteren şey ise temsil ettikleri kişilerin yüksek düzen çıkarlarıdır (Rawls 1996: 310). Bu durumda, Rawls'un temel hak ve özgürlükleri, kişi düşüncesine göre belirlediği ortaya çıkmaktadır. İlk şekilde, yani sadece demokratik devletlerin anayasalarında yer alan temel hak ve özgürlüklere bakılarak listenin oluşturulduğunu söylemek oldukça güç görünmektedir (Aksi anlayış için bkz. Nickel 1994: 766). Gerçekte Rawls'un teorisi çerçevesinde, bu şekilde listeyi belirlemek de olanaklıdır. Listenin kişi düşüncesine göre, yani teorik olarak belirlenmesi, diğer belirlenme şeklini etkilememektedir Rawls da iki şeklin kullanıldığını belirtmektedir (Rawls 1996: 418). Ancak, kanımızca, listenin teorik olarak oluşturulması, Rawls'un teorisinin tutarlılığı için daha önemlidir. Ayrıca, listenin bu şekilde hazırlanmış olması, grupların bu listeyi değerlendirmelerini de olanaklı kılmaktadır.

Rawls'un temel hak ve özgürlükleri kişi anlayışına göre belirlemesi, temel özgürlükler kavramının da anlamını açıklamaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi, gruplar, bir özgürlüğü temel özgürlük olarak değerlendirmede daha yüksek düzen çıkarlarına başvurumaktadırlar. Bu noktada temel özgürlükler, iki ahlaki yetinin kullanımı ve geliştirilmesi için gereken özgürlükler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Adaletin birinci ilkesinin anlamını belirlemek için üzerinde duracağımız bir başka nokta, bu ilkede yer alan "eşit temel özgürlüklerin tam olarak uygun şeması" ifadesiyle ilgilidir. Rawls'un *TJ*'de yer alan birinci ilkeyle ilgili ifadesi oldukça farklıdır. Rawls *TJ*'de özgürlüklerin "en geniş toplam şeması"ndan söz etmektedir (Rawls 1994: 60; 250; 302). Rawls *TJ*'de, "orijinal durum"dan çıkıldıktan sonraki aşamalarda özgürlüklerin belirtilmesi ve birbirine uyarlanması için bir kriter ihtiyacı duymaktadır. Özgürlüklerin en geniş toplam şemasını da bu kriteri karşılamak için kullanmaktadır. *PL*'de ise bu kriteri reddetmekte ve "tam olarak uygun şema" ifadesine yer vermektedir. Özgürlüklerin en geniş şeması ifadesini reddetmesinin nedeni, bu şemanın uygulanamayacağı ve belirsizliği ile ilgilidir. Tam olarak uygun şema ise özgürlüklerin birbirine uyarlanması ve açıklanmasıyla ilgili daha elverişli bir kriterdir (Rawls 1996: 331). Diğer yandan, bu şema özgürlüklerin sınırlanmasıyla da ilgilidir. Özgürlüklerin

bir çekirdeği bulunmakta, sınırlama bu çekirdek dışında yapılmaktadır. Böylece karşımıza bir kriter olarak çıkan, tam olarak uygun şema, adalet ilkeleri seçildikten sonraki aşamalarda söz konusu olmaktadır.

“Orijinal durum”daki grupların, bu şemayla ilgili olarak ayrıntılı değerlendirmeler yapmaları, yani özgürlüklerin birbirine nasıl uyarlanacağı problemiyle ilgilenmeleri gerekmemektedir. Grupların, temel özgürlüklerin genel formunu ve içeriğini bilmeleri ve bu özgürlüklerin önceliğini anlamaları yeterli görülmektedir (Rawls 1996: 298). Grupların temel özgürlüklerin içeriğiyle ilgili bilgileri, bu özgürlüklerin çekirdeğini kapsamaktadır. Esasen gruplarca bu tür bilgi de, elde edilebilir niteliktedir; çünkü temel özgürlüklerin çekirdeğini veya ihlal edilemeyecek nitelikteki alanını, ahlaki yetileri kullanma ve geliştirmek için zorunlu olan alan oluşturmaktadır. Gruplar, ahlaki yetilere göre, bir özgürlüğün temel özgürlük olarak kabul edilip edilemeyeceğini değerlendirmektedirler. Bu durumda, grupların yaptığı değerlendirmeler, temel özgürlüklerin çekirdeğini oluşturmaktadır.

Adaletin birinci ilkesinde yer alan diğer bir ifade, eşit temel özgürlüklerdir. Rawls’un temel özgürlüklerin eşitliğini getirmesi, siyasi kişi düşüncesine uygundur. Bu düşünce, eşit vatandaşlık statüsünü getirmektedir. Temel özgürlüklerin eşit olması da, eşit vatandaşlığın bir sonucudur; çünkü eşit vatandaşlık, sadece, işbirliğine katılmaları nedeniyle toplum üyelerine tanınmaktadır. Bunun dışında, gelir ve refah, din, ırk, etnik köken gibi şeyler, bu statüyü etkilememektedir. Böylece eşit vatandaşlık, eşit temel özgürlükleri gerektirmektedir.

Adaletin birinci ilkesinin ikinci kısmında ise karşımıza "siyasi özgürlüklerin hakça değeri" ifadesi çıkmakta ve Rawls sadece bu özgürlüklerin hakça değerinin güvence altına alınacağını belirtmektedir. Siyasi özgürlüklerin hakça değerinin sağlanması, her bir vatandaşın kamusal görevi elde etme ve siyasi kararların sonuçlarını etkileme bakımından hakça bir fırsata sahip olmasıdır (Rawls 1996: 327). Buradaki hakça fırsat kavramı, aşağıda inceleyeceğimiz adaletin ikinci ilkesinde yer alan hakça fırsat eşitliği ilkesine paraleldir.



## a2. Özgürlüğün Önceliği

Özgürlüğün önceliği ilkesi, adaletin birinci ilkesinin ikinci ilkesinden üstün olduğu anlamındadır. Başka bir ifadeyle, birinci ilkede yer alan temel hak ve özgürlüklerden, adaletin ikinci ilkesi uğruna hiçbir şekilde fedakarlık edilmeyeceği anlamındadır. Bundan da, özgürlüğün sınırlanması söz konusu olduğunda, özgürlüğün sadece kendi uğruna sınırlanabileceği ortaya çıkmaktadır (Rawls 1994: 244); yani özgürlükler, önceliklerinden dolayı, kendileri dışında başka hiçbir şey uğruna sınırlanamamaktadırlar. Özgürlüğün önceliği sağlanmadıkça, Rawls'un belirttiği diğer öncelik kurallarının uygulanması söz konusu olmayacaktır. Diğer öncelik kuralları, hakkın iyiden ve hakça fırsat eşitliğinin farklılık (difference) ilkesinden önce gelmesiyle ilgili kurallardır (Rawls 1994: 244).

Rawls *TJ*'de, özgürlüğün önceliğini açıklamak için "leksikal düzenleme" (lexical ordering) kavramını kullanmaktadır. Rawls'un bu teknik kavramına göre, birinci ilke yerine getirilmeden ikinci ilkeye geçilemez. Benzer olarak, ikinci ilke yerine getirilmeden de üçüncü ilkeye geçilemez. Bu şekilde "leksikal düzenleme" izlenirse, adaletin ikinci ilkesinden önce özgürlük ilkesi tam olarak yerine getirilmelidir (Bowie 1980: 115). Rawls'un "leksikal düzenleme"yle ilgili öncelik kuralının tam açılımı şöyledir:

"Adaletin ilkeleri leksikal düzende sıraya dizilecektir ve bu nedenle özgürlük sadece özgürlük uğruna sınırlanabilecektir. Özgürlüğün özgürlük uğruna sınırlanabileceği iki durum vardır; (a) daha az özgürlük, herkes tarafından paylaşılan toplam özgürlük sistemini güçlendirmelidir, ve (b) eşit özgürlükten daha azını, daha az özgürlüğü olan vatandaşlar kabul etmelidir " (Rawls 1994: 250).

Herşeyden önce bu kuralla ilgili olarak, Rawls'un *PL*'de yer alan görüşleri çerçevesinde değişiklik yapmak gerekmektedir. Bu değişiklik "toplam özgürlük sistemi" ifadesiyle ilgilidir. Bu ifadeyi, Rawls'un son görüşüne dayanarak, "eşit

özgürlük sistemi" olarak anlamak gerekmektedir. Ayrıca, Rawls'un, özgürlüklerin sınırlandırılmasıyla ilgili yeni düşünceleri de bulunmaktadır. Aşağıda, özgürlüklerin sınırlandırılması incelenirken bunlara yer verilecektir. Burada ilk olarak, grupların neden özgürlüğün önceliğini kabul ettikleri üzerinde duracağız.

Rawls, genel olarak temel özgürlüklerin önceliğini açıklarken, bu özgürlüklerin herkes için son derece değerli olduğundan hareket etmektedir. Bu nedenle, ilk durumdaki grupların bu özgürlüklere ayrıcalıklı yer vermeleri onlar için rasyonel olmaktadır (Nickel 1994: 765). Temel özgürlüklerin değerli olmalarının anlamı ise iki ahlaki yetiye dayanarak açıklanmaktadır. Rawls, iki ahlaki yetiyi geliştiren ve kullanılmalarını sağlayan özgürlükleri, temel özgürlükler olarak nitelendirdiği için, bu temel özgürlükler herkes için son derece önemli olmaktadır. Bu nedenle de, bu özgürlüklerin önceliğinin sağlanması gerekmektedir. Rawls, temel özgürlüklerin gruplarca kabul edilme nedenlerini açıklarken bu açıklama aynı zamanda temel özgürlüklerin önceliğinin açıklaması da olmaktadır. Örneğin, vicdan özgürlüğünde, grupların bu özgürlüğü temel bir özgürlük olarak kabul etme nedenleri aynı zamanda özgürlüğün önceliğini kabul etme nedenlerini oluşturmaktadır (Rawls 1996: 309). Şöyle ki, Rawls, birbiriyle bağdaşmayan iyi anlayışları karşısında, grupların tek seçeneğinin vicdan özgürlüğünü kabul etmek olduğunu belirtmektedir (Rawls 1996: 314); çünkü "bilmezlik perdesi" altındaki grupların sorumluluğu, belirli, fakat bilinmeyen ve kabul edilmiş bulunan dini, felsefi veya ahlaki anlayışı korumaktır. Grupların bu anlayışları korumak sorumluluğu, adaletin ikinci ilkesi uğruna bu korumadan taviz vermemelerini gerektirir. Bu şekilde, gruplar sorumluluklarını yerine getirmek için vicdan özgürlüğünü temel bir özgürlük olarak kabul ederken, aynı zamanda, bu özgürlüğü güvenceye alan özgürlüğün önceliğini de kabul edeceklerdir. Gruplar, temsil ettikleri kişilerin sahip olduğu iyi anlayışlarının bütünlüğünü korumak zorunda olduklarından, vicdan özgürlüğünü pazarlık konusu yapmayacak şekilde tanırlar. Grupların bu tanımlarını da sağlayan, özgürlüğün önceliği olacaktır. Diğer yandan, dini, felsefi veya ahlaki bir anlayış, davranış ve inanç formları olarak anlaşılmalıdır. Bu şekilde olunca, adaletin ikinci ilkesi uğruna bunların tehlikeye atılmaması gerekmektedir. Çünkü, bir kişinin anlayışlarını değiştirmesinde, adaletin

vatandaşlara eşit olarak sağlamaları gerektiğini belirtmektedir. İki temel durumdan ilki, adalet duygusuna ilişkin kapasiteyle bağlantılı olup toplumun temel yapısına ve onun sosyal politikalarına adalet ilkelerinin uygulanmasıyla ilgilidir. Siyasi özgürlükler ve düşünce özgürlüğü bu ilk temel duruma girer. İkinci temel durum ise iyi anlayışına ilişkin kapasiteyle bağlantılıdır ve tam bir yaşam boyunca davranışımıza rehberlik eden müzakereci aklın ilkelerinin uygulanmasıyla ilgilidir. Vicdan özgürlüğü ve birlik kurma özgürlüğü burada ele alınır (Rawls 1996: 332). Rawls burada özgürlüğün önceliğini ilk temel durumla ilişkilendirir ve eşit siyasi özgürlüklerin rolüyle bu önceliğin açıklanacağını belirtir. Eşit siyasi özgürlüklerin rolü, adil bir siyasi prosedürü belirlemelerinde ortaya çıkmaktadır. Diğer yandan bu özgürlüklerle ilgili özgürlüğün önceliği, siyasi özgürlüklerin hakça değeri ilkesini de anlaşılır kılmaktadır (Rawls 1996: 327). Özgürlüğün önceliğine götüren bir başka neden, belirli özgürlüklerin vazgeçilmez kurumsal şartlar olmalarıdır. Bu özgürlüklerin vazgeçilmez olmalarının nedeni, diğer temel özgürlükleri güvenceye almalarından kaynaklanmaktadır. Örneğin düşünce ve birlik kurma özgürlüğünün zorunlu olmalarının nedeni, bunların, vicdan özgürlüğü ve siyasi özgürlüklerin etkili olarak kullanılmalarını sağlamalarından dolayıdır (Rawls 1996: 309).

Özgürlüğün önceliğiyle ilgili olarak üzerinde duracağımız ikinci nokta temel özgürlüklerin sınırlanmasıyla ilgilidir. Buradaki temel kural, yukarıda da belirttiğimiz gibi, özgürlüğün ancak başka bir özgürlük uğruna sınırlanabileceğidir. Özgürlüklerin

sınırlanması, gerçi, “orijinal durum”dan çıkıldıktan sonraki aşamada söz konusu olmaktadır. Burada yalnız öncelik kuralıyla ilgili genel bilgiler üzerinde durulacaktır. Özgürlüğün sadece bir veya daha fazla özgürlük uğruna sınırlanmasının anlamı, özgürlüğün başka değerler uğruna sınırlanmayacağı anlamındadır; yani özgürlük, kamu yararı veya mükemmeliyetçi değerler uğruna sınırlanamaz. Temel özgürlükler birbiriyle çatıştıklarında sınırlanabildiklerinden, bu özgürlüklerin hiçbiri mutlak değildir. Yapılacak şey, bu özgürlükleri bir tutarlı şema oluşturacak şekilde birbirine uyarlamak ve bu şemayı bütün vatandaşlar için eşit olarak güvenceye almaktır. Bunun yanında özgürlüklerin sınırlanması ve düzenlenmesi arasında ayırım yapılmalıdır. Özgürlüklerin bir şema içinde birleştirilerek sadece düzenlenmeleri, özgürlüğün önceliğini ihlal etmemektedir (Rawls 1996: 295). Rawls, temel özgürlüklerin çekirdek alanından söz etmektedir. Bu alanı, özgür ve eşit kişiler olarak vatandaşların iki ahlaki yetilerinin uygun gelişimi ve tam kullanımının bir şartıdır. Temel özgürlükler, en azından bu alan içinde birbiriyle bağdaştırılmalıdır (Rawls 1994: 297). Diğer yandan bu alan, özgürlüklerin sınırlandırılmasının sınırı olmaktadır. Başka bir ifadeyle bu alan, temel özgürlükler için, dokunulmaz bir alan sağlamaktadır. Sınırlandırma, bu alan dışında söz konusu olacaktır.

Özgürlüğün önceliğiyle ilgili belirteceğimiz bir nokta da, bu önceliğin olması için bazı şartların bulunmasıyla ilgilidir. Bu şartları Rawls, uygun makul şartlar olarak adlandırmaktadır. Sadece bu şartlar altında özgürlüğün önceliği söz konusudur. Bu şartlar, temel özgürlüklerin etkin düzenlemesine ve tam kullanımına izin veren sosyal şartlardır. Şartları belirleyen ise, bir toplumun kültürü, gelenekleri, ekonomik düzeyi ve benzerleridir (Rawls 1996: 297).

Son olarak üzerinde duracağımız nokta, Rawls’un teorisi içinde özgürlüğün önceliğinin yerini belirleyebilmemizle ilgilidir. Yukarıda belirttiklerimizden, özgürlüğün önceliğini kolaylıkla Rawls’un kişi düşüncesine bağlayabileceğimiz ortaya çıkmaktadır. Rawls, özgür ve eşit kişiler olarak vatandaşların iki ahlaki yetilerini tam kullanmaları ve geliştirmeleri için özgürlüğün önceliğine başvurmaktadır. Rawls’un buradaki amacı, kişilerin özgür ve eşit vatandaşlar olabilmelerine imkan vermek ve

onların bu statülerini anlayabilmelerini sağlamaktır. Bunu sağlayacak olan, siyasi toplumun kurumlarında, temel özgürlüklere ve fırsatlara öncelik veren ilkelerin yer almasıdır (Rawls 1996: 41).

#### b. Adaletin İkinci İlkesi

Adaletin ikinci ilkesi, sosyal işbirliğinden doğan avantajların nasıl dağıtılacağını belirlemektedir. Bu bakımdan ikinci ilke, sosyal işbirliğinin karşılıklı yarara dayandığı düşüncesiyle yakından ilgilidir. Adaletin ikinci ilkesi şu şekilde karşımıza çıkmaktadır:

"Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler iki şartı yerine getirecektir. Birinci olarak bu eşitsizlikler, hakça fırsat eşitliği şartları altında, görev ve mevkileri herkese açık olacak şekilde düzenlenmelidir. İkinci olarak bu eşitsizlikler, toplumun en az avantajlı üyelerinin en fazla yararına olmalıdır " (Rawls 1996: 291).

Bu ilkede yer alan "sosyal ve ekonomik eşitsizlikler" ifadesi, vatandaşların bazı "birincil iyiler" in dağıtımı ile ilgili beklentilerindeki eşitsizliklere karşılık gelmektedir. Söz konusu "birincil iyiler", gelir, refah, güç ve otoritenin dağılımıyla ilgililerdir (Buchanan 1980: 10). Bu iyilerin nasıl dağıtılacağını açıklamak için ikinci ilkede yer alan iki şartın incelenmesi gerekmektedir. Esasen bu iki şart iki ilkeye karşılık gelmektedir. Bunlardan ilki hakça fırsat eşitliği ilkesidir. İkincisi ise sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin toplumdaki en az avantajlının yararına olacak şekilde düzenlenmesi gerektiğini belirten "farklılık (difference) ilkesi"dir. Burada bu ilkeleri, sırasıyla açıklamaya çalışacağız.

##### b1. Hakça Fırsat Eşitliği İlkesi

Adaletin ikinci ilkesinin birinci kısmında yer alan hakça fırsat eşitliği ilkesi, görev ve mevkilerin herkese açık olacak şekilde düzenlenmesini gerektirmektedir. Bu ilkeye göre uzmanlıkları, yetenekleri ve motivasyonları benzer olan kişiler eşit fırsatlara sahip olmalıdırlar (Buchanan 1980: 12).

Hakça fırsat eşitliği ilkesi, sosyal rastlantıların etkilerini bertaraf etmek için getirilmiştir. Bu ilke gereğince, aynı yeteneğe ve bu yeteneği kullanmak için aynı isteğe sahip olan kişiler benzer yaşam şanslarına sahip olmalıdırlar. Böylece sosyal sistemdeki başlama noktalarının ve sosyal sınıfların, görev ve mevkileri elde etmede etkili olmalarına izin verilmemektedir (Rawls 1994: 73). Bu bakımdan hakça fırsat eşitliği, “birincil iyiler” arasında yer alan özgür iş seçimi ve hareket serbestliğini korumaktadır (Rawls 1996: 76).

Hakça fırsat eşitliğini açıklayabilmek için Rawls'un genel olarak adaletin ikinci ilkesiyle ilgili başvurduğu sezgisel argümana bakmamız gerekmektedir. Bu argüman, hakedilmeyen şekilde daha iyi yaşam beklentilerine sahip olmanın adaletsiz olduğuna dayanmaktadır. Yine bu argümana göre, daha iyi yaşam beklentilerine bir kişinin sahip olabilmesi için, bu beklentilerin en kötü durumda olanın avantajına olması gerekmektedir (Conway: 29). Rawls, bu sezgiyi paylaşmamızı sağlamak için üç farklı düzen örneği vermektedir (Rawls 1994: 73-75).

Birinci düzen, Adam Smith'in savunduğu doğal özgürlük sistemidir. Bu sistem sadece, adaletin birinci ilkesinin ilk kısmında yer alan eşit özgürlüklerle bağdaşır görünmektedir. Rawls, bu sistemin “gözden geçirilmiş yargı”larımıza uymama nedeni olarak, sosyal rastlantılara izin vermesini göstermektedir. Bu anlamda doğal özgürlük sistemi, hakça fırsat eşitliği ilkesiyle bağdaşmamaktadır; çünkü sırf iyi şans veya tesadüf sonucu daha üst sınıfta doğan ve daha iyi bir eğitim alan biriyle, onunla aynı doğal yeteneklere sahip, fakat şanssızlığı nedeniyle daha alt sosyal sınıfta doğmuş ve bu yüzden iyi eğitim alamamış biri arasında farklılık yaratmaktadır. Bu farklılık, benzer yaşam şanslarına sahip olmamaktan kaynaklanmakta, yeteneklerini farklı şekillerde kullanmaya ve benzer olmayan eğitim nedeniyle de farklı yaşam beklentilerine sahip olmaya götürmektedir (Conway: 29).

Rawls'un üzerinde durduğu ikinci düzen, liberal eşitlik sistemidir. Bu sistem hakça fırsat eşitliğiyle bağdaşması nedeniyle, sosyal rastlantıların etkisini bertaraf



etmektedir. Fakat bu sistem de “gözden geçirilmiş yargı”larımıza uymamaktadır. Çünkü doğal rastlantıların etkisine izin vermektedir. Burada bireyler arasındaki benzer olmayan yaşam beklentilerine sahip olmakla ilgili farklılığı yaratan şey, doğal yeteneklerdir. Rawls'a göre “gözden geçirilmiş yargı”larımıza bu sistem de uymadığı için diğer bir sisteme, yani demokratik eşitlik sistemine bakılır. Demokratik eşitlik sistemi, hem sosyal rastlantıların etkisini azaltan hakça fırsat eşitliği ilkesini ve hem de doğal rastlantıların etkisini azaltan “farklılık ilkesi”ni içermesi nedeniyle, “gözden geçirilmiş yargı”larımıza en uygun sistemdir. Yani bu sistemde, hakça fırsat eşitliği ilkesi “farklılık ilkesi”yle birleştirilmektedir. Bu noktada Rawls, hakça fırsat eşitliği ilkesini daima “farklılık ilkesi”yle beraber düşünmektedir (Rawls 1994: 74-75).

Hakça fırsat eşitliği ilkesi, her ne kadar “farklılık ilkesi”yle beraber düşünülse de, bu iki ilke arasında, öncelik ilişkisi bulunmaktadır. Bu ilişkiye göre, en az avantajlının durumunu iyileştirecek sosyal ve ekonomik eşitsizlikler uğruna, hakça fırsat eşitliği ilkesinden fedakarlık edilmeyecektir. Bu anlamda, adaletin birinci ilkesinin ikinci ilkedan önce gelmesi gibi, hakça fırsat eşitliği ilkesi de “farklılık ilkesi”nden önce gelmektedir.

## b2. Farklılık İlkesi

"Farklılık ilkesi", adaletin ikinci ilkesinin ikinci kısmında yer almakta ve sosyal ve ekonomik eşitsizliklere toplumdaki en az avantajlının yararına iseler izin verileceğini belirtmektedir. "Farklılık ilkesi", “birincil iyiler”den gelir ve refahın dağıtılması ve kendine saygının sosyal temellerinin korunmasıyla ilgilidir (Rawls 1996: 76). Esasen kendine saygı, daha çok, adaletin birinci ilkesiyle ilgilidir; çünkü kendine saygının en önemli sosyal temelini, eşit temel özgürlükler oluşturmaktadır. Ancak bu özgürlükler, kendine saygının tek temeli değildir. Adaletin ikinci ilkesinde yer alan sosyal temeller, birinci ilkedekiler kadar güçlü olmasalar da, kendine saygıyı gerçekleştirmeye yöneliktirler. Bu anlamda “farklılık ilkesi”, ekonomik eşitsizlikler ile kendine saygı ilişkisinde ortaya çıkmaktadır (Pogge 1989: 162).

"Farklılık ilkesi", genel olarak, temel yapıdaki kabul edilebilir eşitsizlikleri yöneten bir ilkedir. Rawls, toplumun hakça koşullarının sosyal ve doğal rastlantılar tarafından belirlenmesini ahlaki düşünce açısından son derece keyfi bulmaktadır. Bu nedenle Rawls, herkesin yararına ve özelde de en az avantajlının yararına avantaj kaynaklarını dağıtarak belirli eşitsizlikleri azaltmayı amaçlamaktadır. Düşüncesi, en az avantajlının makul uzun dönem beklentilerini iyileştirecek şekilde sosyal kaynakların dağılımını sağlayan süreci kurmaktır (Beauchamp 1989: 137). Fakat bu süreci tasarlarlarken Rawls, doğal yetenekleri veya sosyal rastlantıların kendilerini keyfi olarak nitelendirmemektedir. Hatta bunların adil olup olmadıkları şeklinde bir değerlendirme yapılamayacağını da belirtmektedir. Bunları doğal olgular olarak kabul etmektedir. Rawls'un burada ilgilendiği şey, kurumların bu olgularla ilişki kurma biçimidir. Rawls, kurumların bu olgularla ilişki kurma biçimlerine bakılarak onların adil olup olmadıkları yönünde bir değerlendirme yapılabileceğini belirtmektedir (Rawls 1994: 102); yani kurumlar, dağıtıcı paylara ilişkin doğal şans veya sosyal rastlantıların etkisini gözönüne alırlarsa, onların adil olmadıklarından söz etmek olanaklıdır.

"Farklılık ilkesi"ni anlamak için bu ilkede yer alan "en az avantajlı"yı tanımlamak gerekmektedir. *TJ*'de Rawls, en az avantajlının iki şekilde belirlenebileceğini belirtmektedir. Birinci olarak en az avantajlı, vasıfsız işçinin durumu gibi, belirli bir sosyal duruma göre belirlenebilir. İkinci olarak ise en az avantajlı, gelir ve refaha göre belirlenebilir. Örneğin ortalama gelir ve refahın yarısından azına sahip olanlar en az avantajlı olarak kabul edilir. Rawls'un bu iki şekildeki tanımından hareket edildiğinde, en az avantajlı, gelir, refah, güç gibi "birincil iyiler"i elde etmeye yönelik en düşük beklentiye sahip olan kişiler olarak tanımlanabilir. Rawls, *TJ*'den sonraki çalışmalarında, en az avantajlının belirlenebileceği başka bir yol üzerinde durmaktadır. Buna göre en az avantajlılar sınıfını, doğal, sosyal ve tarihsel rastlantılar nedeniyle avantajlı durumda bulunmayanlar oluşturmaktadır (Beauchamp 1980: 154). Rawls bu son tanımında, *TJ*'deki tanımlarından farklı olarak, en az avantajlı olmaya yol açan nedenler üzerinde durmaktadır; yani, ilk iki tanımda "x en az avantajlı olandır" gibi bir ifadeyle karşılaşılrken, son tanımda "A,B,C nedenlerinden dolayı x en az avantajlı olandır" gibi bir ifadeyle karşılaşılmaktadır (Weatherford 1991: 42). Burada yer alan

nedenler, Rawls'un hakedilmediğini düşündüğü temel rastlantılardır. Rawls, temel rastlantıların kişinin iradesi ve kusuru dışında ortaya çıktıklarını belirtmekte ve bu nedenle onların hakedilmediğini düşünmektedir (Weatherford 1991: 38).

Rawls'un son tanımından hareket edildiğinde en az avantajlı grubu, ailesi ve sınıf kökenleri, doğal donanımları, şansı ve talihi bakımından diğerlerinden daha az avantajlı durumda bulunan kişiler oluşturmaktadır (Rawls 1975: 96). Bu üç tür nedenden sadece birinin olması, en az avantajlı olarak kabul edilmek için yeterli değildir. Bir kişinin en az avantajlı olarak kabul edilebilmesi için üç nedenin de birarada olması gerekmektedir; yani, bir kişinin sadece ailesi ve sınıfı bakımından diğerlerinden daha az avantajlı durumda olması en az avantajlı olarak kabul edilmesi için yetmemekte, diğer iki nedenin de onda bulunması gerekmektedir (Weatherford 1991: 40). Rawls, son görüşlerinde ise toplumun en az avantajlı üyelerinin sadece tanımlanabileceğini, onların katı bir düzenlemeyle belirlenemeyeceğini ileri sürmektedir (Rawls 1996: 7).

Rawls'un keyfi olarak değerlendirdiği nedenlere göre en az avantajlıyı belirlemesi adalet anlayışı açısından daha uygundur. Çünkü onun amacı keyfi rastlantıların etkisini azaltmaktır. Oysa ilk iki şekilde en az avantajlıyı belirlemesi, Will Kymlicka'nın da haklı olarak belirttiği gibi, bu rastlantıların etkisini azaltmaya yönelik olmayacaktır. Örneğin "birincil iyiler"e göre en az avantajlının belirlendiğini düşünerek, gelir durumu düşük iki kişiyi alalım. Bunlardan birincisinin sırf kendi seçimi nedeniyle düşük gelire sahip olduğunu, diğerinin ise keyfi rastlantılar nedeniyle, yani kendi seçimine bağlı olmayan nedenlerle düşük gelire sahip olduğunu varsayalım. Rawls'un ilk iki tanımı, bunlar arasında fark gözetmeyerek, her ikisini en az avantajlı olarak kabul edecektir. Fakat bu durum yeni eşitsizlikler ortaya çıkardığı kadar, Rawls'un bireysel sorumluluk ilkesine de aykırıdır (Kymlicka 1991: 71).

Ortaya çıkan yeni eşitsizliklerden ilki, farklı nedenlerden dolayı en az avantajlı durumda bulunanlar arasındadır. Örneğimizden hareket ettiğimizde, kendi seçimi nedeniyle eşitsiz durumda bulunanla, kendi seçimi olmayan nedenlerle eşitsiz durumda

bulunan arasında fark gözetmemek durumundayız. Bu noktada nedenlere dayalı bir eşitsizlik karşımıza çıkmaktadır. İkinci olarak, yine farklı nedenlerden dolayı eşitsiz durumda bulunanların gelir ve refah gibi “birincil iyiler”den beklentileri de farklıdır. Örneğin hastalık gibi bir nedenle en az avantajlı durumda bulunanla, kendi seçimi nedeniyle en az avantajlı durumda bulunana aynı miktarda gelir dağılımı yapılması, ilkinin beklentisini karşılamayabilirken ikincisinin beklentisini karşılayabilecektir. Beklentileri bakımından eşitsiz durumda olanları aynı şekilde değerlendirmek de, keyfi rastlantıların etkisini kabul etmek anlamına gelebileceğinden, Rawls'un amacına ters düşmektedir. Son olarak, en az avantajlıyı gelir durumu bakımından belirlemek - örneğimizdeki gibi- kendi seçimi nedeniyle gelir durumu düşük olanları da en az avantajlı olarak kabul etmekle sonuçlanabileceğinden, bireysel sorumluluk ilkesine aykırıdır; çünkü bu ilke gereğince, herkes kendi seçimlerinin sonucuna katlanmak durumundadır. Oysa en az avantajlı gelir durumuna göre tanımlandığında, bu ilkeye aykırı sonuçlarla karşılaşmak her zaman mümkün olacaktır (Kymlicka 1991: 74-75). Bu nedenle de en az avantajlıyı tarihsel rastlantılara göre belirlemek, Rawls'un adalet anlayışı bakımından daha uygun görünmektedir.

## 2. Rawls'un Adaletin İki İlkesinin Lehine Olan Argümanları

Rawls'un adalet ilkelerinin lehine olan iki temel argümanı bulunmaktadır. Bunlardan ilki, aslında bir argümanlar grubu niteliğinde olup, adalet ilkelerinin kabul edilme nedenlerini açıklamaktadır. Rawls'un ikinci argümanı ise, adalet ilkelerinin uygulamada doğurduğu sonuçlarla ilgilidir. Burada bu sonuçların, adaletle ilgili “gözden geçirilmiş yargı”larımıza uygun olup olmadığının sınanması söz konusudur (Rawls 1994: 152)<sup>1</sup>. Bu argümanı, adalet ilkelerinin uygulanmasıyla ilgili olan bölümde tartışacağız.

<sup>1</sup>Buradaki adalet ilkelerinin “gözden geçirilmiş yargı”larla sınanması, prosedür sonucu ortaya çıkan ilkelerin “gözden geçirilmiş yargı”larla sınanmasıyla karıştırılmamalıdır. Çünkü burada, adalet ilkelerinin uygulanması söz konusudur. Oysa diğerinde, ilkelerin kendilerinin sınanması söz konusudur.

Adalet ilkelerinin kabul edilme nedenleri, iki bakış açısı bakımından belirtilebilir. Bunlardan ilki “orijinal durum”daki grupların bakış açısı olup, bu gruplar tarafından adalet ilkelerinin kabul edilme nedenlerini açıklamaktadır. İkincisi ise teoriyi inceleyenlerin ve vatandaşların bakış açısı olup, onlara karşı adalet ilkelerinin haklı gösterilmesiyle ilgilidir. Bu haklı göstermede, adalet ilkelerinin “gözden geçirilmiş yargı”lara uygun olup olmadığı söz konusudur. Eğer uygunsa sorun yoktur, fakat değilse, “gözden geçirilmiş yargı”lar ve orijinal durumun tanımı arasında bir geri bir ileri giderek, adalet ilkelerinin “gözden geçirilmiş yargı”lara uygun olması sağlanır. Rawls, bu haklı göstermenin gerçekleşmesi için orijinal durumu sezgisel argümanlara uygun şekilde düzenlemektedir.

Gruplar tarafından adalet ilkelerinin kabul edilme nedenlerine baktığımızda, bu nedenlerin sırf “orijinal durum”dan kaynaklandığı belirtilebilir. Ancak diğer yandan, Rawls, bu durumu sezgisel argümanlara göre düzenlediğinden, grupların adalet ilkelerini kabul etme nedenleri aynı zamanda sezgisel argümanlara da uygun olmaktadır. Bu noktada sezgisel argüman ve “orijinal durum”dan kaynaklanan argümanın beraber olduğu düşünülebilir. “Orijinal durum”dan hareket edildiğinde, adalet ilkelerinin lehine olan argümanlar bulunabilir. Bunlardan biri, adalet konularında maksimin çözümün, adaletin iki ilkesi olduğunu gösteren "maksimin kuralı"dır. Bir diğeri ise kendimizi ve başkalarını eşit ve özgür vatandaşlar olarak gördüğümüzde, bu görüşe en uygun ilkenin adaletin iki ilkesi olduğunu belirten ahlaki kişilik argümanıdır. Belirtilen her iki argümanda da “orijinal durum” bir yorumlama vasıtası olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak biz burada doğrudan doğruya bu iki argümandan hareket etmek yerine, “orijinal durum”daki grupların bakış açılarından hareket etmeye çalışarak, en uygun iki ilkenin neden adaletin iki ilkesi olduğunu göstermeye çalışacağız; çünkü bu şekilde, hem iki argümanı açıklayabileceğiz ve hem de grupların bizatihi içinde bulundukları durumdan kaynaklanan adalet ilkelerini seçme nedenlerini ortaya koyabileceğiz. Bu şekilde, adalet ilkelerinin “orijinal durum”un tam tanımına uygun ilkeler oldukları da gösterilebilecektir. Burada ilk olarak, Rawls'un adalet ilkeleriyle ilgili belirlediği stratejiyi açıklayacağız. Bu açıklama, daha çok, Rawls'un *TJ*'deki görüşleri çerçevesinde yapılacaktır. Bu nedenle de, grupların adalet ilkelerinin

seçme nedenleri *TJ* çerçevesinde ortaya konulacaktır. İkinci olarak, grupların *PL* çerçevesinde adalet ilkelerini seçme nedenleri bu "ilkelerin temellendirilmesi" başlığı altında belirtilecektir.

#### a. Adaletin İki İlkesine Yol Açan Strateji

*TJ*'den hareket ettiğimizde Rawls'un stratejisini, Chandaran Kukathas ve Philip Pettit'e dayanarak, iki şekilde belirlemek olanaklıdır (Kukathas-Pettit 1990: 37). Birinci şekilde Rawls, gruplara bir adalet anlayışları listesi vermektedir. Gruplar, kendilerine verilen bu listeden en uygun adalet anlayışını seçeceklerdir. Rawls, bu listeden grupların nasıl seçim yapacaklarını açıklamak için akıl yürütmelerine ilişkin "maksimin kuralı"nı getirmektedir. Rawls'un ikinci stratejesini oluşturan bu kural, grupların diğer adalet anlayışlarındansa neden adaletin iki ilkesini seçtiklerini açıklamaktadır. Fakat Rawls *TJ*'de sadece "maksimin kuralı"na dayanarak adalet ilkelerinin seçilme nedenlerini belirtmemektedir. Bu kural dışında başka nedenler de ileri sürmektedir ki bunları aşağıda inceleyeceğiz.

*PL*'ye baktığımızda ise Rawls'un, bu iki stratejesinden farklı bir tutumuyla karşılaşmaktayız. Gerçi *PL*'de de Rawls, grupların kendilerine verilen adalet anlayışları listesinden seçim yapacaklarını belirtmektedir (Rawls 1996: 305). Bu açıdan birinci stratejisini terkettiği söylenemez. İkinci stratejisi hakkında ise bir açıklamada bulunmamaktadır. Açıklamada bulunmamasını, bu stratejesini terkettiği şeklinde yorumlamak oldukça güç görünmektedir; çünkü Rawls, değiştirdikleri hariç, *TJ*'nin geçerliliğini koruduğunu belirtmektedir. Bu noktada ancak Rawls'un her iki stratejesinin, *PL*'deki tutumu karşısında ne kadar önem taşıdıkları tartışılabilir. Biz burada önce *TJ*'deki iki strateji ve ardından da *PL*'deki strateji üzerinde duracağız.

*TJ*'de Rawls, adalet anlayışları listesini, grupların seçim olasılıklarını daraltmak için getirmektedir. Çünkü bu tür bir liste olmazsa, gruplar, hangi adalet ilkesinin uygun olacağı konusunda sınırsız sayıda olasılıkla karşılaşmak durumundadırlar



(Kukathas-Pettit 1990: 37)<sup>1</sup>. Rawls'un getirdiği bu listede ilk olarak kendi adalet anlayışı yer almaktadır. İkinci olarak ise dört adalet anlayışı yer almaktadır. Bunlar, karışık anlayışlar, klasik teolojik anlayışlar, sezgici anlayışlar ve egoist anlayışlardır (Rawls 1994: 124). Karışık anlayışlar, özgürlüğü korumak ilkesini faydacılığın çeşitli versiyonlarıyla birleştirmektedir. Klasik teolojik anlayışlar da, klasik fayda, klasik ortalama fayda ve mükemmellik ilkelerini içermektedir. Sezgici anlayışlar ise esas olarak birincil ilkelerin listesini dengelemekle ilgilidir (Rawls 1994: 124).

Rawls'un bu listesi, sınırlı sayıda adalet anlayışına yer vermesi nedeniyle eleştirilebilir. Örneğin haketmeye (desert) dayalı adalet anlayışına bu listede yer verilmemektedir (Kukathas-Pettit 1990: 38). Rawls da bütün adalet anlayışlarına yer vermediğinin farkında olup, aynı zamanda, bunun olanaksızlığını da kabul etmektedir. Rawls, daha çok, "orijinal durum"la bağdaşabilecek nitelikteki adalet anlayışlarına yer vermektedir (Rawls 1994: 122). Bu noktada, listesinin sınırlı olması da doğal karşılanabilir.

Gruplar bu listeden adalet anlayışını, "orijinal durum"da bağlı bulundukları sınırlamalara uygun olarak seçeceklerdir. Bu sınırlamalardan hareket edildiğinde, ilk olarak, egoist anlayışları elemek kolaydır; çünkü bu anlayışlar, hak kavramının şekli sınırlamalarına uymamaktadır. Örneğin tek kişiliğin diktatörlüğüne bakıldığında, bu ilke, herkesin diktatörün çıkarına hizmet etmesini gerektirmektedir (Rawls 1994: 124). Bu ise evrensellik ve genellik şartlarına uymamaktadır. Ayrıca, tek kişiye üstünlük tanıyan bu tür ilkeleri kabul etmek, eşitlik durumunda bulunan gruplar için rasyonel de değildir. Egoist anlayışlar arasında yer alan "herkese istediği gibi kendi çıkarlarını geliştirmesine izin verme" ilkesi, tek kişiye üstünlük tanımadığından diğer egoist ilkelerden farklıdır (Bu ilke için bkz. Rawls 1994: 124). Fakat makul olanla ilgili sınırlamalara uymadığından, bu ilke de kabul edilemez.

<sup>1</sup>TJ'de yer alan bu sorun, PL için de geçerlidir. Rawls'un bu nedenle adalet anlayışları listesinden PL'de de söz ettiği belirtilebilir.

Diğer adalet anlayışları ise faydacılık ve sezgicilik ile ilgilidir. Rawls, *TJ*'de faydacılığa karşı bir adalet anlayışı oluşturmak istemektedir. Faydacılığa karşı çıkış noktaları birkaç noktada belirtilebilir. İlk olarak bu anlayış, en büyük toplam fayda uğruna, bireylerarası farklılıkları ihmal etmektedir. Ayrıca, yine toplam faydayı gerçekleştirmek uğruna, kişilerin özgürlüklerinde sınırlamalar yapılmasına izin vermektedir. Bunun dışında faydacılık, grupların genel yargılardan hareket etmeleriyle bağdaşmaktadır. Bütün vatandaşların yargılarına uyan bir fayda fonksiyonunun olduğu varsayılabilir. Ancak bu fayda fonksiyonu, ahlaki kişiliği ihlal etmeye yol açabilir; çünkü bu anlayış, bireylerin, daha büyük refah uğruna, karakterlerini ve nihai amaçlarını değiştirmeye hazır oldukları varsayımını içermektedir (Mapel 1989: 111).

Rawls'un *TJ*'de sezgiciliğe karşı çıkışı ise, bu anlayışın tutarsız bir düşünceler ve ilkeler toplamı olmasına dayanmaktadır. Sezgici teoriler, belirli sorunlar hakkındaki belirli sezgilere dayanan anektodlardan başka bir şey değildir (Kymlicka 1991: 50). Oysa Rawls, belirli sorunlar hakkındaki ilk sezgilerin, onları biçimlendiren ve temellerini oluşturan ilkelere nasıl yol açtıklarının veya bu ilkelere nasıl ilişkide olacaklarının gösterilmesi gerektiği inancındadır (Kymlicka 1991: 50-51). Rawls, sezgici teorilerin başlıca iki özelliği olduğunu belirtmektedir. İlk olarak bu teorilerde, birinci ilkelere çoğulculuğu söz konusudur. Bu ilkeler, belirli durumlarda karşıt direktifler vererek birbiriyle çatışabilirler. İkinci olarak sezgici teoriler, birinci ilkelere birbiriyle ilişkisine dair açık bir yöntem veya öncelik kuralı içermemektedirler. Bu ilkelere dengelenmesi, sezgi yoluyla yapılır. Öncelik kuralı içerseler bile, bu kuralın bir yargıya ulaşmada fazla önemi bulunmamaktadır (Rawls 1994: 34). Bu noktada Rawls'un adalet anlayışının, sezgici teorilerin kusurlarını giderdiği belirtilebilir.

Rawls'un ikinci stratejisi, “orijinal durum”daki grupların kendilerini riske atmadan adalet anlayışları listesinden en güvenceli seçeneği nasıl seçecekleriyle ilgilidir. “Orijinal durum”daki gruplar, “bilmezlik perdesi” nedeniyle bir belirsizlik durumu içindedirler. Seçecekleri ilkelere sonuçta kendi durumlarını nasıl etkileyeceklerini bilememektedirler. Bu nedenle de seçilecek ilkelere ilgili çeşitli olasılık hesapları yapma durumunda değillerdir. “Orijinal durum”daki grupların içinde

bulundukları bu durum, Rawls'u adalet ilkelerinin seçimiyle ilgili "maksimin kuralı"nı kabul etmeye götürmektedir.

"Maksimin kuralı", belirsizlik altında seçim yapmayla ilgili bir kuraldır<sup>1</sup>. Bu kurala göre ilk olarak, verilmiş olan seçenekler en kötü olası sonuçlarına göre sıralanır. İkinci olarak ise bunlar arasından en kötü sonucu diğerlerinden daha üstün veya iyi durumda olan seçenek kabul edilir (Rawls 1994: 152-153). Grupların "maksimin kuralı"na başvurması rasyoneldir. Çünkü "orijinal durum"un şartları çerçevesinde, "maksimin kuralı" en güvenceli ilkelerin seçilmesine yol açacaktır.

Rawls, adalet anlayışları listesinden, kendi adalet ilkelerinin seçilmesini "maksimin kuralı"na dayanarak açıklamaktadır. Bu kural gereğince, gruplar faydacılık anlayışına ait olan ilkeleri seçmeyeceklerdir; çünkü faydacılığın en kötü sonucu, adalet ilkelerinin en kötü sonucundan daha kötüdür. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, faydacılık, daha büyük toplam fayda uğruna özgürlük sınırlamalarına yol açabilecektir. Böylece faydacılığın en kötü sonucu, bazılarının daha az özgürlüğe sahip olması veya kölelik olarak ortaya çıkabilir (Buchanan 1980: 21). "Orijinal durum"daki gruplar, daha büyük fayda sağlamak uğruna, azınlığın çıkarlarını feda etmeyi gerektirebilecek bu tür ilkeleri kabul etmeyeceklerdir.

"Orijinal durum"daki gruplar, en güvenceli anlayış olarak hakkaniyet olarak adalet anlayışını kabul edeceklerdir; çünkü, adaletin birinci ilkesi eşit temel özgürlükleri sağlamaktadır. Bu ilkeyle ilgili en kötü olası sonuç, özgürlüğün sınırlanmasıyla ilgilidir. Gruplar, birinci ilkeyle beraber özgürlüğün önceliği ilkesini kabul edeceklerinden, özgürlüğün toplam fayda uğruna sınırlanması gibi bir sonuçla karşılaşmayacaktır. İkinci ilkeyle ilgili en kötü sonuç ise toplumdaki en az avantajlı kişinin durumuyla ilgilidir. Adaletin ikinci ilkesi, sosyal ve ekonomik eşitsizliklere,

<sup>1</sup>"Maksimin kuralı", belirsizlik altında seçim yapmayla ilgili olan tek kural değildir. Bu kural dışında başka kurallar da (maksimaks kuralı gibi) bulunmaktadır. Rawls, kendi "orijinal durum"una en uygun kural olduğu için "maksimin kuralı"nı kullanmaktadır. Örneğin bu kural, seçilecek seçeneklerle ilgili çeşitli olasılık hesapları yapılmasının olanaksız olduğu durumlarda

ancak toplumdaki en az avantajlının durumunu iyileştirdikleri takdirde izin vermektedir. “Orijinal durum”daki gruplar, en az avantajlının durumunu güvenceye alan bu ilkeyi, birinci ilkeyle beraber, en risksiz ilke olarak kabul edeceklerdir.

Bu şekilde grupların "maksimin kuralı"nı izlemeleriyle ilgili yaptıkları akıl yürütme, onları en risksiz adalet ilkelerine götürmektedir. Rawls *TJ*'de bu ilkelerin kabul ediliş nedenleriyle ilgili başka açıklamalarda da bulunmaktadır. Bunlardan ilki, kendine saygıyla ilgilidir.

Kendine saygı, “birincil iyiler” arasında yer almaktadır. Rawls bu iyiyi en önemli birincil iyi olarak kabul etmektedir; çünkü bu iyi olmazsa, hiçbir şey yapmaya değer görülmebilir. Bazı şeyler bizim için değerli olsa bile, kendine saygının olmadığı yerde, bunlar için mücadele isteğinden yoksun kalınır. Her şey boş ve anlamsız görünür. Kendine saygının bu önemi karşısında, gruplar, bu saygıyı yok edecek sosyal şartlardan kaçınacaklardır (Rawls 1994: 440). Rawls'un teorisi çerçevesinde kendine saygının asıl önemi, adaletin her iki ilkesi ile birden ilgili olmasıdır. Diğer “birincil iyiler” ya adaletin birinci ilkesiyle veya ikinci ilkesiyle doğrudan doğruya ilgilidirler. Kendine saygı, bu bakımdan diğer “birincil iyiler”den ayrılmaktadır.

Adalet ilkeleri ve kendine saygı arasındaki ilişki, bu duygu üzerindeki kamusalılığın etkileri aracılığıyla kurulmaktadır. Toplumun temel yapısının adalet ilkeleri tarafından düzenlendiğinin kamusal bilgisi, bireylerin kendine saygısını iki şekilde desteklemektedir. İlk olarak, toplumun herkese eşit temel özgürlükleri ve hakça fırsat eşitliğini sağlaması, her bir bireye koşulsuz kamu saygısının gösterildiği şeklinde değerlendirilebilecektir. İkinci olarak “farklılık ilkesi”, sosyal iyilerin dağıtılmasını herkesin yararına olacak şekilde yaptığı sürece, karşılıklı yarar ilkesidir. Bu ilke de, her bir bireyin kendi iyisini sürdürmesine saygı gösterileceği düşüncesiyle bağdaşmaktadır. Böylece gelir ve refahın karşılıklı yarar ilkesine göre düzenlendiğinin

---

kullanılmaktadır (Rawls 1994: 154). “Orijinal durum”daki gruplar da, olasılık hesapları yapacak durumda olmadıklarından, bu kural, onların durumuna uygun bir kural olmaktadır.

genel bilgisi, kendine saygının sosyal desteğini sağlamaktadır (Buchanan 1980: 22-23). Rawls, kendine saygıyı bu şekilde destekleyen ilkeleri grupların kabul etmelerinin, onlar için kuvvetli neden oluşturduğunu belirtmektedir (Rawls 1994: 440).

Kendine saygı dışında grupları adalet ilkelerini kabul etmeye götüren diğer bir neden, onların sadece oy birliğiyle bir sözleşme yapmaları değil, bağlayıcı bir anlaşma yapmalarıdır. Bunun anlamı, ahlaki psikolojinin genel olguları verildiğinde, kabul edecekleri ilkelere bağlı kalınacağı konusunda birbirlerine güvenilecekleridir. Burada, hakkaniyet olarak adaleti kabul edenlerin, iyi niyetle anlaşma yapmaları söz konusudur; çünkü, anlaşmaya uyabilecek yeterliliğe sahiptirler ve bu yeterliliğe sahip olduklarını da bilmektedirler (Kukathas-Pettit 1990: 45). Rawls, ayrıca, anlaşmaya uymamaya yol açacak psikolojik maliyetleri de grupların değerlendireceğini belirtmektedir. Bu maliyetler, anlaşmaya uyma sonucu karşılaşılabilecek aşırılıklarla ilgilidir. Adaletin iki ilkesi, aşırı veya yıkıcı sonuçlara yol açma bakımından diğer adalet anlayışlarından çok daha az tehlikelidir. Örneğin faydacılık, daha büyük fayda veya ortalama fayda uğruna, belirli bireylerin çıkarlarının feda edilmesi gibi aşırı bir sonuca yol açabilir. Bu sonuca yol açması ise faydacı ilkeleri içeren anlaşmaya bağlı kalınmaması tehlikesini çıkarabilir. Bu nedenle faydacılık, adaletin iki ilkesinden daha fazla tehlikelidir (Buchanan 1980: 23).

Rawls'un adaletin iki ilkesinin kabul edilmesiyle ilgili belirttiği bir neden de, istikrarla ilgilidir. Rawls, istikrarı, yukarıda belirtilen iki nedenle ilişkili olarak ele almaktadır. Buna göre adaletin iki ilkesine göre düzenlenen toplum, en fazla istikrarlı toplum olacaktır; çünkü, adalet ilkeleri kendine saygıyı destekleyeceğinden ve anlaşmaya uyulmama gibi bir sonuca yol açmayacağından, diğer adalet anlayışlarından daha fazla istikrara yol açacaktır (Buchanan 1980: 24).

Rawls, bu belirtilen nedenler dışında, adalet ilkelerine götüren sezgisel bir argümanı da kabul etmektedir. Esasen bu argüman, sadece adalet ilkelerine değil, hakkaniyet olarak adaletin genel anlayışına da ulaşılmasını sağlamaktadır; çünkü bu argüman, “birincil iyiler”in eşit olarak dağıtılması gerekliliğini dile getirmektedir. Bu

gereklilik, “orijinal durum”un içine yerleştirilmektedir. Şöyle ki, bu durumdaki grupların “birincil iyiler”in dağıtılmasıyla ilgili bir başlama noktası bulmaları gerekmektedir. Bu noktayı ise “birincil iyiler”in eşit dağıtılması oluşturmaktadır. Grupların, “birincil iyiler”in daha azına veya fazlasına razı olmaları makul olmayacaktır (Kukathas-Pettit 1990: 47); çünkü, “orijinal durum”da bulunan bir kişinin kendisi için özel avantajlar sağlayacak veya kendini avantajsız bir duruma getirecek herhangi bir dayanağı bulunmamaktadır (Rawls 1994: 150). Bu nedenle gruplar, herkes için eşit özgürlüğü, fırsat eşitliğini, gelir ve refahın eşit dağıtılmasını sağlayan bir ilkeyle başlayacaklardır (Rawls 1994: 151).

Ancak gruplar, eşit dağıtılma ilkesinde durmayacaklardır; çünkü, temel yapıda varolan eşitsizlikler, başlama noktasını oluşturan ilk eşitliğe nazaran, herkesi daha iyi bir duruma getiriyorsa bu eşitsizliklere izin vermemek için bir neden bulunmamaktadır. Bu durumda eşitsizlikleri düzenleyen ilkeleri belirlemek için gruplar, en az avantajlının durumu bakımından sisteme bakacaklardır (Rawls 1994: 151). Bu ise grupları “farklılık ilkesi”ni kabul etmeye götürecektir.

Rawls'un adalet ilkelerini desteklemek için getirdiği ilk eşitlik başlama noktası, *PL*'de de yer almaktadır. *PL*'de gruplar, eşit ve özgür olmalarından dolayı, eşit dağıtılma ilkesini kabul etmektedirler. “Farklılık ilkesi”ni ise sosyal gelişmeler uğruna çıkabilecek sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri gözönüne alma zorunluluklarından dolayı kabul edeceklerdir (Rawls 1996: 280-281). Burada, en az avantajlının durumunu gözetmelerinin nedeni, seçilecek ilkelerin herkes tarafından kabul edilecek nitelikte olmasıdır. Başlama noktaları eşit dağıtılma olduğundan, en az avantajlının durumunu gözetmeyen bir ilkede anlaşmaları onun vetosuna yol açacaktır (Rawls 1996: 282-283). Diğer yandan grupların “farklılık ilkesi”ni kabul etmeleri, adaletin ikinci ilkesini açıklarken üzerinde durduğumuz sezgisel argümana da uygundur.

Rawls'un burada belirttiğimiz adalet ilkelerinin kabul edilmeyeyle ilgili diğer üç nedeni de *PL*'de geçerlidir. Ancak *PL*'de yer alan değişiklikler doğrultusunda, bu nedenlerde bazı değişiklikler yapmak gerekmektedir. İlk olarak kendine saygı, *PL*'de



de en önemli birincil iyi olmaya devam etmektedir. Yine bu iyi, adaletin her iki ilkesiyle de ilgilidir. Ancak *PL*'de kendine saygının adalet ilkeleriyle ilişkisi, daha derindir. İkinci olarak, “orijinal durum”daki gruplar *PL*'de de anlaşmaya bağlı kalınacağı güvencesine sahiptirler; fakat anlaşmaya uyma konusunda kendilerine değil, temsil ettikleri kişilere güvenmektedirler. Gruplara bu güvenceyi veren, temsil ettikleri kişilerin adalet duygusuna sahip olmalarıdır. Adalet duygusuna ilişkin kapasite, vatandaşların sadece adalet ilkelerini anlamalarını değil, bu ilkelere göre hareket etmeleri anlamını da içermektedir. Bu anlamda adalet duygusuna ilişkin kapasite, anlaşmaya uyma bakımından yeterlilik koşulunu taşımaktadır.

Rawls'un görüşlerindeki değişiklik, “orijinal durum”da gruplara verilen adalet görüşleri listesinin önemi sorununu ortaya çıkarmaktadır. Bu değişiklik, makul çoğulculuk olgusuna göre adalet anlayışını oluşturmasıyla ilgilidir. “Orijinal durum”daki gruplar da, bu çoğulculuk olgusunu bilmektedirler; çünkü gruplara, toplumlarının adaletin şartlarına göre olduğu bilgisi verilmiştir. Adaletin şartları arasında makul çoğulculuk da yer aldığından, gruplar bu olgunun da farkındadırlar. Bu da onlara, diğer adalet anlayışlarını seçmemeleri için önemli bir gerekçe vermektedir. Esasen temelde bu olgu, yani makul çoğulculuk olgusu diğer adalet anlayışlarını kendiliğinden elemektedir (Aynı görüş için bkz. Mapel 1989: 110); çünkü bu adalet anlayışları, kapsayıcı olmaları nedeniyle “örtüşen konsensus”un merkezi olamayacak niteliktedirler. Bu anlamda, Rawls'un *TJ*'de yer verdiği geleneksel adalet anlayışları listesinin artık eskisi gibi önemli olmadığı belirtilebilir.

#### b. Adalet İlkelerinin Temellendirilmesi

Rawls, adalet ilkelerini kişi ve sosyal işbirliği düşüncelerine başvurarak temellendirmektedir. Sosyal işbirliğinden hareket edildiğinde temel yapının iki rolüne, adaletin iki ilkesi karşılık gelmektedir. Ayrıca ilkelerin kamusal olması şartı da, sosyal işbirliğinin kamusal olarak tanınan kurallar sistemi tarafından düzenlenmesi düşüncesine uygundur. Burada adaletin birinci ilkesi ile kişi düşüncesi arasındaki bağlantı üzerinde duracağız. Adaletin ikinci ilkesi ise ,daha çok, işbirliği düşüncesiyle

bağlantılıdır. Bu ilke işbirliğinden doğan avantajların nasıl dağıtılacağını açıklamaktadır. Bu yönüyle işbirliğinin karşılıklılık düşüncesiyle ilgilidir. Adaletin ikinci ilkesinin ahlaki kişilikle olan bağlantısını ise aşağıda yeri geldikçe belirtmeye çalışacağız.

Rawls, *PL*'de temel özgürlükler ve onların önceliği üzerinde *TJ*'dekine göre daha ayrıntılı açıklama getirmektedir. Ayrıca bu açıklama, *TJ*'dekinden farklı özellikler taşımaktadır. Bu farklılık ise adaletin birinci ilkesi ve ahlaki kişilik arasında doğrudan doğruya bağlantı kurmasına dayanmaktadır. Gerçi *TJ*'de de bu bağlantıyı gösterecek işaretlere rastlamak olanaklıdır; çünkü *TJ*'nin de arka planında, ahlaki kişi düşüncesi bulunmaktadır; fakat bu kişi düşüncesi, *PL*'deki gibi, ayrıntılı olarak açıklanmamaktadır. Bu nedenle *TJ*'de adalet ilkeleri ve Rawls'un kişi düşüncesi arasındaki bağlantıyı görmek nisbeten daha zordur.

Rawls *PL*'de adaletin birinci ilkesiyle kişi düşüncesi arasındaki bağlantıyı, temel özgürlüklerin, ahlaki kişiliğin iki yetisini ve belirli bir iyi anlayışına gerçekleştirmek ve geliştirebilmek için gerekli sosyal şartları sağlaması bakımından kurmaktadır; yani, temel özgürlükler, vatandaş olabilmek için gereken kapasiteleri ve belirli bir iyi anlayışını gerçekleştirmenin ön koşulu olarak karşımıza çıkmaktadır. Rawls bu bağlantıyı, grupların bir özgürlüğü temel özgürlük olarak kabul etme nedenlerini belirterek açıklamaktadır. Bu nedenler, Rawls'un temel özgürlükten anladığı şeyi belirlediği gibi, gruplar tarafından adaletin birinci ilkesinin ve özgürlüğün önceliği ilkesinin kabul edilme nedenlerini de açıklamaktadır<sup>1</sup>.

<sup>1</sup>Daniel Shapiro, Rawls'un temel özgürlüklerle ilgili argümanının sadece ahlaki kişiliğe dayanmadığını farklılık (diversity) argümanını da getirdiğini belirtmektedir. Shapiro, farklılık argümanını, çoğulculuk olgusuyla ilgili olarak açıklamaktadır. Bu olgu verildiğinde, temel özgürlükler, çeşitli iyi anlayışlarının gelişimini sağlayacak ve koruyacak nitelikte görülmektedir (Shapiro 1995: 60). Shapiro'nun bu açıklaması doğru olmakla birlikte, kanımızca, burada ahlaki kişilikten ayrı bir argüman söz konusu değildir. Çünkü ahlaki kişilik, sadece iki ahlaki yetiden oluşmamaktadır. Bu kişiliğe belirli bir iyi anlayışına sahip olmak da dahildir. Rawls'un sorunu ise çoğulculuk olgusu verildiğinde, bu iyi anlayışının nasıl geliştirilebileceği ve sürdürülebileceği ile ilgilidir; yani Rawls'un ahlaki kişiliğe bağlı bu öğeyi açıklaması, çoğulculuk olgusuyla ilişkilidir. Bu anlamda temel özgürlüklerle ilgili farklı bir argümandan değil, Rawls'un ahlaki kişiliğe bağlı argümanının farklı açıklamalarından söz etmenin daha uygun olacağı kanısındayız.

“Orijinal durum”daki grupların temsil ettikleri kişilerle ilgili koruyacakları yüksek düzen çıkarlarının bulunduğunu belirtmiştik. Gruplar her bir özgürlüğü temel özgürlük olarak kabul ederken, bu çıkarların her birine göre ayrı ayrı değerlendirme yapmak durumundadırlar. Grupların koruyacakları ilk iki çıkar, temsil ettikleri kişilerin iki ahlaki yetileriyle ilişkiliydi. O halde grupların yapacakları ilk iki değerlendirme, bu ahlaki yetiler çerçevesinde yapılan iki değerlendirme olacaktır. Gruplar son değerlendirmeyi ise temsil ettikleri kişilerin belirli bir iyi anlayışına sahip olmalarına dayanarak yapacaklardır (Rawls 1996: 310). Rawls, bu değerlendirmeleri açıklarken tek bir temel özgürlük örneğini, vicdan özgürlüğünü kullanmaktadır (Rawls 1996: 310-315). Bu nedenle, biz de burada vicdan özgürlüğü örneğini kullanacağız.

Grupların yapacakları ilk değerlendirme, temsil ettikleri kişilerin belirli bir iyi anlayışına sahip olmalarıyla ilgilidir. “Orijinal durum”daki gruplar, temsil ettikleri kişilerin belirli iyi anlayışına sahip olduklarını bilirlerken, bu anlayışların içeriğini bilmemektedirler. Hatta gruplar, temsil ettikleri kişilerin böyle bir anlayışa sahip olduklarını bile bilmemektedirler. Sadece böyle bir anlayışa sahip oldukları varsayımından hareket etmektedirler. “Bilmezlik perdesi” altındaki grupların sorumluluğu, bilinmeyen ve temsil ettikleri kişiler tarafından kabul edildiğini varsaydıkları, belirli dini, felsefi veya ahlaki görüşü korumaktır. Bu durumda gruplar, vicdan özgürlüğünü temel bir özgürlük olarak kabul edeceklerdir; çünkü gruplar, toplumlarının belirgin özelliğinin makul çoğulculuk olduğunu bilmektedirler. Bu nedenle grupların, belirli bir dini görüşe daha fazla özgürlük veren, diğerlerine daha az özgürlük veren bir ilkeyi kabul etmeleri düşünülemez. Temsil ettikleri kişilerin görüşlerinin azınlık görüşü veya çoğunluk görüşü olup olmadığını bilmediklerinden böyle bir risk altına girmeyeceklerdir (Rawls 1996: 311).

Ancak sadece vicdan özgürlüğünü temel bir özgürlük olarak kabul etmek yeterli değildir. Gruplar temsil ettikleri kişilerin iyi anlayışlarını korumak için bu özgürlüğü güvence altına da almalıdırlar. Bu noktada adaletin birinci ilkesi, vicdan özgürlüğünü güvenceye alan bir ilke olması nedeniyle gruplar tarafından kabul edilecektir. Ancak adaletin birinci ilkesi, vicdan özgürlüğünü korumak için tek başına

yeterli değildir. Bu ilkeyle beraber özgürlüğün önceliği ilkesinin de kabul edilmesi gerekmektedir; çünkü bu özgürlük, adaletin ikinci ilkesiyle ilgili değerlendirmelerle ilgili olarak tehlikeye atılamaz veya adaletin ikinci ilkesi uğruna bu özgürlükten vazgeçilemez. Bunun nedeni olarak Rawls, kişilerin dini, felsefi veya ahlaki görüşlerini değiştirebileceklerini belirtmektedir. Kişilerin görüşlerindeki bu değişikliklerin nedeni, adaletin ikinci ilkesinin düzenlediği güç, refah veya statünün sonucu değildir. Görüşlerdeki değişiklikler, yargı, akıl ve refleksiyon sonucu olarak meydana gelmektedir (Rawls 1996: 312). Bu şekilde gruplar, vicdan özgürlüğünü güvenceye alan özgürlüğün önceliğini kabul edeceklerdir.

Grupların yapacakları ikinci tür değerlendirme, iyi anlayışına ilişkin kapasiteyle ilgili değerlendirmedir. Bu kapasite, belirli bir iyi anlayışına oluşturma, gözden geçirme ve rasyonel olarak sürdürme kapasitesidir (Rawls 1996: 312). Bu kapasiteyle ilişkili ahlaki yeti iki şekilde değerlendirilebildiğinden, grupların adaletin birinci ilkesini kabul etmeleri için iki temel nedeni bulunmaktadır. İlk değerlendirmede bu yeti, kişilerin sahip oldukları belirli bir iyi anlayışına sürdürmeleri, değiştirmeleri veya yeni bir iyi anlayışı oluşturmaları için bir vasıta olarak görülmektedir (Rawls 1996: 312-313). İkinci değerlendirmede ise bu yeti, iyi anlayış için vasıta olarak değil de iyi anlayışının zorunlu bir kısmı olarak ele alınmaktadır. Bu değerlendirmelerin her ikisi de, kişilerin hataya düşebilme ve yanlışlıklar yapabilme serbestliklerinin korunması için, vicdan özgürlüğünün kabul edilmesi gerekliliğine götürmektedir; çünkü ilk değerlendirmeden hareket edildiğinde, iyi anlayışına ilişkin kapasite kişilerin mevcut iyi anlayışlarını değiştirmelerini ve yeni bir iyi anlayışını oluşturabilmelerini sağlamaktadır. Vicdan özgürlüğünü güvenceye almakla gruplar, temsil ettikleri kişilerin bir iyi anlayışına kaçınılmaz bağlarla bağlı olmalarını önlemekte, mevcut iyi anlayışlarını değiştirebilme, yeniden gözden geçirebilmeleri için gerekli olanakları sağlamaktadırlar.

İyi anlayışına ilişkin kapasiteyle ilgili ikinci değerlendirme, kişilerin bu kapasiteyle ilgili ahlaki yetiyi tam olarak kullandıklarında, yaşam biçimlerini kendilerinin belirlediğini düşünecek olmalarına dayanmaktadır; çünkü bu yetiyle ilgili rasyonel ilkeler, kişilerin zihin yetilerini tam olarak kullanmalarını sağlayacaktır.

Böylece kişiler, inançlarının ve davranışlarının doğru ve amaçlarının iyi olduklarını değerlendirmeleri yanında, bunların neden böyle olduklarını da (yani amaçlarının ve inançlarının niçin doğru olduğunu, davranışlarının niçin doğru olduğunu) değerlendirebileceklerdir (Rawls 1996: 313). Diğer yandan, burada da, temel özgürlüklerin izin verdiği sınırlar içinde, hatalara düşmek, yanlışlar yapmak mümkündür (Rawls 1996: 314). Bu şekilde kapasiteyi kullanmak için de vicdan özgürlüğüyle güvence altına alınmış sosyal şartlar gereklidir. Gruplar, bu nedenle de adaletin birinci ilkesini kabul edeceklerdir (Rawls 1996: 314-315).

Grupların yapacakları üçüncü değerlendirme türü, adalet duygusuna ilişkin kapasiteyle ilişkilidir. Üçüncü tür değerlendirme, yukarda belirtilen iki değerlendirmeden de farklıdır. Bu farklılık, “orijinal durum”daki grupların sadece temsil ettikleri kişilerin belirli iyi anlayışlarını geliştiren değerlendirmelerle sınırlanmış olmalarından kaynaklanmaktadır; çünkü grupların rasyonel olarak özerk olmaları bunu gerektirmektedir. Gruplar ilk iki değerlendirmeyi, bu sınırlamaya uygun olarak yapmaktadırlar. Burada ise adalet duygusuna ilişkin kapasiteyle ilgili değerlendirme söz konusudur. Bu noktada gruplar, kendilerine getirilen sınırlamaya uygun olarak adalet duygusuna ilişkin kapasiteyi değerlendirebileceklerdir; yani gruplar adalet duygusuna ilişkin kapasiteyi dolaylı olarak, temsil ettikleri kişilerin belirli iyi anlayışları açısından değerlendireceklerdir. Ancak burada, adalet duygusuna ilişkin kapasite iyi anlayışının zorunlu bir kısmı değildir. Sadece iyi anlayışına hizmet eden etkili bir vasıta olarak değerlendirilmektedir (Rawls 1996: 316). Grupların bu tür değerlendirmede bulunmalarını ise temsil ettikleri kişilerin adalet duygusuna ilişkin kapasiteye sahip olduklarını bilmeleri olanaklı kılmaktadır. Ancak bunu sırf şekli olarak bilmektedirler. Şekli olarak bilmeleri, mevcut alternatiflerden hangi adalet ilkelerini seçerlerse seçsinler toplumdaki vatandaşların, yani temsil ettikleri kişilerin, adalet duygusunu geliştirebilecekleri anlamındadır.

Grupları temel özgürlükleri ve onların önceliğini kabul etmeye götüren, her biri adalet duygusuna ilişkin kapasiteyle ilişkili üç temel vardır. Bunlardan birincisi, adil ve istikrarlı işbirliği düşüncesiyle ilgilidir. “Orijinal durum”daki gruplar, bu tür



işbirliğinin temsil ettikleri kişilerin iyi anlayışlarının avantajına olmasından hareket ederek adalet duygusuna ilişkin kapasiteyi geliştiren adalet ilkelerini kabul edeceklerdir; çünkü hakça ve istikrarlı bir işbirliği şemasının varlığı, etkili bir kamu adaleti duygusuna sahip olmaya bağlıdır. Böyle bir şemayı istikrarlı kılmak için adalet duygusuna değil de cezai yaptırımlara veya baskıya başvurmak vatandaşların temel özgürlüklerini tehdit eder (Rawls 1996: 317). Gruplar temel özgürlükleri korumak için adalet duygusuyla ilgili kapasiteyi geliştiren adaletin birinci ilkesini seçeceklerdir.

Gruplar, istikrarlı işbirliği şemasının avantajı düşüncesinden hareket ettiklerinde, adaletin iki ilkesini seçmek için başka bir dayanağa daha sahiptirler. Bu dayanak, en istikrarlı adalet anlayışının adaletin iki ilkesi tarafından açıklanan anlayış olmasıdır. Burada Rawls'un en istikrarlı adalet anlayışıyla ilgili bir kabulü vardır. Rawls'a göre en istikrarlı adalet anlayışı, aklımızca açık ve çabucak kavranan, iyimizle şartsız ilişkili ve iyimizle bağdaşan ve kişimizi doğrulamayı sağlayan adalet anlayışıdır (Rawls 1996: 317). Rawls, adaletin iki ilkesinin bu koşulları taşıdığını ve bu nedenle en istikrarlı adalet anlayışı olduğunu belirtir. İlk olarak, adaletin iki ilkesi herkesin iyisiyle şartsız olarak ilişkilidir. Bu, temel özgürlüklerin eşitliği ve onların önceliği ve siyasi özgürlüklerin hakça değeriyle gösterilir. İkinci olarak, bu ilkeler aklımızca açık ve kolay olarak kavranırlar; çünkü, bu ilkeler kamusal olarak ve karşılıklı olarak tanınırlar. Diğer yandan bu ilkeler doğrudan doğruya temel özgürlüklere yer verirler. Bu özgürlükler, sosyal çıkarların en büyük toplam dengesiyle ilgili hesaplamalara bağlı değildir. Hakkaniyet olarak adalette böyle hesaplamalara yer yoktur (Rawls 1996: 317). Adaletin iki ilkesinin en istikrarlı adalet anlayışı olması yukarıda belirtilenlere de uygundur. Burada da gruplar, adalet duygusuna ilişkin kapasitenin kullanımı ve gelişimini en etkili güvence altına alan adalet ilkelerini kabul ederken, kendi uğruna bu ahlaki yetiyi gerçekleştirme isteğiyle hareket ettirilmezler. Daha çok bunu adil işbirliğini istikrarlı kılmanın ve böylece de temsil ettikleri kişilerin belirli iyi anlayışlarını geliştirmelerinin en iyi yolu olarak görürler (Rawls 1996: 317-318).

Adalet duygusuna ilişkin kapasiteyle ilişkili grupların hareket edecekleri ikinci temel kendine saygıyla ilişkilidir. Kendine saygıyı, en etkili cesaretlendiren ve



destekleyen adaletin iki ilkesidir. Kendine saygıyı sadece eşit temel özgürlükler ve onların önceliği desteklemez. Kendine saygıyı, “farklılık ilkesi” ve siyasi özgürlüklerin hakça değeri de destekler ve bu duyguyu güçlendirirler. Burada kendine saygıyı desteklemede temel özgürlüklerin oynadığı önemli rol üzerinde durulacaktır. Bu önemli rol belirtildiğinde, gruplar adaletin iki ilkesini kabul etmek için bu özgürlüklerde bulunan temellere sahip olacaklardır (Rawls 1996: 318).

Kendine saygının iki ögesi vardır. Bu ögelerden birincisi, kendine saygının, kendini oluşturmaya ilişkin inançta yerleştirilmiş olmasıyla ilgilidir. Bu inanç, tam bir yaşam boyunca belirli bir iyi anlayışını sürdürmeye yeterli, toplumun tam olarak işbirliği yapan üyesi olma inancıdır. Bu inancı gerçekleştirmeyi sağlayan ise iki ahlaki yetidir. Böylece kendine saygı, her iki ahlaki yetinin kullanımı ve gelişimini önceden varsayar; çünkü bunlar olmazsa, kendine inanç da sağlanamayacak ve kendine inanç olmadığı için de kendine saygının ortaya çıkması söz konusu olmayacaktır. Kendine saygının ikinci ögesi kendine saygının önemi ile ilişkilidir. Kendine saygının önemi, onun, güvenli bir kendi değerimiz duygusunu sağlamasından dolayıdır. Bu duygu sayesinde belirli bir iyi anlayışı gerçekleştirmeye değer görünür (Rawls 1996: 318). Kendine saygının bu öneminden dolayı, gruplar, adalet ilkelerinin kendine saygıyı ne derece desteklediğine büyük önem verirler. Eğer bunu yapmazlarsa, temsil ettikleri kişiler belirli iyi anlayışlarını geliştiremeyeceklerdir (Rawls 1996: 318-319).

Mevcut alternatiflerden sadece adaletin iki ilkesinin temel özgürlükleri güvenceye alması, bu ilkelerin vatandaşların kendine saygısını cesaretlendirme ve desteklemede diğer alternatiflerden daha etkili olduklarını göstermektedir. Bu noktayı, adaletin iki ilkesinin kendine saygıyla ilgisini ortaya koyarak açıklamak olanaklıdır. Şöyle ki adalet ilkelerinin içeriğini, kendine saygının iki ögesi oluşturmaktadır. Kendine saygının birinci ögesi, iki ahlaki yeti ile ilgiliydi. Bu öge, her iki ahlaki yetinin tam ve bilgili kullanımını güvenceye alan temel özgürlükler tarafından desteklenir. Kendine saygının ikinci ögesi ise kendine saygının önemiyle ilgiliydi. Bu ikinci öge, temel özgürlükleri düzenleyen ilkelerin kamusal olmasıyla desteklenir. Kendi değerimize ve kendimize inanmayla ilgili duygumuz, başkaları tarafından bize

gösterilecek olan saygıya ve karşılıklılığa bağlıdır. "İyi düzenlenmiş bir toplum"daki vatandaşlar temel özgürlükleri kamusal olarak tanımakla, makul ve güvenilir olarak başkalarına olan karşılıklı saygılarını açıklarlar (Rawls 1996: 319). Bu şekilde temel özgürlükler, diğer alternatiflerden daha etkili olarak kendine saygının gereklerini karşılamaktadırlar. Diğer yandan grupların burada yaptıkları değerlendirme, diğer değerlendirmede olduğu gibi, sırf adalet duygusuna dayalı olarak yaptıkları değerlendirme değildir (Rawls 1996: 319-320).

Grupların adalet duygusuyla ilgili hareket ettikleri üçüncü ve son temel, Rawls'un "sosyal birliklerin sosyal birliği" olarak adlandırdığı "iyi düzenlenmiş toplum" anlayışına dayanmaktadır. Adaletin iki ilkesi tarafından düzenlenen demokratik bir toplum, her bir vatandaş için, bireylerin belirli iyisinden daha fazla kapsayıcı bir iyidir. Bu iyi, sosyal birliğin iyisidir. Bu daha fazla kapsayıcı iyiye katılma, her bir kişinin belirli iyisini daha fazla genişletecek ve devam ettirecektir (Rawls 1996: 320). Adalet ilkelerinin uygulanmasıyla ortaya çıkan bu iyi veya adaletin iyisi, hak ve iyi kavramlarının birbiriyle uyuşmasını temsil etmektedir ki bunu daha sonra inceleyeceğiz. Bu uyuşmayı sağlayan sosyal birlik, toplum içindeki diğer sosyal birliklerden farklı olan "sosyal birliklerin sosyal birliği"dir. Bu düşünceye götüren ise, toplum içinde çeşitli aktivitelerin yer almasıdır. Bu aktiviteler birbirini tamamlayıcıdır. Bunların birbirini tamamlaması sayesinde ise birey sadece toplum içinde kendini gerçekleştirebilmektedir. Temel yapı, bu aktivitelerin her birinin gerçekleştirilmesini sağlamaktadır. Temel yapının bu özelliği ise "sosyal birliklerin sosyal birliği" olarak toplum düşüncesine götürmektedir. "Sosyal birliklerin birliği olarak toplum"u diğer birliklerden ayıran şey, insan aktivitelerinin farklı türlerini uygun şekilde tamamlayıcı kılmasında ve düzenlemesinde yatmaktadır. Diğer bir ifadeyle, bir sosyal birlik sadece bir tür aktiviteyle ilgilenirken, toplum, kendi içinde mevcut bütün aktivitelerle onları düzenlemek suretiyle ilgilenmektedir (Rawls 1996: 321).

Rawls, "sosyal birliklerin sosyal birliği"ni olanaklı kılan şeyin insanın sosyal doğasıyla ilgili olduğunu belirtmektedir. Burada Rawls'un insanın sosyal doğasından hareket etmesi, aynı zamanda, atomistik bir anlayışa sahip olduğu yolunda ona

yöneltiren eleştirileri de geçersiz kılmaktadır. İnsanın sosyal doğasının üç görünümü bulunmaktadır. Birinci görünüm, birçok insan aktivitesi türünü ve bunların çeşitli düzenlenme biçimlerini olanaklı kılan çeşitli insan yetenekleri arasındaki tamamlamalıdır. İkinci görünüm, kişinin yapabileceği şey ve kendi yaptığından daha fazlası için sadece maddi refah vasıtalarına değil, ayrıca başkalarının işbirliği çabasına bağlı olmasıdır. Üçüncü görünüm, bir karşılıklılık düşüncesini içeren adalet ilkelerini, kendi içeriği olarak alabilecek etkili bir adalet duygusuna ilişkin kapasitedir. Adalet ilkeleri sosyal kurumlarda gerçekleştirildiğinde ve bütün vatandaşlar tarafından bu ilkelere saygı gösterildiğinde, bu ikisi de kamusal olarak tanındığında, birçok sosyal birliklerin aktiviteleri "sosyal birliklerin sosyal birliği" içinde düzenlenir ve birleştirilir (Rawls 1996: 321-322). Bu noktada adalet ilkeleri, "sosyal birliklerin sosyal birliği"ni olanaklı kılmaktadır.

"Sosyal birliklerin sosyal birliği"yle ilgili olarak "orijinal durum"daki gruplar, bu sosyal birliği olanaklı kılan adalet ilkelerini araştıracaklardır. Burada grupların soracağı soru, sosyal birlikleri bir sosyal birlik içinde düzenleyen ve birleştiren en etkili adalet anlayışının hangi adalet anlayışı olduğuyla ilgilidir. Bu en etkili adalet anlayışıyla ilgili olarak istenen iki şey vardır. İlk olarak bu adalet anlayışının ilkeleri, eşit ve özgür kişiler olarak vatandaşlar düşüncesiyle bağlantılı olmalıdır. İlkelerin içeriğinde bu vatandaş düşüncesi yer almalıdır. İkinci olarak bu ilkeler, toplumun temel yapısı için ilkeler olarak, tüm bir yaşam boyunca sosyal işbirliğine katılan eşit ve özgür kişiler olarak vatandaşlar görüşüne uygun olan bir karşılıklılık düşüncesini içermelidir. Adaletin iki ilkesi, bu şekilde, sosyal birliklerin birliği olarak toplum düşüncesine uygundur; çünkü, farklı aktivitelerin gerçekleşmesini ve kamu kültürünün zenginliğini bu ilkeler sağlayacaktır (Rawls 1996: 322).

Sosyal birliğin iyisini belirlemek için, grupların, temsil ettikleri kişilerin belirli iyi anlayışlarının bilgisine sahip olmaları gerekmemektedir; çünkü bu iyi, kişilerin sahip oldukları iyi anlayışlarını da kapsamaktadır. Bu bakımdan sosyal birliğin iyisi, diğer iyi anlayışlarına nazaran daha fazla kapsayıcıdır. Diğer iyi anlayışları onun içinde gerçekleşmektedir. Ancak bunun olabilmesi için, diğer iyi anlayışlarının adalet

ilkelerinin sınırları içinde kalması ve onlarla bağdaşması gerekmektedir. Bu şekilde gruplar adalet duygusuna ilişkin kapasiteyi, sosyal birliğin iyisi çerçevesinde değerlendirebileceklerdir; çünkü grupların akıl yürütmesine ilişkin getirilen sınırlamalara uymaktadır. Ayrıca, sosyal birliğin iyisi, kişilerin sahip oldukları iyi anlayışlarını genişletmektedir. Temsil ettikleri kişilerin iyi anlayışlarını geliştirmek için de gruplar, temel özgürlükleri güvence altına alan ilkeleri kabul edeceklerdir; çünkü sosyal birliğin kapsayıcı iyisini sağlamanın ve bu iyiyi olanaklı kılan adalet duygusunu gerçekleştirmenin en iyi yolu budur. Esasen sosyal birliklerin sosyal birliği olarak toplum düşüncesi iki şeyi göstermektedir. Bunlardan birincisi, iynin çoğulcu anlayışlarının özgür bir rejimde nasıl olanaklı olduğudur. İkincisi ise, herkesin katılabileceği ve her birinin katkıda bulunabileceği daha fazla kapsayıcı bir iyi içinde insanların yeteneklerinin farklılığıyla ortaya çıkan çeşitli aktivitelerin nasıl düzenleneceğini de, yine özgür bir rejimde belirtmesidir. Bu daha fazla kapsayıcı iyi, sadece iynin bir anlayışıyla açıklanamaz. Ayrıca, bir adalet anlayışını yani hakkaniyet olarak adaleti gerektirir (Rawls 1996: 323).

#### D. SİYASİ ADALET ANLAYIŞININ UYGULANMASI

Buraya kadar Rawls'un siyasi adalet anlayışını nasıl oluşturduğu belirtildi: Rawls, kişi ve toplum düşüncelerinden başlayıp adalet ilkelerine ulaşarak adalet anlayışını oluşturmaktadır. Adalet anlayışını oluşturduktan sonra, sıra bu anlayışın uygulanmasına gelmektedir. Bu anlayış, "iyi düzenlenmiş toplum"un temel yapısına uygulanacaktır. Başka bir ifadeyle, bu toplumda yer alan başlıca kurumlara ve sosyal sistemin kendisine uygulanacaktır. Adalet ilkelerinin "iyi düzenlenmiş toplum"un temel yapısına uygulanması ise birden gerçekleşmemekte, bunun için bir takım aşamaların izlenmesi gerekmektedir.

##### 1. Adalet İlkelerini Uygulamada İzlenecek Aşamalar

"Orijinal durum"da adalet ilkelerinin kabul edilmesinden sonra karşımıza bir takım aşamalar çıkmaktadır. Gerçi "orijinal durum"un kendisi de bir aşamadır. Birinci

aşama olarak “orijinal durum”da, adalet ilkelerinin kabul edilmesi söz konusudur. Diğer aşamaları Rawls, vatandaşların kurumlara ilişkin yargılarına göre belirlemektedir. Buna göre bir vatandaşın yargıda bulunacağı üç alan vardır. Bunlardan ilki, yasama ve sosyal politikalara ilişkindir (Rawls 1994: 195). Bir vatandaş bu alanla ilgili yargıda bulunurken, kendi anlayışlarının diğerlerinden farklı olduğunu da bilmektedir. Özellikle kişilerin çıkarları farklı olduğunda yargıları ve inançları da farklı olmaktadır. Bundan dolayı bir vatandaşın yargıda bulunacağı ikinci alan, anayasal düzenlemelere ilişkindir. Çatışan adalet anlayışlarını uzlaştıran hangi anayasal düzenlemenin adil olduğunu inceleyecektir. Burada vatandaş, siyasi süreci ve bu süreçte yer alan prosedürleri (örneğin çoğunluk kuralı gibi ) değerlendirecektir. Üçüncü olarak bir vatandaş, siyasi ödev ve yükümlülüğün temelleri ve sınırlarını inceleyecektir. Bu da çıkarılan yasalara uyma ve uymama ile ilgili değerlendirmelere dayanacaktır (Rawls 1994: 195-196). Yargıda bulunulacak üç alanla ilgili üç aşama bulunmaktadır. Bunlar, anayasal, yasama ve yargı aşamalarıdır.

Üç aşamanın açıklamasına geçmeden önce, prosedürel adaletle ilgili belirtmemiz gereken bir nokta bulunmaktadır. “Orijinal durum”dan çıkışla birlikte, bu durumda yer alan saf prosedürel adalet de tamamlanmıştır. Başka bir ifadeyle, adalet ilkelerinin kabul edilmesiyle saf prosedürel adalet tamamlanmakta, aşamalarla ilgili olarak başka prosedürel adalet çeşitleri söz konusu olmaktadır. Bu prosedürel adalet çeşitleri, mükemmel ve mükemmel olmayan prosedürel adalet anlayışlarıdır. Mükemmel ve mükemmel olmayan prosedürel adalet anlayışlarında, sonucun adil olup olmadığını belirleyen bir kriter bulunmaktadır. Bu aşamalarda da sonucun adil olup olmadığını belirleyecek olan kriter vardır. Seçilen adalet ilkeleri, bu kriter görevini yerine getireceklerdir. Bu nedenle üç aşamada söz konusu olan prosedürel adalet anlayışı, mükemmel veya mükemmel olmayan adalet anlayışıdır. Ancak bu aşamalara geçmeden önce, onlara rehberlik edecek olan temel özgürlükler şemasının üzerinde durulması gerekmektedir.

### a. Temel Özgürlüklerin Tam Olarak Uygun Şeması

Adaletin birinci ilkesinin anlamını belirlerken özgürlüklerin tam olarak uygun şemasından da kısaca söz edilmiş ve bunun daha ayrıntılı açıklaması bu kısma ertelenmişti. Temel özgürlüklerin tam olarak uygun şeması ifadesi, adaletin birinci ilkesinde yer almaktadır. Özgürlüklerin tam olarak uygun şeması ifadesine, özgürlüklerin açıklanmasıyla ilgili bir kritere ihtiyaç duyulduğu için yer verilmiştir. Bu kriter ilk olarak, temel özgürlükleri açıklayacaktır. İkinci olarak, bu temel özgürlüklerin sonraki aşamalarda bir diğerine nasıl uyarlanacağını belirtecektir.

Temel özgürlüklerin açıklanması, her biri bir ahlaki yetiyle ilişkili olan, iki temel duruma dayanılarak yapılacaktır. Bu durumlardan birincisi, adalet duygusuna ilişkin kapasiteyle bağlantılı olup, toplumun temel yapısına ve onun sosyal politikalarına adalet ilkelerinin uygulanmasıyla ilgilidir. Siyasi özgürlükler ve düşünce özgürlüğü bu başlık altında tartışılır. İkinci temel durum, iynin bir anlayışına ilişkin kapasiteyle bağlantılıdır ve tüm bir yaşam boyunca davranışımıza rehberlik eden müzakereci aklın ilkelerinin uygulanmasıyla ilişkilidir. Vicdan özgürlüğü ve birlik özgürlüğü burada ortaya çıkmaktadır. Temel durumları ayırt eden şey, kapsadıkları alan ve adalet ilkelerinin ve müzakereci aklın uygulanacağı süjenin temel niteliğidir (Rawls 1996: 332-333).

Daha sonraki aşamadaki kriter, iki temel durumun “iyi düzenlenmiş toplum”da ortaya çıktığı sosyal şartlarda, her iki ahlaki yetinin tam ve bilgili kullanımına ve uygun gelişimine izin verecek şekilde temel özgürlükleri belirleyecek ve uyarlayacaktır. Böyle bir özgürlükler şeması, tam olarak uygun bir şemadır (Rawls 1996: 333). Bundan sonra yapılacak olan ise temel özgürlüklerin şemasını açıklamak ve sonraki aşamalara uyarlamaktır. İlk olarak temel özgürlükler, iki ahlaki yetiyle ve bu yetilerin kullanılacağı iki temel durumla bu özgürlüklerin ilişkisi gösterilecek şekilde düzenlenmelidir. Eşit siyasi özgürlükler ve düşünce özgürlüğü, toplumun temel yapısına adalet ilkelerinin özgür ve bilgili uygulanmasını güvence altına alacaklardır.



Burada adalet ilkelerinin uygulanması, vatandaşların adalet duygusunu tam ve etkili kullanmalarıyla sağlanmaktadır (Rawls 1996: 334). Dolayısıyla güvence altına alınacak olan adalet duygusunun böyle kullanımıdır. Bu temel özgürlükler, temsili demokratik rejimin bir formunu ve siyasi ifade, basın, toplanma özgürlüğü gibi özgürlükleri gerektirirler. Vicdan ve birlik kurma özgürlüğü, tam bir yaşam boyunca bir iyi anlayışını oluşturma, gözden geçirme ve rasyonel olarak sürdürmeleri için vatandaşların müzakereci aklın yetilerini tam ve bilgili kullanmasını güvence altına alacaktır. Diğer kalan temel özgürlükler, belirtilen temel özgürlükleri garanti etmede zorunlu oldukları gösterilerek, iki temel durumla bağlantılı hale getirilebileceklerdir. Bütün temel özgürlükler ise, iyi düzenlenmiş demokratik bir toplumdaki eşit ve özgür vatandaşların ortak ve garanti edilmiş statülerini belirleyeceklerdir (Rawls 1996: 335).

İki temel durum temel özgürlükleri bu şekilde açıklaması yanında belirli bir özgürlüğün önemi kavramını da açıklamaktadır. Bir özgürlüğün daha az veya daha fazla önemli olması, iki temel durumun biri veya her ikisinde ahlaki yetilerin tam, bilgili ve etkili kullanılmalarındaki bu özgürlüğün işlevine bağlıdır (Rawls 1996: 335). İfade, basın, tartışma özgürlüğüne ilişkin taleplerin bu kriter ışığında önemli olup olmadıklarına karar verilecektir (Rawls 1996: 336). İki temel durum, temel özgürlüklerin önemini belirtecektir. Diğer özgürlükler ise, örneğin adaletin ikinci ilkesinin belirttiği özgürlükler, bu şekilde önemli olarak değerlendirilmeyeceklerdir; çünkü iki temel durumun kapsamına girmemektedirler.

#### b. Anayasal Aşama

“Orijinal durum”dan sonraki aşama, anayasal aşamadır. “Orijinal durum”da adalet ilkelerini kabul ettikten sonra gruplar anayasal toplantıya doğru hareket etmektedirler. Gruplar hala, özgür ve eşit vatandaşların temsilcileridir; fakat görevleri farklıdır. Gruplar, burada, bir anayasayı seçeceklerdir (Rawls 1996: 336). Bu seçimde onları sınırlandıran ise seçtikleri adalet ilkeleridir. Başka bir ifadeyle, seçecekleri anayasanın bu ilkelere uygun olması gerekmektedir (Rawls 1994: 196).

Adalet ilkeleri seçildiği için anayasal aşamada kısmen “bilmezlik perdesi” kaldırılmaktadır; fakat tamamıyla kaldırılmamaktadır. Gruplar, temsil ettikleri kişilerin toplumdaki yerlerini, doğal yeteneklerini ve iyi anlayışlarını hala bilmemektedirler. Ancak sosyal teorinin genel ilkelerini anlayabilmeleri için toplumları hakkındaki belirli olguları bilmelerine izin verilmektedir. Bunlar, toplumlarının doğal şartları ve kaynakları, ekonomik gelişme düzeyi ve siyasi kültürü gibi olgulardır. Adalet şartlarına ilişkin bilgi için daha fazla sınırlandırılmamışlardır. Gruplar, toplumlarıyla ilişkili genel olgular ve teorik bilgileri ışığında, adalet ilkelerini yerine getiren ve adil ve etkili yasamaya götüren en etkili adil anayasayı belirleyeceklerdir (Rawls 1994: 197).

Öncelikle burada adil anayasanın anlamının belirlenmesi gerekmektedir. Bu anlamı belirlemeye yardım edecek olan da, mükemmel prosedürel adalet anlayışıdır. İdeal bir adil anayasa, adil bir sonucu sağlayacak şekilde düzenlenen adil bir prosedürdür. Prosedür, anayasanın yönettiği siyasi süreçtir. Sonuç ise yasamanın çıkardığı bütün şeylerdir. Adalet ilkeleri, hem sonuç, hem de siyasi süreç için bağımsız kriterdir. Bu ideal prosedürel adaleti elde etmek için, ilk olarak adil bir süreç düzenlenmelidir. Bunu sağlamanın yolu ise, anayasada eşit vatandaşlık özgürlüklerine yer verilmesi ve yine anayasa tarafından bu özgürlüklerin korunmasıdır. Bu özgürlükler, vicdan ve düşünce özgürlüğü, kişinin özgürlüğü ve eşit siyasi haklardır (Rawls 1994: 197). Bunun yanında, Rawls, bu tür mükemmel prosedürün sağlayacağı sonuç açısından bir anayasal rejimde gerçekleşme olanağının bulunmadığını belirtmektedir. Burada adil prosedürü sağlama bakımından problem yoktur. Problem bu prosedürün sağlayacağı sonuçla ilişkilidir. Bu prosedürün adil bir sonuç sağlayacağıyla ilgili hiçbir garanti bulunmamaktadır. Adil prosedür sonucu, adil olmayan yasamanın çıkabilmesi her zaman mümkündür. Bu nedenle Rawls, mükemmel olmayan prosedürel adaleti daha çok ulaşılması mümkün olan şema olarak değerlendirmektedir (Rawls 1994: 198).

Anayasa hakkındaki bu genel bilgidен sonra anayasal toplantının konusunu belirlemek gerekmektedir. Rawls'un temel yapıyı iki kısım halinde düşünüp, her bir kısma adaletin ilgili ilkesinin uygulanacağını belirttiği üzerinde durulmuştu. Aşamalara

geldiğimizde de karşımıza böyle bir iş bölümü çıkmaktadır. Anayasal aşamada adaletin birinci ilkesinin uygulanması söz konusudur. Bunun anlamı, adil bir siyasi prosedürün açıklanmasında siyasi özgürlüklerin ve düşünce özgürlüğünün burada zorunlu olarak yer almasıdır (Rawls 1996: 336). Bunun bir diğer anlamı, yukarıda belirttiğimiz iki temel durumdan birincisinin, yani adalet duygusuna ilişkin kapasiteyle ilişkili olanın da burada yer almasıdır; çünkü adil bir siyasi prosedürün korunmasını, eşit siyasi özgürlükler sağlayacaktır. Bu şekilde anayasa, eşit siyasi özgürlükleri birleştiren ve bu özgürlüklerin hakça değerini güvenceye almayı araştıran adil bir siyasi prosedür olarak görülmektedir. Eşit siyasi özgürlüklerin hakça değerinin güvence altına alınması ise, siyasi karar alma sürecinin eşit bir temelde herkese açık olmasıyla sağlanmaktadır. Bunun yanında anayasada, yukarıda da belirtildiği gibi, düşünce özgürlüğü de yer alacaktır; çünkü düşünce özgürlüğü olmaksızın siyasi özgürlüklerin özgür ve bilgili kullanımı söz konusu olmayacaktır. Bu şekilde birinci temel durumla ilgili özgürlüklere anayasada yer verilmektedir.

Adaletin birinci ilkesinin anayasal aşamaya uygulanmasının bir sonucu olarak bu ilkenin kapsadığı diğer temel özgürlüklere, yani vicdan özgürlüğü ve birlik kurma özgürlüğüne de bu aşamada yer verilecektir. Bu şekilde ikinci temel durumla ilgili olan, yani bir iyi anlayışına ilişkin kapasite ile ilişkili olan temel özgürlükler de bu anayasal aşamada korunacaklardır. Bunların korunmaları ise, bu özgürlüklerin herhangi bir şekilde ihlal edilmelerini yasaklayan anayasal sınırlamalar olarak düzenlenmeleriyle sağlanmaktadır (Rawls 1996: 337). Böylece adaletin birinci ilkesinin anayasal aşamaya uygulanmasıyla, bu özgürlükleri koruyan anayasal sınırlamalar karşımıza çıkmaktadır.

Böylece anayasal aşamada, temel yapının birinci kısmıyla ilgili olan adaletin birinci ilkesi yer almaktadır. Adaletin ikinci ilkesi ise bu aşamada söz konusu değildir. Gerçekte, anayasal toplantının delegeleri olan gruplar, bu ikinci ilkeyi bilmektedirler. Burada Rawls'un adaletin ikinci ilkesine anayasal aşamada yer vermemesinin nedeni, anayasal sınırlamalar olarak sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri düzenleyen ilkelere

anayasada yer verilmesini uygun bulmamasından kaynaklanmaktadır. Başarılı anayasalara ait tarihin de bunu gösterdiğini belirtmektedir (Rawls 1996: 337).

Sonuç olarak anayasa, adil bir siyasi prosedürü belirler ve hem temel özgürlükleri koruyan ve hem de bu özgürlüklerin önceliğini güvence altına alan sınırlamaları düzenler. Burada anayasanın siyasi prosedürün adil olmasını nasıl sağlayacağı sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu soru adaletin birinci ilkesiyle cevaplanır. Birinci ilkede yer alan eşit siyasi özgürlüklere anayasada yer verilmekle prosedürün adil olması sağlanır. Bu şekilde, herkes, “orijinal durum”daki gibi, eşitlik temelinde temsil edilecektir. Ancak siyasi prosedürün adil olmasını, eşit siyasi özgürlükler tek başına sağlayamayacaktır. Bu nedenle, adaletin birinci ilkesi, siyasi özgürlüklerin hakça değerini garanti etmelidir. Bunun yanında anayasal aşamada “bilmezlik perdesi”nin zayıflamaya başlamasıyla beraber makul daha fazla güçlenmeye başlamaktadır. Anayasal aşamada makul rasyoneli çerçeveler ve rasyonel makule bağimli hale gelir (Rawls 1996: 339-340).

### c. Yasama ve Yargı Aşamaları

Anayasal aşamadan sonra gelen aşama yasama aşamasıdır. Yasama aşamasında, adaletin ikinci ilkesinin uygulanması söz konusudur; yani sosyal ve ekonomik eşitsizliklerle ilgili düzenlemeler bu aşamada yapılacaktır. Bu aşamada “bilmezlik perdesi”, anayasal aşamaya oranla daha fazla zayıflamaktadır. Bu aşamada “farklılık ilkesi” uygulanacağından daha fazla bilgi gerekmektedir (Rawls 1994: 199). Anayasal aşamada korunan temel özgürlükler dışındaki özgürlüklerin düzenlenmesi de bu aşamaya bırakılmıştır. Bu özgürlükler ve haklar, adaletin iki ilkesi ve diğer ilişkili ilkeler ışığında düzenlenecektir. Böylece, üretim vasıtalarında özel mülkiyetin olup olmayacağı problemi gibi problemler adaletin birinci ilkeleri düzeyinde yer almayacaktır. Bunlar, bir ülkenin geleneklerine, sosyal kurumlarına, tarihine ve o ülkenin kendine özgü problemlerine bağlıdır (Rawls 1996: 338). Bu nedenle her ülke kendisine en uygun düzenlemeyi yine kendisi yapacaktır.

Adaletin birinci ilkesinin adaletin ikinci ilkesine önce olması, aşamalara da yansıtılır. Böylece anayasal aşama, yasama aşamasına öncedir. Anayasal aşamanın yasama aşamasına önce olmasının sonucu olarak, yasama anayasaya bağımlıdır. Yasama anayasal sınırlamalara bağlı olarak düzenlemeler yapabilecektir. Yasamanın anayasaya bağımlılığı, adaletin birinci ilkesine uygun düzenlemelerin yasama aşamasında yapılmasını da gerektirecektir. Böylece yasama aşaması, anayasal sınırlamalara ve adaletin iki ilkesine uygun olarak düzenlenecektir.

Üçüncü aşama yargı aşamasıdır. Belirli olaylara, yargıçlar ve yöneticiler tarafından kuralların uygulanmasını içermektedir. Bu aşamada bilgi bakımından herhangi bir sınırlama söz konusu değildir; çünkü kurallar sistemi kabul edilmiş ve özellikleri ve şartlarına göre kişilere uygulanmaya başlanmıştır (Rawls 1994: 199). Bu nedenle yargı aşaması, “bilmezlik perdesi”nin en zayıf olduğu aşamadır. Yargı aşaması, aynı zamanda, makulün en güçlü olduğu aşamadır (Rawls 1996: 340).

Üç aşamaya “bilmezlik perdesi” ve makul olan açısından bakıldığında, “bilmezlik perdesi”nin gittikçe zayıfladığı ve makulün ise gittikçe güçlenmeye başladığı görülmektedir. Makulün güçlenmesi, getirdiği sınırlamalar bakımından güçlenmesiyle ilgilidir. Bunun yanında üç aşamayı da içeren şema, hakkaniyet olarak adaletle aittir. Teorinin bir parçası olması nedeniyle de mevcut bir siyasi süreci tanımlamamaktadır. Bir bakıma demokrasinin nasıl işlediğiyle ilişkili olmasına rağmen, bunun açıklamasını yapmamaktadır. Bu şema sadece teorinin bir parçası olarak değerlendirilmelidir (Rawls 1996:340).

#### d. Temel Özgürlüklerin Diğer Aşamalara Uyarlanması Bir Örneği: Siyasi İfade Özgürlüğü

Yukarıda belirttiğimiz temel özgürlüklerin sonraki aşamalarda açıklanması ve birbirine uyarlanmasının anlamını daha da somutlaştırmak için burada siyasi ifade ve basın özgürlüğü üzerinde duracağız. Bu özgürlük, yukarıda belirtilen birinci temel durumda düşünce özgürlüğü kapsamı içinde ele alınmaktadır. Bu özgürlüğün

açıklamasına geçmeden önce burada temel özgürlüklerle ilgili belirtilmesi gereken birkaç nokta vardır.

Rawls, temel özgürlüklerin sadece bir diğerini değil, kendi kendilerini de sınırladıklarını belirtmektedir. Şöyle ki, eşit özgürlükler düşüncesi, temel özgürlüklerin herkes için aynı olmasını gerektirmektedir. Bu da kendimiz için daha fazla özgürlük talebimizin, ancak başkalarına da aynı şekilde daha fazla özgürlük verilirse gerçekleşebileceğini belirtmektedir. Örneğin, siyasi ifade özgürlüğünün, kamusal yerlere kolayca girebilme ve siyasi anlayışları açıklamak için sosyal kaynakların serbestçe kullanımı haklarını içermesini istediğimizde, bunların herkese tanınması gerekir. Ancak siyasi ifade özgürlüğü bunları içerirse, bu genişlikte ifade özgürlüğünü kullanma imkanı bulunamayacak ve sosyal olarak bölünmeye götürecektir. Bu durumda da ifade özgürlüğünün etkili alanı zayıflayacaktır. Bu sonuçlar anayasal toplantının delegeleri tarafından tanınacaktır. Bu delegelerin amacı, temel özgürlüklerin tam şemasıyla ilgili temsil ettikleri eşit vatandaşların rasyonel çıkarlarını geliştirmektir. Bu nedenle delegeler, eşitlik temelinde makul düzenlemeler yaparlarken, en önemli özgürlükleri koruyacaklardır. Bunları, sosyal kaynakların serbestçe kullanılmalarına ilişkin talepler uğruna tehlikeye atmayacaklardır. Delegelerin yapacakları şey, birinci temel durumda yer alan siyasi ifade özgürlüğü için etkili bir alanı güvence altına almaktır (Rawls 1996: 341). Siyasi ifade özgürlüğü bu şekilde kendi kendini sınırlamaktadır. Aksi takdirde siyasi ifade özgürlüğü diye bir şeyden söz etmek mümkün olmayacaktır.

Siyasi ifade özgürlüğünü çekirdek alanını koruyacak şekilde açıklamak gerekmektedir. Bu nedenle, öncelikle siyasi ifade özgürlüğünün çekirdeğini belirlemek gerekmektedir. Bunun için Rawls, anayasal doktrin tarihine bakmakta ve burada değişmeyen üç düşünceyi bulmaktadır. Bu değişmeyen üç düşünceyi Rawls siyasi ifade özgürlüğünün çekirdeği olarak almaktadır. Buna göre siyasi ifade özgürlüğünün çekirdeğini şunlar oluşturmaktadır: Kışkırtıcı yayın suçu gibi bir şey olmaması, basın özgürlüğüne ilişkin, özel durumlar hariç, önceden sınırlamalar konulmaması ve devrimci ve yıkıcı doktrinlerin savunulmasının yasaklanmaması (Rawls 1996: 342).



Bunlardan ilkinin olması başkalarının varlığını da sağlamaktadır. Rawls, kışkırtıcı yayının suç olmasının yöneticilerin kendilerine yönelik herhangi bir eleştiri getirilmemesi amacıyla getirildiğini ve bunun toplumun özgür olmasını etkilediğini belirtmektedir. Eğer kışkırtıcı yayın suç sayılırsa, kamu basını ve özgür tartışma seçmeni bilgilendirmedeki rollerini yerine getiremeyeceklerdir. Diğer yandan kışkırtıcı yayının suç sayılması, kendi kendini yönetme ve bu kendi kendini yönetmenin korunması için gereken özgürlüklerin de temelini ihlal edecektir. Bunun yanında kışkırtıcı yayın diğer iki değişmeyen düşünceyle de yakından ilişkilidir. Eğer kışkırtıcı yayın suç sayılırsa, bu suç basın özgürlüğünü önceden sınırlayacaktır. İkinci olarak kışkırtıcı yayının suç olmasıyla, yıkıcı doktrini savunma kolayca suç haline getirilebilecektir (Rawls 1996: 343).

Temel özgürlüklerin tam şemasına ilişkin eşit ve özgür vatandaşların rasyonel çıkarlarını temsil eden anayasal toplantının delegeleri, müzakerelerinde, siyasi ifade özgürlüğünün bu şekilde belirtilen çekirdeğini koruyacak şekilde hareket edeceklerdir. Diğer yandan delegeler bu değerlendirmeyi yaparken, yıkıcı doktrini savunmayla ilgili korunacak çekirdeği ve korunmayacak çekirdeği birbirinden ayıracaklardır. Gerçekte Rawls, kendi “iyi düzenlenmiş toplum”unda, siyasi özgürlüğün korunmayacak alanı gibi bir şeyin çıkmayacağı inancındadır; çünkü toplumu yöneten kişiler, siyasi toplumla ilgili anlaşmazlık noktalarını zamanında tespit edip, bunları çözecek yeterliliğe sahip olan kişilerdir. Bunun yanında, yıkıcı doktrinle ilgili korunmayacak alanı belirtmesiyle Rawls, direnme hakkını da reddetmemektedir. Bu hakkı Locke’u izleyerek kabul etmektedir. Yalnız bu hakkın kullanılabilmesi için bazı şartlar bulunmaktadır. Direnme hakkının kullanılabilmesi için kişilerin, toplumun temel yapısı içindeki durumlarının adaletsiz olması, bu durumun uzun süre devam etmesi ve bu hakkı kullanmaktan başka çarelerinin bulunmaması gerekmektedir (Rawls 1996: 347). Yıkıcı doktrinle ilgili siyasi konuşmanın korunmayacak alanı, bu doktrinin derhal ve kanunsuz güç kullanımını teşvik etmesi ve bu şekilde güç kullanılmasının olanaklı olmasıdır. Eğer bu ikisi biraradaysa yani kanunsuz güç kullanımına teşvik ve bu sonucun gerçekleşmesinin olanaklı olması şartları biraradaysa, yıkıcı doktrin, siyasi ifade özgürlüğünün korunma alanına girmeyecektir (Rawls 1996: 348).

Delegelerin, siyasi ifade özgürlüğünü değerlendirmelerinde göz önüne alacakları bir başka nokta, siyasi ifade özgürlüğünün sınırlanmasıyla ilgilidir. Rawls temel özgürlükleri mutlak olarak almamakla bu özgürlüklerin sınırlanabileceğini de kabul etmektedir. Temel özgürlüklerin sınırlanması, bu özgürlüklerin daha büyük ve daha önemli kaybını önlemek için zorunlu olduğunda yapılmaktadır. Diğer bir ifadeyle, temel özgürlükler sırf kendileri uğruna sınırlanabilmektedirler. Bunun yanında diğer özgürlüklerle çatıştıklarında da sınırlanabilmektedirler. Siyasi ifade özgürlüğü için de bunlar geçerlidir. Anayasal aşamadaki delegeler ve yasama aşamasında yer alanlar bunları değerlendireceklerdir. Diğer yandan siyasi ifade özgürlüğünün sınırlanmasıyla ilgili olarak açık ve mevcut tehlike kuralı getirilmektedir. Rawls, yasama aşamasında yer alanların bu kuralı oldukça dar yorumlamaları gerektiğini belirtmektedir. Buna göre kanun koyucular, ilk olarak düşünce özgürlüğünün kendisinin veya diğer temel özgürlüklerin kaybını önlemek için bu kuralı kullanıp özgürlükleri sınırlayacaklardır. İkinci olarak bu sınırlamayı yapabilmeleri için siyasi ifade özgürlüğünü sınırlamaktan başka çareleri bulunmamalıdır (Rawls 1996: 356). Rawls bu şekilde siyasi ifade özgürlüğünü sınırlamak için kullanılan açık ve yakın tehlike kuralına pek sıcak bakmamaktadır. Sadece bu kuralın anayasal krizlerle ilgili olarak uygulanabileceğini belirtmektedir. Bu kriz durumları demokrasiye ara vermeyi gerektiren, siyasi özgür kurumların etkili olamadığı veya kendilerini koruyamak için gerekli tedbirleri alamadıkları durumlardır (Rawls 1996: 354). Rawls'un belirttiği siyasi ifade özgürlüğünün sınırlanması da bu kriz durumunda uygulanacaktır. Bunun dışında, siyasi ifade özgürlüğü başka nedenlerle sınırlanamayacaktır.

Anayasal toplantının delegeleri, adil bir siyasi prosedürü sağlamak için sırf şekli düzenlemeler yanında siyasi özgürlüklerin hakça değerini de sağlayacak düzenlemelere de yer vereceklerdir. Siyasi ifade özgürlüğü de siyasi özgürlükler arasında yer aldığından, siyasi özgürlüklerin hakça değerini sağlayacak şekilde düzenlenecektir. Siyasi özgürlüklerin hakça değerini korumanın bir yolu, siyasi kampanyalara ve seçim harcamalarına kamu yardımı yapılmasıdır. Ayrıca, bu hakça değeri korumak için diğer düzenlemeler ve katkıda bulunmalar ile ilgili çeşitli sınırlamalar getirilir. Siyasi ifade

özgürlüğü ve basın özgürlüğünün bunlarla bağdaşabilmesi için belirli şartların yerine getirilmesi zorunludur. İlk olarak, konuşmanın içeriğine ilişkin hiçbir sınırlamanın olmaması gereklidir. Bu nedenle, siyasi özgürlüklerin hakça değerini sağlamak için yapılacak düzenlemeler hiçbir siyasi doktrinin lehine yapılmamalıdır (Rawls 1996: 357). İkinci olarak, yapılacak düzenlemeler, toplumdaki çeşitli siyasi gruplara aşırı yük getirmemelidir. Aşırı yükün belirlenmesi, siyasi özgürlüklerin hakça değerini gerçekleştirme amacına göre her bir durumda ayrı ayrı değerlendirilir. Örneğin siyasi partilere veya adaylara özel kişilerin aşırı yardım yapmasının yasaklanmasındaki amaç, bu yardımın aşırı yük olması değildir. Bu yasaklamanın nedeni, siyasi süreçte yer alabilmeleri için tüm vatandaşlara, sosyal ve ekonomik durumlarına bakılmaksızın, eşit fırsat tanımaktır. Aşırı yük olarak sayılabilecek şey, örneğin, siyasi konuşmaları belirli kamu yerleriyle sınırlayan bir düzenlemedir. Böyle bir düzenleme, yoksul grupların siyasi anlayışlarını açıklayabilmelerini engellediği için aşırı bir yükür (Rawls 1996: 358). Son olarak, siyasi konuşmaya ilişkin çeşitli düzenlemeler, siyasi özgürlüklerin hakça değerini sağlayacakları şekilde rasyonel olarak yapılmalıdır; fakat bu yapılırken siyasi ifade özgürlüğü sınırlandırılmamalıdır. Başka bir ifadeyle siyasi özgürlüklerin hakça değerini sağlamak uğruna, ifade özgürlüğünün çekirdeğine ilişkin herhangi bir sınırlama getirilmemelidir (Rawls 1996: 358).

Diğer yandan burada belirtebileceğimiz bir nokta, temel özgürlüklerin karşılıklı uyarlanmasıyla ilgilidir. Bu uyarlama biçimi, çıkarların dengelenmesiyle karıştırılmamalıdır; çünkü çıkarların dengelenmesinde, kazanılan avantajlarla veya kaçınılan zararlarla ilgili özgürlüğü sınırlamak için siyasi, sosyal, ekonomik gibi tüm değerlendirmelere başvurulmaktadır. Oysa temel özgürlüklerin birbirine uyarlanmasında, bu uyarlama sadece özgürlüklerin önemi bakımından yapılır. Bu önemi ise iki temel durumdaki temel özgürlüklerin rolü açıklamaktadır. Diğer yandan özgürlüklerin birbirine uyarlanmasındaki amaç da farklıdır. Temel özgürlükleri uyarlamadaki amaç, bu özgürlüklerin tam şemasını elde etmektir (Rawls 1996: 359). Siyasi ifade özgürlüğü de diğer temel özgürlüklerle bağdaştırılırken, özgürlük dışında başka değerlendirmelere başvurulmayacaktır.

Siyasi ifade özgürlüğü birinci temel durumla ilişkili olduğundan, özgürlüğün önemine de sahiptir. Başka bir ifadeyle, temel özgürlükler, iki temel durumla ilişkili olmalarından dolayı, diğer özgürlüklerden daha önemlidirler. Bu nedenle siyasi ifade özgürlüğünden diğer özgürlükler uğruna vazgeçilemeyecektir. Böyle bir anlaşma yapılsa bile, diğer temel özgürlükler gibi siyasi ifade özgürlüğü de vazgeçilmez olduğundan, bu anlaşmanın hiçbir geçerliliği bulunmayacaktır (Rawls 1996: 366).

Sonuç olarak anayasal toplantının delegelerine temel özgürlükleri açıklamada rehberlik edecek şey, iki temel durumdur. Anayasal toplantının delegeleri, temsil ettikleri özgür ve eşit vatandaşların çıkarlarını, iki temel duruma göre geliştireceklerdir. Gerçekte, burada “orijinal durum”daki grupların adalet ilkelerini seçmelerine benzer bir durum söz konusudur. “orijinal durum”daki gruplara temsil ettikleri kişilerin çıkarının rehberlik etmesi gibi, anayasal toplantının delegelerine de bu çıkarlar rehberlik edecektir. Her iki aşamada da hareket edilen temel aynıdır. Bu temel, Rawls’un siyasi kişi düşüncesidir.

## E. ADALETİN İKİ İLKESİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Buraya kadar adaletin iki ilkesiyle ilgili yapılan açıklamalar, bu ilkelerin farklı şekillerde değerlendirmelerini gerektirmektedir. Bu değerlendirmeleri, ilkelere yöneltebilecek farklı sorulardan hareket ederek farklı başlıklar adı altında incelemek olanaklıdır.

### 1. Temel Özgürlükler Listesi

Rawls'un *PL*'de yer verdiği temel özgürlükler listesi, yeterli olmadığı nedeniyle eleştirilebilir; çünkü bu listede, hak bildirgelerinde yer alan özgürlükler ve hakların hepsi yer almamaktadır. Oysa Rawls, bu bildirgelerden hareket ederek temel özgürlükler listesini hazırladığını belirtmektedir. Bu ise Rawls'un hak bildirgelerinde yer alan bütün hak ve özgürlüklere yer vermesi gerektiği gibi bir sonuca bizi götürebilir. Ancak bu tür bir sonuca varmamıza yine Rawls'un kendisi engeldir; çünkü

Rawls, bir özgürlüğün temel olduğunu belirtirken, iki ahlaki yeti ve belirli bir iyi görüşüne sahip olmayla ilgili getirdiği yüksek düzen menfaatlerinden hareket etmektedir. Bu anlamda, hak bildirgelerinde yer alan bütün hak ve özgürlüklerin temel özgürlükler listesinde yer alması beklenemez.

Rawls'un listesinde yer almadığı ileri sürülen hak gruplarıyla ilgili ayrıntılı açıklamayı James W. Nickel'de bulmak olanaklıdır. Nickel'e göre temel özgürlükler listesine, güvenlik hakları ve yaşam biçimiyle ilgili hakların da eklenmesi gerekmektedir. Güvenlik hakları, kişilerin çeşitli şekillerde (hırsızlık, öldürme, şiddet içeren diğer eylemlerle) zarar görmelerini engelleyen haklardır (Nickel 1994: 767). Bu hak grubu, başkalarına ve devlete zarar vermeme ödevi yüklemektedir. Rawls, *TJ*'de, başkalarına zarar vermeme ödevini yükleyen doğal ödevlerden söz etmektedir. Bu ödevler, bireysel eylem standartları olup kurumlarla ilgili olan adalet ilkelerinden farklıdır (Hart 1975: 246). Ayrıca doğal ödevler, sadece başkalarına zarar vermemeyi değil, onların yardımına koşma gibi diğer ödevleri de içermektedirler<sup>1</sup>. Yine Rawls *TJ*'de, özgürlük kavramı ve kişinin bütünlüğünden söz ederken, bunların güvenlik hakkını da içerdiğini belirtmektedir.

Rawls *PL*'de ise kişinin bütünlüğü ve dokunulmazlığı ile ilgili serbestlikleri içeren hak grubuna temel özgürlükler listesinde yer vermektedir. Kişinin bütünlüğü, kişinin fiziki ve psikolojik şiddette uğramaması anlamına gelmektedir (Rawls R.A.M.: 633). Bu noktada, Rawls'un gerek *TJ*'de gerekse *PL*'de güvenlik haklarını tanımadığı söylenemez. Nickel'de Rawls'un güvenlik haklarına yer vermediğini belirtmemektedir. O, güvenlik haklarının kişinin bütünlüğü ve dokunulmazlığı çerçevesinde değil, ayrı bir hak grubu olarak ele alınması gerektiğini belirtmektedir (Nickel 1994: 769). Kanımızca, kişinin bütünlüğü ve dokunulmazlığı ile ilgili hak grubunun, güvenlik haklarını da içereceği yeterince açıktır. Bu hak grubunun özü de zaten kişinin korunmasına yöneliktir. Diğer yandan Rawls'un temel özgürlükleri belirlerken başlıca

<sup>1</sup>Doğal ödevler de, adalet ilkeleri gibi, "orijinal durum"daki gruplar tarafından kabul edilmektedir. Gruplar bu ödevleri kabul ederken doğuracakları yararları ve zararları göz önünde tutacaklardır. Bu şekilde, yararları daha fazla olan ödevleri doğal ödevler olarak kabul edeceklerdir (Rawls 1994: 388).

amacı ahlaki kişiliği korumaktır. Bu anlamda Rawls'un temel özgürlükler açıklamasının bir bütün olarak, kişiye zarar veren eylemlerle bağdaşması olanaklı değildir. Ayrıca Rawls, devlet gücünün baskıcı kullanımını mümkün olduğunca azaltma çabası içindedir. Bu nedenle, devlete zarar vermeme ödevini en baştan yüklediği belirtilebilir. Nihayet Rawls, en son çalışmasında güvenlikten temel hak olarak söz etmek suretiyle belki de bu yönde ortaya çıkan yanlış anlamaları önlemek istemiştir (Rawls 1993: 52).

Nickel'in getirdiği ikinci hak grubu, yaşam biçimine ilişkin haklardan oluşmaktadır. Bu konuda Rawls'a ilk eleştiriyi H.L.A. Hart yöneltmiştir. Hart, Rawls'un bireysel özgürlükle ilgili birçok özgürlüğe yer vermediğini belirtmektedir. Hart'a göre cinsel serbestlik ve alkol ve uyuşturucu kullanma özgürlüğü gibi özgürlükler, Rawls'un temel özgürlüklerinin kapsamına girmemektedirler (Hart 1975: 237). Burada ilk belirtmemiz gereken nokta, bu özgürlüklerin temel özgürlük olarak kabul edilmeyeceğidir; çünkü bu özgürlükler, ilk olarak Rawls'un temel özgürlük tanımına uymamaktadırlar. İkinci olarak, bu özgürlükleri de temel özgürlük olarak kabul etmek, temel özgürlüklerin kapsamını genişletmeye yol açabilecektir. Rawls, haklı olarak, temel özgürlüklerin kapsamını sınırlı tutma eğilimi içerisindedir; çünkü bu şekilde, temel özgürlüklerin öneminin korunacağına inanmaktadır (Rawls 1996: 332).

Cinsel serbestlik ve diğer yaşam biçimlerine dayanan özgürlükleri, temel özgürlük olarak kabul edilmeseler bile, farklı şekillerde savunmak olanaklıdır. Rawls'un tutumu, özgürlükleri tek tek belirtmek değildir. Daha çok, hak grupları oluşturmaktır. Diğer özgürlükler ya bu hak gruplarına ya da Rawls'un siyasi liberalizminin yapısal şemasına başvurularak korunabilir. Örneğin Hart'a göre, cinsel serbestliği vicdan özgürlüğü kapsamı altına almak olanaklıdır. Çünkü vicdan özgürlüğü, bir insanın kendi yorumları doğrultusunda ahlaki yükümlülüklerini yerine getirmedeki serbestliğini ifade etmektedir (Hart 1975: 237). Cinsel serbestliği ikinci olarak, Rawls'un yapısal şemasına başvurarak da korumak olanaklıdır. Rawls'un hoşgörü ilkesi ve makul olan farklı perspektifler ve yaşam biçimlerine izin verilmesi



gibi siyasi liberalizminin öğelerine başvurarak, cinsel serbestliği yasaklayan yasaların çıkarılması önlenebilir (Nickel 1994: 771).

Rawls'un temel özgürlükler listesinde asıl problemli olan, mülkiyet hakkı ile ilgili olarak belirttikleridir. *TJ*'den hareket eden Hart'a göre, Rawls, özel mülkiyet sahibi olmayı temel bir özgürlük olarak kabul etmektedir. Hart, Michael Lessnoff'un aksi düşüncede olduğunu belirtmektedir; çünkü Lessnoff, Rawls'un üretim vasıtalarında özel mülkiyet sahibi olup olmamayı adaletin kapsamı dışında bıraktığını belirtmektedir. Bu nedenle de, Rawls'un düşüncesi çerçevesinde, özel mülkiyet sahibi olmanın temel bir özgürlük olarak kabul edilemeyeceğini savunmaktadır (Hart 1975: 243). Lessnoff'un bu konudaki düşüncelerinin haklılığını Rawls'un *PL*'deki tutumu da desteklemektedir.

Rawls, gerek *TJ*'de gerekse *PL*'de, üretim vasıtalarında özel mülkiyetin mi yoksa devlet mülkiyetinin mi söz konusu olacağı sorusunu bilerek cevaplamamaktadır; çünkü Rawls, bu sorunun adalet ilkeleriyle ilgili olduğunu düşünmemektedir. Bu noktada da özel mülkiyete sahip olma hakkını temel özgürlük olarak kabul etmediği ortaya çıkmaktadır. Rawls, özel mülkiyete sahip olmayı, mülkiyet hakkının geniş anlayışıyla ilgili olduğu inancındadır. “Orijinal durum”daki gruplar, mülkiyet hakkıyla ilgili temel özgürlüğü kabul ederken, bu hakla ilgili geniş anlayışa başvurmak durumunda değildirler. Gruplar için önemli olan, iki ahlaki yetinin kullanımı ve gelişimi için gerekli olan temel özgürlüğü kabul etmektir. Bu nedenle, kişisel mülkiyetin kullanımına sahip olma ve bu kullanımı elinde bulundurma ile ilgili hakkı temel özgürlük olarak kabul edeceklerdir. Bu özgürlük, ahlaki yetilerin kullanımı ve geliştirilmesinde zorunlu olan kendine saygı ve kişisel bağımsızlık duygusu için yeterli maddi temeli olanaklı kılacaktır (Rawls 1996: 298). Mülkiyet hakkının daha geniş anlayışları, bu noktada gerekli değildir. Rawls, “orijinal durum”dan sonraki aşamalarda, yani bir toplumun şartları ve tarihsel geleneğinin bilgisine ulaşılan anayasal, yasama ve yargı aşamalarında, daha geniş mülkiyet anlayışlarının değerlendirileceğini belirtmektedir (Rawls 1996: 298). Bu noktada Rawls, mülkiyet sorununu her toplumun kendi şartlarına göre belirlemesi gerektiğini düşünmektedir.

Rawls'un bu tutumu karşısında, onun liberalizminin hangi anlayışı desteklediği ile ilgili tartışmalar yapılmaktadır. Ancak burada problem, Shapiro'nun haklı olarak belirttiği gibi, Rawlsçu liberalizmin kapitalizme veya sosyalizme yol açıp açmadığıyla ilgili değildir. Problem, daha çok, onun liberalizminin piyasa kapitalizmini mi yoksa piyasa sosyalizmini mi desteklediği ile ilgilidir (Shapiro 1995: 64)<sup>1</sup>. Rawls'un mülkiyet hakkıyla ilgili belirttiklerini adaletin ikinci ilkesiyle birleştirenler, onun liberalizminin piyasa sosyalizmiyle bağdaştığını iddia etmektedirler. Diğer yandan, Rawls'un temel özgürlüklerle ilgili ahlaki yetiler ve bunun dışındaki argümanlarını değerlendiren Shapiro, onun liberalizminin piyasa kapitalizmine yol açtığını savunmaktadır (Ayrıntılı bilgi için bkz. Shapiro 1995: 64-85). Bu tartışmalara girmeden burada belirtebileceğimiz nokta, Rawls'un üretim vasıtalarında mülkiyet sorununu siyasi adalet konusu dışında bıraktığıdır. Bu şekilde Rawls, liberal demokrasiler-serbest piyasa ekonomisi ilişkisi çerçevesinde temellenen tartışmalara katılmaktan kaçınmaktadır.

## 2. Temel Özgürlüklerin Önceliği ve Sınırlanması

Rawls'un temel özgürlüklerin önceliği veya adaletin birinci ilkesinin ikinci ilkesinden önce gelmesiyle ilgili açıklamalarında, ele alabileceğimiz birkaç nokta bulunmaktadır. İlk olarak, Rawls'un bu ilkelerle ilgili öncelik problemini açıklamasının yeterli olup olmadığına bakacağız.

Adaletin birinci ilkesinin ikinci ilkesinden önce gelmesi, Rawls'un temel özgürlüklere ayrıcalıklı bir statü verme çabasının bir sonucudur. Temel özgürlüklerin ayrıcalığı, ahlaki yetilerin kullanılması ve geliştirilmesindeki önemlerinden kaynaklanmaktadır; çünkü bu özgürlükler, ahlaki yetilerin kullanılması ve geliştirilmesi

<sup>1</sup>Rawls'un liberalizminin, devlet sosyalizmi ile ilgili olmamasının en bariz nedeni, sosyalizmin kapsayıcı bir felsefi anlayış olmasına dayanmaktadır. Ayrıca Rawls'un getirdiği özgür iş seçimi hakkı da merkezden planlanmış ekonomi ile bağdaşmamaktadır (Bu konuda ve Rawls'un liberalizminin neden piyasa sosyalizmine yol açmadığı konusundaki ayrıntılı bilgi için bkz. Shapiro 1995: 64-85).

için gerekli olan sosyal şartları doğrudan doğruya sağlamaktadır. Bu noktada temel özgürlüklerin önceliği, onların ayrıcalıklı statüsünü göstermektedir.

Rawls, temel özgürlüklerin önceliğinin uygulanabilirliğini uygun makul şartların bulunmasına bağlı tutmaktadır. Bu şartlar, siyasi iradenin varlığını sağlayan, temel özgürlüklerin tam olarak kullanılmasına izin veren sosyal şartlardır. Sosyal şartları belirleyen ise bir toplumun kültürü, gelenekleri, ekonomik gelişme düzeyi gibi şeylerdir (Rawls 1996: 297). Rawls'un temel özgürlüklerin önceliğinin uygulanmasıyla ilgili getirdiği bu koşul, kendi ideal toplumunda söz konusu değildir; çünkü ideal toplumunda bu şartların var olduğunu zaten önceden varsaymaktadır. Burada problem, diğer liberal-demokratik toplumlar açısından ortaya çıkmaktadır.

Rawls'un açıklamasından makul şartları elde etmeyen liberal-demokratik toplumlarda temel özgürlüklerin önceliğinin uygulanamayacağı sonucu çıkmaktadır. Buradan hareket edersek, örneğin ekonomik gelişme düzeyi alt seviyede olan toplumlarda, temel özgürlükler ekonomik refah uğruna sınırlandırılabilirlerdir. Oysa bu, Rawls'un faydacılığa yönelttiği eleştirilerden biridir; yani, toplam fayda uğruna özgürlükleri sınırlandırmakla aynı sonuca yol açmaktır. Bu bakımdan Rawls'un açıklamalarında bir çelişkinin olduğu düşünülebilir. Ancak burada bir çelişki söz konusu değildir; çünkü Rawls, kendi adalet anlayışının makul şartların bulunduğu liberal-demokratik toplumlarda uygulanacağı koşulunu teorisini ortaya koyarken getirmektedir. Bir diğer ifadeyle, Rawls'un koşulu sadece temel özgürlüklerin önceliğinin değil, kendi adalet anlayışının uygulanmasını da kapsamaktadır. Bu anlamda, Rawls'un adalet anlayışının uygulanacağı toplumlarda, temel özgürlüklerin ekonomik gelişme uğruna sınırlandırılması gibi bir durumla da karşılaşmayacaktır.

Ancak bu noktada Rawls'a itiraz edilemezse de başka bir nokta bakımından edilebilir. Bu nokta, Rawls'un temel özgürlüklerin önceliğiyle ilgili argümanına dayanmaktadır. Rawls, “orijinal durum”daki grupların adaletin birinci ilkesinin ikinci ilkesinden önce gelmesini kabul ederlerken, onların maddi refah uğruna özgürlüklerinden taviz vermeyeceklerine dayanmaktadır. Bu bakımdan Rawls'un,

temel özgürlüklere birincil önemde yer verdiği ortaya çıkmaktadır. Ancak yine onun bu özgürlüklerin önceliğinin uygulanmasıyla ilgili ekonomik gelişme düzeyi (her ne kadar bu gelişme düzeyinin yüksek olması gerekmeseyse de) şartı araması ortada bir çelişkinin olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Gerçi, bu özgürlüklerin tam olarak etkili kullanılmasında bir toplumun ekonomik gelişme düzeyinin etkisi açıktır. Özellikle siyasi özgürlüklerin hakça değerinin sağlanmasında bu etki gözardı edilemez. Ancak ekonomik gelişme düzeyinin, temel özgürlüklerin önceliği ilkesinin uygulanma koşulu olarak belirtilmesinin uygun olmadığı kanısındayız; çünkü bu düzey, temel özgürlüklerin bir sınırlandırılma nedeni olmasıyla değil, onların tam olarak etkili kullanılmasyla ilgilidir.

### 3. Eşitlik ve Özgürlük Taleplerinin Birbiriyle Bağdaştırılması

Rawls'un adalet anlayışının eşitlikçi olduğunu gösteren en önemli şey, onun eşitlik ve özgürlük taleplerini birbiriyle bağdaştırmaya çalışmasıdır. Bu bağdaştırmayı Rawls, hem biçimsel eşitliği sağlayarak ve hem de sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri giderici ilkeler getirerek yapmaktadır. Rawls'un iki eşitlik türüne göre bağdaştırmayı yapmasını olanaklı kılan ise, onun "özgürlük" ile "özgürlüğün değeri" arasında yaptığı ayırmadır (Rawls 1996: 327). Eşit temel özgürlükler ve onların önceliği ilkesi, biçimsel eşitlik anlayışıyla bağdaşmaktadır. Bu eşitliği yeterli görmeyen ve özgürlüklerin etkili olarak kullanılmasını gerektiren özgürlüğün değeri ise sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri giderici esaslarla bağdaşmaktadır. Rawls'un eşitlik ve özgürlük talepleri arasındaki bağdaştırmayı nasıl yaptığını daha açık görmek için adalet ilkelerine bakmamız gerekmektedir.

İlk olarak adaletin birinci ilkesine baktığımızda, bu ilkede yer alan eşit temel özgürlükler eşit vatandaşlık statüsünü sağlamak için getirilmişlerdir. Bu statü ise, her vatandaşın temel özgürlüklere eşit bir şekilde sahip olduğunu vurgulamaktadır; yani vatandaşların, farklı görüşleri, etnik grubu, ırkı, sosyal ve ekonomik durumu gibi şeyler bu özgürlüklere sahip olmalarında etkili değildir. Bu anlamda sırf vatandaş olmak, temel özgürlüklere eşit bir şekilde sahip olmak için yeterlidir. Bu eşitlik

anlayışı, liberal eşit vatandaşlık anlayışıyla aynı olup biçimsel eşitlik olarak adlandırılır; çünkü, sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri giderici nitelikte düzenlemeler yapılmasını gerektirmemektedir.

Adaletin ikinci ilkesi ise sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri gidermeye yöneliktir. Ancak böyle olması, mutlak eşitlik anlayışını getirdiği anlamına gelmemektedir; çünkü bu ilke, bazı vatandaşların daha fazla gelir ve refahı elde etmesine izin vermektedir. Bu anlamda daha fazla gelir ve refaha sahip olanların, amaçlarını gerçekleştirmek için daha fazla elverişli araçlara sahip oldukları belirtilebilir. Özgürlüğün değeri ise daha fazla gelir ve refaha sahip olanlar ve bunların daha azına sahip olanlar bakımından aynı değildir. Gelir ve refahın daha azına sahip olanların, daha az özgürlüğün değerine de sahip oldukları belirtilebilir. Ancak adaletin ikinci ilkesinde yer alan “farklılık ilkesi”, bu daha az özgürlüğün değerini telafi etmeye yöneliktir (Rawls 1996: 328); çünkü “farklılık ilkesi”, toplumun en az avantajlı durumunda olan üyelerini korumak için getirilmiştir. Bu anlamda en az avantajlının, amaçlarını gerçekleştirmek için yeterli araçlara sahip olması bu ilke gereğince. Bu ise özgürlüğün değerini en az avantajlı için sağlamaya yöneliktir.

Adaletin birinci ilkesi, ikinci ilkesiyle beraber ele alındığında, özgürlük ve eşitlik taleplerinin nasıl bağdaştırıldığı ortaya çıkmaktadır. Birinci ilke, temel özgürlükleri güvenceye almakta, ikinci ilkeyse asgari kaynaklar alanını azamileştirmeye çalışmaktadır. Böylece iki ilke beraber, özgürlüğün en az değerini azamileştirmeyi gerektirmektedir (Cohen 1994: 595). Ancak “farklılık ilkesi”nde, özgürlüğün değerini korumaya yönelik herhangi bir ifade yer almamaktadır. Bu anlamda, “farklılık ilkesi”nin doğrudan doğruya özgürlüğün değerini koruduğu söylenemez. Özgürlüğün değeriyle ilgili değerlendirmeler, daha çok, “farklılık ilkesi”nin uygulanmasının sonucu olarak görülecektir. Ayrıca, “farklılık ilkesi” adaletin birinci ilkesinden sonra gelmektedir. Bu nedenle, “farklılık ilkesi”ne olduğu gibi özgürlüğün değerine de özgürlüğün önceliği ilkesinin uygulanması söz konusu değildir.

Rawls da bu eksikliklerin farkındadır. Bu nedenle de adaletin birinci ilkesinin ikinci kısmında, siyasi özgürlüklerin hakça değerinin sağlanacağını belirtmektedir (Rawls 1996: 5). Bu şekilde özgürlüğün değerinin adaletin birinci ilkesinde yer alması, eşit temel özgürlüklerin sahip olduğu güvenceye onun da sahip olması demektir. Siyasi özgürlüklerin hakça değerinin güvenceye almanın anlamı da belirttiğimiz bu noktayı doğrular niteliktedir; çünkü bu güvenceye almanın anlamı, siyasi özgürlüklerin değerinin, sosyal ve ekonomik durumları ne olursa olsun bütün vatandaşlar için neredeyse eşit olması veya en azından yeterince eşit olmasıdır (Rawls 1996: 327). Siyasi özgürlüklerin eşit değerinde olmaları ise herkesin kamu görevini elde etmeye ve siyasi kararların sonuçlarını etkilemeye ilişkin hakça bir fırsata sahip olması anlamına gelmektedir (Rawls 1996: 327).

Rawls, siyasi özgürlüklerin hakça değerinin sağlanmasıyla ilgili düzenlemelerin nasıl yapılacağını ayrıntılarıyla açıklamamaktadır. Hatta bu konuyu felsefi bir doktrinin kapsamı dışında görmektedir (Rawls 1996: 327). Ancak yine de, siyasi özgürlüklere ilişkin fırsat eşitliğinin nasıl elde edileceğine dair bazı kriterler vermektedir. Bunlar, siyasi süreçte yer alacak olan siyasi partiler ve adayların seçim harcamalarına getirilen sınırlamalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sınırlamalar, siyasi süreci, bir yandan ekonomik gücü elinde tutanların etkisine diğer yandan da tamamıyla devlet kontrolüne bırakmamayı amaçlamaktadır. Bu nedenle de özel kişilerin seçim kampanyalarıyla ilgili harcamalarına sınırlamalar getirilmekte ve ayrıca bu kampanyalara devlet yardımının yapılacağı belirtilmektedir (Martin 1994: 746).

Burada Rawls'a yönelik eleştiri, sadece siyasi özgürlükler bakımından özgürlüğün değerinin sağlanacağını belirtmesi bakımından yapılabilir. Bu anlamda Rawls'un diğer temel özgürlüklerin değerinin sağlanmasını, adaletin ikinci ilkesine bıraktığı belirtilebilir. Ancak Rawls, kendi ideal toplumu için olmasa bile, diğer liberal-demokratik toplumlarda adaletin ikinci ilkesinin uygulanacağından kuşkuludur. Bu nedenle de siyasi özgürlüklerle ilgili başka garantiye ihtiyaç duyduğunu kendisi belirtmektedir. Ayrıca adaletin ikinci ilkesi uygulansa bile, bu ilkenin izin vereceği eşitsizliklerin siyasi özgürlüklerin hakça değerini sağlayıp sağlamayacağı da belli



değildir (Rawls 1996: 328). Buradan Rawls'un siyasi özgürlüklerin hakça değerine, diğer özgürlüklerden daha fazla ayrıcalıklı yer verdiği ortaya çıkmaktadır; çünkü Rawls ilk olarak, bu özgürlüklere diğer özgürlüklerden daha fazla güvence tanımaktadır. İkinci olarak, diğer temel özgürlüklerin değerinin sağlanmasını sadece adaletin ikinci ilkesine bırakmakla bu ilkenin uygulanmasıyla ilgili sakıncalarını da kabul etmektedir; yani Rawls, bu ilkenin diğer temel özgürlüklerin değerini en azından tam olarak sağlamayacağını farkındadır.

Bu noktada, Rawls'un sadece siyasi özgürlüklerle ilgili olarak eşitlik ve özgürlük taleplerini bağdaştırdığı belirtilebilir. Ancak diğer yandan, Rawls'un siyasi özgürlüklere neden böyle ayrıcalıklı yer verdiği sorulabilir. Rawls, bu soruyu çeşitli şekillerde cevaplamaktadır. İlk olarak, siyasi özgürlüklere ayrıcalıklı yer vermesinin nedeninin, demokratik kendi kendini yönetmeye herkesin katılmasının ve siyasi yaşamın, tam olarak özerk vatandaşlar için öncelikli iyi olduğu yolundaki değerlendirmeye bağlanamayacağını belirtmektedir; çünkü, modern devletin genişliği nedeniyle siyasi özgürlüklerin kullanımı, diğer temel özgürlüklerin kullanımına nazaran birçok vatandaşın iyi anlayışında daha az yere sahiptir (Rawls 1996: 330).

Rawls'un siyasi özgürlüklerin hakça değeriyle ilgili güvenceye yer vermesinin temel nedeni, “orijinal durum”daki hakça prosedürü siyasi sürece taşımak olarak belirtilebilir; çünkü “orijinal durum”dan sonraki “iyi düzenlenmiş toplum”da da hakkaniyetin yer alması gerekmektedir. Hakkaniyetin olması ise hakça bir prosedürün olmasına bağlıdır. Bir anlamda “orijinal durum”daki hakça prosedür, “iyi düzenlenmiş toplum”daki siyasi sürecin nasıl olacağını temsil etmektedir. “Orijinal durum”daki hakkaniyete uygunluğu, grupların eşitliği temsil etmekteydi. Rawls, siyasi sürecin hakkaniyete uygunluğunu da aynı şekilde sağlamak istemektedir. Hakkaniyete uygun sürecin nasıl olacağını anayasa belirleyecektir. Ancak bu süreci gerçekleştirmek için siyasi özgürlüklerin hakça değerinin sağlanması gerekmektedir; çünkü bu özgürlüklerin hakça değerinin sağlanmasıyla, anayasa tarafından belirtilen hakkaniyete uygun siyasi sürecin, tam olmayan eşitlik temelinde herkese açık olması güvenceli hale getirilecek ve adil bir yasamanın kurulması sağlanacaktır (Rawls 1996: 330). Ancak

siyasi süreçteki eşitlik, “orijinal durum”daki eşitlikten farklıdır. “Orijinal durum”da tam eşitlik söz konusudur.

Rawls, sadece siyasi özgürlüklerin hakça değerinin güvenceli olmasıyla ilgili bir başka neden daha belirtmektedir. Bu neden, siyasi sürecin sınırlı bir alana sahip olmasına dayanmaktadır. Bu alan sınırlı olduğu için, daha fazla gelir ve refaha sahip olanların, siyasi özgürlüklerin hakça değerinin yokluğunda, biraraya gelip bu alanda söz sahibi olmaları ve daha az gelir ve refaha sahip olanları bu alandan dışlamaları olanaklıdır. Bu anlamda Rawls, siyasi özgürlüklerin kullanımının, diğer temel özgürlüklerin kullanımına nazaran gelir ve refahın dağılımına daha fazla bağlı olduğunu belirtmektedir (Rawls 1996: 328). Bu nedenle, siyasi özgürlüklerin hakça değerinin sağlanması diğer temel özgürlüklerin hakça değerinin sağlanmasından daha fazla önemlidir. Ayrıca Rawls, siyasi sürecin temel yapıyı düzenleyen yasalar ve siyasetleri (policies) düzenlemedeki önemine bakılınca da, siyasi özgürlüklerin ayırt edici rolünün görüleceğini belirtmektedir (Rawls 1996: 328-329).

Rawls'un açıklamalarından hareket edilince, sadece siyasi özgürlüklerin hakça değerini güvenceye alması makuldür. Özellikle üçüncü bölümde göreceğimiz üzere, siyasi özgürlükleri bu şekilde ele alması müzakereci demokrasi anlayışının bir gereği olup, bu demokrasi anlayışıyla birarada olan, demokratik vatandaşlık görüşüne de uygundur. Ancak kendi teorisinin içerisine, siyasi özgürlüklerle ilgili bu yaklaşımını yerleştirmekte açık kalan birkaç nokta bulunmaktadır. İlk olarak, “orijinal durum”daki grupların sadece siyasi özgürlüklerin hakça değerini kabul etme nedenleri açık değildir. İkinci olarak Rawls'un birinci ilkeyle ilgili problemi, eski (ancient) özgürlükler olarak adlandırdığı siyasi özgürlüklerle, modern özgürlükleri veya başka bir ifadeyle sivil özgürlükleri birbiriyle uzlaştırmaktır. Sadece siyasi özgürlüklerin hakça değerini kabul etmenin, bu uzlaştırmayı nasıl etkileyeceğinin belirlenmesi gerekmektedir.

Esasen adaletin birinci ilkesi ilk karşımıza çıktığında, siyasi özgürlüklerin hakça değerinin güvenceye alınacağıyla ilgili herhangi bir ifade içermemektedir. Bu ilkeyi Rawls'un ilk dile getirişi şöyledir:

"Herbir kişi, herkesin benzer özgürlükler şemasıyla bağıdaşan tam olarak uygun temel özgürlükler şemasına ilişkin eşit bir hakka sahiptir" (Rawls 1996: 291).

Ancak Rawls, eşitlik ve özgürlüğü, tutarlı bir kavram içinde birleştirmek istemektedir. Bu amacı gerçekteştirmek üzere ilk adımını atar. Bu adımda, amaçları geliştirmekle ilgili olan tüm amaç vasıtalarını düzenleyen bir ilkeyle, yani gelir ve refahın nasıl dağıtılacağıını belirten "farklılık ilkesi"yle eşit temel özgürlükleri birleştirilir (Rawls 1996: 326). Ancak Rawls, bu birleştirmeyle yetinmemektedir. Eşitlik ve özgürlük birleştirmesinin "gözden geçirilmiş yargı"larımıza uygun olması gerekmektedir (Rawls 1996: 327). Bu noktada, "gözden geçirilmiş yargı"larımız ve bu birleştirme arasında gidip gelinerek, adaletin birinci ilkesinin yukarıda belirtilen dile getirilişinin yeterli olmadığı ve bu ilkenin siyasi özgürlüklerin hakça değerinin güvenceye alınmasıyla tamamlanması gerektiğıi sonucuna varılır. Burada "gözden geçirilmiş yargı"ların siyasi özgürlüklerin hakça değerini gerektirmesinin nedeni, yukarıda belirttiğimiz siyasi özgürlüklerin ayırt edici rolüyle ilgilidir. Ancak bu açıklama, grupların siyasi özgürlüklere neden ayrıcalıklı yer verdiklerini içermemektedir.

Grupların siyasi özgürlüklerin hakça değerini tanımaları veya bu özgürlüklerin ayırt edici rollerinin farkında olmaları için eşit temel özgürlükleri kabul etmelerinden farklı nedenlere dayanmaları gerekli değildir; çünkü bu nedenler, siyasi özgürlüklerin hakça değerini kabul etmelerini de kolayca kapsayabilirler. Gruplar bir kez, eşit temel özgürlüklerin önemini kavradıktan sonra, bu özgürlüklerin değerini sağlamakla ilgili ilkeleri de kolaylıkla kabul edeceklerdir. Burada sorun, grupların neden sadece siyasi özgürlüklerin hakça değerini sağlamakla ilgilenecekleridir; çünkü grupların bu özgürlüklerin hakça değerini tanımalarıyla ilgili belirtilebilecek nedenler, diğer temel özgürlüklerin değerini sağlamakla ilgili nedenlere de kolayca uygulanabilir. Bu anlamda, grupların özgürlüğün değerinden hareket ettiklerinde siyasi özgürlükleri, diğer temel özgürlüklerden farklı bir şekilde ele almalarıyla ilgili hiçbir nedenin bulunmadığı iddia edilebilir.

Bu düşünceden hareket edildiğinde, siyasi özgürlüklerin ayırt edici rolünün anayasa aşamasında tanınmasının daha uygun olacağı belirtilebilir; çünkü bu aşama, hakkaniyete uygun bir prosedürü belirlemekle ilgili olduğundan, siyasi özgürlüklerin hakça değeri de ancak bu aşamada ele alınabilir. Ancak diğer yandan, anayasal aşamaya seçilmiş olan adalet ilkelerinin uygulanması söz konusudur. Yani, adalet ilkelerinin tam olarak dile getirilişi bu aşamanın değil, “orijinal durum”un konusudur. Bu nedenle, “orijinal durum”daki grupların siyasi özgürlükleri, diğer özgürlüklerden ayrı bir şekilde ele almakla ilgili değerlendirmeyi yapmaları gerekmektedir.

Grupların hakkaniyete uygun bir siyasi prosedürü yaratma motivasyonuna sahip oldukları düşünüldüğünde, siyasi özgürlüklere ayrıcalıklı yer verecekleri de belirtilebilir. Esasen grupların bu tür bir motivasyona sahip olduklarını varsaymak, Rawlsçu düşünce çerçevesinde olanaksız değildir; çünkü gruplar, seçecekleri ilkelerin toplumun temel yapısını, yani bu yapı içerisinde yer alan işbirliğinin hakça koşullarını belirleyeceğini bilmektedirler. Bu anlamda, bilmelerine izin verilen bilgilerin ışığında, siyasi özgürlüklerin ayırt edici rolünü kavrayabilirler. Yine bununla ilişkili olarak, gruplar, eşit vatandaşları temsil ettiklerinden ve kendileri de eşit olduklarından, yani üstün bir otoriteye tabi olmadıklarından, “iyi düzenlenmiş toplum”un siyasi sürecinin de eşitlik temeline dayalı olmasına karar verebilirler.

Yukarıda belirttiğimiz siyasi özgürlüklerin hakça değeriyle ilgili bir başka problem, Rawls'un antik özgürlüklerle modern özgürlükleri uzlaştırma çabasından kaynaklanmaktadır<sup>1</sup>. Bu nedenle Rawls'un antik, yani siyasi özgürlüklerle modern, yani sivil özgürlükleri nasıl uzlaştırdığını incelememiz gerekmektedir<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>Sivil özgürlükler ile siyasi özgürlükler arasındaki ilişkiyi en iyi açıklayan düşünür, Rawls'un da referans verdiği, Sir Isaiah Berlin'dir. Berlin, “Two Concepts of Liberty” isimli çalışmasında, siyasi özgürlükleri sivil özgürlükleri korumak için bir vasıta olarak görmektedir (Berlin 1969: 165-166). Berlin'in bu düşüncesi, liberalizmin bireysel özgürlüğe birincil önemde yer veren düşüncesini açıklamaktadır.

<sup>2</sup>Rawls'un modern özgürlükler olarak adlandırdığı özgürlükler, sivil özgürlüklere karşılık gelmektedir. Eski özgürlükler ise siyasi özgürlükler olarak adlandırılmaktadır (Aynı şekilde adlandırma için bkz. Cohen 1994: 595). Bu nedenle, bundan sonra biz de eski yerine siyasi, modern yerine ise sivil özgürlük kavramlarını kullanacağız. Bu kavramları tercih etmemizin nedeni ise tamamıyla pratik olup, siyasi özgürlüklerle ilgili açıklamayı daha fazla netliğe ulaştırmayı sağlamaya yöneliktir.

#### 4. Siyasi Özgürlükler İle Sivil Özgürlüklerin Uzlaştırılması

Rawls, Rousseaucu olarak adlandırdığı siyasi özgürlüklerle, Lockeçu olarak adlandırdığı sivil özgürlükleri birbiriyle uzlaştırmaya çalışmaktadır<sup>1</sup>. Bu her iki tür özgürlüğü uzlaştırma çabası, Rawls'un da belirttiği gibi, Rousseau ve Kant'ta da bulunmaktadır. Bu anlamda Rawls'un yeni bir şey yaptığı söylenemez. Fakat Rawls, Rousseau ve Kant'ın sivil özgürlükler-siyasi özgürlükler uzlaştırmasını yeterli bulmadığını belirtmektedir. Rousseau ve Kant'taki eksiklik, bu iki özgürlük grubu arasında iç ilişkiyi açıklayan çok önemli noktayı gözden kaçırmalarından kaynaklanmaktadır (Rawls 1996: 411).

Rousseau ve Kant, siyasi ve sivil özgürlükleri uzlaştırmak için onları aynı kaynaktan, yani siyasi ve ahlaki özerklikten türetmektedirler (Habermas 1995: 127). Bu anlamda, siyasi özerklik siyasi özgürlüklerle, ahlaki özerklikse sivil özgürlüklerle ilişkilidir. Rawls da bu ilişkiyi kabul etmektedir. Rawls'un farklılığı, ahlaki ve siyasi özerklik arasındaki iç ilişkiyi de göstermesinden kaynaklanmaktadır. Bu ilişki anlaşıldıktan sonra, her iki özerklik karşılıklı olarak bir diğerini önceden varsayacaktır (Rawls 1996: 411). Rawls'ta bu ilişki, temel hak ve özgürlükler sisteminin kökenine dayanmaktadır. Bu kökeni, hakkaniyete uygun sosyal işbirliği ve vatandaş ideleri oluşturmaktadır; yani iki özerklik biçimiyle ilgili özgürlükler arasındaki iç ilişki, hakkaniyet olarak adaletin kuruculuğu vasıtasıyla oluşturulmaktadır<sup>2</sup>. Bu ilişkiyi

<sup>1</sup>Rawls'un arka planını, 17. ve 18. yüzyılın modern düşüncesi oluşturmaktadır. Bu anlamda Rawls'a siyasi özgürlükleri Antik Yunan'a veya Greklere değil de Rousseau'ya dayandığı şeklinde bir eleştiri yöneltilemez. Ayrıca böyle bir eleştirinin, Rousseau-Antik Yunan ilişkisini gözden kaçırması nedeniyle de hiçbir haklılık payı bulunmamaktadır (Rawls'a yöneltilen böyle bir eleştiri için bkz. Hünler 1997: 248).

<sup>2</sup>Rawls, iki özerklik biçimiyle ilgili özgürlükler arasındaki iç ilişkiyi anlamak için şu adımlara bakılması gerektiğini belirtmektedir: 1. İki temel durumla ilgili iki ahlaki yetinin tam ve bilgili kullanımı ve uygun gelişimini sağlayan sosyal şartlar, bütün vatandaşlar için geçerli olacak şekilde açıklanır. 2. İki temel durumla ilgili iki ahlaki yetinin kullanılmasını korumak ve olanaklı kılmak için gerekli olan hak ve özgürlükler belirlenir. 3. Bu özgürlükler birbiriyle çatışabildiğinden ve hiçbirisi diğeri bakımından mutlak olmadığından, her bir özgürlüğün çekirdek alanının, işleyebilir bir temel yapı içinde kendiliğinden gerçekleşip gerçekleşmediği kontrol edilmelidir. Bu kontrol, temel özgürlüklerin çekirdek alanını belirleyerek ve onların birbiriyle nasıl uzlaştırılacağı gösterilerek yapılır. 4. Temel özgürlükler listesi, hem mevcut demokratik toplumların anayasalarına bakılarak ve



kurmada birincil rol oynayan ise iki ahlaki yetidir; çünkü iki ahlaki yeti olmaksızın, iki özerklik biçimiyle ilişkili özgürlükleri birbirlerine eş bir şekilde açıklamak olanaksız olacaktır. Bu anlamda, sivil ve siyasi özgürlüklerin iki ahlaki yetide temellendirildiği belirtilebilir.

Rawls'un iki ahlaki yetiye dayanarak sivil ve siyasi özgürlükleri temellendirmesi, bu özgürlüklere eşit bir değer vermesi sonucuna yol açmaktadır; yani geleneksel liberalizmde olduğu gibi, sivil özgürlüklerin siyasi özgürlükler üzerinde ayrıcalıklı yeri bulunmamaktadır<sup>1</sup>. Her iki özgürlük grubunun eşit değerde olduklarını gösteren bir diğer nokta ise, sivil ve siyasi özgürlüklerin eşit temel özgürlükler başlığı altında toplanmasıdır<sup>2</sup>. Bunun yanında Rawls'un siyasi özgürlüklerin önemini veya ayrıcalıklı yerini sivil özgürlüklerden farklı nedenlere dayanarak açıklaması, bu her iki özgürlük grubunun eşit değerde olmasını önlememektedir. Bu tür farklı bir açıklama, siyasi özgürlüklerin hakça değerinin sağlanmasında söz konusudur.

---

hem de iki ahlaki yetinin kullanımı ve gelişimi için önemli olan özgürlükler araştırılarak belirlenir. 5. Adalet ilkelerinin ayrıntılarını belirlemek için temel özgürlükler ve hakça fırsatları da içeren “birincil iyiler” listesi getirilir. Bu şekilde temel haklar, özgürlükler ve fırsatların eşit olması ve vatandaşların da onları kullanmak için tüm amaç vasıtalarına yeterince sahip olması sağlanmaktadır. 6. Bu ilkeler özgür ve eşit, ve belirli bir iyi anlayışıyla beraber iki ahlaki yetiye sahip olarak değerlendirilen vatandaşların güvenine sahip olanlar tarafından “orijinal durum”da kabul edilir (Rawls 1996: 417-418).

<sup>1</sup>Rawls, siyasi özgürlüklerin ne sadece diğer özgürlükleri korumak için vasıta olduklarını, ne de birçok insanın yaşamında hiçbir yere sahip olmadıklarını iddia etmektedir. Aksine o, siyasi özgürlüklerin en azından iki şekilde asli siyasi değere sahip olduklarını belirtmektedir. İlk olarak bu özgürlükler, siyasi yaşama katılan birçok vatandaşın yaşamında önemli veya üstün bir rol oynamaktadır. İkinci olarak bu özgürlükler, vatandaşların kendine saygısının sosyal şartlarından biridir (Rawls 1996: 404). Rawls bu şekilde siyasi özgürlükleri ortaya koymasıyla, bu özgürlükleri sadece vasıta olarak gören anlayış ile siyasi yaşamın tek asli iyi olduğunu savunan anlayış arasında ver almaktadır.

<sup>2</sup>Rawls'un temel özgürlükler listesi eleştirilebilir. Esasen burada önemli olan, temel özgürlük kavramının anlamının ortaya konmasıdır. Bu kavramın anlamı ortaya konduktan sonra, hangi özgürlüklerin temel olup olmadığını belirleme sorunu daha kolay çözülebilir ( Farklı temel özgürlük tanımları için bkz. Erdoğan 1996: 139-140). Rawls'un siyasi özgürlükleri temel özgürlükler olarak kabul etmesi, liberal gelenekle bağdaşmaz görünebilir. Özellikle, Berlin'in görüşlerinden hareket edildiğinde, siyasi özgürlükler diğer özgürlükleri korumak için birer vasıta olarak kabul edileceklerdir. Ancak Rawls, siyasi özgürlüklerin böyle değerlendirilmesinin dahi onların temel özgürlük olarak kabul edilmelerini önlemeyeceği inancındadır. Bu noktada siyasi özgürlüklerin temel özgürlük olarak kabul edilmesi için diğer özgürlükleri korumadaki önemlerinin gösterilmesi yeterlidir (Rawls 1996: 299).



Siyasi özgürlüklerin hakça değeri, yukarıda belirttiğimiz Rawls'un eşitlik ve özgürlük kavramlarını tek bir kavram içinde, yani eşit özgürlükler kavramı içinde birleştirmesiyle ilgilidir. Rawls burada, siyasi özgürlüklerin kullanımının diğer temel özgürlüklerin kullanımına nazaran daha fazla amaç vasıtalarına bağlı olduğu varsayımına dayanarak, siyasi özgürlüklerin hakça değerinin sağlanması üzerinde durmaktadır. Bu noktada da, Rawls'un, Kant ve Rousseau'yu izlediği belirtilebilir; çünkü ilk bölümde Rousseau'nun düşünceleri üzerinde dururken belirttiğimiz gibi, Rousseau siyasi özgürlüklerin kullanımını sağlamak için ılımlı mülkiyet şartı getirmektedir. Gerçi Rawls, böyle bir şart getirmemektedir. Her ikisi arasındaki benzerlik, sadece siyasi özgürlüklerin değeri üzerinde durmaları ve bu özgürlüklerin değerini gelir ve refah gibi amaç vasıtalarına bağlı görmeleridir. Bunun dışında, siyasi özgürlüklerin değerinin nasıl sağlanacağıyla ilgili önerdikleri çözüm yolları birbirinden farklıdır. Kant ise, aktif vatandaşlığı bağımsız olmaya, yani ekonomik bakımdan diğerlerine bağımlı olmamaya bağladığı için, aynı şekilde, siyasi özgürlüklerin kullanımı üzerindeki gelir ve refahın etkisini kabul etmektedir.

Rawls'un siyasi özgürlüklerin değerini bu şekilde açıklaması, onun siyasi-sivil özgürlük uzlaştırmasının ikinci adımı olarak görülebilir<sup>1</sup>. Bu adımda, hakça değer veya etkili kullanım bağlamında her iki özgürlük grubu uzlaştırılmaktadır; çünkü Rawls, yukarıda da belirtildiği gibi, siyasi özgürlüklerin kullanımının diğer özgürlüklerin kullanımından daha fazla gelir ve refaha bağlı bulunduğu varsayımından hareket etmektedir. Yani burada, her iki özgürlük grubu arasındaki özgürlüğün değeri bakımından ortaya çıkan eşitsizliğin giderilmesi söz konusudur. Bu anlamda Rawls'un siyasi özgürlükleri sivil özgürlüklerden farklı açıklaması, bu özgürlük gruplarının eşit değerde olmalarını önlememektedir. Gerçi, Rawls'un sivil özgürlüklerin değerinin sağlanmasını sadece "farklılık ilkesi"ne bırakmakla, her iki özgürlük grubuyla ilgili eşit değer anlayışından vazgeçtiği iddia edilebilir. Ancak Rawlsçu düşünce çerçevesinde böyle bir iddia fazla haklı görünmemektedir. İlk olarak siyasi özgürlüklerin ayırt edici rolü, siyasi özgürlüklerin değerinin diğer temel özgürlüklerden daha fazla güvenceli

<sup>1</sup>Rawls'un bu özgürlükleri uzlaştırmakla ilgili ilk adımı, her iki özgürlük grubunu iki ahlaki yetide temellendirmesidir.

hale getirilmelerine yol açmaktadır. İkinci olarak çoğulculuk olgusu karşısında, sivil özgürlüklerin hakça değerinin sağlanmasını talep etmek sosyal olarak bölünmeye yol açabilecektir.

### 5. Farklılık İlkesi

Rawls'a yöneltilen eleştirilerin hedef noktalarından birini, “farklılık ilkesi” oluşturmaktadır. Bu ilke, gerek “orijinal durum”da seçilişi bakımından, gerek içeriğinin yeterli olup olmadığı bakımından, gerekse doğal yeteneklerle ilgili haketmeleri dışlaması bakımından çeşitli eleştirilerle karşılaşmıştır. Burada ilk olarak “farklılık ilkesi”nin seçilme nedenlerinin yeterli olup olmadığı tartışılacaktır.

Rawls'a yöneltilen “farklılık ilkesi”yle ilgili eleştiriler, bu ilkenin “orijinal durum”da seçiliş nedenlerinin yeterli olmadığı bakımındandır. Bu anlamda “orijinal durum”daki grupların “farklılık ilkesi”ndense ortalama fayda ilkesinde anlaşmalarının, hem onların akıl yürütmesine ve hem de bizim “gözden geçirilmiş yargı”larımıza daha fazla uygun olacağı belirtilmektedir. Bu eleştirilere geçmeden önce, Rawls'un “farklılık ilkesi”ni faydacılığın eşitlik bakımından eksikliğini gidermek için getirdiği belirtilmelidir. Faydacılığın da belirli bir eşitlik görüşü vardır. Bu görüş, refahın azamileştirilmesine dayanarak ortaya konabilir. Ayrıca faydacılık, insanların tercihlerine eşit önem vermesi nedeniyle, insanların refahına eşit önemi verdiği şeklinde yorumlanabilir. Ancak faydacılık, insanlara eşit olarak davranmanın anlamı ile ilgili duygumuzu ihlal etmektedir. Burada faydacılığın eksikliği özellikle hakça paylar teorisi içermemesi bakımından ortaya çıkmaktadır (Kymlicka 1991: 84). Rawls, hakça paylarla ilgili olarak düşünüldüğünde, bu payları elde etmeye yönelik keyfi olarak nitelendirdiği şartların etkisini azaltmak için adaletin ikinci ilkesini getirmektedir. “Farklılık ilkesi” de doğal yeteneklerle ilgili rastlantıların etkisini azaltmaya yöneliktir.

Rawls'un bu amacını gerçekleştirmeye, “orijinal durum”da “farklılık ilkesi”nin seçilme nedenlerinin yeterli olmadığı belirtilebilir; çünkü bu nedenler, Rawls'un ilkesindense, ortalama faydayı destekler niteliktedir. Örneğin “orijinal durum”daki

grupların başvurduğu "maksimin kural"ı gereğince ortalama fayda ilkesini seçmenin daha fazla makul olduğu belirtilebilir; çünkü bu ilke, gruplara daha fazla güvenceli görünebilir.

"Farklılık ilkesi"ne yöneltilen bir başka eleştiri ise, doğal yeteneklere dayalı haketmeleri dışlaması veya bu yeteneklerin yeniden dağılımına izin vermesi bakımından yapılmaktadır (Bu tür bir eleştiri için bkz. Barry, N. 1997: 89). "Farklılık ilkesi"nin gerçekten böyle bir sonuca yol açıp açmadığını görmek için Rawls'un bu ilkeyi getiriş amacını yeniden hatırlamamız gerekmektedir. Rawls, genel olarak adaletin ikinci ilkesiyle, doğal, sosyal ve iyi şansa bağlı rastlantıların temel yapıda etkili olmasını önlemeyi amaçlamaktadır. Rawls'un teorisi bu noktada, haketmeye dayalı geleneksel dağıtıcı adalet anlayışlarından uzaklaşmaktadır; çünkü, ne sosyal eşitsizlikler dolayısıyla kötü durumda bulunanlar ne de bu eşitsizlikler dolayısıyla avantajlı duruma geçenler, bulundukları yeri haketmemektedirler (Beauchamp 1980: 145).

Esasen burada önemli olan temel yapının adil sonuçlara ulaşmadaki etkisini kavramaktır. Rawls için bu etki birinci plandadır. Bu etki dışında Rawls, adil sonuçlara ulaşmayla ilgili bireysel üretkenlik ve çaba gibi tarihsel değerlendirmeleri de kabul etmektedir (Beauchamp 1980: 146). Ancak bu etkilerin adil bir temel yapı olmaksızın bir anlamı bulunmamaktadır; yani Rawls'un sisteminde adil sonuçlara ulaşmayı esas olarak belirleyen temel yapıdır. Tarihsel rastlantılar olarak kabul edilen haketmelerin de adil sonuçlara ulaşmaya ilişkin belirli bir önemi vardır; fakat bunlar, bütün sosyal şartlarda, özellikle eşitsizliğe yol açtıkları şartlarda, önemli değildirler. Bu anlamda, haketmeler, üretkenlik, katkı gibi şeylerin adil olup olmadığı, adil temel yapı belirlendikten sonra ortaya konabilmektedir (Beauchamp 1980: 147).

Belirttiğimiz bu noktayı daha açık görmek için Rawls'un sisteminde adaletin iki ilkesiyle birleştirdiği saf prosedürel adaletin önemli bir ögesine bakmamız gerekmektedir. Bu öge, hakça bir dağılama hakkaniyete uygun bir sosyal sürecin işlemesiyle varılabileceğini belirtmektedir. Hakça sosyal süreci, adaletin iki ilkesi sırasıyla belirleyecektir. "Farklılık ilkesi", diğer adalet ilkeleri gibi, sosyal ve ekonomik

eşitsizlikleri düzenleyen temel kamu ilkelerine ve siyasetlerine uygulanır (Rawls 1996: 282). "Farklılık ilkesi", örneğin mali ve ekonomik politikayla ilgili gelir ve mülkiyet vergisini içermektedir. Bu noktada ilke, ilan edilen kamu hukuk sistemine ve yasalarına uygulanacaktır; yani "farklılık ilkesi"nin bireylerin ve birliklerin kararlarına veya özel dağılımlara uygulanması gibi bir durum söz konusu değildir. Bu anlamda ilkenin uygulanması, bu kararlar veya dağılımların yer aldığı kurumsal arka plan bakımındandır (Rawls 1996: 283).

"Farklılık ilkesi", izin verilebilir eşitsizliklerin en az avantajlının beklentilerine fonksiyonel bir katkı yapması gerekliliğini dile getirmektedir. Bu katkı ise kamu kurumlarında düzenlenen haketmeler sisteminin işlemesi sonucu ortaya çıkmaktadır. Rawls, bu katkının doğal yeteneklerin yeniden dağılımı anlamına gelmediğini belirtmektedir. Doğal yeteneklerin yeniden dağılımının kişinin bütünlüğü ilkesine aykırı gördüğünden, hiçbir şekilde böyle bir dağılıma izin verilmemesi gerektiği inancındadır (Rawls 1996: 283). Bu noktada, doğal yeteneklerin ve diğer rastlantıların hakkaniyete uygun süreçte yerinin belirlenmesi gerekmektedir; çünkü Rawls, bu tür rastlantıları ortadan kaldırma amacıyla değildir. Ancak diğer yandan, bu rastlantıların tümüyle hakkaniyete uygun süreci belirlemesini de istemez. Burada önemli olan sürecin hakkaniyete uygunluğunu bozmayacak şekilde bu rastlantılarla ilişki kurmaktır. Rawls bu ilişkiyi, haketmeleri kamu kuralları sisteminin düzenlemesine bırakarak kurmaktadır; yani Rawls, bir yandan doğal yeteneklere ilişkin bir hakka sahip olduğumuzu belirtirken, bir yandan da hakkaniyete uygun sosyal bir süreçte yer alarak hakettiğimiz şeyle ilgili hakkımızı kamu kuralları sisteminin sınırlamasına bırakmaktadır. Rawls'u bu şekilde rastlantılarla ilişki kurmaya yönelten en önemli neden, hakkaniyete uygun süreci eşitlikle temellendirmesidir. Tarihsel rastlantılara bağlı haketmeler, bu eşitlikten sapma noktasını oluşturdukları için de onları böyle bir sınırlamaya tabi tutmaktadır.

"Farklılık ilkesi"yle ilgili belirtebileceğimiz diğer bir nokta, bu ilkenin sadece eşitsizliğe yol açan sosyal şartların giderilmesiyle ilgili olduğudur. Bu şartlar, yukarıda belirttiğimiz, kişilerin elde edilmesinde hiçbir rollerinin bulunmadığı sosyal ve doğal rastlantıların ürünüdür. Rawls'a bu yönde yöneltilen bir eleştiri, eşitsizliğin sadece

şartlardan değil, insanların seçimlerinden de kaynaklandığını belirtmektedir. Bu anlamda Rawls'un "farklılık ilkesi"nin eleştirisini görmek için Kymlicka'ya bakmamız gerekmektedir.

Kymlicka'nın eleştirisi, farklı yaşam beklentilerinin yarattığı eşitsizliğe dayanmaktadır. Kymlicka, aynı sosyal temele ve aynı doğal yeteneğe sahip, ama farklı seçimleri olan iki kişi örneğini vererek bu eşitsizliği açıklamaktadır. Kişilerden biri, bütün gün tenis oynamaktan hoşlanmakta ve sadece bir tenis kortu için gerekli araziyi satın alacak ve yaşam biçimi için gerekli isteklerini (yiyecek, giysi gibi) karşılayacak kadar çalışmak istemektedir. İkincisi ise, başkaları ve kendisi için sebze üretimi yapmak ve bunları satmak için ilk kişiyle aynı miktarda arazi istemektedir. Rawls'un kaynakların eşit dağılımından hareket edildiğinde, her ikisine eşit ölçüde arazi verilecektir. Başlama noktaları eşit olmasına rağmen, serbest piyasa ekonomisi söz konusu olduğunda, üretim işiyle uğraşanın kaynakları tenis kortu sahibine göre hızla büyüyecektir (Kymlicka 1991: 73). Kymlicka'ya göre Rawls bu eşitsizliğe, tenis oyuncusunun avantajına ise izin vermektedir; çünkü tenis oyuncusunun payı, ilk dağılımdakiyle aynı miktarda olduğu için en az avantajlı duruma düşmüştür (Kymlicka 1991: 74).

Kymlicka'nın buradaki yanılgısı, tenis oyuncusunu en az avantajlı olarak kabul etmesidir; çünkü Rawls, sonraki görüşlerinde en az avantajlıyı gelir durumu bakımından tanımlamamaktadır. En az avantajlı olabilmek için doğal, sosyal ve iyi şans rastlantılarıyla avantajsız durumda bulunmak gerekmektedir. Bu bakımdan tenis oyuncusu en az avantajlı olarak kabul edilemez. Ancak Kymlicka bu olasılığı da görmüş olmalı ki, tenis oyuncusunun en az avantajlı olmak bakımından eşitsizlikten yararlanamazsa bile devletin, geliri eşitleştirmek uğruna, ona diğerinin gelirinin bir kısmını aktaracağını belirtmektedir (Kymlicka 1991: 74). Burada problem, bireylerin serbetçe farklı yaşam biçimlerini seçmelerinden kaynaklanmaktadır. Rawlsçu düşünce çerçevesinde buna bir engel bulunmamaktadır; fakat bu durumdan kaynaklanan eşitsizliği giderici herhangi bir çözüm de bulunmamaktadır. Bu eşitsizlik, tenis oyuncusunun yaptığı seçimin maliyetlerinin üretici durumunda olan kişiye ödettirilmesi

bakımından ortaya çıkmaktadır. Üretici olan kişi, hem kendi seçiminin maliyetlerini ve hem de tenis oyuncusunun yaptığı seçimin maliyetlerini ödemektedir. Tenis oyuncusu ise hem tercih ettiği yaşam biçimini sürdürmekte ve hem de üreticinin gelirinin bir kısmını almaktadır. Bu noktada üretici olan kişi, diğerinin tercihinin desteklemeye zorlanmaktadır (Kymlicka 1991:74).

Kymlicka'nın verdiği örnekten hareket ettiğimizde, “farklılık ilkesi”nin seçimlerden kaynaklanan eşitsizlikle ilgili herhangi bir çözüm yolu içermediği belirtilebilir. Bu tür bir eşitsiz durum, Rawls'un kendi bireysel sorumluluk ilkesine de aykırıdır. Bu ilke, Rawls'un kişi anlayışında özgür olmanın anlamlarından biri olarak yer almakta ve vatandaşların amaçları için sorumluluk almaya yeterli varlıklar olduklarını belirtmektedir. Bu noktada Rawls'un eşitsizliği kişilerin ellerinde olmayan sebeplere bağlaması ve kendi seçimlerinin sonuçlarıyla ilgili eşitsizliğin maliyetini onlara ödettirmesi, onun düşüncesi çerçevesinde tutarlıdır. Ancak Kymlicka'nın örneğinde seçilmemiş sonuçların maliyetlerinin ödettirilmesi gibi bir sonuçla karşılaşmaktayız. Bu sonuç ise Rawls'un “farklılık ilkesi”yle bireysel sorumluluk ilkesinin her zaman uyummadığını göstermektedir.

### III. SİYASİ ADALET ANLAYIŞININ MAKUL ÇOĞULCULUKLA BAĞDAŞTIRILMASI

Rawls'un ilk amacı, eşit ve özgür olarak değerlendirilen vatandaşlar arasındaki sosyal işbirliğinin hakça koşullarını belirleyen en uygun adalet anlayışını bulmaktır. Rawls böyle bir anlayışı siyasi adalet anlayışı olarak adlandırmaktaydı. Siyasi adalet anlayışı temel yapıyı düzenleyerek, sosyal işbirliğinin hakça koşullarını belirlemektedir. Rawls'un ikinci amacı ise genel bir şekilde anlaşılan hoşgörü problemi ile ilgilidir (Rawls 1996: 3). Bu amaç, adil bir toplumun, makul çoğulculuk karşısında nasıl istikrarlı olabileceğini göstermektir. İki amaç birleştirildiğinde Rawls'un cevabını bulmak istediği soru, birbiriyle çatışan makul “kapsayıcı doktrin”lere sahip olan eşit ve özgür vatandaşlar arasındaki sosyal işbirliğinin adil ve istikrarlı olmasının nasıl mümkün olacağıdır. Bunun nasıl mümkün olduğunu göstermek için Rawls ilk olarak



temel yapıyı siyasi adalet anlayışıyla düzenlemektedir. Bunu yukarıda, "siyasi adalet anlayışının uygulanması" başlığı altında inceledik. İkinci olarak Rawls, istikrar sorununu ele almakta ve siyasi adalet anlayışının "örtüşen konsensus"un merkezi olacağını belirterek, sorununun cevabını bulmak istemektedir. Bundan sonra Rawls'un üçüncü olarak yapacağı şey, siyasi adalet anlayışının kamusal aklın temeli olduğunu göstermektir (Rawls 1996: 47-48). "Kamusal akıl" da istikrar problemiyle bağlantılıdır. Rawls'ta bu problem, siyasi adalet anlayışıyla ilgili üç farklı temellendirme bağlamında ortaya konabilir.

Buradaki siyasi adalet anlayışıyla ilgili temellendirme çeşitleri, adalet ilkeleriyle ilgili belirttiğimiz temellendirmeden farklıdır. Adalet ilkeleriyle ilgili temellendirmede, "bilmezlik perdesi" söz konusuydu. Burada ise "bilmezlik perdesi" söz konusu olmadığı için, makul çoğulculuk ortaya çıkmaktadır. Belirteceğimiz üç tür temellendirme de, bu çoğulculuğa göre yapılmaktadır. Bunlardan ilki, *pro-tanto* temellendirmedir. *Pro-tanto* temellendirme, siyasi adalet anlayışı tamamlandıktan sonra yapılmaktadır. Burada siyasi adalet anlayışı temellendirilirken, kamusal akla başvurulmaktadır. "Kamusal akıl", sadece siyasi değerleri kullanarak bu anlayışı haklı göstermektedir (Rawls 1996: 385).

Siyasi liberalizmde ikinci olarak, tam temellendirme yer almaktadır. Bu temellendirme, her bir vatandaşın bir siyasi anlayışı kabul etmesiyle ilgilidir. Vatandaşların hem bir "kapsayıcı doktrin"i ve hem de bir siyasi anlayışı kabul ettikleri varsayılmaktadır. Burada, vatandaşlar kendi "kapsayıcı doktrin"lerine dayanarak, siyasi anlayışı kabul etmektedirler. Kendi "kapsayıcı doktrin"leriyle, siyasi anlayışın nasıl ilişkili olduğunu değerlendirmek, vatandaşların kendilerine bırakılmaktadır (Rawls 1996: 386).

Son temellendirme, siyasi toplum tarafından yapılan siyasi anlayışın kamusal temellendirmesidir. Bu temellendirme için siyasi liberalizmin üç düşüncesi kullanılmaktadır. Bunlar, haklı nedenlerle istikrar, "örtüşen konsensus" ve meşruluk düşünceleridir. Siyasi anlayışın kamusal temellendirilmesi, siyasi toplumun bütün

makul üyelerinin, aynı siyasi anlayışı, kendi “kapsayıcı doktrin”lerine yerleştirerek temellendirmeleri durumunda gerçekleşmektedir (Rawls 1996: 387). Diğer bir ifadeyle, bu durumda, vatandaşların kendi makul doktrinlerine paylaştıkları siyasi anlayışı yerleştirmeleri söz konusudur. Ancak bunun olabilmesi için, yani vatandaşların bir siyasi anlayışı paylaşmaları için, bu anlayışın “örtüşen konsensus”un merkezi olması gerekmektedir. “Örtüşen konsensus” söz konusu olduğunda ve bu kamusal olarak bilindiğinde, kamusal temellendirme de gerçekleşmektedir (Rawls 1996: 392).

Kamusal temellendirme, sosyal birliklerin sosyal birliği anlayışında ve bu düşünceyle birarada olan istikrar düşüncesinde açıklanmaktadır. Sosyal birliklerin sosyal birliği anlayışı, herkesin aynı “kapsayıcı doktrin”i sürdürmesine bağlıdır. Ancak makul çoğulculuk karşısında, bu durumun siyasi bir ideal olarak pek fazla önemi bulunmamaktadır. Bu nedenle de, makul “örtüşen konsensus” ve diğer düşüncelere başvurulmaktadır. Ayrıca, *pro-tanto* temellendirmeye yer verilmesinin nedeni de makul çoğulculuktur (Rawls 1996: 388). Bu tür temellendirmede yer verilen kamusal akla, siyasi adalet problemlerinde başvurulmaktadır. Bu sorunlarla ilgili “kamusal akıl” ise, sadece siyasi adalet anlayışına ait siyasi değerleri kullanmaktadır. Böylece, makul “kapsayıcı doktrin”lerin bu problemleri belirlemesine ve çözmesine izin verilmemektedir.

Sonuç olarak Rawls, siyasi adalet anlayışı ile makul çoğulculuğun birarada olabileceğini göstermek için üç temellendirme türünü kullanmaktadır. Burada ilk olarak kamusal temellendirmeyle ilgili olan istikrar problemi üzerinde durulacaktır. İstikrar problemi incelenirken belirtilecek olanlar, aynı zamanda sosyal birlik için de geçerli olacaktır. İstikrar problemi incelendikten sonra ise *pro-tanto* temellendirmeyle ilgili olan “kamusal akıl” üzerinde durulacaktır.

#### A. İSTİKRAR PROBLEMİ

Rawls, istikrarı özelde ahlaki ilkelerin, genelde ise adalet anlayışının bir özelliği olarak görmektedir. İstikrar kelimesinin bu şekilde kullanılış biçimi ise genel olarak

siyasette kullanılış biçiminden farklıdır. Siyasette istikrar kelimesi, ahlaki ilkelerden ziyade, siyasi sistemlerin bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda istikrarlı sistemlerin farklı yorumlarıyla karşılaşmak olanaklıdır. Fakat genelde istikrarlı sistemleri belirleyen şeyler, George Klasko'nun ifadesiyle, hukuk ve düzen, pürüzsüz işleyen kurumlar ve bunlara benzeyen diğer özelliklerdir (Klasko 1994: 1884).

Rawls'un istikrarı ele alış biçimi ise farklıdır. Burada ilk olarak Rawlsçu istikrar tanımlanacak ve Rawls'un bu problemi *TJ*'de ve *PL*'de nasıl ele aldığı ortaya konmaya çalışılacaktır.

### 1. Rawlsçu İstikrar Probleminin Anlamı

Rawls'un ahlaki ilkelerin istikrarını hangi anlamda kullandığını belirleyebilmek için, onun istikrar problemini ilk ele aldığı yere bakmamız gerekmektedir. Rawls istikrar problemini ilk olarak “orijinal durum”da ele almaktadır. Burada Rawls, “orijinal durum”daki grupların adalet duygusuna ilişkin kapasiteyle ilgili dolaylı değerlendirmelerini belirtirken, istikrarlı adalet anlayışından söz etmektedir. Rawls'un burada belirttikleri, istikrarlı adalet anlayışının iyi anlayışlarıyla ilişkisini göstermeye yöneliktir. Bu ilişki, istikrarlı ve adil işbirliğinin iyi anlayışlarının avantajına olduğu belirtilerek kurulabilir. Ancak burada önemli olan Rawls'un istikrarı, etkili bir kamusal adalet duygusuna bağlamasıdır (Rawls 1996: 317); yani istikrarlı işbirliğini yaratacak olan, etkili bir kamusal adalet duygusunun olmasıdır. Bu nedenle de, “orijinal durum”daki gruplar, adalet duygusuna ilişkin kapasiteyi geliştiren adalet ilkelerini kabul edecekleridir.

“Orijinal durum”daki grupların adalet duygusunu geliştiren ilkeleri kabul etmeleri, bu ilkelerin istikrarlı adalet ilkeleri olduğu anlamına gelmektedir. Buradaki istikrarın anlamı ise, adalet ilkelerinin kendi desteklerini kendilerinin yaratmalarıdır. Bu anlamda istikrar, dışarıdan zorlayıcı güçler aracılığıyla sağlanan bir özellik olmaktan çok, adalet ilkelerinin kendilerinde bulunan asli bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. İstikrarın bu şekilde anlaşılışı, Rawls'u Hobbes'tan ayırmaktadır. Bu

noktada Hobbes ve Rawls arasındaki farkın belirtilmesi oldukça önemlidir; çünkü Rawls'un istikrar sorununu Hobbes gibi düşündüğünü varsayarsak, bu bizi onun adalet anlayışıyla ilgili farklı sonuçlara götürebilecektir<sup>1</sup>.

Hobbes'a göre devletin birincil rolü, herkese yasaların uygulanacağına dair yeterli güvenceyi vermektir. Devlet, zorlayıcı kamusal yaptırımlar sistemi vasıtasıyla yasalara uyulmasıyla ilgili yeterli güvenceyi sağlar. Bu güvence olmaksızın, bireylerin kurallara uymasını beklemek rasyonel değildir. Hobbes, insan doğasıyla ilişkili en üstün kendi çıkarı varsayımından hareket ederek, güvenceyi sağlayacak kişiyi, yani egemeni, neredeyse mutlak siyasi güçle yetkilendirerek istikrar problemini çözmeye çalışır. Bu anlamda dışarıdan gelen zorlayıcı güçler, Hobbes'un görüşünde, istikrarı sağlayacak birincil temeldir (Freeman 1994: 623). Herşeyden önce Rawls'un insan doğasıyla ilgili görüşü, Hobbes'unkinden farklıdır. Rawls, kendi çıkarı üzerinde durmaktan çok, insanların adalet duygusuna sahip olduklarını varsaymaktadır. Bu duygu ise hakça ve makul olan işbirliği şartlarına uygun davranma isteğine ve başkalarına karşılıklı saygı şartlarına uygun olarak kendi eylemlerini haklı gösterme isteğine sahip olduklarını içermektedir (Freeman 1994: 623). Rawls'un insan doğasıyla ilgili bu farklı yaklaşımı, istikrar sorununu Hobbes'tan farklı olarak ortaya koymasına ve farklı biçimde çözümlemesine yol açmaktadır.

Hobbes'la ilgili bu noktayı belirttikten sonra, tekrar “orijinal durum”a döndüğümüzde, bu durumda seçilen adalet ilkeleriyle ilgili bir başka şeyi daha belirtmemiz gerekmektedir. Rawls, bu ilkelerin en istikrarlı adalet anlayışını açıklayan ilkeler olduklarını da belirtmektedir. Rawls'a göre en istikrarlı adalet anlayışı “aklımızca açık ve çabucak kavranan, iyimizle şartsız ilişkili ve iyimizle bağdaşan, ve kişimizi tanımada ... kaynağını bulan” adalet anlayışıdır (Rawls 1996: 317). Bu tanımdan da hareket ettiğimizde, adalet anlayışının kendi desteğini kendi sağlaması

<sup>1</sup>Rawls'a istikrar sorununa geniş ölçüde yer vermesi nedeniyle oldukça fazla eleştiri yöneltilmiştir. Bu yöndeki eleştirilerin temel noktası ise, Rawls'un istikrar sorununu ele alış biçimini Hobbes'ununkiyle eş değer nitelikte görmeleridir. Bu doğrultudaki eleştirilerden biri, Rawls'u, adalet sorununu Hobbesçu istikrar sorununa dönüştürmekle suçlamaktadır (Bu eleştiri için bkz: Kukathas-Pettit 1990: 140).

anlamında istikrarlı olduğu belirtilebilir. Bu noktada “iyi düzenlenmiş toplum”daki vatandaşların adalet ilkeleriyle ilgili bir motivasyon sorununun bulunmadığı belirtilebilir; çünkü adalet anlayışı hem etkili bir kamu adalet duygusu geliştirmekle, hem de iyi anlayışlarıyla bağdaşmakla vatandaşların motivasyonu sorununu çözümlenmektedir. Ayrıca “orijinal durum”da seçilen ilkeler, “gözden geçirilmiş yargı”lara uygun olduğu için, “iyi düzenlenmiş toplum”daki vatandaşların bu ilkeleri kabul etmemesinin söz konusu olmayacağı belirtilebilir. Ancak bu tür bir değerlendirme, “orijinal durum”-“iyi düzenlenmiş toplum” farkını gözden kaçırmamıza neden olacaktır.

İlk olarak, “orijinal durum”da gruplar karşımıza çıkmaktadır. “İyi düzenlenmiş toplum”da ise vatandaşlar söz konusudur. “Orijinal durum”daki grupların adalet ilkelerini kabul etmeleriyle ilgili motivasyonları, vatandaşlarınkinden farklıdır. Grupların motivasyonu sadece rasyonel olmaları çerçevesinde açıklanmaktadır. Ayrıca burada dar anlamda, yani sadece amaç-araç ilişkisi çerçevesinde düşünebileceğimiz rasyonalite söz konusudur. “İyi düzenlenmiş toplum”da ise vatandaşlar makul ve rasyonel, eşit ve özgür ve siyasi bakımdan özerk olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Vatandaşların adalet ilkeleriyle ilgili motivasyonlarının da bu özelliklere uygun olması gerekmektedir. Başka türlü, onların makul olanın sınırlamalarını siyasi bakımdan özerk olarak kabul etmelerini açıklayamayız. İkinci olarak “orijinal durum”un en önemli özelliği “bilmezlik perdesi”dir. “İyi düzenlenmiş toplum”da ise “bilmezlik perdesi” söz konusu değildir. Ayrıca “iyi düzenlenmiş toplum”un belirgin özelliği makul çoğulculuk olgusudur. Bu çoğulculuk karşısında istikrar ve sosyal birlik problemleri ortaya çıkmaktadır. Gerçi adalet ilkeleri, sosyal birliği ve istikrarı sağlayacak şekilde getirilmektedir. Ancak “orijinal durum”da, “bilmezlik perdesi” söz konusu olduğu için, makul çoğulculuk olgusu değerlendirilememektedir. Bu olgunun değerlendirilmesi “iyi düzenlenmiş toplum”da karşımıza çıkmaktadır.

Buraya kadar belirttiklerimizden hareket edersek, Rawls'un “orijinal durum”da istikrar ve sosyal birlik konularını ele almasının nedeni, bu konuları adalet anlayışının ikinci aşamasına, yani makul çoğulculuk karşısında adil ve istikrarlı işbirliğinin nasıl

olanaklı olduğunu açıklayan aşamaya bağlamak olduğu belirtilebilir. “Orijinal durum”daki gruplar, rasyonel olmaları gereği, seçecekleri ilkelerin boş yere olmaması için bu ilkelerin temsil ettikleri vatandaşlarca kabul edilebilir nitelikte olmasına dikkat etmektedirler. Bu ilkelerin vatandaşlarca kabul edilebilir nitelikte olduğunun açıklaması ise, “iyi düzenlenmiş toplum”da yapılmaktadır. Buradan hareket ettiğimizde Rawls’un istikrar problemiyle ilişki kurma biçimi de ortaya çıkmaktadır. Rawls, istikrar problemini sadece pratik bir konu olarak ele almamaktadır. İstikrar problemini pratik olarak ele almak, bir adalet anlayışı istikrarlı olmuyorsa onu terk etmekle sonuçlanabilir. Bu durumda adalet anlayışını istikrarlı kılmanın yolu, bu anlayışı paylaşmayanları ikna etmek olarak görülebilir. Bu yollar bulunamazsa, devlet gücünün baskıcı kullanımına başvurulabilir (Rawls 1996: 142). Böylece istikrar problemi, başkalarını ikna etme yollarının bulunması problemine dönüşebilir.

Rawls ise istikrar problemiyle farklı bir biçimde ilgilenmektedir. Rawls, kendi siyasi anlayışının, makul ve rasyonel olarak özgür ve eşit vatandaşlarca kabul edilebilir nitelikte olmasını istemektedir. Bu, siyasi anlayışın, liberal bir anlayış olma özelliğinden kaynaklanmaktadır. Vatandaşlar, içinde bulundukları kamu kültürünün özelliğinden dolayı, makul, fakat birbiriyle çatışan çeşitli kapsayıcı anlayışlara sahiptirler. Hakkaniyet olarak adalet, makul “kapsayıcı doktrin”lere sahip olan vatandaşların, makul desteğini kazanacak şekilde düzenlenmektedir. Eğer hakkaniyet olarak adalet bu desteği kazanamazsa, liberal bir anlayış da olamayacaktır. Bu nedenle buradaki istikrar problemi, adalet anlayışını paylaşmayanları baskıcı yöntemler kullanarak bu anlayışı paylaşmalarını sağlamak değildir (Rawls 1996: 145). Adalet anlayışı, kendi içinde, tüm vatandaşlarca kabul edilebilir olma özelliğiyle istikrar problemini çözmektedir.

Rawls’un istikrar problemiyle ilgili argümanlarını görebilmek için, öncelikle onun *TJ* ve *PL*’de yer alan görüşleri arasında ayırım yapmamız gerekmektedir. *TJ*’de Rawls’un tutumu, daha çok Kantçı temelde istikrar problemini ele almaya yöneliktir. İstikrar problemiyle ilgili olarak Rawls ve Kant ilişkisi, Kant’ın “adil bir anayasa nasıl olanaklıdır?” sorusu çerçevesinde kurulabilir. Kant bu soruyu, “Idea for Universal



gelecek şekilde, topluma üye olan vatandaşların motivasyonları problemini çözmeye çalışmaktadır. Burada insanların, adaleti gerçekleştirmeyi istemeyi ve adil kurumları destekleme isteğini nasıl elde edecekleri söz konusudur (Freeman 1994: 624).

Rawls *TJ*'de, istikrar problemini iki aşamada açıklamaktadır. Birinci aşamada, “iyi düzenlenmiş toplum”un üyelerince adalet duygusunun elde edilmesini tartışmaktadır. İkinci aşamada ise adalet duygusunun iyi anlayışıyla tutarlı olup olmadığını incelemektedir (Rawls 1994: 453). Rawls'un bu incelemesi, hakkaniyet olarak adalet ile rasyonalite olarak iyiliğin uyuşup uyuşmadığına dayanmaktadır. Rawls burada, “iyi düzenlenmiş toplum”un şartları söz konusu olduğunda, bir kişinin rasyonel yaşam planının onun adalet duygusunu desteklediğini ve onayladığını göstermektedir. Bunu yaparken de, adil düzenlemelerin “iyi düzenlenmiş toplum”un üyelerinin iyisine katkıda bulunduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca Rawls, “iyi düzenlenmiş toplum”un, kişinin özerkliğini ve hak ve adalete ilişkin yargılarının nesnelliğini olanaklı kıldığını belirtmektedir. Son olarak da adil kurumların kendinin birliğini sağladığını ve eşit ve özgür ahlaki kişiler olarak insanların doğasını açıklamayı olanaklı kıldığını göstermeye çalışmaktadır (Rawls 1994: 513 vd).

Rawls'un *TJ*'deki iki aşamalı istikrar problemini ele alışı, adalet anlayışının Kantçı temelde kişilerin istemesine ait olduklarını göstermeyi amaçlamaktadır. İlk olarak, “iyi düzenlenmiş toplum”daki vatandaşların, adalet ve adil kurumlarla ilişkili kamu bilgisine ve anlaşmasına sahip olduğu varsayılır. Bu durumda vatandaşların, adalet ve adil kurumlarla ilgisini sağlayan adalet duygusu ve başkalarına kendi

noktada adaletin önceliğini sağlayan, her bir kişinin istemesinde adaletin yer almasıdır (Freeman 1994: 625-626).

Her bir kişinin istemesinde adaletin yer alması içinse, adalet anlayışının bireylerin iyisini geliştirdiği ve onayladığı gösterilmelidir. Rawls'a göre, bir şeyin birisinin iyisini geliştirdiğini veya onayladığını göstermek, o şeyi istemenin rasyonel olduğunu göstermek demektir (Freeman 1994: 626). O halde yapılacak olan, adaleti istemenin rasyonel olduğunu göstermektir. Bunun içinse, adalet aktivitesinin insan doğasıyla uyum içinde olması gerekmektedir. İnsan doğasıyla uyumun derin temellerini görmemizi sağlayan, Kantçı hak ve iyinin uyumunu argümanıdır. Bu argüman, sadece adaletin gereklerine uygun davranmanın değil, aynı zamanda birinin kendi iyi anlayışıyla (veya rasyonel yaşam planıyla) bu gerekleri birleştirmesinin makul olarak rasyonel olduğunu göstermektedir<sup>1</sup>. Ayrıca bu argüman, adaletin kendi uğruna sürdürmeye değer bir amaç olduğunu, yani asli bir iyi olduğunu ve doğası gereği adaletin en üstün iyi olduğunu göstermektedir. Adaletin en üstün iyi olması, diğer

---

<sup>1</sup>Burada adaletin gerekleriyle, her bir kişinin iyisinin uyumlu kılınması söz konusudur. Bu noktada, Rawls'un görüşü, Hobbes'unkine benzetilmektedir. Ancak gerek Hobbes gerekse Hobbesçular, adaleti tarafsız bir bakış açısından, yani bireylerin belirli istek ve çıkarlarından ve bu çıkarların daha geniş anlayışını kapsayan iyi anlayışlarından bağımsız olarak tanımlamamaktadırlar. Hobbesçu bakış açısından adalet, çatışan çıkarlar arasında bir uyum sorununa dönüşmektedir (Freeman 1994: 626). Rawls ise adaleti, kişilerin çıkarları ve isteklerini göz önünde tutmaması anlamında bağımsız bakış açısıyla tanımlamaktadır. Bu anlamda Rawls'un teorik örgüsü, Hobbes'unkinden tamamıyla farklıdır. Ayrıca Rawls, hak ve iyinin uyumlaştırılması argümanında da görüleceği gibi, eşit, özgür ve rasyonel varlıklar olarak doğamızı gerçekleştirmekle ilgili olan iyiyi adaletin gerekleriyle bağdaştırmaktadır. Bu anlamda Hobbes'ta olduğu gibi, farklı çıkarların değil, doğamızla ilgili çıkarın adaletle uyumlaştırılması söz konusudur.

iyiler karşısında onun mutlak önceliği sahip olması anlamına gelmektedir (Rawls 1994: 570-575).

Kantçı uyuşum argümanından hareket ettiğimizde, bu argüman, bir erdem ve amaç olarak adaletin kendi uğruna sürdürmeye değer iyi olduğunu belirtmektedir. Bu argümanın dayanak noktasını, adalete uygun davranmanın adalet duygusuna ilişkin kapasitemizi geliştirmesi oluşturmaktadır; yani sadece adalet ilkeleri uğruna bu ilkelere uygun eylemde bulunmak isteğinin kullanılması ve geliştirilmesi, adalete ilişkin ahlaki yetinin gerçekleştirilmesi anlamına gelmektedir. Adalete ilişkin ahlaki yetinin gerçekleştirilmesini istemenin neden rasyonel olduğunun açıklamak içinse Rawls, Aristoteles'in bir ilkesine başvurmaktadır. Bu ilkeye göre, insanlar gerçekleşen kapasitelerini kullanmaktan hoşlanmakta ve bu hoşlanma, gerçekleşen kapasiteden daha fazlasını veya daha karışığını istemelerine yol açmaktadır (Rawls 1994: 426). Rawls'un bu ilkeyle ilgili varsayımı, daha basit ve daha az zahmetle gerçekleşen etkinliklerden çok, insanların daha karışık ve daha fazla uğraştırıcı etkinlikleri tercih etmeleridir. Bu etkinlikleri gerçekleştirmek, iyi olarak yaşanmaktadır. Ahlaki yetiler için de aynı şey geçerlidir. Bu yetilerin kullanımıyla beraber, onların iyimiz için zorunlu ve rasyonel oldukları ortaya çıkmaktadır; çünkü ahlaki yetileri gerçekleştirmek, ahlaki özerkliği gerçekleştirmek anlamına gelmektedir. Ahlaki özerklik ise, asli bir iyidir. Ancak o, diğer iyilerden farklı olarak, aynı zamanda, en üstün düzenleyici iyidir; çünkü ancak ahlaki özerklik sayesinde, eşit ve özgür rasyonel ahlaki varlıklar olarak doğamızı gerçekleştirebiliriz (Freeman 1994: 629).

Ahlaki özerklik bu şekilde kabul edilirse, adalete göre davranmak ve amaçlarımızı ona bağımlı kılmak makul olarak rasyoneldir. Böylece hak ve iyi de uyumlaştırılmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, adaletin gereklerine uygun olarak eylemde bulunmak, vatandaşların kendi iyilerine, yani ahlaki özerklikle ilgili asli iyilerine uygun eylemde bulunmaları anlamına gelmektedir. Bu anlamda, vatandaşların adaletin gereklerine aykırı hareket etmeleri onlar için rasyonel değildir. Çünkü bu şekilde adaletsiz hareket etmekle, kendi asli iyilerine aykırı hareket etmiş olacaktırlar. Bu ise rasyonel varlık olarak kendi doğalarına aykırıdır.

*PL*'de ise Rawls'un istikrar problemini daha geniş şekilde ele aldığı ve bazı değişiklikler ve yenilikler getirdiği görülmektedir. Bu değişiklikler ve yeniliklerin temel nedeni, onun hareket noktasının demokratik kamusal kültür ve demokratik toplumlar olmasından kaynaklanmaktadır. Rawls, demokratik toplumlara baktığında, burada makul bir çoğulculukla karşılaşmaktadır. Makul çoğulculuk, demokratik toplumların belirgin bir özelliğidir; bu nedenle, “iyi düzenlenmiş toplum”un da belirgin bir özelliği olması gerekmektedir. Ayrıca, makul çoğulculuğa göre düzenlenen siyasi adalet anlayışı, hoşgörünün temellerini de sağlayacaktır. Diğer yandan Rawls’un “iyi düzenlenmiş toplum”unda bu tür bir çoğulculuğa yer vermesinin en önemli nedeni, çoğulculuğu, özgürlük şartlarının sağlandığı bir toplumda insan aklının özgürce kullanımının bir sonucu olarak görmesidir. Burada belirtilen özgürlük şartları, temel hak ve özgürlüklerin adil kurumlar vasıtasıyla güvenceye alınmasıyla gerçekleştirilir. İnsan aklının özgürce kullanılması ise bu şartlar altında ahlaki yetilerin tam olarak kullanılması ve geliştirilmesi anlamındadır (Rawls 1996: 144). Bu durumda, iyi düzenlenmiş demokratik toplumun birliği ve istikrarı probleminin, makul çoğulculuğa göre düzenlenmesi gerekmektedir.

Ancak bu düzenleme, Rawls'un *TJ*'deki yaklaşımını terkettiği anlamına gelmemektedir. *TJ*'deki iki aşamalı istikrar problemi, bazı değişikliklerle *PL*'de de yer almaya devam etmektedir. Burada, *PL*'deki değişiklikler doğrultusunda, Rawlsçu istikrar problemini üç aşamada incelemeye çalışacağız. Birinci aşama, adil kurumlar altında yetişen vatandaşların bu kurumlara uyacakları şekilde normal olarak yeterli bir adalet duygusunu elde edip edemeyecekleri ile ilgilidir. Bu noktada istikrarı sağlayacak olan vatandaşların yeterli derecede adalet duygusuna sahip olmalarıdır. Ancak makul çoğulculuk karşısında, vatandaşların adalet duygusu onların adalet ilkeleriyle ilgili motivasyonlarını açıklamaya yeterli olmadığından, “örtüşen konsensus” aşamasına geçilmektedir. Son aşama ise hak ve iyunin uyumlaştırılmasıyla ilgili olup, “örtüşen konsensus” ile ilgili olarak Rawls'un getirdiklerini güçlendirmektedir<sup>1</sup>.

<sup>1</sup>Bu aşamada ele alınan hak ve iyunin uyumlaştırılması, Rawls'un *TJ*'de belirttiklerinden oldukça farklıdır. Rawls'un *TJ*'de bu uyumlaştırmayla ilgili belirttikleri, en üstün ve asli iyi olan ahlaki

İstikrar probleminin belirtilen bu aşamalara göre anlaşılmasını ise Rawls "haklı nedenlerle istikrar" olarak adlandırmaktadır (Rawls 1996: xlii-xliii).

## 2. Vatandaşların Adalet Duygusu

Rawls'un istikrarlı adalet anlayışıyla ilgili ilk argümanı, *TJ*'de olduğu gibi *PL*'de de vatandaşların etkili bir kamusal adalet duygusuna sahip olmalarına dayanmaktadır. *TJ*'de Rawls, adalet duygusunun elde edilmesini, ahlaki psikolojiye dayanarak açıklamaktadır. Bu noktada, *PL*'de de fazla bir değişiklik bulunmamaktadır. Ancak Rawls, *PL*'de kişi düşüncesini daha belirgin ve farklı bir biçimde belirtmekte ve adalet anlayışıyla ilgili vatandaşların motivasyonlarını bu düşünce temelinde açıklamaktadır<sup>1</sup>. Bu nedenle Rawls'un *TJ*'deki adalet duygusuyla açıklaması, son görüşleri çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bunu yapmak içinse, ilk olarak, onun *PL*'de belirttiği kişi düşüncesine bakmamız gerekmektedir.

Rawls'un makul ve rasyonel olarak vatandaş düşüncesinin temel öğeleri bulunmaktadır. Bu öğelerden daha önce bahsettiklerimiz şunlardır: İki ahlaki yeti; yargı, çıkarım ve düşünceyle ilişkili zihin (intellectual) yetileri; bir kapsayıcı anlayış ışığında yorumlanan ijinin belirli bir görüşüne sahip olma; vatandaşların tüm bir yaşam boyunca toplumun normal ve işbirliği yapan üyeleri olabilmek için gerekli olan kapasitelere ve yeteneklere sahip olmaları (Rawls 1996: 81). Bu öğeler dışında makul olmayla ilgili öğeler bulunmaktadır. Bunlar: Başkalarının kabul edeceğini beklemenin makul olacağı işbirliğinin hakça koşullarını önermeye hazır olma ve başkalarının benzerini yapacaklarına güvenilmesi şartıyla bu koşullara uymayı isteme; başkalarına haklı çıkarılabilecek şeyi sınırlayan olarak anlaşmazlık kaynaklarını tanıma ve sadece makul "kapsayıcı doktrin"leri tanıma; sadece toplumun normal ve işbirliği yapan üyeleri olmayıp, böyle üyeler olarak tanınmayı da isteme; vatandaşların makul ahlaki

---

özerkliğe dayanmaktadır. Burada Rawls, ahlaki özerklikten ahlaki yetileri gerçekleştirmeyle ilgili özerkliği anlamaktadır. Ancak makul çoğulculuk karşısında bu özerklik anlayışı yeterli olmamaktadır; çünkü farklı doktrinler, özerkliği farklı şekillerde anlamaktadırlar. Bu noktada, Rawls'un *TJ*'deki hak ve ijinin uyum argümanı yetersiz kalmaktadır.

girmektedirler. İkinci arzu türü, ilke-bağımlı arzulardır. Burada arzunun objesi veya amacı ya da katılmak istenen etkinlik, rasyonel veya makul ilkeler kullanılmaksızın tanımlanamaz. Bu ilkeleri anlayabilecek veya kullanabilecek olanlar, makul veya rasyonel olan kişilerdir. Dolayısıyla sadece bu kişiler, ilke-bağımlı arzuları elde edebilir (Rawls 1996: 82). Son arzu türü ise, anlayış-bağımlı arzulardır. Burada ilk olarak, ilkelerden hareket etme isteği bulunmaktadır. Bu ilkeler ise belirli bir rasyonel veya makul ahlaki anlayışa ait olarak ve bu anlayışı açıklamaya yardım eden ilkeler olarak görülmektedir (Rawls 1996: 83-84).

Rawls, obje-bağımlı arzularla ilgilenmemektedir. Gerçekte onun ilgilendiği, anlayış-bağımlı arzulardır. Rawls, ideal vatandaşlığı açıklamak için bu arzuları kullanmaktadır. Yukarıda belirtilen makulle ilgili öge, yani vatandaşların sadece toplumun normal ve tam işbirliği üyeleri olarak kalmayıp böyle tanınmayı ve böyle olmayı istemeleri, ideal vatandaşlıkla ilişkilidir. İdeal vatandaşlık, hakkaniyet olarak adalette yer almakta ve özgür ve eşit olarak makul ve rasyonel vatandaşlık olarak açıklanmaktadır. İdeal vatandaşlık, hakkaniyet olarak adalette, toplumun temel kurumlarını düzenleyen adalet ilkelerinin temelini oluşturmaktadır. Hakkaniyet olarak adalette yer almasıyla, bu adalet anlayışının uygulandığı toplumun üyeleri, ideal vatandaşlık idesine sahiptirler. Sadece toplum üyesi olarak kalmayıp, böyle olmayı ve böyle tanınmayı arzuladıklarında, kendi kişilerinde ideal vatandaşlığı gerçekleştirmek istemektedirler (Rawls 1996: 84). İdeal vatandaşlığı gerçekleştirmek için adalet

---

<sup>1</sup>Rawls'un *PL*'deki kişi anlayışı, siyasi adalet anlayışına ait olan siyasi kişi anlayışıdır. Bu anlamda, onun *TJ*'deki ve *PL*'deki kişi anlayışları birbirinden farklıdır.



ilkelerinden hareket etmek gerekmektedir. Bu ilkelerin ideal vatandaşlıkla nasıl ilişkili olduğunu görmek içinse, ilkelerin ait olduğu anlayışa, yani hakkaniyet olarak adaletle başvurmak gerekmektedir. Bu anlamda, anlayış-bağımlı arzular, vatandaşların sadece adalet ilkelerine uygun davranma arzusunu değil, bu ilkelerden hareket etme arzularıyla ilgili motivasyonlarını da açıklamaktadır.

Vatandaşların makul olmayla ilgili yukarıda belirtilen üç öğeye sahip olmaları, onların makul ahlaki psikolojiye sahip olmaları için de bir temel oluşturmaktadır. Makul ahlaki psikoloji ise bazı şeyleri gerektirmektedir. İlk olarak, vatandaşlar adalet duygusuna ilişkin kapasiteye sahiptirler. Bu kapasite, adalet anlayışına sürdürebilmelerini ve bu anlayışın gerektirdiği şekilde hareket etmeyi istemelerini sağlamaktadır. İkinci olarak, vatandaşlar bu anlayışın belirttiği şekilde, kurumların veya sosyal pratiklerin hakkaniyete uygun veya adil olduklarına inandıklarında, bu düzenlemelerdeki kendilerine düşeni yapmaya hazırdırlar ve bunu yapmayı da istemektedirler. Ancak bunun için, vatandaşlar başkalarının da kendi paylarına düşenleri yapacaklarına dair makul güvenceye sahip olmalıdırlar. Üçüncü olarak, eğer diğer kişiler samimi olarak adil veya hakkaniyete uygun düzenlemelerdeki kendi kısımlarını yapmaya çabalıyorlarsa, vatandaşlar onlara karşı güven ve inanç duymaya başlarlar. Dördüncü olarak, bu güven ve inanç, işbirliği düzenlemelerinin başarısı uzunca bir süre devam ederse, daha fazla güçlenip tamamlanır. Son olarak güven ve inançla ilgili olarak belirtilenler, temel kurumlar için de doğrudur. Temel kurumlar, başlıca çıkarları, yani temel hak ve özgürlükleri güvenceye alırlarsa, daha fazla isteyerek tanınırlar (Rawls 1996: 86).

Buraya kadar belirttiklerimizi özetlersek Rawls, vatandaşların makul olmalarından hareketle, onların makul ahlaki psikolojiye sahip olduklarını varsaymaktadır<sup>1</sup>. Bu psikoloji, adalet duygusuna ilişkin kapasiteye sahip olmayı ön

<sup>1</sup>Rawls ahlaki psikolojiden söz ederken, bu psikolojiyi, bilimsel insan doğasını araştıran psikolojiye ait olarak ele almaz. Ahlaki psikoloji, hakkaniyet olarak adaletin siyasi anlayışından çıkarılmaktadır. Rawls, psikolojiye, kendi belirttiklerini desteklemek için başvurulabileceğini belirtmektedir. Bunun dışında, kendi anlayışını psikoloji veya insan doğası ile ilgili bilimlere dayandırmamaktadır. Diğer

koşul olarak gerektirmektedir. Vatandaşların adalet duygusunu geliştiren ve güçlendiren ise adil kurumların varlığıdır. Bir başka ifadeyle, güçlü adalet duygusuyla ilgili istikrarın varlık şartı adil kurumlardır; çünkü Rawls'un varsayımı, adil kurumlar altında yetişen vatandaşların yeterince güçlü adalet duygusuna sahip olacaklarına dayanmaktadır. Bu varsayımı ve yukarıda belirttiğimiz ahlaki psikolojinin diğer gereklerini daha iyi açıklayabilmek için Rawls'un *TJ*'deki açıklamalarına bakmamız gerekmektedir.

*TJ*'de Rawls adalet duygusunu açıklarken, ahlaki psikolojinin özelliklerinden yararlanmaktadır. Bu psikoloji, Rawls'un *PL*'deki görüşleri çerçevesinde, makul ahlaki psikoloji olarak anlaşılmalıdır. Rawls *TJ*'de, adalet duygusunun nasıl geliştirildiğini birbirini izleyen üç aşamada açıklamaktadır. İlk aşama, çocukluk aşamasıdır. Burada, ailelerin adil oldukları varsayılmaktadır. Bu aşamada ailelerin çocuklarını sevmesi, onların kendi değeri duygusunu elde etmeleri için önemlidir. Bu sevgi, aynı zamanda, çocukların ailelerini örnek alma isteğini elde etmelerine yol açacaktır (Okin 1989: 284). Ancak bu aşama, ailelerin çocuklara sevgi göstermesinden ibaret değildir. Bu aşamada aileler, çocuğun düzeyine uygun, açık, kolay anlaşılır ve haklı gösterilebilir kuralları koymalıdır. Bu kurallar, çocuk tarafından korku nedeniyle kabul edilmemelidir. Çocuk, bu kuralları, onlara uymadığında suçluluk hissedecek biçimde kabul etmelidir. Ailenin kendisi de belirttiği kurallara uyma yoluyla çocuğa örnek olmalıdır. Bu anlamda çocuk, kuralları, sadece sevdiği ve güvendiği kişiler tarafından koyuldukları için değil, onlar tarafından uyulduğu için de benimseyecektir. (Rawls 1994: 465-466). Yukarıda belirttiğimiz ahlaki psikolojinin gerekleri arasında başkalarına karşı güven ve inanç duyulması yer almaktadır. Çocukluk aşaması, bu duyguların ilk kez nasıl elde edildiklerini göstermesi bakımından önemlidir.

Ahlaki gelişmenin ikinci aşaması ise birlik aşamasıdır. Bu aşamada, aile dışında farklı birliklere (okul gibi) katılmaktadır. Bu aşama boyunca başkalarının farklı bakış açılarını ele alma ve onların bakış açılarından şeyleri görme kapasitesinin geliştirilmesi

---

başka alanlara girmemesi sayesinde de kendi adalet anlayışının özerkliğini sağlamaktadır (Rawls 1996: 87-88).

söz konusudur. Başka insanların yaptıkları şeylerden ve söyledikleri sözlerden hareket edilerek, onların amaçlarının, planlarının neler olduğunu ve onları motive eden şeyleri kavramayı öğreniriz. Rawls'a göre bu tür bir deneyim olmaksızın, kendimizi başkasının yerine koyamayız ve başkasının yerinde olursak ne şekilde davranmamız gerektiğini belirleyemeyiz. Bu aşama sonucunda ise, dostluk ve karşılıklı güven bağları oluşmaktadır (Okin 1989: 284-285).

Bu bağların oluşmasını sağlayan, katılınan birliğe ait olan sosyal düzenlemenin adil olması ve kamusal olarak da adil olduğunun bilinmesidir. Bir sosyal birliğe ait olan düzenlemelerin adil olarak tanınması, üyelerin hepsinin onun aktivitelerinden yararlanması ve bu yararlanmayı herkesin bilmesiyle sağlanır. Bu durumda kendi kısımlarını yapmaya ilişkin başkalarının davranışı, her birinin avantajına olarak değerlendirilecektir. Burada önemli olan, birliğin üyesinin ödevlerini ve yükümlülüklerine saygı göstermeye ilişkin açık niyetidir. Bu sağlanınca, dostluk ve güven duyguları ortaya çıkmaktadır (Rawls 1994: 471); çünkü bu şekilde, o kişinin yararımıza hareket edeceğine dair güvene sahip oluruz. Ayrıca birliğin üyesi, sadece niyetiyle değil, yapıp-etmeleri yoluyla da yararımıza davrandığını gösterebilir. Bunu, üzerine düşeni farklı biçimlerde gerçekleştirerek ve kapasitelerini geliştirerek yapabilir. Bu durumda, karşımıza ideal birlik üyesi çıkmaktadır. İdeal birlik üyesi, diğer birlik üyelerinde de onun gibi olma isteği uyandırması bakımından motive edici bir güç görevini görmektedir (Rawls 1994: 471-472). Birlik aşaması, karşılıklı güven duygusu yanında başkalarına inanma duygusunun da nasıl geliştirildiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Rawls'un ahlaki gelişmeyle ilgili son aşaması, adalet duygusuna ilişkin kapasitenin nasıl geliştirildiğini açıklamaktadır. Bu aşamada, “iyi düzenlenmiş toplum” a üyelik söz konusudur. Toplumun temel kurumları adildir ve adil oldukları da kamusal olarak bilinmektedir. Rawls ilk aşamada iyi çocuk idealine, ikinci aşamada ideal birlik üyeliğine yer verirken, son aşamada ideal vatandaşlığa yer vermektedir. Burada ikinci aşamadan, son aşamaya nasıl geçildiğinin açıklanması gerekmektedir. İlk olarak, bireylerin aileden sonra katıldıkları birlikler, onların adaletle ilişki kurmalarını

da sağlamaktadır. Birliğin ahlakiliği, adalet standartlarının bilgisine götürmektedir. Bu standartların bilgisi ise kamusal adalet anlayışına aittir (Rawls 1994: 473). İkinci olarak vatandaşlar, kamusal adalet anlayışı bilgisine sahip olduklarında, adil kurumlara karşı bağlayıcı adalet duygusunu geliştireceklerdir; çünkü adalet ilkelerine uygun olan sosyal düzenlemelerin kendilerinin ve bağlı oldukları kişilerin iyisini geliştirdiğini birliğin üyesi olarak tanımaktadırlar. Buradan hareketle de adalet ilkelerini uygulama ve bu ilkelerden hareket etme isteğini geliştireceklerdir (Rawls 1994: 474). Esasen vatandaşlar adalet duygusuna ilişkin kapasiteye sahip olduklarından, söz konusu kapasiteyi geliştirmeleri adil düzenlemelerle karşılaşmalarına bağlı bulunmaktadır.

Buraya kadar belirttiğimiz üç aşama, makul ahlaki psikolojinin gereklerini açıklamaktadır. Üç aşamada da, adil kurumlar ön plandadır; yani adil kurumlar her bir aşamada belirtilen doğal veya ahlaki duyguların gelişmesinde etkilidirler. İlk iki aşamada belirtilen doğal duygular ve son aşamadaki adalet duygusu da birbiriyle ilişkilidir. Esasen ilk iki aşamadaki doğal duygular, adalet duygusunu güçlendirmeye yöneliktir. Özellikle ikinci aşamada ortaya çıkan karşılıklı güven ve birbirine inanma duygusu, adil kurumları kabul etme isteğini güçlendirmeleri bakımından önemlidir; çünkü adil düzenlemelerdeki herkesin kendi payına düşeni yapması isteğini güçlendiren şey, bu konuda başkalarına güvenme duygusudur. Bu duygu olmaksızın, adalet duygusunun tek başına geliştirilmesi söz konusu değildir. “İyi düzenlenmiş toplum”da başkalarına güven duygusu, birlik aşamasındaki gibi, onların da kamusal adalet anlayışına dayanarak adil düzenlemelerdeki kendilerine düşenleri yapmaya çalışmalarıyla ortaya çıkmaktadır. Vatandaşların aynı adalet anlayışına dayanmaları ise onlar arasında vatandaşlık bağlarının kurulmasına yol açmaktadır.

Burada belirteceğimiz bir diğer nokta da vatandaşların adalet duygusunu neden geliştirdikleri ile ilgilidir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu duyguyu geliştirmede etkili olan adil kurumların varlığıdır. Bu anlamda, adalet ilkeleri kendi desteklerini kendileri yaratmakta ve istikrar adalet ilkelerinin asli bir özelliği olmaktadır. Ancak vatandaşların hak ve adalet anlayışına dayanarak eylemde bulunma isteği, bu anlayışa körü körüne itaat etmeleri anlamına gelmemektedir. Bu noktada önemli olan, adalet

Ayrıca, Rawls'un *PL*'deki görüşleri çerçevesinde görmek çok daha kolaydır; çünkü “orijinal durum”daki grupların, adalet ilkelerini seçerken hareket ettikleri yüksek düzen menfaatleri ve adalet ilkelerini kabul ederken ahlaki kişilikle ilişkili argümanlara dayanmaları, adalet ilkelerinin Rawls'un kişi düşüncesini yansıttığını göstermektedir.

### 3. Örtüşen Konsensus

“Örtüşen konsensus” istikrar probleminin ortaya çıkardığı ikinci soruyla, yani makul çoğulculuk karşısında adalet anlayışının nasıl istikrarlı olacağı sorusuyla ilişkilidir. Bu noktada siyasi adalet anlayışının “örtüşen konsensus”un merkezi olup olamayacağının açıklanması gerekmektedir. Burada öncelikle “örtüşen konsensus”un anlamı, Rawls’un bu kavramı getiriş nedenleri belirtilecek, ardından siyasi adalet anlayışının bu tür bir konsensusun merkezi olup olamayacağı incelenecektir.

#### a. Örtüşen Konsensusun Anlamı ve Özellikleri

“Örtüşen konsensus”, birbirinden farklı ve hatta birbirine zıt makul kapsayıcı anlayışların kabul ettiği bir konsensustur. Adalet anlayışına göre düzenlenen anayasal

---

<sup>1</sup>İstikrar problemini açıklarken, adalet ilkelerinin Kantçı yorumu üzerinde durmuştuk. Ancak oradaki açıklamamız, Rawls’un *TJ*’deki görüşlerine dayanmaktaydı. Gerçi, *PL*’de de aynı Kantçı yorum geçerlidir. Ancak *PL*’de, siyasi kişi anlayışı söz konusudur. Bu kişi anlayışı doğrultusunda, adalet ilkelerine uyma ve bu ilkelere dayanarak eylemde bulunmakla vatandaşlar, *TJ*’deki gibi ahlaki özerkliklerini değil, siyasi özerkliklerini gerçekleştirmiş olacaklardır.

rejimi, daha sonra toplumda var olan “kapsayıcı doktrin”lerin tehdit etmesi olanaklıdır. “Örtüşen konsensus”, bu farklı ve zıt doktrinlerin adalet anlayışını tanıdığı bir konsensustur (Rawls 1987: 1). Rawls burada ilk olarak, hakkaniyet olarak adaletin düzenlediği bir toplumda yer alan kapsayıcı anlayışların, makul kapsayıcı anlayışlar olduğunu varsaymaktadır. Bu anlayışlardan her biri, siyasi anlayışı, kendilerine ait nedenlerle tanımaktadırlar. İkinci olarak Rawls, makul olmayan kapsayıcı anlayışların, adil bir şemanın istikrarını bozacak şekilde yeterli taraftar kazanamayacağını belirtmektedir. Bu şekilde Rawls, makul olmayan, yani irrasyonel, agresif ve saçma anlayışlara, “örtüşen konsensus”ta yer vermemektedir (Freeman 1994: 639).

Rawls’un makul çoğulculuğa göre hareket etmesinin nedeni, kendi adalet anlayışının da makul, yani “gözden geçirilmiş yargı”larımıza uygun bir adalet anlayışı olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca Rawls, makul vatandaşların makul kapsayıcı anlayışlara sahip olacağı varsayımından da hareket etmektedir. Bu nedenle de, “örtüşen konsensus”ta yer alan kapsayıcı anlayışlar, makul kapsayıcı anlayışlar olmaktadır. Makul anlayışları ise liberal anlayışlar oluşturmaktadır. Bunlar, Kant veya Mill’inki gibi bir liberal doktrin, çoğulculuk ve kökten dinci olmayan liberal dini anlayışlardır. Bu anlayışlardan her biri kendilerine ait nedenlere dayanarak siyasi adalet anlayışını tanımaktadır. Örneğin Kantçı anlayış, etik özerkliğe dayanarak siyasi adalet anlayışını kabul edecektir. Faydacılık ise bir demokraside en iyi fayda gereklerini bu anlayışın karşıladığına inanabilmesinden dolayı kabul edecektir. Liberal katolik anlayış, doğal hukukun gereklerini yerine getirmesinden, çoğulculuk ise kamusal temellendirmeyi yeterli bulmasından dolayı bu anlayışı kabul edeceklerdir (Freeman 1994: 639-640).

Rawls, “örtüşen konsensus”u, makul çoğulculuk karşısında adalet anlayışını güvenceye almak için getirmektedir. Vatandaşların kapsayıcı anlayışları, adalet anlayışıyla çatıştığında, adaletin önceliğinin açıklanması gerekmektedir. Burada, vatandaşların motivasyonunda yer verilen adaletin asli iyisi söz konusu değildir. Hak ve iyinin uyumlaştırılmasına da başvurulmamaktadır. Birbiriyle “örtüşen konsensus”ta daha farklı bir uyumlaştırma vardır. Bu, kamusal olan ve kamusal olmayan nedenlerin



ve anlayışların uyumlaştırılmasıdır. Böylece burada yer alan uyum, kamusal olarak temellendirilebilir olan adalet anlayışıyla farklı ve çatışan kapsayıcı anlayışların uyumudur (Freeman 1994: 641).

Adalet anlayışı kamusal ve kamusal olmayarak temellendirilmektedir. Bu anlayışın makul ve kamusal olmayan haklı gösterilmesi, ona çeşitli “kapsayıcı doktrin”ler perspektifinden bakılıp makul ve/veya doğru olduğu belirtilerek yapılmaktadır. Bu tür haklı gösterme, vatandaşlarca yapılan tam temellendirmedir. “Örtüşen konsensus”la ilgili kamusal temellendirme ise, bütün makul “kapsayıcı doktrin”lerin, kamusal adalet anlayışını makul ve/veya doğru olarak görebilmesi ve bu anlayışın, diğer doktrinlerin siyasi olmayan değerlerini içermesinin gerekmediği gösterilerek gerçekleştirilmektedir (Freeman 1994: 640). Burada bütün makul “kapsayıcı doktrin”ler, siyasi anlayışı kendi doktrinleri içine yerleştirerek doğru ve/veya makul olarak değerlendirmektedirler. Böylece kamusal temellendirme, makul doktrinlere bağlı olmaktadır. Ancak makul doktrinlere olan bu bağlılık, dolaylı bir bağlılıktır. Bu doktrinlerin içerikleri, siyasi anlayışın oluşturulmasında hiçbir öneme sahip değildir. Vatandaşlar, başkalarının doktrinlerinin içeriğine bakmamakta ve sadece “örtüşen konsensus” olgusunu gözönüne almaktadırlar (Rawls 1996: 387).

“Örtüşen konsensus”, makul çoğulculuk karşısında toplumun birliğinin nasıl sağlandığını göstermektedir. Gerçi bu konsensus dışında da siyasi toplumun birliğini sağlamanın yolları bulunmaktadır. Bunlardan biri de Hobbes’un savunduğu kendi çıkarı kavramıdır. Bir sosyal sözleşmeci olan Hobbes, sözleşme ilişkilerini sürdürmede temel olarak kendi çıkarı kavramına başvurmaktadır (Mitchell 1994: 1919). Hobbes, kendi çıkarı kavramına dayanarak bir egemene boyun eğmeyi de haklı göstermektedir. Hobbes’tan sonra olan demokratik düşüncenin gelişimi ve anayasal uygulamalar, bu şekilde sosyal birliğin sağlanamayacağını göstermektedir. Bu nedenle Rawls, siyasi kurumlarda gerçekleşen demokratik idealler ve değerlere bağlılığı araştırmaktadır. “Örtüşen konsensus”, bu şekilde, siyasi adalet anlayışı içinde yer almaktadır. Siyasi adalet anlayışının kamusal tanınması, bariz özelliği çoğulculuk olan bir anayasal rejimin birliği ve istikrarını sağlamaktadır. Siyasi adalet anlayışı, birliğin ve istikrarın

nasıl sağlandığını da anlaşılır kılmaktadır. Bu nedenle sadece kendi çıkarına dayanan bir konsensus kabul edilemez (Rawls 1987: 2); çünkü bu durumda, istikrarı sağlayan tek şey devlet gücünün baskıcı kullanımı olacaktır.

“Örtüşen konsensus”un daha iyi anlaşılmasını sağlamak için onun "modus vivendi"den farkını belirtmemiz gerekmektedir. "Modus vivendi", ulusal amaçları ve çıkarları nedeniyle iki devletin yaptığı bir anlaşmadır. Devletleri bu tür anlaşma yapmaya götüren neden, daha çok, içinde bulundukları koşullardır. Devletler içinde bulundukları koşulları iyileştirmek amacıyla bu tür bir anlaşmayı yapmaktadırlar. Çıkarları anlaşmaya uymalarını gerektirdiği sürece, anlaşmaya uymaktadırlar. Anlaşmayı yapan her iki devlet de, içinde bulundukları koşullar değiştiğinde, diğer devletin zararına da olsa anlaşmayı ihlal edebilecektir (Rawls 1996: 147). Bu şekilde anlaşmayı ihlal etmek, devletlerin içinde bulundukları koşullara bağlı olarak, her zaman olanaklıdır. Böylece "modus vivendi"nin arka planını, değişmeye açık bulunan çıkarlar ve amaçlar oluşturmaktadır. Sadece rastlantılara dayalı bir anlaşmanın, istikrarlı olamayacağı da açıktır. Diğer yandan bunun benzeri, sosyal konsensusun, kendi veya grup çıkarlarına ya da siyasal anlaşmanın sonucuna dayandırılması durumunda da söz konusudur. Bu durumda da sosyal birlik sadece görünüşte sağlanmakta ve sosyal birliğin istikrarı da rastlantılara bağımlı kılınmaktadır (Rawls 1996: 147).

“Örtüşen konsensus” ise, "modus vivendi"den oldukça farklıdır. Herşeyden önce “örtüşen konsensus”un konusunu ahlaki bir anlayış oluşturmaktadır. Bu ahlaki anlayış, siyasi adalet anlayışıdır. İkinci olarak, “örtüşen konsensus” ahlaki temellerde tanınmaktadır. Birbirinden farklı makul kapsayıcı anlayışlar siyasi anlayışı tanırlarken, aynı zamanda bu anlayışın içeriğini de tanımaktadırlar. Böylece “örtüşen konsensus”, toplum ve kişi düşüncelerini, adalet ilkelerini ve siyasi değerleri içermektedir. Bu anlamda “örtüşen konsensus”, kendi veya grup çıkarları temel alınarak oluşturulan belirli kurumsal düzenlemelere uyma veya belirli otoriteleri kabul etmeye ilişkin bir konsensus değildir. Ayrıca, çeşitli kapsayıcı anlayışlara sahip olanlar siyasi anlayışı desteklerken, onu kendi anlayışlarını egemen kılmak veya herhangi bir şekilde kendi anlayışlarının lehine düzenlemeler yapmak için desteklememektedirler. Başka bir

ifadeyle burada, "modus vivendi" de olduğu gibi, çıkar hesaplamaları yer almamaktadır. "Örtüşen konsensus", "modus vivendi"den bu bakımdan da farklıdır. "Örtüşen konsensus"ta istikrar, "modus vivendi"deki gibi göreceli güçlerin dengesine veya olasılık hesaplarına dayanmamaktadır (Rawls 1996: 148).

Yukarıda son belirtilen nokta bakımından "örtüşen konsensus"un "modus vivendi"den farkını açıklamak için Rawls, 16. yüzyıldaki Katolik ve Protestanlık düşünceleri arasındaki ilişkiye bakmaktadır. Yalnız bu ilişkiyi belirtmeden önce, "örtüşen konsensus" ve hoşgörü ilkesi arasındaki ilişkiye bakmak gerekmektedir. Hoşgörü ilkesi demokratik toplumlarda var olan bir ilkedir. Rawls siyasi adalet anlayışına hazırlarken demokratik toplumların kamu kültürüne baktığı için, bu ilke de doğal olarak siyasi adalet anlayışında yer almaktadır. Diğer yandan Rawls'un siyasi adalet anlayışını oluşturduğu süreç içinde bu ilkenin ortaya çıkması, adalet ilkelerinin kabul edilmesinden sonra söz konusu olmaktadır. Adalet ilkelerinin uygulanmasıyla beraber, hoşgörü ilkesi hem kamusal yaşamda hem de vatandaşların özelliklerinde ortaya çıkmaktadır. Bu şekilde hoşgörü ilkesi, siyasi değerler arasında yer almaktadır. Hoşgörü ilkesinin siyasi değerler arasında yer almasının nedeni, adaletin birinci ilkesinin kurumlara uygulanmasıyla yakından ilişkilidir. Adaletin birinci ilkesinde yer alan eşit vicdan özgürlüğünün adil kurumlar tarafından güvenceye alınması, sonuçta hoşgörü ilkesinin bir siyasi değer olarak karşımıza çıkmasını sağlamaktadır. "Örtüşen konsensus"un ikinci özelliğinin ahlaki temellerde tanınması olduğunu belirtmiştik. Bu ahlaki temeller arasında siyasi değerler de bulunmaktaydı. Bu durumda "örtüşen konsensus", hoşgörü ilkesini içeren bir konsensus olmaktadır. Onaltıncı yüzyıldaki Katolik ve Protestanlık düşüncelerinin hoşgörü ilkesiyle ilişkileri, "örtüşen konsensus"un bu ilkeyle ilişkisinden oldukça farklıdır. Bu düşünceler, daha çok, "modus vivendi" düzeyinde hoşgörü ilkesine ilişkin bir konsensusa varmışlardır; çünkü bu düşüncelerden her biri tek başına iktidara geçtiğinde, taşıdığı özellikler itibarıyla, hoşgörü ilkesini tanımayacak ve diğer düşünceyi bastırmaya çalışacaktır (Rawls 1996: 148). Bu da göreceli güçler dengesine bağlı tipik bir "modus vivendi" durumudur.

Buraya kadar belirtilenlerden “örtüşen konsensus”un anlamı ve özellikleri ortaya çıkmaktadır. Konsensusun konusunu oluşturan siyasi adalet anlayışı aşağıda incelenecektir. Konsensusun ikinci özelliği olan ahlaki temeller ise, bu konsensusun ütopyacı bir düşünce olmadığı açıklanırken ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

#### b. Örtüşen Konsensusun Merkezi Olarak Siyasi Adalet Anlayışı

Siyasi adalet anlayışının taşıdığı özellikler, onun “örtüşen konsensus”un merkezi olabilmesini sağlamaktadır. İlk olarak siyasi adalet anlayışı, başka bir anlayışa dayanmayan bir anlayıştır. “Örtüşen konsensus”un tanımında, bu konsensusun birbirinden farklı ve zıt doktrinler tarafından tanınan bir konsensus olduğunu belirtmiştik. Böyle bir konsensusun olabilmesi, bu anlayışlar tarafından bu konsensusun desteklenmesine bağlıdır. Siyasi adalet anlayışı, bu anlayışlardan bağımsız olduğu için “örtüşen konsensus”un merkezi olabilecek niteliktedir. Bu durumda kapsayıcı anlayışlardan birinin “örtüşen konsensus”un merkezi olabilmesi olanaklı değildir. Bunun olanaklılığı sadece devlet gücünün baskıcı kullanılması vasıtasıyla sağlanabilir (Rawls 1987: 10). Devlet gücünün baskıcı kullanımı ise çoğulculuğun ortadan kaldırılmasına götüreceğinden, kabul edilebilir nitelikte değildir. Oysa siyasi anlayış, Rawls’un deyimiyle, bir “modül”dür. Bu “modül”, toplumu düzenlemektedir. Bu “modül”ün düzenlediği toplumda var olan çeşitli “kapsayıcı doktrin”ler, onu destekleyebilecek ve çeşitli şekillerde kendilerini ona uyarlayabileceklerdir (Rawls 1996: 145).

Siyasi adalet anlayışının bir diğer özelliği herkes tarafından kabul edilebilir nitelikte olmasıdır. Bu özelliği ise onun “örtüşen konsensus”un merkezi olabileceğini göstermektedir; çünkü siyasi adalet anlayışının “iyi düzenlenmiş toplum”daki vatandaşlar tarafından kabul edilebilir nitelikte olma özelliği, bu anlayış etrafında sosyal birliği sağlamanın olanaklı olduğunu göstermektedir. Diğer yandan burada sözü edilen kabul edilebilir olma, siyasi anlayışın kamusal olarak tanınması anlamındadır. Daha açık bir ifadeyle, vatandaşlar bu anlayışı kendileri kabul ederken, diğer vatandaşlar tarafından da bu anlayışın kabul edileceğini bileceklerdir.

Siyasi adalet anlayışının bir başka özelliği, çeşitli kapsayıcı anlayışlara sahip vatandaşlar tarafından sırf kendisi için desteklenmesidir. Siyasi anlayışın bu özelliği de, onun “örtüşen konsensus”un merkezi olabilmesini sağlamaktadır. Yukarıda, “örtüşen konsensus”un “modus vivendi”den farkını belirtirken, bu özellik üzerinde yeterince durmuştuk. Kısaca bu özellik, siyasi adalet anlayışının istikrarlı bir anlayış olmasını sağlamaktadır (Rawls 1996: 148).

Rawls, siyasi adalet anlayışına ilişkin “örtüşen konsensus”u kabul ederken diğer olasılıkların bulunduğunu da yadsımamaktadır. Başka bir ifadeyle, belirli tür sosyal birliği ve istikrarı sağlamak için bu konsensusun zorunlu olduğunu belirtmemektedir. Bununla ilgili başka olasılıkların da bulunabileceğini kabul etmektedir. Sadece kendi amaçları için bu şekilde bir konsensusun olmasının yeterli olduğunu belirtmektedir (Rawls 1996: 149). Rawls, “örtüşen konsensus” olanaklı olduğunda, hoşgörü ilkesinin kabul edilmesiyle birlikte üç yüzyıl önce başlayan ve dinle ilişkisi olmayan (nonconfessional) devlete ve eşit vicdan özgürlüğüne götüren düşünce hareketinin tamamlanacağını ve genişletileceğini belirtmektedir (Rawls 1996: 154). Burada “örtüşen konsensus”un nasıl olanaklı olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır ki bunu aşağıdaki başlık altında inceleyeceğiz. Ancak bu olanaklılık sorusu, Rawls’un “iyi düzenlenmiş toplum”u bakımından değil, onun adalet anlayışının uygulanacağı liberal-demokratik toplumlar bakımından düşünülmelidir.

### c. Örtüşen Konsensusun Ütopyacı Bir Düşünce Olmaması

“Örtüşen konsensus”un ütopyacı olmasının anlamı, böyle bir konsensusu sağlayacak veya böyle bir konsensusu istikrarlı kılacak, yeterli sosyal, siyasal veya psikolojik güçlerin olmamasıdır (Rawls 1996: 158). Rawls bu konsensusun ütopyacı olmadığını göstermek için, önce anayasal konsensusun nasıl ortaya çıktığına bakmaktadır; çünkü anayasal konsensustan sonra “örtüşen konsensus”a geçilebileceğini varsaymaktadır. Bu anlamda anayasal konsensus, “örtüşen konsensus”un ön şartını oluşturmaktadır.

Anayasal konsensus, anayasanın siyasi adaletin belirli liberal ilkelerini yerine getirdiği bir konsensustur. Burada anayasanın liberal ilkeleri yerine getirmesi, demokratik seçim prosedürlerini sağlamasıyla olur. Anayasal konsensusta, demokratik seçim ve yasama prosedürleriyle ilgili siyasi hak ve özgürlükler üzerinde bir anlaşma vardır; fakat bunların dışındaki konularda bir anlaşma yoktur. Ayrıca, anayasal konsensus temel yapıyı içermemekte, sadece demokratik yönetimin siyasi prosedürlerini içermektedir (Rawls 1996: 158-159). Anayasal konsensusu daha iyi açıklayabilmek için Rawls'un belirttiği şekilde onun nasıl ortaya çıktığına bakmak gerekmektedir.

Rawls anayasal konsensusun nasıl olanaklı olduğunu açıklamak için, belirli bir zamanda, tarihi olaylar ve rastlantılar nedeniyle belirli liberal adalet ilkelerinin kabul edildiğini ve mevcut siyasi kurumların bu ilkelere göre düzenlendiğini varsaymaktadır. Bu ilkelerin kabul edilmesinin nedenleri, hoşgörü ilkesinin kabul edilme nedenlerine benzemektedir. Hoşgörü ilkesi, Reform hareketlerinin sonucu olarak kabul edilmiştir. Ancak hoşgörü ilkesinin böyle kabul edilmesi, bir konsensusla değil, bir "modus vivendi" sonucudur; çünkü bu ilke, sonuçsuz ve yıkıcı savaşa bir alternatif olarak getirilmiştir (Rawls 1996: 159). Bu durumda adaletin belirli liberal ilkelerinin ilk başta kabulü de "modus vivendi"ye girmektedir. "Modus vivendi"nin anayasal konsensusa nasıl dönüştüğünü açıklamak, bir sonraki adımı oluşturmaktadır.

Anayasal konsensusa gelindiğinde, vatandaşların düşüncelerinin "modus vivendi"deki gibi olmadığı görülmektedir. Vatandaşları düşüncelerini değiştirmeye götüren neden, liberal ilkelerin temel siyasi kurumlarda etkili olarak uygulanmasıdır. Liberal ilkeler, temel siyasi kurumları etkili olarak düzenlediklerinde, istikrarlı bir anayasal konsensus için gereken üç şeyi sağlamaktadırlar. Bunlardan birincisi, makul çoğulculukla ilgilidir. Bu çoğulculuk ilk olarak bir "modus vivendi" şeklindeki anayasal devlete götürmektedir; yani bu çoğulculuk karşısında liberal ilkeler acil siyasi gereklilikleri karşılamaktadır. Liberal ilkeler bu şekilde belirli siyasi temel hak ve özgürlüklerin içeriğini saptar ve bu özgürlüklerin önceliğini düzenler (Rawls 1996:



161). İstikrarlı bir anayasal konsensus için gereken ikinci şey, adaletin liberal ilkelerinin uygulanmasıyla ortaya çıkan kamusal aklın türüyle bağlantılıdır. “Kamusal akıl” anayasal esaslarla ilgili olarak belirli bir akıl yürütme biçimi izlenerek kullanılacaktır. Bu şekilde, vatandaşlar arasındaki anlaşmazlık noktaları azaltılacaktır (Rawls 1996: 162). İstikrarlı anayasal konsensus için gereken üçüncü şey, daha önce belirtilen iki şeyin yerine getirilmesine bağlıdır. Temel siyasi kurumların liberal ilkeleri yerine getirmesi ve kamusal aklın bu ilkelerin uygulandığını göstermesi ve uzun bir zaman süresince bu durumun devam etmesi halinde, temel siyasi kurumlar ve “kamusal akıl”, siyasi yaşamın işbirliğine ilişkin erdemlerini teşvik etme eğiliminde olurlar. Bu erdemler şunlardır; makul olma erdemi ve hakkaniyet duygusu, uzlaşma ruhu ve başkalarının zararını karşılamaya hazır olma (Rawls 1996: 163). Bu açıklama, aynı zamanda daha önce belirtilen ahlaki psikolojinin uygulanmasına girmektedir. Diğer bir ifadeyle, vatandaşların, kendilerinin ilkelere uygun olarak davranmaları ve başkalarının da davrandıklarını görmeleri, ayrıca da temel kurumların ilkelerini yerine getirmeleri ve bunu başarıyla sürdürmeleri, onların bu ilkelere bağlanmalarını sağlayacaktır.

Anayasal konsensusun ardından “örtüşen konsensus” karşımıza çıkmaktadır. “Örtüşen konsensus” a nasıl geçildiğini açıklamak için bu konsensusun ikinci özelliği olan ahlaki temellere bakmak gerekmektedir. Ahlaki temeller “örtüşen konsensus” un kabul edilmesiyle ilgili temellerdir. Bunlar “örtüşen konsensus” un derinliği ve genişliğidir. Derin olarak “örtüşen konsensus”, siyasi ilkelerinin ve ideallerinin bir siyasi adalet anlayışında bulunmasını gerektirir. Bu siyasi adalet anlayışı, hakkaniyet olarak adalet tarafından açıklanan kişi ve toplum düşüncelerini kullanır. Geniş olarak ise sadece, anayasal konsensusta olduğu gibi, demokratik prosedürleri oluşturan siyasi ilkelerle yetinmemekte, bir bütün olarak temel yapıyı düzenleyen ilkeleri içermektedir. Bu nedenle burada düşünce ve vicdan özgürlüğü, hakça fırsat eşitliği ve belirli zorunlu ihtiyaçları içeren ilkeler yer almaktadır (Rawls 1996: 164).

Rawls, “örtüşen konsensus” un derinliğini açıklamak için anayasal konsensusa dayalı siyasi tartışmaların yetersizliği üzerinde durmaktadır. Anayasal konsensusun söz

konusu olduğu bir ortamda, siyasi gruplar kamusal siyasi tartışma forumuna girecek ve kendi kapsayıcı anlayışlarını paylaşmayan diğer gruplarla tartışacaklardır. Bu tartışma ortamı , grupların kendi kapsayıcı anlayışları dışına çıkmalarını ve siyasi anlayışları çoğunluğun desteğini alacak şekilde geliştirmelerini sağlamaktadır. Siyasi anlayışlarını çoğunluğun desteğini alacak şekilde geliştirmeleri, tercih ettikleri anlayışı açıklamalarını ve haklı göstermelerini de içermektedir. Grupların siyasi anlayışlarını geliştirecek şekilde davranmaları, siyasi adalet anlayışlarını oluşturmalarına yol açacaktır. Bu anlayışlar, ortak tartışmanın geçerliliği ve her bir grubun savunduğu ilkeler ve politikaların anlam ve içerikleri için daha derin bir temel sağlar (Rawls 1996: 165). Diğer yandan, anayasal konsensusta sırf ilkeler düzeyinde kalınmaktadır. Anayasal konsensusta, temel bir toplum ve kişi düşüncesi bulunmamaktadır. Bu nedenle, yeni anayasa sorunları ortaya çıktığında, bunların nasıl düzenleneceği ve anayasanın nasıl yorumlanacağına ilişkin başvurulacak kaynakları, anayasal konsensus içermemektedir .Anayasal konsensus bu özelliği itibarıyla, anayasal bir sistem için oldukça yetersizdir; çünkü anayasal bir sistemde yer alan yargı organlarının, anayasayı yorumlayabilecekleri ve önemli davalarda kararlarını dayandırabilecekleri bir kritere ihtiyaçları vardır. Aynı şekilde, bu sistemde, yasama organının yaptığı işlemlerin anayasal olup olmadığını belirlemek için de bir kriter gerekmektedir. Belirtilen bu nedenler ise anayasal bir sistemde neden siyasi adalet anlayışına ihtiyaç duyulduğu sorusunu cevaplamaktadırlar (Rawls 1996: 165).

“Örtüşen konsensus”un genişliği de, anayasal konsensusun yeterli olmadığını göstermektedir. Anayasanın sadece siyasal ve prosedürel olması yetmemektedir; çünkü bu şekilde anayasa, sadece siyasi hak ve özgürlükleri korumaktadır. Bu durumda yasama organının anayasayla ilgili temel sorunlar ve temel adalet konuları hakkında uygun düzenlemeler yapması mümkün olmayacaktır. Anayasanın diğer temel hak ve özgürlükleri de koruması gerekmektedir. Bunun yanında , tüm vatandaşların siyasi ve sosyal yaşamda yer alabilmelerini imkan verecek temel ihtiyaçları sağlayan ölçütler gerekmektedir. Buradaki ihtiyaçlar, istekler veya özlemler değildir. Daha fazla eşitlik lehine yapılacak olan yeniden dağıtım sorunu da değildir. Bu ihtiyaçlar,

vatandaşların eşit vatandaşlar olmalarını sağlayan ihtiyaçlar olarak düşünülmelidir (Rawls 1996: 166).

Buraya kadar belirtilenleri özetlersek, liberal bir adalet anlayışı ilk olarak “modus vivendi” olarak kabul edilmektedir. Zaman boyunca ortaya çıkan değişiklikler nedeniyle, “modus vivendi” anayasal konsensusa dönüşmektedir. Son olarak da anayasal konsensustan “örtüşen konsensus”a geçilmektedir. Rawls bu şekilde “örtüşen konsensus”un olanaklı olduğunu belirtmektedir. Ancak Rawls bunu belirtirken, daha başka şeyler de söylemektedir. Rawls’un bu söyledikleri, makul “kapsayıcı doktrin”ler karşısında adaletin güvenceye alınmasını da sağlamaktadır. Diğer bir ifadeyle, bunlar, vatandaşların kapsayıcı anlayışlarıyla adalet anlayışı çatıştığında, vatandaşların adalet anlayışına başvurmalarını sağlamaktadır. Burada, Rawls’un bu satır aralarında söyledikleri üzerinde durulacaktır.

İlk olarak Rawls, “örtüşen konsensus”un nasıl olanaklı olduğunu belirtirken, birçok kişinin “kapsayıcı doktrin”inin tam olarak “kapsayıcı doktrin” olmadığını varsaymaktadır. Bu da, siyasi anlayışa bağımsız bağlanmayı sağlamaktadır. Siyasi anlayışa bağımsız bağlanma, kişileri, anayasal düzenlemelere uygun davranmaya götürmektedir; çünkü geçmişteki deneyime dayanılarak, başkalarının da bu düzenlemelere uyacağına ilişkin makul güvence bu kişilere verilmektedir. Diğer yandan, siyasi işbirliğinin başarısının sürekli olması, vatandaşların birbirlerine olan inançlarının ve güvenlerinin artmasını sağlayacaktır. Bu da “örtüşen konsensus” düşüncesinin, ütopyacı bir düşünce olmadığını göstermektedir (Rawls 1996: 168). İkinci olarak demokratik kültür içinde vatandaşların yetişmeleri, kamusal adalet anlayışına ilişkin eğitilmelerini de sağlamaktadır. Vatandaşlar, kendi anlayışlarını sürdürmelerini, adalet anlayışının olanaklı kıldığını tanıyacaklardır. Ayrıca, demokratik kültür içinde başkalarının temel hak ve özgürlüklerine saygı duymayı ve “medenilik” (civility) ödevini yerine getirmeyi öğreneceklerdir. Bu şekilde demokratik güçler, vatandaşların adalet anlayışı lehinde davranmalarını sağlayacaktır. Aynı şekilde kendi makul kapsayıcı anlayışları da, vatandaşların adalet anlayışı lehinde olmalarını sağlayacaktır; çünkü bu anlayışlar, birçok temel konularda adalet anlayışıyla

bağdaşmaktadır (Freeman 1994: 642). Üçüncü olarak, demokratik adaletin değerleri (eşitlik ve özgürlük) ve siyasi işbirliğinin erdemleri, vatandaşların kolaylıkla ihlal edemeyeceği değer ve erdemlerdir. Bunlar, vatandaşların makul “kapsayıcı doktrin”lerinin bir çoğu tarafından da tanınacaktır (Freeman 1994: 642). Bu nedenle de vatandaşlar, adaletin önceliğinden kolaylıkla vazgeçemeyeceklerdir.

“Örtüşen konsensus”ta sadece makul kapsayıcı doktrinlerin yer alması, Rawls’un makul olmayan “kapsayıcı doktrin”lerin hiçbir biçimde ortaya çıkmayacağını savunduğu anlamına gelmemektedir. Rawls, en iyi şartlar altında bile, bu tür “kapsayıcı doktrin”lerin ortaya çıkabileceğini belirtmektedir (Freeman 1994: 643). Rawls’un bu tür doktrinlere yer vermemesinin asıl nedeni, kendi liberal anlayışıyla bu doktrinlerin bağdaşmamasıdır. Rawls kendi ideal şemasında, bu doktrinlerin yeterli taraftar kazanamayacağını belirtmektedir; çünkü liberal olmayan anlayışları ortaya çıkaran şeyler, büyük oranda, sosyal ve siyasi şartlardır (hoşgörünün olmayışı, yoksulluk ve işsizlik, hakça fırsatların olmayışı v.b.). Rawls’un liberal adil anayasası ise bu tür şartların ortaya çıkmasına izin vermemektedir (Freeman 1994: 644). Aşağıda incelenecek olan iyyinin izin verilebilir anlayışları, yani makul iyi anlayışları bu noktayı açıklamakta ve Rawlsçu “örtüşen konsensus”u desteklemektedirler.

## B. SİYASİ ADALET ANLAYIŞININ İYİ ANLAYIŞLARIYLA İLİŞKİSİ

Yukarıda belirttiğimiz istikrar probleminin açıklamasını tamamlayabilmek için siyasi adalet anlayışının iyi anlayışlarıyla ilişkisi belirtilmelidir. Bu ilişki, aynı zamanda, vatandaşların motivasyonu ve “örtüşen konsensus”la ilgili olarak belirttiklerimizi daha fazla açıklığa kavuşturacaktır.

### 1. Hak ve İyi Arasındaki Ayrım

Rawls, adalet anlayışı içinde hak ve iyi kavramlarını birbirinden ayırmaktadır. Rawls bu ayrımı yaparken Kant’a dayanmaktadır. Kantçı anlayışta hak kavramı, iyi kavramlarından bağımsız olarak ve bunlardan önce tanımlanmaktadır. Rawls, hak ve

iyi kavramları arasındaki ayrımının temelini pratik akılla açıklamaktadır. Rawls Kantçı terimlerden hareket ederek, empirik pratik aklın, grupların rasyonel müzakereleriyle temsil edildiğini belirtmektedir. Saf pratik akıl ise, bu müzakerelere ilişkin sınırlamalar tarafından temsil edilmektedir. Pratik aklın birliği, makulün rasyoneli çerçevelemesi ve onu kendine bağımlı kılmasıyla açıklanmaktadır. Bunun anlamı, adalet ilkelerinin iyi anlayışından önce olmasıdır (Baynes 1992: 66-67).

Rawls, adalet ilkelerinin iyi anlayışından önce olmasını belirtirken, hakkın önceliği kavramını kullanmaktadır. Hakkın önceliğinin anlamı, adalet anlayışı içinde iyi anlayışına yer vermemek değildir. Rawls, hak ve iynin birbirlerini tamamlayıcı düşünceler olduklarını belirtirken de bu noktayı açıklamakta ve hakkaniyet olarak adalette iyi anlayışlarını kullanmaktadır. Ancak Rawls'un anlayışı çerçevesinde, "kapsayıcı doktrin"lerin siyasi liberalizmle bağdaşmayan gerçeklikle ilgili taleplerine izin verilmemesi gerekmektedir (Rawls 1996: 173-174). Rawls, adalet ilkelerinin uygulanmasını önleyen bu tür anlayışları sınırlamak için hakkın önceliği kavramını getirmektedir.

Siyasi anlayış, hak ve iyi birbirini tamamlayıcı kavramlar olduğundan, iyi anlayışlarını kullanmaktadır. Siyasi anlayış bir yandan iyi anlayışlarını kullanırken diğer yandan iyi anlayışlarını sınırlayabilmektedir. Bunun nasıl mümkün olduğu sorusunun cevabını Rawls, siyasi anlayışın kullandığı iyi anlayışlarının siyasi anlayışa ait olduğunu belirterek vermektedir. İyi anlayışlarının siyasi adalet anlayışına ait olmasının anlamı, ilk olarak, bu iyi anlayışlarının vatandaşlar tarafından paylaşılması ya da paylaşılabilmesidir. İkinci olarak, bu iyi anlayışları da bir "kapsayıcı doktrin"i önceden varsaymamaktadırlar (Rawls 1996: 176). Hakkaniyet olarak adaletin bu sınırlaması hakkın önceliğiyle açıklanmaktadır. Genel anlamda hakkın önceliği, kullanılan iyi düşüncelerinin siyasi düşünceler olması gerektiğini belirtmektedir. Özel anlamında ise, adalet ilkelerinin izin verilebilir yaşam biçimleriyle ilişkili sınırlamalar getirmesidir (Rawls 1996: 209). Hakkaniyet olarak adalette bulunan beş iyi düşüncesi, bu şartları yerine getirecektir. Aşağıda bu beş düşünceyi incelerken, hakkın önceliğine nasıl uydukları da açıklanacaktır.

## 2. Hakkaniyet Olarak Adalette Bulunan İyi Düşünceleri

Hakkaniyet olarak adalette bulunan iyi düşünceleri, siyasi iyileri içeren düşüncelerdir. Siyasi iyi düşünceleri, kamusal temellendirmenin bir kısmını oluşturmaktadırlar. Bu iyi düşünceleri şunlardır: a. Rasyonalite olarak iyilik; b. “birincil iyiler”; c. iyunin izin verilebilir kapsayıcı anlayışları; d. siyasi değerler; e. “iyi düzenlenmiş toplum”un iyisi düşüncesi.

### a. Rasyonalite Olarak İyilik ve Birincil İyiler

Rawls’un rasyonalite olarak iyilik kavramı, *TJ*’de geniş olarak yer almaktadır. Bu kavram, dar anlamda iyi teorisi ve geniş anlamda iyi teorisiyle ilişkilidir. Rawls’un *PL*’de ele aldığı anlamda rasyonalite olarak iyilik ve “birincil iyiler”, dar anlamda iyi teorisini oluşturmaktadırlar (Mulhall-Swift 1996: 219). Dar anlamdaki iyi teorisinde, “orijinal durum”daki grupları adalet ilkelerini seçmeye götürücek “birincil iyiler” ve grupların rasyonel tercihleriyle ilgili açıklamalar yer almaktadır (Rawls 1994: 396-397). Geniş anlamda iyi teorisi ise, adalet ilkeleri belirlendikten sonra kullanılmaktadır. Bu iyi teorisi, iyunin daha geniş yorumunu gerektirmekte ve adalet anlayışının istikrarı ve sosyal değerlerin açıklanması söz konusu olduğunda uygulanmaktadır (Rawls 1994: 398). Biz burada dar anlamda iyi teorisini oluşturan rasyonalite olarak iyilik ve “birincil iyiler” üzerinde duracağız.

Rasyonalite olarak iyilik, rasyonel iyunin, rasyonel seçim ilkelerine uygun olarak istenilen iyi olduğu anlamına gelmektedir (Freeman 1994: 645). Bu durumda, siyasi iyi kavramının anlamının, rasyonalite olarak iyiliğe göre belirlenmesi gerekmektedir. Siyasi adalet anlayışına ait olan iyi, bir kişinin vatandaş olmak için sahip olması gereken kapasitelerle ilgili istediği iyunin, rasyonel bir iyi olduğu anlamına gelmektedir. Vatandaş olma durumunun yarattığı talepler, beklentiler ve fırsatların yerine getirilmesi için kişilerin bu kapasitelere sahip olmaları gerekmektedir. Bu nedenle bu kapasitelerle ilgili istenilen iyi rasyonel iyidir. Birincil iyiler ise araçsal



siyasi iyilerdir; çünkü ahlaki yetileri kullanmak ve iynin izin verilebilir anlayışlarını gerçekleştirmek için bu iyilere ihtiyaç duyulmaktadır (Freeman 1994: 645). Rasyonalite olarak iyilik, istenilen iynin rasyonel bir iyi olduğunu açıklamak ve “birincil iyiler” listesini belirlemek için kullanılmaktadır. Gerçi rasyonalite olarak iyilik tek başına “birincil iyiler” listesini belirlememektedir. “Birincil iyiler” listesine ulaşmayı sağlayan diğer şeyler, iki ahlaki yeti, sosyal yaşamın temel olguları ve insan gelişimi ve eğitiminin şartlarıdır (Rawls 1996: 178). Bütün bunların hepsi “birincil iyiler” listesini oluşturmayı sağlamaktadır.

“Birincil iyiler” düşüncesinin iki işlevi bulunmaktadır. Bu işlevlerden ilki, “orijinal durum”da adalet ilkelerinin seçilmeleriyle ilgiliydi. “Birincil iyiler”in ikinci işlevi ise kişiler arasında ortaya çıkacak karşılaştırma sorunuyla ilgilidir. “Birincil iyiler”, karşılaştırma kriteri olarak kullanılmakta ve vatandaşların çatışan taleplerinin birbirine uyarlanmasını sağlamaktadır. Vatandaşlar arasındaki karşılaştırma problemi, birbiriyle çatışan kapsayıcı iyi anlayışları nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Bu durumda, vatandaşların çatışan taleplerinin birbirine uyarlanması gerekmektedir. Birincil iyiler listesi vatandaşların ihtiyaç duydukları şeyler olarak getirilmektedir (Rawls 1996: 179). Bu liste, herhangi bir “kapsayıcı doktrin”e dayanarak hazırlanmadığından ve siyasi adalet anlayışı bakımından vatandaşların şartlarını iyileştirdiğinden kamusal olarak tanınacaktır. Ancak kamusal olarak tanınması için Rawls bazı şartların bulunması gerektiğini belirtmektedir. Bunlar, vatandaşların iyi anlayışlarındaki kısmi benzerlikler, aynı siyasi anlayışı kabul etmeleri ve “kapsayıcı doktrin”lerinin onların objektif şartları için aynı “birincil iyiler”i gerektirmeleridir (Rawls 1996: 180). Bu şartların gerçekleşmesi durumunda, “birincil iyiler” listesi vatandaşlarca karşılıklı kabul edilebilir niteliktedir. Vatandaşlarca kabul edilebilir nitelikte olması ise siyasi adalet konularıyla ilgili çatışan talepleri hakkında vatandaşların anlaşmaya varmasını olanaklı kılmaktadır (Rawls 1988: 259-260).

### b. İzin Verilebilir Kapsayıcı İyi Anlayışları Düşüncesi ve Siyasi Değerler

Burada hakkaniyet olarak adalette yer alan iki iyi düşüncesi birlikte açıklanacaktır. Bu iyi anlayışları, bir “kapsayıcı doktrin”le ilişkili olan iyi anlayışlarıdır. Rawls’un bunlar üzerinde durmasının nedeni, tarihsel olarak liberalizmin gerçekleştiremediği bir düşüncüyü gerçekleştirmek istemesinden dolayıdır. Bu düşünce, liberal düşüncenin ortak bir konusu olup, devletin herhangi bir kapsayıcı anlayış lehinde tavır ve tutum almamasıyla ilgilidir. Hakkaniyet olarak adalet anlayışının da bu düşüncüyü açıklayamadığına ilişkin eleştiri olmaması için Rawls burada nötrlük (neutrality) kavramını getirmektedir (Rawls 1988: 260).

Nötrlüğün prosedürel anlamı, herhangi bir ahlaki değere başvurmadan haklı gösterilebilecek veya meşrulaştırılacak bir prosedürü içermektedir. Bu anlam, kamusal haklı gösterme veya meşrulaştırma için değerlere başvurmak zorunlu ise bu değerlerin nötr değerler olmaları gerektiğini de içermektedir (Rawls 1996: 192). Hakkaniyet olarak adalette nötrlüğün bu şekilde anlaşılması geçerli değildir. Adalet ilkeleri içerikli ilkeler olduğundan, prosedürel değerlerden daha fazlasını gerektirirler. Aynı şey, kişi ve toplum düşünceleri için de geçerlidir. Bunun yanında hakkaniyet olarak adalette yer alan siyasi adalet anlayışı, “örtüşen konsensus”un merkezi, ortak temelidir. Bu ortak temel, prosedürel bir nötr temel değildir. Bu durumda nötrlük kavramının siyasi adalet anlayışına uygun olarak belirlenmesi gerekmektedir (Rawls 1996: 192).

Nötrlüğün siyasi adalet anlayışına göre tanımlanmasında, prosedürel nötrlüğe yer verilmemektedir. Burada yer verilen daha çok nötrlüğün amacı ve bu amaçla ilgili anlamları olmaktadır. Rawls, amacına göre nötrlüğü kendi siyasi adalet anlayışına göre açıklamaktadır. Örneğin nötrlüğün amacı ile ilişkili bir anlamı, devletin her iyi anlayışını geliştirmeleri için bütün vatandaşlara eşit fırsat tanımasıdır. Siyasi adalet anlayışı bakımından ise devletin sadece izin verilebilir iyi anlayışlarını ilerletmek için tüm vatandaşlara eşit fırsat tanımasıdır. Burada sadece izin verilebilir iyi anlayışlarının yer almasını, hakkın önceliği gerektirmektedir. Böylece hakkaniyet olarak adalet amacı bakımından nötr olmaktadır. Nötrlüğün ikinci anlamı, devletin herhangi bir “kapsayıcı

doktrin”in lehinde düzenlemeler yapmamasıdır. Nötrlüğün bu anlamı, hakkın önceliğine yer veren siyasi adalet anlayışının özelliklerine uymaktadır. Bu bakımdan nötrlüğün bu anlamıyla ilgili herhangi bir değişiklik yapmak gerekli değildir; çünkü siyasi adalet anlayışıyla düzenlenen temel yapının kurumları herhangi bir “kapsayıcı doktrin”in lehinde olmayacaktır (Rawls 1996: 193).

Rawls, nötr devlete göre siyasi adalet anlayışına düzenlerken, getirdiği nötrlük kavramı eleştirilere açık bulunmaktadır. Devletin iyi anlayışları arasında ayırım yapması, gerçekte nötr olmasını önlemektedir (Mulhall-Swift 1996: 219). Ancak Rawls, nötrlüğü değerlere dayalı olarak açıklamaktadır. Bu nedenle, devletin iyi anlayışları arasında ayırım yapması, onun nötrlük tanımına uygundur. Ayrıca, belirli iyi anlayışları engellenirken, bu engelleme belirli bir kapsayıcı iyi anlayışına dayanılarak yapılmamaktadır (Mulhall-Swift 1996: 219). Bu bakımdan belirli iyi anlayışlarının engellenmesinin nötr bir şekilde yapıldığını söylemek mümkündür.

Rawls’un sadece izin verilebilir iyi anlayışına yer vermesini hakkın önceliği gerektirmektedir. Hak ve iyunin birbirini tamamlayıcı düşünceler olmaları, ancak hak kavramının iyi kavramına sınırlamalar getirmesi sayesinde mümkün olacaktır. Hakkın önceliğinin ikinci anlamı bu sınırlamaları belirtmektedir. Bu sınırlamalar, adalet anlayışının, izin verilebilir yaşam biçimleriyle ilgili getirdiği sınırlamalardır. Bunun anlamı, adalet anlayışının bazı “kapsayıcı doktrin”leri desteklerken bazılarını desteklememesidir. Adalet anlayışının bunu yapmasının iki nedeni bulunmaktadır. Bunlardan ilki, bu doktrinlerle ilgili yaşam biçimlerinin adalet ilkeleriyle çatışabilmesidir. Buna örnek olarak, ırk, etnik veya mükemmeliyetçi değerlere dayanarak belirli kişileri bastıran veya küçümseten iyi anlayışları verilir. İkincisi, adil bir anayasal rejimin siyasi ve sosyal şartları altında, böyle bir “kapsayıcı doktrin” taraftar kazanmasa da kabul edilebilir. Bunun örneğini, hoşgörü ilkesini içermeyen belirli dini formlar oluşturmaktadır (Rawls 1996: 196).

Rawls’un bu tür doktrinlerle ilgili sınırlamalar getirmesinin nedeni, bunların siyasi adalet anlayışını engellemesidir. Özellikle belirli dini tarikatlar, getirdikleri yaşam

biçimleriyle ilgili olarak problemlere yol açmaktadır. Bazı tarikatlar modern dünyanın gerisinde olup, kendi anlayışları çerçevesinde yaşamayı seçerler. Bu durumda problem çocukların eğitimiyle ilgilidir. Siyasi liberalizm çocukların eğitiminden, onların anayasal ve sivil haklarını bilecek şekilde ve toplumun tam olarak işbirliği yapacak üyeleri olmalarını sağlayacak şekilde eğitilmelerini anlamaktadır (Rawls 1996: 199). Bu nedenle, bu tür eğitimi önleyen dini anlayışlar desteklenmeyecektir. Çocukların bu şekilde eğitilmesi siyasi anlayış içinde kalınarak yapılacaktır. Diğer bir ifadeyle, kapsayıcı bir anlayış burada kullanılmamaktadır (Rawls 1996: 199-200). Böylece Rawls, ulaşmak istediği liberal devleti olanaklı kılmak için belirli iyi anlayışlarıyla ilgili sınırlamalar getirmektedir.

Hakkaniyet olarak adalette yer alan dördüncü iyi düşüncesi siyasi değerlerdir. Siyasi liberalizm, "örtüşen konsensus"un ortak temeli ve nötrlük üzerinde dururken, aynı zamanda, belirli ahlaki özelliklerin üstünlüğünü kabul edebilmekte ve belirli ahlaki değerleri teşvik edebilmektedir. Siyasi liberalizmin bu özelliği sayesinde hakkaniyet olarak adalet, belirli siyasi değerlerin açıklamasını içermektedir. Bu değerler, özgür ve eşit olarak değerlendirilen vatandaşlar arasındaki hakkaniyete uygun sosyal işbirliğini yerine getirmek için zorunlu olan davranış ve yargı formlarını göstermektedir. Bunlar, demokratik bir liberal devletin iyi vatandaş idealini açıklamaktadır (Mulhall-Swift 1996: 220). Siyasi değerler arasında hoşgörü, "medenilik", makul olma ve hakkaniyet duygusu değerleri yer almaktadır. Devletin yapması gereken ise, bu değerlerin uygulanmasını sağlamak, örneğin din veya ırk ayrımına yer vermeyerek, hoşgörü değerini desteklemektir. Siyasi değerlerle ilişkili idealler, adalet ilkelerine bağlanabilmelerinden ötürü siyasi liberalizmle bağdaşmaktadırlar.

### c. Siyasi Topluma İlişkin İyi

Hakkaniyet olarak adalette yer alan beşinci iyi düşüncesi, siyasi toplumun iyisidir. Siyasi toplumun iyisini, adil bir toplum olması oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle, buradaki iyi düşüncesi, siyasi toplumun adil bir toplum olmasıyla gerçekleşecektir. Bu iyi, vatandaşların hem kişiler olarak hem de birleşmiş bir bütün

olarak adil bir anayasayı sürdürmeleri ve birbirlerine adil olarak davranmalarıyla gerçekleştirecekleri iyidir. Bu iyiyi açıklamak için Rawls'un "iyi düzenlenmiş toplum" düşüncesine bakmak gerekmektedir. Rawls'un "iyi düzenlenmiş toplum"unun bazı özellikleri bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla şunlardır : a. Bu toplumda herkes aynı adalet ilkelerini kabul eder ve başkalarının da bu ilkeleri kabul ettiğini bilir; b. toplumun temel yapısının bu ilkeleri yerine getirdiği kamusal olarak bilinir; c. vatandaşlar etkili bir adalet duygusuna sahiptir. Rawls, sosyal birliğin bu şekilde anlaşılmasının en fazla istenilir şey olduğunu belirtmektedir (Rawls 1996: 202).

Siyasi toplumun iyisi asli bir iyidir. Bunun anlamı, sırf kendi uğruna gerçekleştirilecek bir iyi olmasıdır. Vatandaşlar adalet anlayışını paylaşmaları nedeniyle, ortak bir amacı paylaşmaktadırlar. Bu amaç, adil kurumları destekleme ve birbirine adil olarak davranma amacıdır. Vatandaşlar, siyasi adaletin bu amacını gerçekleştirmekle siyasi toplumun asli iyisini de gerçekleştireceklerdir (Rawls 1996: 202). Vatandaşların siyasi toplumun iyisini sırf kendi uğruna gerçekleştirmelerine ilişkin nedenler, siyasi toplumun iyisiyle ilgilidir. Vatandaşların, siyasi toplumun iyisini tanımaları, bu toplumun kendileri için iyi olmasından dolayıdır. Vatandaşlar iki ahlaki yetiye sahip olarak değerlendirilmektedir. Anayasal bir rejim, temel hak ve özgürlüklere yer vererek, vatandaşların bu yetilerini tam olarak kullanmalarını ve geliştirmelerini sağlamaktadır. Ayrıca anayasal bir rejim, bu yetileri gerçekleştirmeleri için gelir ve refahla ilişkili "birincil iyiler"i de getirmektedir (Rawls 1996: 202). Bunlar gözönünde alındığında, "iyi düzenlenmiş toplum", iki şekilde vatandaşlar için iyi olmaktadır.

Birinci şekilde "iyi düzenlenmiş toplum", tek tek kişiler için iyidir. Bunun iki nedeni vardır. Bu nedenlerden birincisi, vatandaşların ahlaki yetilerini böyle bir toplumda kullanabilmeleri ve geliştirmeleriyle ilgilidir. İki ahlaki yetinin kullanımı, iyi olarak tecrübe edilmektedir. Burada ahlaki psikolojinin gerektirdikleri ve Aristotelesçi ilke gözönüne alınır. Ayrıca vatandaşlık görüşündeki bu yetilerin temel rolünden dolayı, onların kullanılması, birçok vatandaş için iyi olabilir; çünkü "iyi düzenlenmiş toplum"un üyeleri olmalarını sağlayan bu yetilerdir (Rawls 1996: 202-203). "İyi

düzenlenmiş toplum”un vatandaşlar için iyi olmasının ikinci nedeni, adaletin iyisini ve karşılıklı olarak kendine saygının sosyal temellerini güvence altına almasıdır. “İyi düzenlenmiş toplum”un, temel hak ve özgürlükleri, hakça fırsat eşitliğini ve diğerlerini güvence altına alması, kişilerin eşit ve özgür vatandaşlar olarak kamusal tanınmaları için gerekenleri güvence altına alması demektir. Siyasi toplum bunları güvence altına almakla, aynı zamanda, vatandaşların temel ihtiyaçlarını da güvenceye almış olmaktadır. Diğer yandan, iki yetinin kullanımında ve kişilerin vatandaşlar olarak kamusal tanınmasında ortaya çıkan iyi, “iyi düzenlenmiş toplum”un iyisine aittir. Ayrıca bu iyi, herhangi bir “kapsayıcı doktrin”in iyisi değildir. Gerçi böyle bir iyi, kapsayıcı bir doktrinde de yer alabilir; fakat bu, “iyi düzenlenmiş toplum”un kapsayıcı bir doktrine dayandığını ortaya çıkarmaz (Rawls 1996: 203). İkinci şekilde “iyi düzenlenmiş toplum”un vatandaşlar için iyi olması, vatandaşların bu toplumun işbirliği yapan üyeleri olmasıyla gerçekleşmektedir (Freeman 1994: 646). Vatandaşlar işbirliği yapmaları suretiyle kendilerini gerçekleştirebileceklerdir.

Bu şekillerde siyasi toplumun vatandaşlar için iyileri, siyasi iyilerdir; çünkü siyasi kurumlar, iki yetinin geliştirilmesini desteklemekte ve bu yetilerin kullanımı için alan sağlamaktadırlar. Bu nedenle buradaki iyi siyasal iyidir. Ahlaki yetiler siyasi yaşamda ve siyasi kurumları sürdürmede kullanılacaktır. Diğer yandan bu yetilerin yaşamın diğer alanlarında da kullanılması mümkündür. Ancak diğer alanlarda bu yetilerin kullanılması, siyasi iyi ile ilgili olmayacaktır (Rawls 1996: 204-205).

Buraya kadar incelediğimiz siyasi adalette yer alan iyi düşüncelerini, Rawls belirli bir sıra izleyerek açıklamaktadır. Rawls, ilk olarak rasyonalite olarak iyilik düşüncesinden başlamaktadır. Bu düşünce, vatandaş anlayışı verildiğinde, vatandaşların ihtiyaçları olarak “birincil iyiler”i açıklamak için kullanılmaktadır. “Birincil iyiler”e göre adalet ilkeleri seçildikten sonra, bu ilkeler, hem izin verilebilir iyi anlayışlarını, hem de adil bir toplumu desteklemek için vatandaşların sahip olacağı siyasi değerleri açıklamaktadır. Son olarak vatandaşlara ilişkin ahlaki psikoloji ve hakkaniyet olarak adaletin diğer özellikleri, iyi düzenlenmiş siyasi toplumun kendisinin asli bir iyi olduğunu ortaya çıkarmaktadır (Rawls 1996: 207).



### C. KAMUSAL AKIL

Rawls, birbiriyle çatışan makul kapsayıcı anlayışlara sahip olan özgür ve eşit vatandaşlar arasındaki adil ve istikrarlı hakkaniyete uygun işbirliğinin nasıl mümkün olduğunu açıklarken, bununla ilgili olarak “örtüşen konsensus”tan başka “kamusal akıl” kavramını da getirmektedir. Rawls’un adil ve istikrarlı hakkaniyete uygun işbirliğinin nasıl mümkün olduğu sorusuyla ilgili cevabı üç şeyi içermektedir. Birinci olarak, “iyi düzenlenmiş toplum”un temel yapısı etkili olarak siyasi adalet anlayışı tarafından düzenlenmelidir. İkinci olarak, bu anlayış, böyle bir toplumun vatandaşlarınca onaylanmış bulunan makul “kapsayıcı doktrin”lerin “örtüşen konsensus”unun merkezi olmalıdır. Üçüncü olarak, siyasi anlayışın “örtüşen konsensus”un merkezi olması, anayasal esaslar ve temel adalet konularıyla ilgili siyasi problemler hakkındaki tartışmalarda, paylaşılan siyasi anlayışın kamusal aklın temeli olmasına imkan vermelidir (Rawls 1996: 48). Böylece “kamusal akıl”, Rawls’un istikrarlı ve adil işbirliğini belirlemede kullandığı son düşüncedir. “Kamusal akıl”, “örtüşen konsensus”tan farklı olarak, Rawls’un sosyal sözleşmecî tutumunu sürdürdüğünü göstermektedir. “Kamusal akıl”, sosyal sözleşme düşüncesi ve bu düşüncenin gerektirdiği kamusalılık temelinde Rawls’un geliştirdiği bir düşüncedir (Freeman 1994: 647).

#### 1. Anlamı ve Özellikleri

Rawls kamusal aklı, vatandaşlığı eşit olarak paylaşan vatandaşların aklı olarak düşünmektedir (Greenawalt 1994: 673). Kamusal aklın konusunu, kamu için iyi olan, yani siyasi adalet anlayışının gerektirdiği şey oluşturmaktadır. Bu da, toplumun temel kurumlarının ve bu kurumların yerine getirecekleri amaçların iyisi olmaktadır. Kamusal aklın doğası ve içeriği de onun kamusal olarak değerlendirilmesine imkan vermektedir. Doğası ve içeriğinin kamusal olması, siyasi adalet anlayışı tarafından açıklanan ilkeler ve ideller tarafından sağlanmaktadır (Rawls 1996: 213).

Kamusal aklın birinci özelliği, belirli siyasi problemlere uygulanmasıdır. Bunlar anayasal esaslar ve temel adalet konularıdır. Bunların dışındaki alanlarda “kamusal akıl” uygulanmamaktadır. Kamusal aklın sadece belirtilen konularda uygulanmasının anlamı, siyasi değerlerin sadece temel problemleri düzenleyecek olmasıdır. Bu temel problemler arasında, kimin oy hakkına sahip olacağı, hangi dinlere hoşgörü gösterileceği, hakça fırsat eşitliğinin veya üretim vasıtalarıyla ilgili ortak mülkiyetin mi yoksa özel mülkiyetin mi benimseneceği ile ilgili olan mülkiyet sahipliğinin kime sağlanacağı gibi konular sayılabilir. Bunlar kamusal aklın özel konusunu oluşturmaktadır. Birçok siyasi problem ise bu konuların dışında kalmaktadır. Bu konuların dışında kalan siyasi problemler arasında, vergi ve mülkiyetle ilgili kurallar ve nüfus korunması ile çevre korunmasını sağlayan kurallar sayılabilir (Rawls 1994: 214). Rawls’un bu şekilde konu alanı bakımından kamusal aklı sınırlamasının nedeni oldukça pratiktir. Rawls’un amacı öncelikle önemli konularda kamusal aklı değerlendirmektir. Önemli konularda kamusal aklın sınırlamalarına saygı gösterilmesi sağlandığında, diğer durumlara geçmek mümkün olacaktır. Rawls’un istediği, kamusal aklın değerleriyle siyasi sorunları düzenlemektir (Rawls 1994: 215). Ancak burada “kamusal akıl” sınırlıdır.

Bu şekilde “kamusal akıl” ilk olarak temel konulara uygulanacaktır. Fakat kamusal aklın kullanılması için sadece bu yeterli değildir. Temel konularla ilgili, her zaman kamusal aklın kullanılması mümkün değildir. Bu aklı kullanacak olanların belirli durumlarda olmaları gerekmektedir. Örneğin vatandaşların temel konularla ilgili oy verme durumunda bulunmaları gerekmektedir. “Kamusal akıl”, vatandaşların temel konularla ilgili nasıl oy vereceklerini belirleyecektir. Bunun yanında kamusal aklın uygulanacağı kişiler arasında ayırım yapılmalıdır. “Kamusal akıl”a, ilk olarak vatandaşlar başvuracaklardır. Vatandaşlar, temel konularla ilgili kamusal gücü kullanırken kamusal akla başvuracaklardır. İkinci olarak “kamusal akıl”a, devletin çeşitli görevlileri başvuracaklardır. Bunlar yasama, yürütme ve yargı organında yer alan görevlilerdir (Rawls 1996: 215-216).

Rawls, getirdiği ikili yapıya uygun olarak, “kamusal akıl” ve kamusal olmayan akıl arasında ayırım yapmaktadır. “Kamusal akıl”ın doğası, bu akıllı toplumda var olan diğer akıllardan ayırmaktadır. “Kamusal akıl” tektir. Kamusal olmayan akıllar ise birden fazladır. Bunlar arasında toplumda var olan çeşitli birliklerin, örneğin üniversiteler, kiliseler ve bilimsel toplulukların akılları gösterilebilir. Bunların da makul ve sorumlu davranmaları için, yapacakları şeyi belirleyen bir akıl yürütme yoluna ihtiyaçları vardır. Kamusal olmayan akıl, sivil toplumun akıldır. “Kamusal akıl” ise, kamusal kültüre aittir. Kamusal olmayan akılları, Rawls, sosyal akıl olarak adlandırmaktadır. Buna özel akıl demekten kaçınmakta, sosyal aklın toplumun arka plan kültürünü oluşturan birçok birliklerin akılları olduğunu belirtmektedir (Rawls 1996: 220).

Aralarındaki farklar dışında, sosyal akıl ve “kamusal akıl”, akıl yürütmeye ilişkin benzerlikler taşımaktadırlar. Bu benzerlikler, bütün akıl yürütme yollarında aynı öğelerin yer alması nedeniyle ortaya çıkmaktadırlar. Bu öğeler, yargı kavramı, çıkarım ilkeleri ve delil kurallarıdır. Bir akıl yürütme yolu, temel akıl kavramları ve ilkelerini birleştirmeli ve haklı göstermeye ilişkin kriteri ve doğruluk standartlarını içermelidir. Bunun yanında akıl yürütme yolları, bu akıl yürütmeyi yapanların sahip oldukları farklı anlayışlara göre farklı prosedürleri ve methodları gerektirmektedir. Bunun nedeni, akıl yürütmenin yapıldığı farklı şartlar ve akıl yürütmenin konusunun tabi tutulduğu farklı sınırlamalardır (Rawls 1996: 220-221).

Kamusal aklın bir diğer özelliği, kendi ilkesi olarak liberal meşruluk ilkesini içermesidir. Meşruluk ilkesi, vatandaşların kamu gücünü, anayasaya uygun olarak kullanmaları anlamındadır. Bunun için söz konusu anayasanın, bütün makul vatandaşlar tarafından kabul edilen bir anayasa olması gerekmektedir (Wolgast 1994: 1940).

## 2. Kamusal Aklın Siyasi Adalet Anlayışındaki Yeri

Rawls'un liberal siyasi adalet anlayışı, adalet ilkelerini içermektedir. Fakat bu anlayışın, akıl yürütme yollarıyla ilgili araştırma rehberini ve siyasi problemlerle ilişkili bilgi türleri hakkındaki kriteri de içermesi zorunludur; çünkü böyle bir rehber olmaksızın içerikli adalet ilkelerinin uygulanması söz konusu değildir (Rawls 1996: 223). Bu şekilde siyasi adalet anlayışı iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısmında, toplumun temel yapısı için adalet ilkeleri yer almaktadır. İkinci kısmını ise, araştırma rehberliği oluşturmaktadır. Burada vatandaşlar, içerikli adalet ilkelerinin uygulanıp uygulanmadığına karar verecek ve bu ilkeleri en iyi yerine getiren politika ve kuralları belirleyeceklerdir. Siyasi adalet anlayışının iki kısmı, farklı değerleri içermektedir. Birinci kısmında, adalet ilkeleriyle ilişkili olan siyasi değerler yer almaktadır. Bu değerler şunlardır: Eşit siyasi ve sivil özgürlük, hakça fırsat eşitliği; sosyal eşitlik ve ekonomik karşılıklık; bu değerler için gerekli şartlar ve ortak iyi. İkinci kısımda yer alan değerler ise, araştırma rehberliği ile ilişkili olan kamusal aklın değerleridir. Bunlar araştırmayı özgür ve kamusal yapan değerlerdir. Bunlar arasında, "medenilik" ödevine saygı göstermeye hazır olma ve makul olma siyasi değerleri yer almaktadır. Bu değerler vatandaşların değerleridir ve makul kamusal tartışmayı olanaklı kılmaktadırlar (Rawls 1996: 224).

Rawls'un kamusal aklı getirmesinin nedeni, kamusal haklı göstermenin temelini sağlamak istemesiyle yakından ilişkilidir. Haklı gösterme, liberal meşruluk ilkesinin gerektirdiği şekilde yapılacaktır. Buradaki haklı göstermenin konusunu, anayasal esaslar ve temel adalet konularıyla ilgili olan temel yapının ve bu yapının kamu politikalarının bütün vatandaşlara haklı gösterilmesi oluşturmaktadır. Haklı göstermede ortak düşüncelerden başlanması söz konusudur. Bu nedenle haklı gösterme yapılırken, sağduyuda bulunan akıl yürütme formlarına ve kabul edilmiş bulunan genel yargılara başvurulacaktır. Ayrıca bilim metodları ve sonuçlarına da başvurulacaktır. Fakat bunların yukarıdakilere aykırı olmaması gerekmektedir. Bu

şekilde liberal meşruluk ilkesi, kamusal araştırma rehberliği için en uygun yolu sağlayacaktır (Rawls 1996: 224).

Siyasi adalet anlayışının içeriği ve kamusal aklın araştırma rehberliği ve liberal meşruluk ilkesi aynı şekilde oluşturulmaktadır. Başka bir ifadeyle, adalet ilkeleri gibi, kamusal aklın araştırma rehberliği ve liberal meşruluk ilkesi de “orijinal durum”da kabul edilmektedir. Bu nedenle siyasi adalet anlayışında yer almaları, bu anlayışın bütünlüğünü bozmamaktadır. “Orijinal durum”daki gruplar, bunları, adalet ilkelerinde olduğu gibi, temsil ettikleri kişilerin çıkarlarını korumak için kabul etmektedirler. Gruplar, adalet ilkelerinin uygulanmasında izlenilebilecek olan yargı ve çıkarım, nedenler ve delil üzerinde dururlar. Ancak bunları, temsil ettikleri kişilerce desteklenmesi makul olarak beklenebilecek şekilde ele almalıdırlar. Gruplar, bunlar üzerinde durmazlarsa, güvenilir kişiler olarak sorumluluklarını yerine getiremeyeceklerdir. Grupların adalet ilkelerinin uygulanması üzerinde bu şekilde durmaları, liberal meşruluk ilkesine götürmektedir (Rawls 1996: 225). Böylece, kamusal aklın rehberliği ve adalet ilkeleri, aynı temellere sahiptir. Bu durum, vatandaşların kamusal gücü kullanmaları durumunda daha belirgin hale gelmektedir. Vatandaşlar kamusal gücü kamusal aklın rehberliğinde kullanacaklardır. Anayasal esaslarla ilgili karar verme yetkisinin bir kişiye veya bir gruba verilmesinin, “orijinal durum”da, hiçbir temeli bulunmamaktadır. Vatandaşlar “orijinal durum”da eşit olarak temsil edildiklerinden, bu siyasi yetki de onlar arasında eşit olarak paylaştırılacaktır (Rawls 1996: 226)

### 3. Kamusal Aklın Konusu

Siyasi anlayışın siyasi değerleri, temel problemlerle ilgili olarak herkes için kabul edilebilecek nitelikte makul cevaplar vermelidir. Siyasi anlayışın bunu yapabilmesi için öncelikle temel problemleri belirlemesi gerekmektedir. Bu nedenle ilk olarak temel problemlerin kapsamı belirlenmelidir. Rawls, temel problemlerin anayasal esaslar ve temel adalet konularıyla ilgili olduklarını belirtmektedir (Rawls 1996: 227). Burada anayasal esaslardan neyi anlamamız gerektiği üzerinde duracağız. Anayasal

esasların anlamının belirlenmesiyle birlikte, bu esaslarla ilgili problemlerin listesi de ortaya çıkacaktır.

Anayasal esaslar deyince iki şeyi anlamamız gerekmektedir. İlk olarak, devletin genel yapısını ve siyasi sürecini açıklayan temel ilkeleri anlamamız gerekmektedir. Bu temel ilkeler, yasama, yürütme ve yargı kuvvetleri ve çoğunluk kuralının alanıdır. İkinci olarak anayasal esasları, vatandaşların eşit temel hak ve özgürlükleri oluşturmaktadır. Bu hak ve özgürlükler arasında, oy hakkı, siyasete katılma hakkı, vicdan özgürlüğü, düşünce ve birlik kurma özgürlüğü ve hukuk devletinin korudukları yer almaktadır (Rawls 1996: 227). Bu esaslardan ilki belirli bir şekilde düzenlendikten sonra, bunu değiştirmek ancak siyasi adalet veya genel iyi gerektirdiğinde söz konusu olabilecektir. Bunun dışındaki nedenlerle, örneğin bir parti veya grubun avantajına olacak şekilde devlet yapısını veya siyasi prosedürü değiştirmek, anayasal devletin temelini bozacak niteliktedir (Rawls 1996: 228). Anayasal esaslardan ikincisi, küçük farklar dışında bütün özgür rejimlerde aynı şekilde düzenlenir. Bu esasları adaletin birinci ilkesi oluşturmakta, adaletin ikinci ilkesinin gerektirdikleri anayasal esaslar arasında yer almamaktadır. Bunun yanında, adaletin ikincisi ilkesinin kendisi anayasal esas olmamasına rağmen, bu ilkenin gerektirdiği bazı şeyler anayasal esas olarak kabul edilmelidir. Örneğin fırsat eşitliği ilkesinin gerektirdiği hareket özgürlüğü ve özgür iş seçimi bir anayasal esas iken, hakça fırsat eşitliği ilkesi bir anayasal esas değildir. Yine, tüm vatandaşların temel ihtiyaçlarını karşılayan asgari bir sosyal düzeni sağlama bir anayasal esas iken, “farklılık ilkesi” daha fazlasını gerektirdiğinden böyle bir esas değildir (Rawls 1996: 228-229).

Böylece anayasal esaslar arasında temel hak ve özgürlükler yer almakta, sosyal ve ekonomik eşitsizliklerle ilgili olanlar, yukarıda belirtilenler hariç, yer almamaktadır. Gerçekte bunların her ikisi de siyasi değerleri açıklamaktadır. Bunlar arasında ayrım yapılmasının nedeni, temel yapının iki fonksiyona sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Siyasal yetkinin elde edilmesi ve kullanılmasının sınırları temel yapının birinci fonksiyonuna ait olduğu için anayasal esaslar temel yapının birinci fonksiyonunda yer almaktadır (Rawls 1996: 228).



Temel problemlerin ikincisini, temel adalet konuları oluşturmaktadır. Rawls temel adalet konuları üzerinde pek fazla durmamaktadır. Rawls'un temel adalet konularıyla ilgili olarak belirttiği tek şey, "farklılık ilkesi" ve hakça fırsat eşitliği ile ilgili kamusal tartışmalarda, bunlar temel adalet konuları olduğu için, kamusal aklın siyasi değerlerinin uygulanacağı ve bunlara göre karar verileceğidir (Rawls 1996: 229). Bu durumda, temel adalet konularının adaletin iki ilkesiyle ilgili konular olduğu belirtilebilir. Böylece anayasal esaslar arasında yer verilmeyen adaletin ikinci ilkesi, temel adalet konuları arasında sayıldığı ileri sürülebilir. Dolayısıyla kamusal tartışmada, bu ilkeye göre de değerlendirme yapılacağı belirtilebilir.

Ancak Rawls'un temel problemleri, anayasal esaslar ve temel adalet konuları olarak ikiye ayırmasının önemli bir nedeni bulunmaktadır. Gerçekte kamusal akıl Rawlsçu düşünce çerçevesinde iki şekilde düşünmemiz gerekmektedir. "Kamusal akıl", "kamusal akıl" ideali ve "kamusal akıl" düşüncesi olarak ikiye ayrılmaktadır. "Kamusal akıl" ideali, "iyi düzenlenmiş toplum"daki vatandaşların aklıdır ve bu ideal de yalnızca "iyi düzenlenmiş toplum"da gerçekleşecektir. Buraya kadar belirttiklerimiz de, "kamusal akıl" ideali için geçerlidir. Oysa "kamusal akıl" düşüncesi, her demokratik rejim için düşünülebilir (Freeman 1994: 652). Bu rejimlerde "kamusal akıl" ideali gerçekleşmeyecektir; fakat bir ideal olarak bu akıl değerlendirebileceklerdir. "Kamusal akıl" düşüncesi bu rejimlere uygulanırken, bu akılla ilgili olan liberal meşruluk ilkesi ve "medenilik" ödevi de uygulanacaktır. Kamusal aklın diğer gerektirdikleri ise uygulanmayacaktır (Freeman 1994: 652); çünkü kamusal aklın diğer gerektirdikleri, demokratik rejimin kamusal adalet anlayışıyla düzenlenip düzenlenmediğine bağlıdır.

Rawls, temel problemleri ikiye ayırmakla, kamusal aklın iki şekilde ele alınmasını da sağlamaktadır. "Kamusal akıl" idealinde, temel problemlerin her ikisi de yer alacaktır. Başka bir ifadeyle, kamusal tartışmaya katılan vatandaşlar, hem anayasal esaslarla ilgili ve hem de temel adalet konularıyla ilgili değerlendirmeler de bulunacaklardır. "Kamusal akıl" düşüncesi ise sadece anayasal esaslar için geçerli

olacaktır. Her demokratik rejimde anayasal esaslarla ilgili “kamusal akıl” düşüncesi kullanılabilecektir. Demokratik rejimlerin adalet ilkelerini kabul edip etmedikleri bilinmediğinden, temel adalet konularıyla ilgili kamusal akla başvurmaları konusunda herhangi bir şeyi belirtmenin olanağı bulunmamaktadır. Diğer yandan demokratik rejimlerin, adaletin ikinci ilkesini kabul ettikleri varsayılabilir, bu rejimlerin kamusal tartışmada bu ilkeyle ilgili uzlaşmaya varmaları mümkün değildir. Çünkü uygulamada, bu ilkenin gerçekleşip gerçekleşmediğini söylemek, temel özgürlüklere göre daha zordur. Diğer yandan ikinci ilkeyle ilgili oldukça fazla anlayış ayrılığına rastlamak olanaklıdır (Rawls 1996: 228). Bu nedenle ikinci ilke, “kamusal akıl” düşüncesi için, uzlaşma konusu olmaya elverişli değildir. Sonuçta, demokratik rejimlerle ilgili “kamusal akıl” sadece anayasal esaslar için geçerlidir.

#### 4. Kamusal Akıl Kullanabilecek Olanlar

Rawls'ta “kamusal akıl”, devlet ve görevlileri, siyasi foruma katılanlar ve vatandaşlar için söz konusudur. Burada, önemlerinden dolayı, sadece vatandaşları ve Yüksek Mahkemeyi inceleyeceğiz.

##### a. Vatandaşlar

Rawls kamusal akıl, vatandaşların akıl olarak tanımlamaktadır. Vatandaşlar anayasal esaslar ve temel adalet konularıyla ilgili temel sorunlarda kamusal akla başvuracaklardır. Diğer yandan “kamusal akıl” vatandaşların kamusal gücü kullanmaları durumunda söz konusudur. Başka bir ifadeyle, vatandaşlar temel problemlerle ilgili kamu gücünü kullanırken, kamusal akla başvuracaklardır. Bu şekilde vatandaşlar, temel siyasi problemlerle ilgili olarak tartıştıklarında ve oy verdiklerinde, kamusal aklın sınırlarına bağlı kalacaklardır.

Rawls, vatandaşların siyasi temel sorunlarla ilgili bu şekilde sınırlanmalarını liberal meşruluk ilkesiyle açıklamaktadır (Rawls 1996: 216). Bunun dışında, vatandaşların bu şekilde sınırlanmalarının nedeni, “iyi düzenlenmiş toplum”daki

vatandaşların, Rawls'un ikili yaklaşımından ötürü, hem bir "kapsayıcı doktrin"i hem de siyasi adalet anlayışını kabul etmeleridir. Siyasi adalet anlayışı, vatandaşların sadece siyasi ve sosyal ilişkilerinde uygulanacaktır. Bu anlayış, vatandaşların, temel yapıyla belirtilen siyasi ve sosyal ilişkilerinde kendilerini ve başkalarını nasıl düşündüklerini açıklamaktadır (Mulhall-Swift 1996: 192).

Liberal meşruluk ilkesine bakıldığında, bu ilkenin demokratik vatandaşlar arasındaki siyasi ilişkinin iki özelliğiyle bağlantı olduğu görülmektedir. Demokratik vatandaşlar arasındaki siyasi ilişkinin birinci özelliği, bu ilişkinin, toplumun temel yapısı içindeki kişilerin ilişkisi olmasıdır. Bu toplum kapalı bir toplum olduğu için doğumla girilip ölümle ayrılır. İkincisi, bir demokraside siyasi gücün, kamunun gücü, yani ortak bir bütün olarak özgür ve eşit vatandaşların gücü olmasıdır. Bu güç aynı zamanda zorlayıcı bir güçtür. Bu gücün vatandaşlar arasında eşit paylaşımını demokrasi düşüncesi gerektirdiği gibi, eşit paylaşımın temelini "orijinal durum" düşüncesinde de bulabiliriz. "Orijinal durum"da gruplar eşit bir durumda olduklarından ve eşit ve özgür vatandaşları temsil ettiklerinden, kamu gücünü bir kişiye veya bir gruba vermeyeceklerdir. Gruplar eşit paylaşımdan hareket ettikleri için bu gücü de eşit olarak paylaşacaklardır. Bunun dışında kamu gücünün kullanılması, belirli şekillerde olmaktadır. Rawls bu gücün, temel problemlerle ilgili oy verme ve kamusal savunma şeklinde kullanılacağını belirtmektedir (Rawls 1996: 216).

Vatandaşların kamu gücünü kullanmaları temel problemlerle sınırlanmıştır. Bu problemler dışında kamu gücünün kullanılması söz konusu değildir. Diğer yandan vatandaşlar kamu gücünü belirli bir şekilde kullanırken, özgür ve eşit olan başkalarına, bu gücü böyle kullanmalarını haklı göstermelidirler. Vatandaşların kamu gücünün kullanımını haklı gösterebilmeleri için bu gücü belirli ilkeler ve idealler ışığında kullanmaları gerekmektedir. Buradaki belirli ilkeler ve idealler, bütün vatandaşlar tarafından makul olarak kabul edilebilir nitelikte olmalıdır (Rawls 1996: 217); çünkü haklı gösterme ortak olan düşüncelerden başlıyarak yapılmaktadır. Bu nedenle kamu gücünün kullanılmasının haklı gösterilmesi, bu gücün kullanımının dayandırıldığı ilkeler ve ideallerin tüm vatandaşlarca kabul edilebilirliğine bağlıdır.

Kamu gücünün haklı gösterilmesi, bu gücün, temel problemlerle ilgili olarak bütün vatandaşlarca kabul edilebilir nitelikteki ilkeler ve ideallere yer veren anayasaya uygun olarak kullanılmasına bağlıdır. Kamu gücünün bu şekilde kullanımı liberal meşruluk ilkesini oluşturmaktadır. Liberal meşruluk ilkesi sayesinde, kamu gücünün kullanımı meşru olmaktadır. Ancak vatandaşları birbirinden farklı kapsayıcı doktrinlere de sahiptirler. Bu nedenle ideal vatandaşlık, vatandaşlara ahlaki bir ödev yüklemektedir. Bu ödev, "medenilik" ödevidir. "Medenilik" ödevine göre, vatandaşlar, temel problemlerle ilişkili olan savundukları ve oy verdikleri ilkeler ve siyasetlerin, kamusal aklın siyasi değerleri tarafından nasıl desteklenebildiğini birbirlerine açıklayabilmelidirler. Bu ödev aynı zamanda, başkalarını dinlemeyi istemeyi de içermektedir (Rawls 1996: 217). Vatandaşlar makul ve rasyonel olarak ve farklı makul dini ve felsefi doktrinleri onayladıklarını bilerek, başkalarına davranışlarının temelini açıklamaya hazır olmalıdırlar. Bu açıklamaları, başka vatandaşların kendi özgürlük ve eşitliklerine uygun olarak kabul edebilecekleri makul olarak beklenebilmelidir. Başka bir ifadeyle davranışlarının temelini, başkaları tarafından kabul edilebilecek şekilde açıklamalıdırlar. Böylece vatandaşlar kendilerini demokratik vatandaşlar olarak anlayabileceklerdir. Vatandaşların bu şekilde kendilerini anlamaları, "kamusal akıl" idealini anlamalarını da sağlayacaktır (Rawls 1996: 218).

Rawls kamu gücünün kullanılmasını bu şekilde belirlemekle, temel problemlerle ilgili oy vermeyi, özel veya kişisel konu olarak gören düşünceleri reddetmektedir. Oy vermeyi kişisel veya özel olarak gören düşünceler, bu düşüncelerini farklı şeylere dayandırmaktadırlar. Bunlardan biri kişilerin kendi çıkarları ve tercihlerine göre oy vereceklerini belirtirken, diğeri kişilerin kendi inançları doğrultusunda kendilerine doğru ve gerçek olarak görünen şeye göre oy verebileceklerini belirtmektedir (Rawls 1996: 219). Rawls "kamusal akıl" idealini getirmekle, temel problemlerle ilgili oy vermeyi, vatandaşların kendi kişisel anlayışına bırakmamaktadır. "Kamusal akıl" kendi "medenilik" ödeviyle birlikte, temel problemlerle ilişkili oy verme hakkında bir görüş vermektedir. Rawls'un bu şekilde yaklaşımı Rousseau'nun sosyal sözleşmesini hatırlatmaktadır. Rousseau'da oy vermeyi

kişilerin sırf kendilerine bırakmamakta, oy vermenin belirli bir şekilde, yani ortak iyiinin avantajına olacak şekilde yapılacağını belirtmektedir. Rawls'ın kendisi de bu benzerliği kabul etmektedir (Rawls 1996: 219-220).

Vatandaşların oy verirken başkalarına farklı şey söyleyip, oylarını başka şekilde kullanabilmeleri olanaklıdır. Bu nedenle oy verirken vatandaşların samimi düşüncelerini belirtmeleri gerekmektedir. Vatandaşların oy verirken samimi olmaları, kamusal akla ve bu aklın meşruluk ilkesine saygı göstermeleri durumunda söz konusudur. Bunun için de üç şart yerine getirilmelidir. İlk olarak, “kamusal akıl” idealine çok fazla önem verilmelidir. İkinci olarak, en azından temel problemlerin çoğu için gereken cevabı, kamusal aklın bulacağına inanılmalıdır. Üçüncü olarak, önerilen belirli bir anlayışın ve buna dayandırılan kanun ya da politikanın, siyasi değerlerin makul birleştirilmesini ve dengesini açıkladığına inanılmalıdır (Rawls 1996: 241).

Bu üç şartın tanınmasıyla birlikte iki ödev kabul edilecektir. Bunlar, siyasi değerlere başvurma ve kamu tartışmasının belirli bir biçimini benimseme ödevleridir. Bunun yanında Rawls, kurumların mükemmel olmaması gibi, kamusal tartışmanın da mükemmel olmayabileceğini belirtmektedir (Rawls 1996: 424). Fakat bu şekilde, demokratik bir toplumdaki politikaları kabul etmek mümkün olabilecektir. Vatandaşların kendi “kapsayıcı doktrin”lerinden hareket etmeleri durumunda ise bir anlaşmaya varmak mümkün olmayacaktır. Başkalarıyla siyasi olarak birlikte yaşamak, herkesin kabul etmesinin makul olarak beklenebileceği nedenlerle sağlanabilecektir. Kamusal aklın gerektirdiği şey, vatandaşların oy verme nedenlerini, kamusal siyasi değerlerinin makul bir dengesine göre, başkalarına açıklayabilmeleridir (Rawls 1996: 243).

#### b. Yüksek Mahkeme

Yüksek Mahkeme, kamusal akla başvurarak yasamacı çoğunluklara karşı halkın kurucu gücünün sonucu ortaya çıkan yüksek kanunu korumakla görevlidir (Rawls 1996: 233). “Kamusal akıl”, Yüksek Mahkemenin kullandığı tek akıldır.

Vatandaşlar ve kanun koyucular temel sorunlar dışında kendi “kapsayıcı doktrin”lerine başvurabilirler ve bu doktrinlere göre oy kullanabilirler. Yüksek mahkemede ise böyle bir durum söz konusu değildir (Rawls 1996: 235).

Yüksek Mahkemenin kamusal aklın timsali olması da, sadece kamusal aklı kullanabilmesinden dolayıdır. Bu mahkemenin kamusal aklın timsali olması, aynı zamanda yargıçların görevini de belirlemektedir. Yargıçlar, anayasa ve anayasal ilkelerle ilgili kendi bilgilerini kullanarak, en iyi anayasa yorumunu yapmaya çalışacaklardır. Buradaki en iyi yorum, ilişkili olduğu anayasal konuların bütününe en iyi uyan ve kamusal adalet anlayışı bakımından da haklı gösterilen yorumdur. Yargıçların bu şekilde yorum yaparken, kamusal anlayışın siyasi değerlerine başvurmaları beklenenecektir. Diğer yandan bu değerler, anayasada da açıkça yer almaktadır. Kamusal aklın buradaki görevi, yargıçların yorum yapmalarındaki etkisinden dolayı, eğitici olmaktadır (Rawls 1996: 236). Bunun yanında yargıçlar yorum yaparken kendi kişisel anlayışlarına başvurmayacaklardır. Yargıçlar sadece siyasi değerlere başvuracaklardır. Bunlar arasında adalet ve kamusal aklın siyasi değerleri de bulunmaktadır (Rawls 1996: 236). Kamusal aklın timsali olarak Yüksek Mahkemenin diğer bir rolü, kamu forumunda kamusal akla, canlılığı ve gerekli önemi vermektir. Bunu, temel siyasi sorunlarla ilişkili kesin yargılar vererek yapmaktadır. Mahkeme, eğer makul bir şekilde anayasayı etkili ve açık bir biçimde yorumlarsa, bu rolünü yerine getirecektir (Rawls 1996: 237). Diğer yandan mahkemenin, “kamusal akıl” timsali olmasındaki en önemli rolü, anayasayı yorumlarken halkın kurucu iradesine uygun olarak yorumlamasıdır; başka bir ifadeyle, anayasal esaslarla ilgili halkın kurucu iradesini ortaya çıkarabilmesidir.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### JOHN RAWLS'UN HAKKANIYET OLARAK ADALETE DAYALI DEVLETİ

Rawls'un adalet anlayışına dayanan devleti açıklayabilmek için ilk olarak “orijinal durum”dan hareket edeceğiz. “Orijinal durum”un ardından, devletin temel yapısına ve bu yapıda yer alan kurumlara Rawls'un adalet anlayışının uygulanmasıyla ortaya çıkan adil devlete ilişkin özellikleri belirlemeye çalışacağız.

#### I. ORİJİNAL DURUMDAN KAYNAKLANAN RAWLS'UN DEVLETİNE İLİŞKİN ÖZELLİKLER

“Orijinal durum”, Rawls'un adalet ilkelerinin nasıl seçildiğini açıklamak için oluşturduğu varsayımsal ve tarihsel gerçekliği bulunmayan bir durumdur. Burada ilk olarak, bu durumun Rawlsçu devletle nasıl ilişkili olduğunu göstermeye çalışacağız. İkinci olarak ise bu durum sonucu ulaşılan sözleşmenin, sosyal sözleşme geleneğinde yer alan sözleşmecî devlete götürüp götürmediğini tartışacağız.

#### A. ORİJİNAL DURUM-RAWLSÇU DEVLET İLİŞKİSİ

Rawls'un “orijinal durum”u hakkında yapılan farklı değerlendirmeler, “orijinal durum”-devlet ilişkisinin farklı biçimlerde kurulmasına neden olmaktadır. Bunun bir örneği olarak, Honig ve Barber'ın görüşleri verilebilir. Honig ve Barber, “orijinal durum”u, Rawlsçu devlette siyasi sürecin gerçekçi bir tanımı olarak değerlendirmektedirler. Barber'a göre, “orijinal durum”daki ilkelerin seçimine yönelik muhafazakar stratejiler, Rawlsçu vatandaşların siyasi anlamda anti-kapitalist ve muhafazakar olduklarını ve en başta asgari yaşam standardı ve güvenlikle ilgilendiklerini göstermektedir. Barber, “orijinal durum”u Rawls'un devletin bir tanımı olarak anlamaktadır. Honig de “orijinal durum”u, devletin yapısına ilişkin nihai

düzenleme olarak anlamaktadır. Adalet ilkeleri seçildikten, anayasa yazıldıktan ve devletin yapısı oluşturulduktan sonra, “orijinal durum”daki gibi ilk seçim problemi tekrar ortaya çıkmamaktadır (Aktaran Griffin 1994: 700).

Buna karşılık Stephen M. Griffin’e göre “orijinal durum”, gerçek dünyanın tanımı olmayıp, sosyal adalete ve temel yapının düzenlenmesine ilişkin sıradan argümanlarımızı ve sezgilerimizi açıklamak amacıyla oluşturulan yapay bir durumdur. Bu nedenle “orijinal durum”, Rawlsçu devletin siyasetine ve vatandaşlarına rehberlik etmek bakımından oldukça yetersizdir. Rawls’un devletini anlamak için, daha çok, “iyi düzenlenmiş toplum”a bakmak gerekmektedir (Griffin 1994: 701).

Griffin, ilk olarak, Rawlsçu devletin “iyi düzenlenmiş toplum”da incelenmesi gerektiği görüşünde son derece haklıdır; çünkü, bu devlete ilişkin özellikler, siyasi adalet anlayışının sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak bunun anlamı, “orijinal durum”-Rawlsçu devlet ilişkisini yadsımak değildir; çünkü bu ilişkiyi yadsımak, “orijinal durum”-“iyi düzenlenmiş toplum” ve “orijinal durum”-vatandaşlık ilişkisini yadsımak anlamına gelecektir. Bu tür ilişkilerin kurulamaması ise “orijinal durum”un Rawls’un teorisi içerisindeki anlamının ortaya çıkarılamamasına neden olacaktır. Esasen Griffin de, “orijinal durum”-Rawlsçu devlet ilişkisinin hiçbir şekilde kurulamayacağını belirtmemektedir. O, daha çok, bu ilişkinin zayıf bir ilişki olacağını savunmaktadır.

İkinci olarak, Griffin’in orijinal durumun gerçek siyasi süreci açıklamadığına ilişkin görüşü, “orijinal durum”un yapay bir durum olmasından hareket edildiğinde haklı görülebilir. Rawls da, dört aşamasının, yani sırasıyla “orijinal durum”-anayasa-yasama ve yargı aşamalarının gerçek bir siyasi süreci veya tamamıyla teorik bir siyasi süreci tanımlamadığını belirtmektedir (Rawls 1996: 397). Ayrıca Rawls, dört aşamasının hakkaniyet olarak adaletin bir kısmı olduğunu belirtmektedir. Bu anlamda dört aşama, hakkaniyet olarak adaleti kabul eden sivil toplumdaki vatandaşların, bu adalet anlayışının ilkelerini ve kavramlarını uygulamada kullanmaları için başvurdukları bir düşünce çerçevesini oluşturmaktadır (Rawls 1996: 397).

“Orijinal durum”un bu şekilde değerlendirilmesi, onun bir düşünce deneyimi olma özelliğine uygundur. Esasen Rawls “orijinal durum”un bir tasarımlama vasıtası olduğunu belirtmekle de, bu özelliğini vurgulamaktadır. “Orijinal durum”un bu şekilde değerlendirilmesi karşısında, onun adil devletle ilişkisinin nasıl kurulabileceği problemi ortaya çıkmaktadır. Herşeyden önce, Rawlsçu düşünce çerçevesinde bu tür bir ilişkinin kurulması olanaksız değildir. Bu ilişkiyi kurabilmek için Rawls’un dört aşamasından, “iyi düzenlenmiş toplum” a aktardığı şeylere bakmamız gerekmektedir.

Rawls, adalet ilkelerinin seçiminin ve adil anayasanın oluşturulmasının bir kez yapılmadığını ve herkesi bağlamadığını belirtmektedir. Bu nedenle, Rawls’un siyasi adalet anlayışında adil anayasanın içeriğinin değiştirilemez olmadığı söylenebilir. Vatandaşlar, gözden geçirilmiş yargılarına uyup uymadığı hususunda adalet anlayışını ve adil anayasayı sürekli olarak kontrol etmektedirler (Rawls 1996: 399). Bu anlamda, gerek siyasi adalet anlayışı ve gerekse adil anayasa değiştirilmeye açıktır.

Gerçi, Honig ve Barber, Rawls’un *TJ*’deki görüşlerine dayanmaktadırlar. Bu nedenle, *TJ* çerçevesinde ulaştıkları sonuç haklı görülebilir. Ayrıca, Rawls, her ne kadar kendi siyasi adalet anlayışının ve adil anayasasının değiştirilmeye açık olduğunu belirtse de, “iyi düzenlenmiş toplum”unda bu değiştirilmenin olmayacağı inancındadır. Çünkü, siyasi adalet anlayışının uygulanması sonucu, vatandaşların bu anlayışı değiştirmektense siyasi adalet anlayışına uymayan kendi gözden geçirilmiş yargılarını değiştireceklerini belirtmektedir. Rawls’un bu düşüncelerinden hareket ettiğimizde de, Honig ve Barber’a haklılık verilebilir. Ancak Rawls’un siyasi adalet anlayışı ve adil anayasasıyla ilgili değiştirme olanağı getirmiş olması, onu Griffin’in belirttiği gibi, zayıf anlamda sosyal sözleşmeci olarak kabul etmemize yol açmaktadır.

Bu açıdan Rawls zayıf anlamda sosyal sözleşmeci olarak kabul edilebilirse de, bir başka açıdan böyle olmayabilir. Çünkü Rawls, “orijinal durum”un hakkaniyete uygun bir prosedür olmasıyla ilgili özelliğini “iyi düzenlenmiş toplum” a taşımaktadır. “Orijinal durum”dan hareket ederek, müzakereci (deliberative) demokrasisini

geliştirmesi bunun örneğidir. Müzakereci demokrasiyi aşağıda açıklayacağız. Burada “orijinal durum”un değiştirilemez niteliği üzerinde duracağız. Bu nitelik, “orijinal durum”daki gruplara yüklenen tarafsız bakış açısıdır. “İyi düzenlenmiş toplumda”ki vatandaşlar, gözden geçirilmiş yargılarının üzerinde refleksiyonda bulunmakla siyasi adalet anlayışını kontrol ederken, onu, kendi rasyonel çıkarlarına ve şartların bilgisine göre istedikleri gibi değiştiremezler (Rawls 1996: 399). Bu anlamda, siyasi adalet anlayışı değiştirilemez niteliktedir. “İyi düzenlenmiş toplum”da, vatandaşların kendi rasyonel çıkarlarıyla hareket etmemelerini ise Rawlsçu anlamdaki “kamusal akıl” ve bu aklın karşılıklılık kriteri sağlamaktadır. Bu nedenle, Rawls’un kamusal akla yer vermesinin onun sosyal sözleşmecî yönünü güçlendirdiği belirtilebilir.

“Kamusal akıl”, vatandaşların zorlayıcı siyasi gücü kullandıklarında başvuracakları akıldır. Rawls, zorlayıcı siyasi gücün vatandaşların hepsine ait olduğunu belirterek, halkın egemenliği doktrinine bağlılığını göstermektedir. Buradaki halk, kollektif bütün anlamında değildir. Rawlsçu anlamda halk, tek tek özgür ve eşit vatandaşlardan oluşmaktadır. “Orijinal durum”un, Rawls’un devletiyle bağlantısı, halkın egemenliği bakımından da kurulabilir. Çünkü vatandaşların zorlayıcı siyasi güce sahip olmaları, “orijinal durum”daki grupların eşitlik durumundan hareket edilerek temellendirilebilir. “Orijinal durum”daki grupların hiçbirisi diğerinden üstün olmadığı için, bu gücü de eşit olarak paylaşacaklardır. “Orijinal durum”daki eşitlik durumu da, prosedüre ilişkin bir özelliktir. Bu anlamda, yine prosedüre ilişkin özelliğin Rawlsçu devlete bağlanması söz konusudur.

Müzakereci demokrasi üzerinde dururken, “orijinal durum”un prosedürel özelliğinin Rawlsçu devlete nasıl yansıdığını belirteceğiz. Aşağıda, Rawls’u zayıf anlamda sosyal sözleşmecî olarak kabul etmemize yol açan nedenleri ve bunların sözleşmecî devlete götürüp götürmeyeceklerini inceleyeceğiz.

## B. ORİJİNAL DURUM-SÖZLEŞMECİ DEVLET

“Orijinal durum” sonucunda, grupların oy birliğiyle sözleşme yapmaları söz konusudur. Bu sözleşmenin, sosyal sözleşme özelliği taşıyıp taşımadığı ve buna göre de sözleşmecî devlete götürüp götürmediği buradaki inceleme konumuzu oluşturmaktadır. Bu incelememiz, daha çok, sosyal sözleşme geleneğine dayanmaktadır. Sosyal sözleşme geleneği derken, Hobbes, Locke Rousseau ve Kant’ın sözleşme teorilerinin yer aldığı siyasi geleneği kastediyoruz. Bu gelenek, devletin nasıl kurulduğunu, devletin meşruluğunu ve buna bağlı olarak devlete itaat nedenlerini göstermesi bakımından önemlidir. Burada bu noktaları sırasıyla inceleyip, Rawlsçu devletin hangi bakımlardan sözleşmecî devlet özelliklerini taşıdığını belirlemeye çalışacağız.

Sosyal sözleşme geleneği, devlet öncesi bir doğa durumundan hareket etmektedir. Bu anlamda doğa durumundaki insanların biraraya gelip sözleşme yapmaları, devleti kurmaları anlamına gelmektedir (Hampton 1993: 380). Rawls’la ilgili burada belirtebileceğimiz ilk nokta, onun sözleşmesinin bu şekilde yorumlanamayacağıdır; çünkü Rawls’un adalet anlayışında, doğa durumundaki gibi, “orijinal durum”dan çıkıp siyasi topluma geçme diye bir şey söz konusu değildir. Ayrıca Rawls’un sözleşmesi varsayımsaldır ve tarihsel gerçekliği yoktur. Esasen sosyal sözleşme geleneğinin de tarihsel olarak devletin kuruluşunu açıklamadığı genellikle kabul edilmektedir. Özellikle Kant’a bakıldığında, onun sosyal sözleşmeyi aklın bir idesi olarak kabul ettiğini görmekteyiz. Sosyal sözleşmenin devletin açıklanmasıyla ilgili öneminin başka yerlerde aranması gerekmektedir.

Sosyal sözleşme, ilk olarak, devlet öncesi bir doğa durumuna dayanmakla, bireylerin devletten önceliğini göstermektedir; yani devletin üyeleri olarak bireyler, onu kurmakla, devletin kendisinden önce gelmektedirler (Hampton 1993: 380). Bu nokta, Hobbes ve Locke’ta olduğu gibi, devletin insanlar tarafından yaratılmış bir kurum olmasına işaret etmesi bakımından önemlidir. Devletin yaratılması, hukuk

sistemini tanımlayan kuralların yaratılması ve onun içinde yer alanlara yükümlülükler getirilmesi anlamındadır. Esasen ne Hobbes ne de Locke'ta, tüm iktidarların insan yaratması olduğunu belirten bir ifade bulunmamaktadır<sup>1</sup>. Ancak onların argümanlarının varış noktası, hukuk sisteminin insan yaratması olduğudur (Hampton 1993: 382).

Oysa Rawls'ta doğrudan doğruya bu tür bir sonuçla karşılaşmak olanaklı değildir; çünkü o, doğrudan doğruya siyasi iktidarın kurulmasıyla ilgilenmemektedir (Chambers 1996: 23). Bu nedenle Rawls'ta, siyasi iktidarın kurulmasıyla ilgili sadece dolaylı ifadeleri bulabiliriz. Bulduğumuz ifadeler de, Hobbes ve Locke'un ulaştığı sonuca götürebilecek niteliktedir. Çünkü Rawls'a göre hakkaniyete uygun işbirliğinin koşulları, dışarıdan yani doğal hukukun gerektirdiklerine veya Tanrının emirlerine dayalı olarak belirlenmemektedir. Rawls, bu koşulların eşit ve özgür vatandaşlar tarafından belirlenmesi gerektiği inancındadır. Ancak gerçek yaşamda böyle bir şeyin olanaksızlığı karşısında, “orijinal durum” varsayımına başvurarak, eşit ve özgür vatandaşların perspektifi bakımından devletin temel yapısını belirleyen adalet ilkelerini bulmaya çalışmaktadır. Bu anlamda devletin temel yapısının ve bu yapıda yer alan kurumların vatandaşların perspektifi tarafından belirlendiği söylenebilir. Ancak bu belirlenmeyi Rawls'un açıklaması, “orijinal durum”un bir tasarım vasıtası olmasına dayandığı için, Hobbes ve Locke'un açıklamasından farklıdır.

Sosyal sözleşmenin, devletin yaratılmasıyla ilgili anlamının Rawls'ta bulunduğunu gösteren diğer bir nokta ise, onun sosyal sözleşmeye yüklediği anlamdır. Rawls'a göre bir sosyal sözleşme teorisi, siyasi iktidarı tanımlayan ve düzenleyen, vatandaş olarak da herkese uygulanan ortak kamusal hukuk sisteminin kurulmasını ele alır. Hem siyasi iktidar, hem de vatandaşlık, sosyal sözleşme anlayışının kendisi aracılığıyla anlaşılmaktadır (Rawls 1996: 265). Rawls, her ne kadar kendi sosyal sözleşmesinin bu tür bir amacı bulunduğunu belirtmese de, “orijinal durum” sonucu kabul edilen adalet ilkeleri kamusal hukuk sisteminin temelini oluşturmaktadır. Bu

<sup>1</sup> Örneğin Locke, ailenin iktidarının doğal olduğunu belirtirken, Hobbes ise Tanrının iktidarının doğal olduğunu belirtmektedir (Hampton 1993: 382).



anlamda, adaletin birinci ilkesine göre düzenlenen anayasanın siyasi iktidarı belirlediği söylenebilir.

İkinci olarak sosyal sözleşmenin önemi, devletin meşruluk teorisi olmasında kendini göstermektedir. Meşruluk teorisi, genel bir düzeyde, kamusal baskıcı otoritenin haklı gösterilme temelinin araştırır. Sosyal sözleşme ise bu temelin ne olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Sosyal sözleşmenin bu rolünü yerine getirebilmesi için sırf biçimsel söz vermekten ibaret olmaması ve bazı zorunlu şartları yerine getirmesi gerekmektedir. Bu şartların neler olduğunu Höffe'nin görüşlerine dayanarak ortaya koyabiliriz. Höffe'ye göre ilk şart, sözleşmecilerin sözleşmeyi kabul edip etmemede özgür olmalarıdır; çünkü sözleşme, onu yapanların hepsinin rızasına dayanmalıdır. Sözleşmenin zorla kabul ettirilmesi durumunda, rızanın varlığından söz edilemez. Bu anlamda da sözleşmeci teoriler, siyasi meşrulukla ilişkili konsensus teorileridir. İkinci olarak sözleşme, anlaşma kavramında yer alan karşılıklılık şartını gerçekleştirecek şekilde hak ve ödevleri düzenlemelidir. Anlaşma kavramında yer alan bu şart, belirli mal veya hizmetlerin başka mal ve hizmetlerle değiş-tokuş edilmesine ilişkindir (Höffe 1995: 293). Ancak sözleşmede, örneğin doğa durumunda sahip olunan sınırsız özgürlüğün değiş-tokuş edilmesi, mal veya hizmetlerin değiş-tokuş edilmesiyle aynı anlamda değildir. Burada, özgürlük keyfi olarak belirlenmemektedir; daha çok, özgür insanların birlikte yaşamalarının nasıl olanaklı olduğunu gösteren koşullara göre belirlenmektedir (Höffe 1995: 295). Üçüncü olarak, sözleşmeyi yapan her bir kişi onunla bağlı olmalıdır (Höffe 1995: 293).

Höffe'nin belirttiği şartları, bir sosyal sözleşmenin taşıması gereken öğeler olarak yorumlayabiliriz. Bu öğeler, devlete itaat yükümlülüğünü açıklamaktadır. Bu yükümlülük, en başta, sözleşmeye katılanların kendi özgürlüklerini isteyerek kendilerinin sınırlamasına dayanmaktadır. Ancak bu yükümlülük, devletin sözleşmeci devlet olma özelliğinin devam etmesine bağlıdır; yani, devlet sözleşmeyle mutabık kalınan esaslara bağlı kaldığı sürece, vatandaşlarının ona itaat etme yükümlülüğü bulunmaktadır. Bu husus, aynı zamanda, devletin meşruluğunu ve onun sınırlı

olduğunu da açıklamaktadır. Çünkü devletin hem meşruluğunu, hem de sınırlılığını sağlayan, onun sözleşmeye uyma yükümlülüğüdür (Höffe 1995: 296).

Rawls'a bakıldığında ise onun sosyal sözleşmesinin yukarıda belirtilen öğelerin hepsini taşımadığı belirtilebilir. Rawls'un sosyal sözleşmesi, bu öğelerden ancak ilkiyle ilişkili görünmektedir; çünkü Rawls'ta da "orijinal durum"daki grupların sözleşmeyi kabul edip etmeme serbestlikleri bulunmakta ve sözleşmenin oy birliğiyle kabul edilmesi şartı aranmaktadır. Ancak bu öğe, vatandaşların devlete itaat etme nedenlerini açıklamakta yeterli değildir. Gerçi, sözleşmeye katılanlar seçimlerinin bağlayıcı olduklarının farkındadırlar. Bu nedenle de onların sözleşmeye uyulacağına güvencesine sahip oldukları belirtilebilir. Ancak burada birincil derecede önemli olan sözleşmeye uyulacağına dair verilen söz değil, üzerinde anlaşmaya varılan "neden"dir (Chambers 1996: 23). "İyi düzenlenmiş toplum"daki vatandaşlar adil kurumları desteklerken ve bu kurumlara uygun davranırken, daha çok, sözleşmenin kendi temsilcileri tarafından oy birliğiyle kabul edilmiş olmasını değil, bu "neden"i göz önüne alacaklardır. Böylece Rawlsçu sosyal sözleşmede, sosyal sözleşme geleneğinde olduğu gibi sözleşmenin kendisinden kaynaklanan bir bağlayıcılık söz konusu değildir. Bağlayıcılığı sağlayan şey, başka bir anlatımla üzerinde anlaşmaya varılan "neden", "orijinal durum" sonucu seçilen adalet ilkelerinin içeriği ve bu ilkelerin ait olduğu siyasi adalet anlayışının özellikleridir. Bu anlamda, Rawls'ta önce sözleşme yapılmakta, konsensus bu sözleşmenin ardından gelmektedir.

Rawlsçu sosyal sözleşme, yukarıda belirtilen sosyal sözleşmenin ikinci ögesini, yani hak ve ödevlerin karşılıklı transferi ögesini de açıkça içermemektedir. Fakat yine de adaletin birinci ilkesi, sosyal sözleşmenin ikinci ögesiyle ilişkilendirilebilir. Bu ilke, temel özgürlüklerin nasıl düzenleneceğini açıklamaktadır. Sosyal sözleşmenin ikinci ögesi ise, sınırsız serbestlikten vazgeçmeyi gerektirmektedir. Bu vazgeçme, yukarıda da belirtildiği gibi, özgür insanların birarada yaşamasını olanaklı kılacak şekilde yapılacaktır. Bu anlamda, serbestlikten vazgeçme, temel özgürlükleri ortaya çıkarmaktadır; yani sosyal sözleşmenin konusunu temel özgürlükler oluşturmaktadır (Höffe 1995: 295).

Esasen Rawls'un "orijinal durum"unda sınırsız serbestlik söz konusu değildir. Temel özgürlükler de karşılıklı vazgeçmeyle ortaya çıkmamaktadır. Rawlsçu temel özgürlükler, özgür ve eşit vatandaş idealini gerçekleştirmek için getirilmektedirler . Bu nedenle Rawls'un temel özgürlüklerle ilgili yaklaşımının, sosyal sözleşmenin içerdiği ikinci ögeyle ilişkili olmadığı belirtilebilir. Ancak Rawls'un yaklaşımı bu yönden sosyal sözleşmenin ikinci ögesiyle ilişkili görünmeyebilirken, başka bir açıdan ilişkili görünebilir. Yukarıda da belirtildiği gibi, sosyal sözleşmenin ikinci ögesi özgür insanların birlikte yaşamasını olanaklı kılmak için temel özgürlükleri getirmektedir. Rawlsçu sözleşmede yer alan adaletin birinci ilkesi de, eşit temel özgürlüklerin nasıl düzenleneceğini belirterek, bir anlamda, eşit ve özgür vatandaşların birarada yaşamalarının nasıl olanaklı olduğunu göstermektedir. Bu anlamda, Rawlsçu sözleşme sosyal sözleşme olarak kabul edilebilir. Adaletin ikinci ögesinde yer alan "farklılık ilkesi" de, gelir ve refahın dağıtılmasıyla ilgili olmasından dolayı, sosyal sözleşmeci karşılıklı mübadelenin konusunu oluşturmamaktadır. Ancak yine de bu ilke, kısmen, karşılıklı mübadelelerin ürünü olarak görülebilir (Höffe: 297). Sosyal sözleşmenin bağlayıcılıkla ilgili ögesine ise Rawls'un yer verdiğini söylemek zor görünmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi, sözleşme kavramının kendisinden kaynaklanan bir bağlayıcılık Rawls'ta bulunmamaktadır.

Buraya kadar belirttiklerimizden hareket edersek, Höffe'nin belirttiği anlamda sosyal sözleşmenin Rawls'un adil devletini belirlemede fazla etkili olmadığını belirtebiliriz. Höffe de bunlardan hareket ederek, Rawls'u zayıf anlamda sosyal sözleşmeci olarak nitelendirmektedir (Höffe 1995: 298). Yalnız burada belirttiğimiz husus, sosyal sözleşmenin meşruluk boyutuyla ilgilidir. Esasen Rawls'ta bu anlamda meşruluk problemi yer almamaktadır. Rawls'ta siyasi iktidarla ilgili meşruluk, ancak, onun kamusalılık kriterinin bir sonucu olarak ortaya konabilir.

## II. İYİ DÜZENLENMİŞ TOPLUMDA ORTAYA ÇIKAN RAWLS'UN DEVLETİNİN ÖZELLİKLERİ

Rawls'un adalet anlayışı, siyasi ve sosyal adalet anlayışıdır. Rawls'un siyasi adalet anlayışı, liberal-demokratik devlete ilişkindir. Sosyal adalet anlayışını ise refah devletiyle ilişkilendirmek olanaklıdır. Bu anlamda Rawls'un adalet anlayışının, liberal, demokratik ve refah devletine yol açtığı belirtilebilir. Rawlsçu adil devletin bu özellikleri birbirinden bağımsız değildir. Her biri birbiriyle bağlantılıdır. Bu bağlantıları, Rawls'un adil devletinin özelliklerine göre ortaya koymaya çalışacağız. Burada ilk olarak Rawlsçu liberal devleti ve ardından da demokratik devleti inceleyeceğiz. Son olarak ise Rawlsçu refah devleti üzerinde duracağız.

Rawls'un adalet anlayışının özgürlük ve eşitlik olmak üzere iki görünümü vardır. Esasen amacı da özgürlük ve eşitlik taleplerini birbiriyle bağdaştırmaktır. Buradan hareket edildiğinde devletin liberal olması, adalet anlayışının özgürlükle ilgili görünümüne ve demokratik olması da eşitlikle ilgili görünümüne bağlanabilir.

### A. LIBERAL DEVLET

Rawls'un adil devletinin liberal olması, adalet anlayışının özgürlükle ilgili görünümü yanında ikincil nitelikte diyebileceğimiz başka bağlantılar aracılığıyla da ortaya konabilir. İlk olarak Rawls'un adalet anlayışını siyasi liberalizme dayandırmasından ötürü, adalet anlayışının liberal devlete götürdüğü belirtilebilir. İkinci olarak, var olan liberal-demokratik toplumlara uygulanmak üzere adalet anlayışını getirdiği ve bu nedenle liberal devleti savunduğu iddia edilebilir. Son olarak, 17. ve 18. yüzyıl felsefesine dayanması ve bu felsefenin liberal devlete götürmesi nedeniyle, adalet anlayışının liberal devlete yol açtığı ileri sürülebilir. Bu nedenlerin hepsi birarada da düşünülebilir. Esasen Rawls, adalet anlayışını liberal-demokratik toplumlara uygulanmak üzere getirmektedir. Bu anlamda adalet anlayışının liberal devlete uygun olması gerekmektedir. Ancak bizim burada belirtmek istediğimiz asıl

nokta, Rawlsçu adalet anlayışının da doğrudan doğruya liberal devlete götürebileceğidir; yani burada Rawls'un adalet anlayışının pratik bir çözüm önermekten çok, liberal devletin ahlaki temellendirilmesi olarak düşünülmesi gerektiğidir.

Burada, ilk önce Rawlsçu devletin ne anlamda “liberal” olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Ardından da, bu anlayış çerçevesinde ortaya çıkan devlet-toplum ve devlet-vatandaş ilişkilerini inceleyeceğiz.

### 1. Anlamı

Rawls'un görüşleri, 17. ve 18. yüzyıl liberal siyaset felsefesine dayanmaktadır. Bu anlayışta devlet, zor kullanmaya göre tanımlanmakta ve bu nedenle de zor kullanma gücünün tekeline sahip olması aracılığıyla hukuku uygulamak rolüyle sınırlandırılmaktadır. Devlet, iradi olmayan niteliği temelinde toplumla sınırlanmıştır (Barry, N. 1995: 65). Rawls'un anlayışı liberal devletin bu anlamına yakındır. Gerçi o, devleti açıkca zor kullanmaya göre tanımlamamaktadır. Ancak devleti bu yönde düşündüğünü gösteren ifadeler yer vermektedir. Örneği Rawls, devletin zor kullanma gücünü hakkaniyet olarak adalet anlayışında önceden varsaydığını belirtmektedir. Devlet gücünü önceden varsaydığını gösteren şey ise, adalet anlayışının başlangıcından itibaren toplumun temel yapısı ve onun siyasi ve sosyal ekonomik kurumlarıyla ilgilenmesidir (Rawls 1996: 414).

Yukarıda belirtilen Rawls'un ifadelerine dayanılarak, onun da devleti zor kullanma ögesine göre tanımladığı kabul edilirse, bu durumda devletin zor kullanma gücünün, eşit ve özgür vatandaşlar anlayışıyla nasıl birarada bulunduğu problemi ortaya çıkmaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi, Rawls'un adalet anlayışının sosyal sözleşmecî yönü bu konuda bize fazla yardımcı olamamaktadır. Çünkü Rawls'un “orijinal durum”unda, grupların bu durumda sahip oldukları serbestlikleri siyasi topluma girmeleriyle sınırlamaları gibi bir şey söz konusu değildir. Belirttiğimiz problemi gidermek için Rawls'ta devletin adalet anlayışına nasıl dayandığını

göstermemiz gerekmektedir. Bu konuda Höffe'nin görüşleri bize bir çıkış noktası sağlayabilir. Höffe, sosyal sınırlamanın herkesin avantajına olması gerektiğini belirtmektedir. Buradaki avantaj, bireysel veya özgül avantaj perspektifini içermemektedir. Höffe, daha çok, genel anlamda avantaj üzerinde durmakta ve meşruluk hakkındaki argümanlarda sadece onun nötr olduğunu belirtmektedir (Höffe 1995 :124).

Rawls'a bu açıdan bakılınca, ilk olarak herkesin avantajına olan şeyin belirlenmesi gerekmektedir. Rawls'ta da, Höffe'deki gibi, herkesin avantajına olan şey, bireysel veya belirli bir avantajla ilgili değildir. Buradan hareketle, liberal demokratik toplumlarda herkesin avantajına olan şeyin siyasi adalet anlayışı olduğunu belirtebiliriz. Bu anlayışa dayanan devlet ise zor kullanma gücünü eşit ve özgür vatandaşlar anlayışına uygun olarak kullanmak durumundadır; çünkü siyasi adalet anlayışının temelini, bu anlayış oluşturmaktadır. Rawls'la ilgili bu tür bir sonuca varmamızı destekleyen şeyleri, yine onun görüşlerinde bulmak olanaklıdır. Herşeyden önce, onun makul çoğulculukla ilgili belirttiklerine bakıldığında, devlet gücünün zorlayıcı kullanımı aracılığıyla bu çoğulculuğu önlemediği görülür; çünkü, bu şekilde çoğulculuğu önlemek vatandaşların iyi anlayışları için sahip olduğu kapasitelerini geliştirmelerini önlemek anlamına gelebilecektir. Bu ise özgür vatandaş idealine aykırı bir sonuç yaratmaktadır. Bu noktada Rawls'un devlet gücünün zorlayıcı kullanımını özgür vatandaş idealine uygun olarak sınırladığı belirtilebilir. Devlet gücünün zorlayıcı kullanımının özgür ve eşit vatandaş idealine uygun olarak kullanılması gerektiğini gösteren diğer bir nokta ise, Rawlsçu devletin anayasal devlet olmasıdır. Anayasal devlet, klasik liberal devletteki gibi, vatandaşların temel hak ve özgürlükleriyle sınırlanmış devlettir. Bu anlamda Rawls'un anayasasının, devletin zor kullanma gücünü eşit ve özgür vatandaş anlayışına uygun olarak kullanmasını sağladığı belirtilebilir. İkinci olarak, Rawls'un aşağıda inceleyeceğimiz nötr devletine de bakıldığında da, devletin çeşitli iyi anlayışları karşısında nötr bir tutum takındığı görülür. Devletin bu tutumu, Höffeci anlamda, herkesin avantajına olan şeyi gerçekleştirmesinin bir sonucu olarak kabul edilebilir. Bu sonuç kabul edildiğinde ise



devletin zor kullanma gücünün herkesin avantajına olan şeyle sınırlandırıldığı ileri sürülebilir.

Buraya kadar belirttiklerimizden hareketle Rawls'un liberal devletinin sınırlı devlet olduğu belirtilebilir. İkinci olarak Rawlsçu devlet de, yukarıda belirttiğimiz liberal devlet gibi, iradi değildir; yani devlete üye olmak, iradi değildir. Kendimizi belirli bir devlet içinde doğmuş olarak buluruz. Ancak Rawlsçu düşünce çerçevesinde devletten göç etme hakkımız bulunmaktadır. Bu nedenle devlet üyeliğinin sürekli olduğu söylenemez. Ama diğer yandan Rawls, devleti, bu üyeliğin sürekli olacağı şekilde, yani göç etme hakkımızı kullanmak istemeyeceğimiz şekilde tasarlamaktadır. Böylece devletin üyesi olmak iradi değilken, bu üyeliğin sürekli olmasını, yani devlete tabi olmayı istemenin iradi olduğu belirtilebilir.

Rawls'un liberal devletini daha iyi açıklayabilmek için onu, 19. yüzyılda ortaya çıkan ve daha çok Lockeçu düşüncenin versiyonlarından birini teşkil eden “gece bekçisi devlet” anlayışından ayırt etmemiz gerekmektedir. Bu devlet anlayışı, “laissez-faire” ekonomik teorilerine dayanmaktadır (Barry, N. 1995 :65). Bu devlet anlayışının temelini, klasik liberal devletin sınırlı devleti oluşturmaktadır. Günümüzde bu devlet anlayışının temsilcisi olarak karşımıza Nozick çıkmaktadır. Nozick, devletin görevlerini, hırsızlık, şiddet, hile ve sözleşme ihlallerine karşı vatandaşları korumakla sınırlandırmaktadır (Nozick 1974: ix). Bu anlamda devletin, vatandaşların korunmasıyla sınırlı olduğu belirtilebilir. Rawlsçu liberal devlet ise devletin görevleriyle ilgili olarak refah devleti anlayışına yol açtığından, gece bekçisi devletten farklıdır.

Rawls'un liberal devletini tanımlayan diğer bir husus, klasik liberal devletteki gibi, devlet-toplum ve devlet-birey ayrımlarına işaret etmesidir. Ancak Rawls'ta bunlar birbirinden kesin olarak ayrılrsa da, aralarında belirli bir ilişki bulunmaktadır. Bu ilişkiyi, Rawls'un devleti işbirliğinin belirli bir formuyla birleştirme çabasında görebiliriz. Rawls, işbirliğinin üyesi olarak kişileri ele alırken, Aristotelesçi anlamda, insanın sosyal doğasından hareket etmektedir. Rawls, insanın sosyal doğasının üç

görünümü bulunduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki, çeşitli insan yetenekleriyle ilgilidir. Birbirinden farklı yetenekler, birçok insan aktivitesini olanaklı kılmaktadırlar. Bu anlamda insan aktivitelerinin gerçekleşmesi, farklı yetenekteki insanların biraraya gelmesine bağlıdır. İnsanın sosyal doğasının ikinci görünümü, onun yapabileceği şeyler için başkalarının işbirliğine ihtiyaç duymasıyla ilgilidir. Bu noktada, insanın ihtiyaç duyan varlık olmasıyla ilgili yönüne işaret edilmektedir. Son görünüm ise uygun bir karşılıklılık kavramını içeren adalet ilkelerini kendi içeriği olarak alabilecek etkili bir adalet duygusuna ilişkin kapasitedir (Rawls 1996: 322).

Adalet duygusuna ilişkin kapasiteyi iki açıdan düşünebiliriz. İlk olarak, hakkaniyete uygun işbirliğinin varlığı bu kapasiteye bağlıdır; çünkü bu kapasite olmaksızın hakkaniyete uygun işbirliğinin istikrarından söz edilemez. İkinci olarak, etkili bir adalet duygusuna ilişkin kapasitenin geliştirilmesi de hakkaniyete uygun işbirliğinin varlığına bağlıdır; çünkü Rawlsçu makul ahlaki psikolojiden hareket ettiğimizde, adil kurumlar, bu kapasitenin geliştirilmesini sağlamaktadırlar. Esasen burada sadece adil kurumlar değil, başkalarının adil kurumlara saygı göstermesi ve adaletin kamusal olarak tanınması da adalet duygusuna ilişkin kapasiteyi geliştirmektedir.

İnsanın sosyal doğasından hareket ettiğimizde Rawlsçu devletin, bu doğaya uygun olarak düzenlenmesi gerekmektedir. Bunu sağlayacak olan ise, insan doğasına uygun olarak açıklanan kişi anlayışı ve bu anlayışta temellenen adalet ilkeleridir. Yalnız, burada insanın sosyal doğasıyla ilgili bir noktayı açıklamamız gerekmektedir. Rawls, bu doğa üzerinde dururken, bireyciliğini bir tarafa bırakmamaktadır. O, daha çok, adalet anlayışında yer alan sosyal değerleri açıklarken insanın sosyal doğasından hareket etmektedir. Ancak bu değerlerin açıklanması uğruna kişinin özgürlüğünü ve bütünlüğünü ihlal etmediğini belirtmektedir (Rawls 1996: 286). Rawls'un adalet anlayışını, bireyci bir temelden, yani eşit ve özgür vatandaşlar arasındaki hakkaniyete uygunluk olarak "orijinal durum" düşüncesinden geliştirmesi ve temel hak ve özgürlükleri de bireyden kaynaklanan haklar olarak açıklaması onun bireyci yanını temsil etmektedir.

Rawls'un bir yandan bireyciliğini bırakmaması diğer yandan insanın sosyal doğasından hareket etmesi, onun amacının bu ikisini birarada tutarlı şekilde savunmak olduğunu göstermektedir. Bu ikisini bir arada savunması ise demokratik vatandaşlığa yol açmaktadır. Demokratik vatandaşlık, Rawlsçu müzakereci demokrasi açıklanırken incelenecektir; çünkü demokratik vatandaşlık, bu demokrasi görüşü çerçevesinde anlam kazanmaktadır. Burada liberal devlet bağlamında, devlet-vatandaş ilişkisi incelenecektir. Ancak buna geçmeden önce, devlet-toplum ilişkisi ele alınmalıdır.

## 2. Devlet-Toplum İlişkisinde Nötr Devlet

Devlet zor kullanma gücüne göre tanımlandığında, bu gücü mümkün olduğunca sınırlamak liberal teorilerin başlıca amacı olmuştur. Devlet-toplum ayrımı, bu gücün sınırlandırılmasının bir gereği olarak karşımıza çıkmaktadır. Rawls'ta da bu ayrım yer almaktadır. Burada, önce bu ayrıma işaret eden Rawlsçu sosyal toplum üzerinde durulacaktır. Ardından da bu ayrımın kesin bir ayrım olmadığını gösteren Rawlsçu nötr devlet incelenecektir.

Sosyal toplumdaki ilk bahsettiği yerde Rawls, kamusal kültür ve sivil toplumun Okültürü arasında ayrım yapmakta ve sivil toplumun kültürünün, siyasi olmadığını sosyal olduğunu belirtmektedir. "Kapsayıcı doktrin"lerin bütün türleri bu topluma aittirler. Diğer bir ifadeyle, kamusal olmayan bütün felsefi, dini ve ahlaki doktrinler bu kültüre aittir. Ayrıca, bu kültür günlük yaşamın kültürü olup onun içinde çeşitli birlikler yer almaktadır. Bu birlikler arasında, üniversiteler, bilimsel topluluklar, kiliseler, kulüpler sayılabilir (Rawls 1996: 14). Rawls, iyi düzenlenmiş demokratik toplumun veya siyasi toplumun, birlik ve topluluk ile aynı anlama gelmediğini belirtmektedir. Demokratik toplumun, birlikten iki önemli farkı bulunmaktadır. İlk olarak demokratik toplum, kapalı ve tam bir toplumdur. Tam olması, kendine yeter olması anlamındadır. Kapalı olması ise bu topluma girme ve ayrılmanın iradi olmaması anlamındadır. Diğer bir ifadeyle demokratik topluma, ancak doğumla girilip ölümle ayrılabilir. İkinci olarak demokratik toplumda, kişiler ve birliklerin sahip olduğu

anlamda nihai amaçlar bulunmamaktadır. Buradaki nihai amaçlar, belirli bir “kapsayıcı doktrin”le ilişkili olan amaçlardır. Demokratik toplumda yer alacak amaçlar ise bunlardan farklıdır. Bu amaçlar, siyasi adalet anlayışı tarafından belirlenmektedir (Rawls 1996: 40-41). Demokratik toplum, topluluktan (community) da farklıdır. Rawls, topluluğu özel bir tür birlik olarak düşünmektedir. Bu anlamda topluluk, paylaşılan bir “kapsayıcı doktrin” tarafından yönetilen toplumdur (Rawls 1996: 42). Rawls’un demokratik toplumu ise paylaşılan bir “kapsayıcı doktrin” tarafından yönetilmemesi bakımından topluluktan farklıdır.

Sosyal toplumun anlamını belirledikten sonra, liberal devlet-liberal toplum ilişkisini açıklamak için Rawlsçu nötr devlete bakmamız gerekmektedir. Liberalizmde devlet, negatif karakteriyle ön plana çıkmaktadır. Buna göre devlet, hiçbir “kapsayıcı doktrin”den ve bu doktrinlerde yer alan iyi anlayışından yana olmamalıdır (Rawls 1996: 190). Bu anlamdaki devlet, tarihsel olarak din savaşlarından sonra ortaya çıkmakta ve devleti dinden soyutlama çabalarının bir gereği olarak kabul edilmektedir (Spragens 1986: 37). Ayrıca din savaşlarından sonra kabul edilen hoşgörü ilkesini de bu devlet anlayışıyla beraber düşünmek gerekmektedir. Hoşgörü ilkesi, kişisel özgürlüklerde somutlaşmaktadır. Bunlar arasında, kişinin düşünce ve ifade özgürlüğü, din ve vicdan özgürlüğü sayılabilir.

Liberal devletin yukarıda belirttiğimiz anlamından hareket ettiğimizde, devletin, vatandaşlarının farklı hayat tarzlarına karışmaması gerekliliği ileri sürülebilir. Ancak bu durumda liberal düşüncenin savunduğu liberal değerlerin nasıl gerçekleştirileceği ve özellikle bu değerlere karşı bir tutum söz konusu olduğunda devletin nasıl tavır alacağı problemi ortaya çıkmaktadır.

Bu problem, temelde, hoşgörüyle bağlantılıdır. Çünkü, liberal idealin dayandığı hoşgörü, devletin farklı hayat tarzlarına ve bunlarla ilişkili farklı iyi anlayışlarına kayıtsız kalması gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Burada hoşgörünün ne derece tanınacağı veya mutlak olup olmadığı problemi ortaya çıkmaktadır. Genelde, militanca tutumlara karşı hoşgörünün tanınmayacağı kabul edilmektedir. Bu anlamda

hoşgörünün mutlak olmadığı, belirli sınırlarının bulunduğu kabul edilmesi gerekmektedir (Richardson 1990: 4). Bu sınırlamaların ise liberal olmayan vatandaşlara karşı nasıl açıklanacağı ve haklı gösterileceği problemi, yukarıda belirtilen devlet anlayışının yetersizliğini ortaya koymaktadır; çünkü sınırlamaların vatandaşlara haklı gösterilmesi, örneğin normatif varsayımlara dayanan bir anlayışta, belirli bir şekilde temellendirilmesini gerekmektedir. Bu ise liberal düşünceye ait birtakım değerlere başvurulması anlamına gelmektedir. Bu durumda liberal olmayan vatandaşların liberal değerleri nasıl kabul edeceğini belirttiğimiz liberal devlet açıklayamamaktadır.

Normatif varsayımlara dayanan bir liberal teorinin, devletin çeşitli iyi anlayışları karşısında tarafsız olması gerektiğini savunması, başka açılardan da problemlidir. İlk olarak, böyle bir teorinin normatif varsayımları yeterince güçlü olduğunda, Richardson'un da belirttiği gibi, vatandaşların iyi anlayışlarını siyasi bakımdan nasıl etkilemeyeceğinin açıklanması gerekmektedir (Richardson 1990: 4). Genelde liberal teoriler bu noktayı açıklamakta başarısız olmaktadır. İkinci olarak, devletin farklı iyi anlayışları karşısında tarafsız kalması gerekliliğinden hareket edildiğinde, liberal teoriye ait olan en yüksek iyinin, vatandaşların iyi anlayışlarıyla ilişkisinin nasıl açıklanacağı da problemlidir. Örneğin Rawls'unki gibi bir siyasi anlayış, vatandaşların iyi anlayışlarıyla adaletle ait asli iyi arasındaki ilişkiyi hakkın önceliği aracılığıyla kurmaktadır. Bu noktada devletin vatandaşların çeşitli iyi anlayışları karşısında tavrının ne olacağı problemi ortaya çıkmaktadır.

Rawlsçu nötr devlet belirtilen sakıncaları önler niteliktedir. Esasen onun nötrlük kavramı da, devletin belirli bir "kapsayıcı doktrin"e dayanmaması anlamında, liberal düşünceye uygundur. Rawls, çoğulculuğu özgürlüğün bir sonucu olarak kabul ettiği için onun düşüncesi çerçevesinde çoğulculuğu önlemek, özgürlüğü engellemeye dönüşmektedir. Devletin herhangi bir makul "kapsayıcı doktrin"e ait iyi görüşüne bağımlı olmaması, bu durumda özgürlüğün gereği olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer yandan bütün vatandaşların aynı "kapsayıcı doktrin"i kabul etmesi, devlet gücünün baskıcı kullanımı sayesinde olanaklıdır. Bu da sonuçta vatandaşların özgürlüğünü kısıtladığı için Rawls'un siyasi liberalizmiyle bağdaşmamaktadır.

Rawls nötrlüğü ikiye ayırmaktadır. Bunlar, prosedürel nötrlük ve sonuca veya amaca ilişkin nötrlüktür. Rawls'a göre prosedürel nötrlük, meşru veya haklı gösterilebilir bir prosedürle ilgilidir. Bir şeyi meşrulaştırma veya haklı gösterme, bazı değerlere başvurmayı gerektirir. Bu anlamda nötr prosedürün, nötr değerlere başvurma yoluyla haklı gösterilen prosedür olduğu belirtilebilir. Bu değerler arasında, tarafsızlık (impartiality), makul olarak ilişkili bütün durumlara genel ilkelerin uygulanması hususunda kararlılık ve varolan talepleriyle ilgili yarışan gruplar için eşit fırsat değerleri sayılabilir (Rawls 1996: 191). Rawls'un siyasi adalet anlayışı, prosedürün hakkaniyete uygun olmasını sağlayacak değerleri belirlemektedir. Ancak Rawls'un nötr devleti, prosedürel nötrlüğe göre tanımlanamaz; çünkü adalet ilkeleri içerikli olup, prosedürel değerlerden daha fazlasını, örneğin kişi ve topluma ilişkin siyasi anlayışları açıklamaktadır (Rawls 1996: 192).

Amaca ilişkin nötrlük ise temel kurumların ve politikaların, nötr olması anlamındadır. Bu nötrlük, kamusal siyasi anlayışın alanı içinde olup genel olarak vatandaşlarca desteklenecek niteliktedir. Rawls'un siyaset anlayışı çerçevesinde bu nötrlüğün iki anlamı bulunmaktadır. Birincisi, devletin, siyasi adalet anlayışı tarafından izin verilebilir nitelikte olan her iyi anlayışını geliştirmeleri için tüm vatandaşlara eşit fırsatı tanımasıdır. İkincisi ise, devletin, diğer "kapsayıcı doktrin"lerden bir "kapsayıcı doktrin" lehine olacak şekilde davranmamasıdır. Rawls, bu ikinci anlamda nötrlüğün, temel yapının siyasi adalet anlayışı tarafından düzenlenmesiyle sağlanabileceğini belirtmektedir (Rawls 1988: 260-262).

Rawlsçu düşünce çerçevesinde, nötrlük, ortak bir temelden hareket etmeyi gerektirmektedir. Bu ortak temeli ise siyasi adalet anlayışı oluşturmaktadır. Siyasi adalet anlayışının ortak temel olduğunu gösteren şey, onun "örtüşen konsensus"un merkezi olmasıdır (Rawls 1996: 192). Bu anlamda siyasi adalet anlayışının ortak temel olması, çoğulculuk olgusu verildiğinde ortaya çıkmaktadır. Çoğulculuk olgusu, siyasi adalet anlayışının bütün vatandaşlar tarafından kabul edilmesini önlemektedir. Esasen Rawls'ta, kabul edilme-kabul edilebilir olma ayrımı söz konusudur. Bu ayrımdan



hareket ettiğimizde, “örtüşen konsensus”, siyasi adalet anlayışının makul “kapsayıcı doktrin”lere sahip vatandaşlarca kabul edilmesini göstermektedir. Kabul edilebilir olma ise siyasi adalet anlayışının bütün vatandaşlarca kabul edilebilir nitelikte olduğuna işaret etmektedir. Siyasi adalet anlayışının kabul edilebilir niteliğini ise hak ve iyinin uyuşumu argümanı göstermektedir. Rawls’un bu tür bir ayrıma gitmesinin nedeni de çoğulculuk olgusudur. Bu nedenle de, “iyi düzenlenmiş toplum”da oy birliği şartı söz konusu değildir. Rawls, sadece vatandaşların çoğunluğu tarafından siyasi adalet anlayışının kabul edilmesini yeterli bulmaktadır. Bu adalet anlayışına dayanan devlet de, nötr devlet olarak tanımlanmaktadır.

Nötr devletin bu şekilde tanımlanması, yukarıda belirttiğimiz devletin farklı iyi anlayışlarına karşımaması gerektiğini savunan düşüncenin yarattığı sakıncaları ortaya çıkarmamaktadır. Rawls’un izin verilebilir iyi anlayışları ve izin verilemeyecek iyi anlayışları arasında yaptığı ayrım, liberal olmayan vatandaşların iyi anlayışlarının neden desteklenmeyeceğini açıklamaktadır. Bu anlamda devletin bütün “kapsayıcı doktrin”ler karşısında nötrlüğü değil, sadece siyasi adalet anlayışı tarafından izin verilebilir nitelikteki makul “kapsayıcı doktrin”ler karşısında nötrlüğü söz konusudur. Bu durum ise, zorunlu olarak, devletin farklı hayat tarzları karşısında kayıtsız kalmaması gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Rawls’a göre bu tür bir sonucu normal karşılamak gerekmektedir; çünkü, hiçbir toplum bütün yaşam tarzlarını kendi içinde içermemektedir. Bu nedenle makul olmayan “kapsayıcı doktrin”lere dayalı yaşam tarzlarının desteklenmemesi, bu doktrinleri savunan vatandaşlar için de adaletsiz bir durum yaratmamaktadır (Rawls 1988: 265)<sup>1</sup>. Rawls’a göre, siyasi değerleri gerçekleştirmenin başka yolu bulunmamaktadır; yani bütün “kapsayıcı doktrin”lere eşit fırsat tanımak olanaklı değildir. Bu anlamda, siyasi adalet anlayışının belirli “kapsayıcı doktrin”leri cesaretlendirmesi kaçınılmaz olarak ortaya çıkacaktır. “İyi düzenlenmiş toplum”daki liberal olmayan vatandaşlar da bu gerekliliği

<sup>1</sup> Rawls buradaki açıklamasını, Berlin’in görüşlerine dayandırmaktadır. Berlin’in açıklaması, kayıplara uğramaksızın hiçbir sosyal dünyanın olanaklı olmadığıyla ilgilidir. Rawls da buradan hareket ederek, yaşam tarzları adaletin ilkeleriyle çatışabilen “kapsayıcı doktrin”lerin siyasi alanda etkili olmalarını önlemeyi amaçlamaktadır (Rawls 1996: 197).

tanıyacaklarından, kendi anlayışlarının geliştirilmemesi onlar için adaletsiz olmayacaktır.

Rawls, siyasi değerleri korumak uğruna, makul olmayan kapsayıcı doktrinlerde sınırlamalar yapmaktadır. Rawls'un siyasi değerlere yani hoşgörü, medenilik, makul olma ve hakkaniyet duygusu gibi değerlere dayalı anlayışının, bir "kapsayıcı doktrin" in mükemmeliyetçi devlet anlayışına götürebileceği belirtilebilir. Rawls ise aksi kanaattedir. Rawls'a göre bu değerler siyasi değerlerdir. Diğer bir ifadeyle, anayasal bir rejim için oluşturulan makul siyasi adalet görüşüne ait değerlerdir. Bu nedenle, herhangi bir "kapsayıcı doktrin" e ait değillerdir. Ayrıca bu değerlerin fonksiyonu, demokratik devletin iyi vatandaş idealini açıklamaktır. Sonuçta siyasi değerler, herhangi bir "kapsayıcı doktrin" e ait olarak yaşam tarzlarını nitelendiren değerlerden farklıdır. Bunlar kilise, üniversite gibi çeşitli kuruluşların ideallerine ait olan ve aile yaşamı ve bireylerarası ilişkileri belirleyen değerlerden de farklıdırlar (Rawls 1988: 263). Rawls'un siyasi-siyasi olmayan değer ayrımı, beraberinde siyasi değerlerin sadece siyasal alanda geçerli olmasını getirmektedir; çünkü bu değerler, adil ve istikrarlı bir anayasal rejim için vatandaşların taşımaları gereken nitelikleri açıklamaktadırlar. Diğer yandan Rawls'un siyasi alanda siyasi değerlere öncelik vermesinin nedeni, adaletin iyiden önce gelmesinin bir sonucudur.

Rawlsçu nötr devletin sosyal toplumla ilişkisi, belirli noktalarda kurulabilir. Esasen Rawls, siyasi adalet anlayışının başlangıcından itibaren devleti toplumdan tamamıyla ayrı görmediğini ortaya koymaktadır. Çünkü, adaletin ilk konusunu oluşturan temel yapının, sosyal toplumdaki birlikler üzerinde etkili olduğu varsayımından hareket etmektedir. Nötr devlet bağlamında ortaya çıkan devlet-toplum ilişkisinde Rawls, yukarıda da belirtildiği gibi, farklı iyi anlayışlarına tümüyle kayıtsız kalmamaktadır. Bu durum ise sosyal toplumun, tümüyle devletten ayrı olarak görülmemesine yol açmaktadır. Rawlsçu nötr devlet, nötrlük temeline uygun olmayan yaşam biçimlerinin desteklememektedir. Rawls'un bu tür bir düşünceye yer vermesinin gerçek nedeni ise onun amacında yatmaktadır. Bu amaç, siyasi adalet anlayışına uygun

olmayan “kapsayıcı doktrin”leri ve bu doktrinler çerçevesinde ortaya çıkan iyi anlayışlarını engellemek olarak belirtilebilir.

Rawls’un siyasi adalet anlayışına göre belirlediği nötr devlet anlayışı, Kantçı düşünceye de uygundur; çünkü Kant da, ilk bölümde belirtildiği gibi, oluşturduğu anayasal sistem aleyhinde olan görüşlerde sınırlama yapılması gerektiğini belirtmektedir. Diğer yandan, Rawlsçu düşünce çerçevesinde makul olmayan “kapsayıcı doktrin”lerin desteklenmemesini, özgürlüğün önceliği ile tutarlı kılmak olanaklıdır. Özgürlüğün önceliği, özgürlüğün sadece özgürlük uğruna sınırlanabileceği ilkesini beraberinde getirmektedir. Bu durumda, din ve ırk ayrımına dayalı makul olmayan “kapsayıcı doktrin”lerdeki sınırlama, özgürlüğe yönelik tehditler içermelerinden dolayı, özgürlüğü korumak adına yapılan bir sınırlama olarak görülebilir.

### 3. Devlet-Vatandaş İlişkisi

Genel olarak liberal devlet bağlamında devlet-vatandaş ilişkisi, hak ve ödevler aracılığıyla kurulmaktadır. Haklarla ilgili olarak, vatandaşların temel özgürlükleri karşısında devletin ödevlerinin belirlenmesi söz konusudur. Buna karşılık, vatandaşlara düşen şey siyasi itaat ödevidir. Buradan hareket ettiğimizde, liberal devlet-vatandaş ilişkisinin Rawlsçu kamusal alanın, daha çok, ödevlerle ilgili kısmına karşılık geldiği belirtilebilir. Fakat Rawlsçu siyasi itaatten hareket ettiğimizde, bu itaatin temelini oluşturan şeyin vatandaşların liberal kurumlara olan bağlılıklarının olduğu görülür. Bu nedenle, Rawls’un liberal devlet-vatandaş ilişkisi kuru bir haklar ve ödevler ilişkisi olarak değerlendirilmemelidir. Burada ilk olarak, vatandaşların eşit temel özgürlükleri çerçevesinde, devlet-vatandaş ilişkisi incelenecektir. Ardından da yine liberal devlet bağlamında ortaya çıkan, sırasıyla, siyasi itaat ve sivil itaatsizlik bakımından devlet-vatandaş ilişkileri incelenmeye çalışılacaktır.

### a. Devlet-Vatandaş İlişkisinde Eşit Temel Özgürlükler

Rawls'un adil devletin vatandaşların temel hak ve özgürlükleri konusunda ödevlerini belirleyebilmek için öncelikle onun özgürlük görüşünün pozitif özgürlük mü yoksa negatif özgürlük mü olduğunun belirlenmesi gerekmektedir; çünkü her bir özgürlük görüşünün devlete yüklediği farklı ödevler bulunmaktadır.

Rawls, negatif özgürlük-pozitif özgürlük tartışmasına girmemektedir. Bu nedenle Rawls'un görüşleri çerçevesinde pozitif ve negatif özgürlüğün anlamı belirlenemez. Pozitif ve negatif özgürlüğün anlamını Isaiah Berlin'in "Two Concepts of Liberty" isimli klasik makalesinde bulmak olanaklıdır.

Berlin'e göre negatif özgürlük, insanın hareket kabiliyetinin başkaları tarafından engellenmediği bir alandır (Berlin 1969: 122); yani negatif özgürlüğü, engellenmemiş eylem alanı oluşturmaktadır. Başka insanlar tarafından bir amaca ulaşmanın engellenmesi durumunda negatif özgürlük söz konusu değildir. Bunun dışında parasızlık gibi ekonomik veya sosyal ya da fiziksel nedenlerle, insanın amacını gerçekleştirememesi negatif özgürlük kapsamına girmemektedir (Berlin 1969: 122-123); çünkü bu durumda, başka insanlar tarafından engellenme söz konusu değildir.

John Gray, negatif özgürlüğün kapsamına giren engellenmemiş eylem alanının dayanacağı kriter konusunda, Berlin'in özgürlük anlayışına bakmak gerektiğini belirtmektedir. Gray'e göre Berlin, insanı diğer hayvan türlerinden ayıran şeyin seçim yapmaya ve kendi yaşam biçimini seçmeye ilişkin yeterliliği olduğunu belirtmektedir (Gray 1996: 14). Berlin'in bu görüşünden hareket eden Gray, onun seçim yapma yetisini temel özgürlük olarak düzenlediğini ileri sürmektedir. Gray'e göre seçim yapma yetisine dayanıldığında ise negatif özgürlük, daha çok, başkaları tarafından engellenmeyen alternatifler arasında seçim yapma olarak anlaşılmalıdır (Gray 1996:15). Gray'in düşüncelerini destekler tarzdaki ifadeleri Berlin'de bulmak

olanaklıdır. Örneğin Berlin, negatif özgürlüğün, birincil olarak, iki alternatif arasında seçim yapma yetisine bağlı olabileceğini belirtmektedir (Berlin 1969: 130)<sup>1</sup>.

Berlin'e göre özgürlüğün pozitif anlamı ise, bireyin kendisinin efendisi olmasıyla ilgilidir (Erdoğan 1993: 27). Burada, kişinin kendi yaşamını ve kararlarını dış zorlamalara maruz kalmadan kendisinin belirlemesi söz konusudur (Berlin 1969: 131). Mamafih, Berlin, kendisinin efendisi olma özgürlüğü ve seçim yapmadan engellenmeme özgürlüğü arasında büyük mantıksal farklar bulunmayabileceğini ve her iki özgürlüğün aynı şeyin negatif ve pozitif biçimleri olarak görülebileceğini belirtmektedir (Berlin 1969: 131-132). Berlin'in bu ifadesinden hareket eden Gray, onun her iki özgürlüğü aynı kökene dayandığını ileri sürmektedir. Bu köken, seçim yapma yetisidir; çünkü Gray'e göre Berlin, seçim yapma yetisini temel özgürlük olarak görmektedir. Bu anlamda, pozitif ve negatif özgürlük, temel özgürlüğün farklı görünümleridir (Gray 1996: 18). Pozitif özgürlük de seçim yapma yetisiyle, negatif özgürlük gibi, ilişkilidir. Ancak bu ilişki, negatif özgürlük-seçim yapma yetisi ilişkisinden farklıdır. Örneğin bir kişi, alternatifler arasında seçim yaparken başkaları tarafından engellenmeyebilir. Ancak eylemde bulunma kapasitesi, bilgi eksikliği, parasızlık veya diğer nedenlerle eksik olabilir. Bu tür engellerle karşılaşan kişinin, seçim yapma yetisini gereği gibi kullanamayacağından, özgür olduğu söylenemez (Gray 1996:16). Berlin, pozitif ve negatif özgürlüğün ilişkili olabileceklerini belirtmesine rağmen, her iki özgürlük görüşünün, tarihsel şartlarda, birbirinden ayrı geliştiğini ve birbirleriyle çatışabildiklerini belirtmektedir (Berlin 1969: 132). Gray'e göre bu çatışmanın nedeni, daha çok, pozitif özgürlüğün seçim yapmaya değil de rasyonel istemeye dayandırılmasından kaynaklanmaktadır. Berlin, negatif özgürlüğü çoğulcu bir arka planda savunmaktadır. Bu nedenle de özgürlüğü seçim yapmaya dayandırmaktadır; çünkü seçim yapmadan söz edebilmek için çeşitli iyilerin, amaçların ve isteklerin olması gerekmektedir. Oysa rasyonel istemeye dayandırılan pozitif görüş, monist bir görüş olup bireylere tek bir yaşam ve eylem biçimi sunmaktadır (Gray 1996: 21).

<sup>1</sup> Berlin, her ne kadar negatif özgürlüğü desteklemek için seçim yapma yeterliliğine başvurursa da, bütün seçimlerin her zaman özgürce yapılmadığını da kabul etmektedir (Berlin 1969: 130).

Berlin, rasyonel kendi kendini yönetme anlamındaki pozitif görüşe karşı çıkarken, bu görüşün toplumsal düzene aktarılacak istendiğinde ortaya çıkabilecek tehlikelere dikkati çekmektedir. Bu tür monist bir görüş, değerlerin, ideallerin veya çıkarların önemli bir çatışmasının olmadığı ve rasyonel istemelerin birbirine eşdeğer olduğu bir topluma yol açmaktadır (Gray 1996: 22). Çünkü böyle bir toplumun siyasi sistemine hakim olması gereken rasyonel kurallar belli olup, rasyonel varlıkların bu kurallara uygun davranması ve böylece de özgür olmaları beklenir. Bu tür pozitif bir görüşün örneğini Rousseau’da bulmak olanaklıdır. Rousseau’ya göre gerçek özgürlük, kendimizin koyduğu yasalara uymaktan ibarettir. Bencil çıkarlarımızı azamileştirerek değil, başkalarıyla paylaştığımız çıkarları geliştirerek özgür olabiliriz. Problem, ortak çıkarların neler olduğunu belirlemektir. Genel iradeye aykırı davranan birey, kendi düşük benliği tarafından köleleştirilmiştir ve bu nedenle de özgür değildir (Barry, N. 1995: 218). Rousseau’cu genel irade, çatışmasız bir topluma yol açmaktadır. Böylece çoğulculuğu temel alan Berlin, totaliter rejimleri destekleyici bir niteliğe dönüşmesinden dolayı, pozitif özgürlüğün karşısında yer almaktadır (Gray 1996: 22).

Berlin’in görüşlerinden hareket ederek anlamları belirlenmeye çalışılan pozitif ve negatif özgürlük görüşleri, devlet-vatandaş ilişkisinde farklı biçimlerde ortaya çıkmaktadırlar. İlk olarak, negatif özgürlükten hareket edildiğinde devletin bu özgürlükle ilgili olumlu değil, aksine olumsuz ödevi söz konusu olmaktadır; çünkü bu özgürlük görüşünde, bireyin yalnız bırakılması söz konusudur. Negatif özgürlüğü savunanların temel aksiyomu, “herkesin kendi çıkarını en iyi kendisinin bileceği” dir. Bu nedenle devlet, bireylerin amaçlarına karar veremez (Barry, N. 1995: 216-217). Bu özgürlük görüşü, Barry’nin ifadesiyle, devletin müdahalesine yasak koymamaktadır. Sadece, bu müdahalenin, özgürlüğü arttıracak şekilde olduğu zaman haklı gösterileceğini belirtmektedir (Barry, N. 1995: 217). Fakat tarihsel bağlamda, negatif özgürlük, minimal devlete, yani iç düzeni ve kişisel güvenliği sağlama görevine sahip ve “laissez-faire” kapitalizmne sempati duyan devlete yol açmaktadır (Barry, N. 1995: 217; Heywood 1994: 201).



İkinci olarak pozitif özgürlüğe bakıldığında ise, burada durum daha farklı görünmektedir. Pozitif özgürlük, bireysel kendi kendini yönetmeden kolektif olarak kendi kendini yönetmeye dönüşen biçimiyle demokrasiyle bağdaşmaktadır. Bu anlamdaki pozitif özgürlük, halkın kendi kendisini yönetmesi durumunda özgür olacağını içermektedir (Heywood 1994: 203). Heywood, pozitif özgürlüğün farklı bir anlamı daha bulunduğunu belirtmektedir. Bu anlamında pozitif özgürlük, kendini gerçekleştirme ve kişisel gelişme düşünceleriyle bağlantılı olup, içerikli veya ekonomik kaynaklarla ilgilidir. Böyle olması ise refahçılığa ve devlet müdahalesine yol açmaktadır (Heywood 1994: 203).

Rawls'un özgürlük görüşü, pozitif özgürlük görüşüne yakın görünmektedir. Pozitif özgürlüğün ilk anlamı, yani kendi kendini yönetme anlamında özgürlük, Rawls'un demokratik devletinde söz konusudur. Ayrıca Rawls'un özgürlüğün anlamlarından biri olarak yer verdiği kişisel sorumluluk ilkesi de, onun özgürlük görüşünün pozitif özgürlük olarak kabul edilmesine neden olmaktadır. Bunun dışında Rawls'ta, pozitif özgürlüğü savunan Rousseau ve Kant'ta olduğu gibi, düşük benlik-yüksek benlik ayrımı bulunup bulunmadığına da bakılabilir. Rawls'un daha yüksek düzen menfaatlerini getirmesi bu tür bir ayrım yaptığının işareti olarak yorumlanabilir. Bu yorumu güçlendiren bir başka şey de Rawlsçu "kamusal akıl" kavramıdır. Kamusal akıl, Rousseaucu genel iradeye benzetilebilir. Çünkü vatandaşların siyasi özerkliği kamusal akla uygun davranmalarında söz konusudur. Ancak Rawls'un pozitif görüşü monizme dayalı değildir. Aksine o çoğulcu bir toplum için adalet anlayışını oluşturmaktadır. Bu anlamda Berlin'le aralarında benzerlik kurulabilir. Fakat Rawls, sırf çoğulculuktan değil makul çoğulculuktan söz etmektedir. Ayrıca Rawls'ta adaletin önceliği söz konusudur.

Rawls'ta pozitif özgürlüğün ikinci anlamı, vatandaşların ahlaki yetilerini geliştirmelerinde kendini göstermektedir. Ayrıca Rawls, eşitlik ve sosyal adalet düşüncelerine yer vermektedir. Bu nedenlerden hareket ettiğimizde, Rawlsçu devlet, özgürlükçü ve özgürleştirici devlet olarak kabul edilebilir; çünkü siyasi adalet

anlayışına dayanan devlet, vatandaşların ahlaki yetilerini geliştiren sosyal koşulları sağlamakla yükümlüdür. Bu anlamda Rawlsçu devlet, minimal devlet değildir. Rawls'un devletin minimal devlet olmadığını gösteren en önemli kanıt, devletin, genelde bütün temel özgürlüklerin özelde ise siyasi özgürlüklerin hakça değerini sağlamakla yükümlü olmasıdır. Ancak bu yükümlülük, ekonomik, sosyal ve siyasi alanların tümüyle devlet kontrolü altında olacağı anlamına gelmemektedir. Örneğin siyasi özgürlüklerin hakça değerinin sağlanmasında, devlet, siyasi partilere sınırlı miktarda yardım yapmakla yükümlüdür.

Rawlsçu devlet özgürleştirici devlet olmasına rağmen, sınırsız değildir. Devletin eşit temel özgürlüklerle ilgili yapacağı müdahalenin, adaletin birinci ilkesi ve özgürlüğün önceliği ilkesine uygun olması gerekmektedir. Devlet bu ilkelere uygun olarak davrandığı sürece, temel özgürlüklere ilişkin yapacağı müdahale haklı gösterilebilecektir. Bu anlamda Rawls'ta negatif özgürlük anlayışının da yer aldığı belirtilebilir. Özellikle negatif özgürlüğü, Barry'yi izleyerek, devlet müdahalesini yasaklama olarak yorumlamadığımızda (1995: 217) bu sonuca kolayca varabiliriz<sup>1</sup>. Rawls'ta, pozitif özgürlüğün yanında negatif özgürlüğün bulunduğunu gösteren başka bir nokta, özgürlüğün anlamlarından biri olarak kişisel sorumluluk ilkesine yer vermesidir. Kişisel sorumluluk ilkesi, her ne kadar pozitif özgürlüğün görünümülerinden biri olarak kabul edilse de, bir anlamda bu ilke, bireylerin kendi kararlarını verirken yalnız olmaları gerektiğini vurgulamaktadır. Bu nedenle kişisel sorumluluk ilkesinin negatif özgürlüğün de bir görünümünü oluşturduğu belirtilebilir.

<sup>1</sup> Rawls'un pozitif ve negatif özgürlük görüşlerine birarada yer vermesinin, Berlin'in pozitif özgürlükle ilgili belirttiği tehlikeleri önleyici nitelikte olup olmadığı hususu tartışmaya açıktır. Esasen, Erdoğan'ın da işaret ettiği gibi (1993: 30), bütün rasyonel özgürlük anlayışlarının totaliterizme götürmesi zorunlu değildir. Rawls'un rasyonnellik yanında makule ve onun bir kriteri olarak karşılıklılık ilkesine yer vermesi ve çoğulculuğu devletin zorlayıcı kudreti vasıtasıyla önlemenin özgürlüğü önlemek anlamına geleceğini belirtmesi, onun devletin totaliter bir devlete dönüşmesini önleyici niteliktedir. Özellikle karşılıklılık ilkesinden hareket edildiğinde rasyonel bir iradenin başka bir rasyonel iradeye kesin bağımlılığının onun devletinde ortaya çıkması fazla olanaklı görünmemektedir. Rawls, çoğulculuk karşısında uzlaşmanın mümkün olabileceği inancındadır. Ancak çoğulculuğu, makul bir çoğulculuk olarak kabul etmesi ve makulden anladığı şeyin oldukça sınırlı olması, bu konuda bir takım problemler yaratmaktadır. Özellikle bu problemler "kamusal akıl"la beraber ortaya çıkmakta ve kamusal aklın Rousseaucu genel iradeye dönüşmesine yol açmaktadır. Bu problemler üzerinde Rawls'un demokratik devletin sınırlamaları incelenirken durulacaktır.

Pozitif özgürlükle kişisel sorumluluk ilkesi birleştirildiğinde, Rawls'un devletin, vatandaşların kendi yaşamları için sorumluluk almalarını sağlayacak dış engelleri ortadan kaldırmakla yükümlü olduğu ileri sürülebilir. Ancak devlet bu yükümlülüğünü, adaletin birinci ilkesi ve özgürlüğün önceliği ilkesine uygun bir biçimde yerine getirmek durumundadır.

#### b. Devlet-Vatandaş İlişkisinde Siyasi İtaat

Siyasi itaat, devlet-vatandaş arasındaki siyasi bağlarla ilgilidir. Sözleşmeci devlette siyasi itaat, devletin sözleşmeye uyma yükümlülüğüyle temellendirilmektedir. Devlet sözleşmeye uyduğu sürece, vatandaşları ona itaat etme ödevine sahiptir. Devlet bu yükümlülüğünü ihlal ettiğinde ise, örneğin Locke'ta olduğu gibi, ona karşı vatandaşların direnme hakkı doğmaktadır.

Rawls'ta ise durum daha farklıdır. Gerçi, devletin adalete uygun davranma yükümlülüğünün temeli, doğrudan doğruya olmasa bile, dolaylı olarak “orijinal durum”da yapılan sözleşmeye bağlanabilir. Ancak Rawls'ta vatandaşların adil devlete itaat etmeleriyle ilgili daha güçlü nedenler vardır. Bu nedenle, onun sözleşmesi, vatandaşların adil devlete itaat etmeleriyle ilgili sözleşmeci gelenekteki gibi güçlü bir neden değil, ancak zayıf bir neden olarak kabul edilebilir.

Rawls'ta vatandaşların devlete itaat etmelerinin temel şartını, onun siyasi adalet anlayışına dayanması oluşturmaktadır. Siyasi adalet anlayışına dayanan devlete veya adil devlete vatandaşların itaat etme nedenlerini, Rawlsçu düşünce çerçevesinde, iki ana grup altında incelemek olanaklıdır. İlk olarak, vatandaşların adalete ilişkin doğal ödevleri, aynı zamanda, onların adil devlete itaat etme nedenlerini de oluşturmaktadır. İkinci olarak, vatandaşların adil devlete itaat etmelerini sağlayan haklı nedenler bulunmaktadır. Bu nedenler, Rawls'un sözleşmeciliğinin sırf “rıza”yla yetinmediğini, “haklı nedenlerle rıza”yı gerektirdiğini ileri sürebilmemizi olanaklı kılmaktadırlar <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Esasen sosyal sözleşme geleneğinde yer alan bütün filozofların da, sırf “rıza” ile yetindikleri söylenemez. İlk bölümde belirttiğimiz gibi, bu gelenekte yer alan Rousseau ve Kant, devlete itaat için “rıza”nın dışında başka koşullar aramaktadırlar.

Rawls *TJ*'de, “orijinal durum” sonucunda kabul edilen doğal ödev ve yükümlülük ilkelerinden söz etmektedir. Bu ilkeler, bir hak anlayışının zorunlu unsurlarıdır; çünkü, Rawls’a göre bu ilkeler, vatandaşların kurumsal bağlarını tanımlamakta ve vatandaşlar arasındaki karşılıklı bağların nasıl doğduğunu açıklamaktadırlar (Rawls 1994: 333). Bu noktadan hareket edildiğinde Rawls’un doğal ödev ve yükümlülük ilkelerini, devlet-vatandaş arasındaki siyasi bağları açıklamak için kullandığı belirtilebilir. Ancak Rawls, doğal ödev ve yükümlülükler arasında ayrım yapmaktadır. Rawls’un yaptığı bu ayrım ise, doğal ödevlerin devlet-vatandaş arasındaki bağları açıklamada yükümlülüklerle nazaran daha temel nitelikte olduklarını ortaya çıkarmaktadır; yani devlet-vatandaş arasındaki siyasi bağları açıklamada yükümlülük ilkeleri, ödev ilkelerine nazaran ikincil durumdadırlar.

Rawls’un ödev ve yükümlülükler arasında yaptığı ayrımın temeli, yükümlülüğü hakkaniyet ilkesine ve ödev ilkelerini ise varsayımsal bir anlaşmaya dayanarak açıklamasında yatmaktadır. Ayrıca Rawls’a göre, yükümlülükleri diğer ahlaki gerekliliklerden ayıran bellibaşlı birkaç özellik bulunmaktadır. İlk olarak yükümlülükler, iradi eylemler sonucu doğmaktadırlar. İkinci olarak yükümlülüklerin içeriği, yapılması gereken şeyi belirleyen bir kurumun veya pratiğin kuralları tarafından belirlenmektedir. Son olarak yükümlülükler, belirli bireylere hitap etmektedirler (Rawls 1994: 113). Doğal ödevler ise yükümlülüklerin belirtilen özelliklerini taşımamaktadırlar. İlk olarak doğal ödevler, eylemlerimizin iradi olup olmadığına bakılmaksızın bize uygulanırlar. İkinci olarak, kurumlar veya sosyal pratiklerle doğal ödevler arasında zorunlu bir bağlantı bulunmamaktadır (Rawls 1994: 114). Bu nedenle doğal ödevlerin içeriği genellikle kurumların kuralları tarafından belirlenmemektedir. Üçüncü olarak ödevler belirli bireylere değil, genelde bütün kişilere hitap etmektedirler; yani ödevlerin muhatabı, aralarında kurumsal ilişkiler bulunan belirli bireyler değil, bütün eşit ahlaki kişilerdir (Rawls 1994: 115). Rawls’un devlet-vatandaş arasındaki siyasi bağları açıklamada öncelikli yeri ödev ilkelerine vermesinin temel nedenini de, ödevlerin belirtilen ilk ve son özelliklerinde aramak gerekmektedir. Bir başka ifadeyle, ödevlerin iradi eylem gerektirmeme ve genellik

özellikleri, onların devlet-vatandaş arasındaki ilişkileri açıklamada yükümlülüklerle nazaran daha temel nitelikte olduklarını göstermektedir (Rawls 1994: 116). Ayrıca Rawls'un yükümlülük ilkelerinin ödev ilkelerini tamamlayıcı olduğunu ve yükümlülüklerinin içeriğinin ödevleri gösteren kurallara göre belirlendiğini belirtmesi de, ödevlerin neden temel nitelikte olduklarını açıklamaktadır.

Ödev ve yükümlülük ilkeleri, adalet ilkeleri seçildikten sonra kabul edilmektedir<sup>1</sup>. Bu nedenle, doğal ödev ve yükümlülük ilkeleri, adalet ilkelerine uygun bir şekilde açıklanmaktadır. Doğal ödevlerden en önemlisi, adil kurumları desteklemek ve bu kurumları geliştirmektir (Rawls 1994: 334)<sup>2</sup>. Rawls bu ödevi, doğal adalet ödevi olarak adlandırmaktadır. Adaletin iki ilkesine uygun olarak bu ödev, adaletin ilkelerini yerine getiren düzenlemeleri desteklemek ve geliştirmek olarak tanımlanmaktadır (Rawls 1994: 335). Doğal adalet ödevi, iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısmı, adil kurumların var olduğu durumla ilgili olup, vatandaşların adil kurumlara uymaları ve bu kurumların onlara uygulanması durumunda kendi üzerlerine düşeni yapmaları gerekliliğini dile getirmektedir. İkinci kısmı ise adil kurumların olmadığı durumla ilgili olup, bu durumdaki vatandaşların adil düzenlemelerin yapılmasına yardımcı olacaklarını belirtmektedir (Rawls 1994: 334).

Rawls, "orijinal durum"da böyle bir ödevin kabul edilmesini sözleşmeci söz vermeden daha güvenilir bulmaktadır; çünkü Rawls'a göre söz verme, hiçbir ahlaki bağlayıcılık doğurmamaktadır. Ayrıca, söz vermeye dayalı sözleşmeci doktrinler, sadece kurumların varlığından doğan ahlaki gereklilikleri açıklayamamaktadırlar (Rawls 1994: 348). Bu anlamda Rawls'ta sadece adil kurumların tanınması değil, fakat bu kurumlara vatandaşların ahlaki olarak bağlılığı söz konusudur.

Yükümlülük ilkeleri ise ödev ilkelerini tamamlayıcı niteliktedir. Bu ilkeler, hakkaniyet ilkesinden türemektedirler. Hakkaniyet ilkesi, bir kişinin bir kurumun

<sup>1</sup> Ödev ve yükümlülük ilkeleri, adalet ilkelerinden farklıdır. Bu farklılık, ödev ve yükümlülük ilkelerinin bireylere yönelik, adalet ilkelerinin ise kurumlara yönelik ilkeler olmalarından kaynaklanmaktadır.

<sup>2</sup> Rawls'un doğal adalet ödevi dışında, yer verdiği diğer doğal ödevler şunlardır: İhtiyacı olan veya tehlikede bulunan birine yardım etme ödevi; başkalarına zarar vermeme ödevi (Rawls 1994: 114); karşılıklı saygı ödevi (Delue 1989: 12).



ilkeleri tarafından belirtilen kendine düşeni yapma yükümlülüğünü içermektedir. Bu ilkenin uygulanması için, öncelikle söz konusu kurumun adil veya hakkaniyete uygun olması, yani adalet ilkelerine uygun olması gerekmektedir. İkinci olarak, yükümlülük altına giren kişi, işbirliğinin yararlarını iradi olarak kabul etmeli veya işbirliğinin çıkarlarını geliştirmek için verdiği fırsatlardan yararlanmalıdır (Rawls 1994: 342-343). Burada Rawls'un başvurduğu sezgisel düşünce, iradi olarak işbirliğine giren ve bu işbirliğinin yararlarından faydalanan kişinin, bunun karşılığında kendine düşeni yapması gerekliliğini dile getirmektedir (Rawls 1994: 343).

Rawls'un doğal adalet ödevi yanında hakkaniyet ilkesine başvurmamasının gerekli olmadığı belirtilebilir. Ancak hakkaniyet ilkesi, doğal adalet ödevinden farklılık göstermektedir. Hakkaniyet ilkesinde, kişinin adil kurumlar şemasından yararlanması söz konusudur. Burada kişi, rasyonel çıkarlarını geliştirmek uğruna belirli şeyleri özgür olarak yapmakta ve bu nedenle de kurumlar ona uygulanmaktadır (Rawls 1994: 344). Yukarıda da belirtildiği gibi, doğal adalet ödevinde iradilik söz konusu değildir. Doğal adalet ödevinin bu özelliği, Rawls'un toplumu iradi bir temelde açıklamaması düşüncesine de uygundur; yani nasıl topluma üye olmak iradi değilse, doğal ödevlerin muhatabı olmak da iradi değildir. Bunun yanında, Rawls'un toplumu karşılıklı yarara dayalı işbirliği olarak tanımlaması da hakkaniyet ilkesine karşılık gelmektedir. Çünkü, işbirliğine katılan vatandaşlar, bu işbirliğinde belirli yararlar elde etmek amacını gütmektedirler. Yükümlülük ilkeleri olmaksızın, bu yararların nasıl elde edileceğini açıklamak olanaksızdır. Bu anlamda, yükümlülük ilkelerinin ödev ilkelerini tamamladığı belirtilebilir.

Buraya kadar belirtilenlerden hareketle, Rawls'un siyasi bağları doğal adalet ödevine dayanarak açıkladığı ileri sürülebilir. Yükümlülük ise ancak bu ödevle bağlı olarak bir anlam kazanabilmektedir<sup>1</sup>. Doğal adalet ödevinden hareket edildiğinde,

<sup>1</sup> Rawls'un hakkaniyet ilkesi çerçevesinde açıkladığı yükümlülük, devlet-vatandaşlık ilişkisini kurması hususunda problemli görünmektedir. Her ne kadar Rawls, yükümlülük ilkelerinin söz konusu olmasının ön koşulu olarak kurumların adil olmasını şart koşsa da, yükümlülüğün ortaya çıkmasını elde edilecek yarar beklentisine bağlaması, söz konusu devlet-vatandaş ilişkisinin zayıf bir ilişki olmaktan öteye geçmeyeceğinin işareti olarak kabul edilebilir. Çünkü, Steven M. Delue'nin de haklı olarak belirttiği gibi, toplumda devlete ait olmayan başka işbirliği formları da bulunmaktadır. Bunlara katılmak, devlete ait olan işbirliğine katılmaktan, genellikle, çok daha fazla yarar getirecek



vatandaşların adil devlete sırf itaat etmeleri yeterli değildir. Yukarıda da belirtildiği gibi, doğal adalet ödevi, adil kurumları desteklemek ve geliştirmek ödevidir. Bu anlamda vatandaşlardan sessiz itaatten daha fazlası beklenmektedir; yani vatandaşların, sadece adil kurumlara uygun olarak değil, bu kurumlara dayanarak hareket etmeleri gerekmektedir. Vatandaşların bu şekilde davranmaları içinse onlarla adil kurumlarla arasında ahlaki bağlayıcılık kurulmalıdır. Bu bağlayıcılığı doğal adalet ödevinin tek başına kurması beklenemez. Bu nedenle, haklı nedenlerle siyasi itaate başvurmamız gerekmektedir.

Haklı nedenlerle siyasi itaati, ikinci bölümde belirttiğimiz haklı nedenlerle istikrara karşılık olarak kullanıyoruz; çünkü, haklı nedenlerle istikrar, vatandaşların sadece adil kurumlara uygun davranmalarını değil, onlara dayanarak hareket etmelerini açıklamaktadır. İkinci bölümde, bu nedenler üzerinde ayrıntılı olarak durduğumuz için burada tekrar ele almayacağız. Genel olarak, makul ahlaki psikolojinin, “örtüşen konsensus”un ve siyasi toplumun iyisinin, Rawlsçu anlayışta vatandaşların adil kurumlara bağlanmaları için yeterli nedenleri oluşturduklarını belirtmekle yetiniyoruz.

### c. Devlet-Vatandaş İlişkisinde Sivil İtaatsizlik

Rawls’un devletine vatandaşların itaat etmelerinin nedeninin, onun siyasi adalet anlayışına dayanması olduğunu belirtmiştik. Bu anlamda, devlete itaat etmemelerinin temel nedenini de, devletin adil olmaması veya adil davranmaması durumu oluşturmaktadır. Rawls’ta çeşitli adil olmama durumları ve bunlara göre değişen itaatsizlik çeşitleri bulunmaktadır. Burada, önce adil olmama durumlarını belirtip, ardından da sivil itaatsizliği inceleyeceğiz. Ancak bunları belirtmeden önce,

---

veya çıkar sağlayacaktır (Delue 1989: 9). Bu durumda, devlete ait olan işbirliğine ilişkin yükümlülük ilkeleriyle diğer birliklere ait olan yükümlülük ilkeleri çatışsa, önceliğin diğer birliklere ait olan yükümlülük ilkelerine verileceği gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Bu sonuç ise, Rawlsçu yükümlülüğün, tek başına, siyasi bağları açıklamada yetersiz olduğunu göstermektedir. Esasen Rawls’un amacı, devletin adil olması çerçevesinde siyasi bağları açıklamaktır. Bu nedenle, yukarıda da belirtildiği gibi, yükümlülük ilkeleri tek başlarına değil, ancak doğal adalet ödeviyle birlikte bir anlam kazanabilmektedirler.

Rawls'un adalet ilkelerine tam uyma ve kısmi uyma arasında yaptığı ayrım üzerinde duracağız.

İdeal adalet anlayışında, “orijinal durum”da kabul edilen ilkelere, herkesin tam olarak uyması ve bu ilkeleri izlemesi söz konusudur. Tam uymanın sonucunda ise mükemmel adil devlete ulaşılabilecektir. Kısmi uyma ise ideal olmayan teoriyle ilişkili olup, adaletsiz düzenlemeler karşısında nasıl tavır takınılabileceği probleminin ortaya çıktığı durumdur; yani, burada adalet ilkelerinin tam olarak izlenmemesi söz konusudur (Rawls 1994: 351). Ancak kısmi uyma durumları, tam anlamıyla adil olmayan durumlar anlamına gelmemektedir. Tam anlamıyla adil olmayan durumları, devletin hiçbir şekilde adil olmadığı, yani hem temel yapısının hem de kurumlarının adil olmadığı durumlar oluşturmaktadır. Tam anlamıyla adil olmayan durumlarda, vatandaşların devlete itaat etme ödevleri söz konusu değildir. Bu durumda vatandaşların Locke’cu anlamda direnme hakkına sahip olduklarından dahi söz edilebilir (Bu yorum için bkz. Rawls 1996: 347-348). Kısmi uyma durumunda ise toplumun temel yapısı hemen hemen adildir (Rawls 1994: 351). Ancak bu durumda adaletsiz düzenlemeler, örneğin adil olmayan yasalar karşımıza çıkmaktadır. Rawls’çu kısmi uyma teorisi bağlamında bizi ilgilendiren itaatsizlik türü, sivil itaatsizliktir<sup>1</sup>. Bu nedenle, sivil itaatsizliği ayrıntılı olarak incelemeye çalışacağız<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *TJ*’de Rawls kısmi uyma teorisi ile ilgili olarak sivil itaatsizlik dışında, “vicdani ret”te (conscientious refusal) de yer vermektedir. Gerçekte hem sivil itaatsizlik ve hem de “vicdani ret” siyasi ödev, yani doğal adalet ödevi içerisinde yer almaktadır. Ancak sivil itaatsizlik bir devletin iç ilişkileri ile ilgili yasaları veya politikaları protesto etme yolu iken, “vicdani ret” siyasi ödev teorisinin bir devletin dış politikalarıyla ilgili kısmına karşılık gelmektedir; yani “vicdani ret”, bir devletin dış ilişkileriyle ilgili siyasi ödevi açıklamaktadır. *TJ*’de Rawls, dış politikalarla ilgili siyasi ödevi açıklamak için adalet teorisini milletler hukukuna uygulanacak şekilde genişletmektedir. Adalet teorisinin milletler hukukuna göre uygulanması içine “orijinal durum”da topluma uygulanacak ilkelerle bireylere uygulanacak ilkelerin önceden kabul edildiğini varsaymaktadır. Rawls, bu ilkeler kabul edildikten sonra, “orijinal durum”daki grupların devletlerin temsilcileri olarak yorumlanabileceğini belirtmektedir (Rawls 1994: 377-378). Devletlerin temsilcileri olarak gruplar, vatandaşların temsilcileriyle aynı sınırlandırmalara tabidir; yani onlar için de bilmezlik perdesi, rasyonel olmaları koşulu ve makulün sınırlamaları söz konusudur. Bu grupların kabul edeceği ilkeler, bir savaşa yol açan adil nedenleri belirlemektedir (Rawls 1994: 378-379). “Vicdani ret”, adil savaş nedenlerine uyulmadığında ortaya çıkmaktadır. “Vicdani ret” kapsamına giren eylemler ise adil olmayan savaşa katılmama veya askerlik hizmetinde bulunmama eylemleridir (Rawls 1994: 377).

Rawls’un daha sonraki görüşlerinde halkların hukuku kavramı karşımıza çıkmaktadır. Halkların hukuku, uluslar arası hukukun ve pratiklerin ilke ve normlarına uygulanan siyasi bir hak ve adalet anlayışı anlamına gelmektedir (Rawls 1993: 36). Rawls’un burada da amacı, *TJ*’deki gibi,

Sivil itaatsizlik kavramı ilk defa Rawls'ta ortaya çıkmamaktadır<sup>1</sup>. Ancak onun sivil itaatsizliği tutarlı bir şekilde ortaya koyuşu ve demokratik yönetimlerde yer alan

liberal adalet idelerini, hakkaniyet olarak adalete benzeyen, fakat ondan daha genel olan halkların hukukuna uygulamaktır (Rawls 1993: 38-39). Halkların hukukunu oluşturan ilkeler de, her bir halkın temsilcisi olan "orijinal durum"daki gruplar tarafından kabul edilmektedir. Ancak burada grupların kabul ettikleri ilkeler, *TJ*'dekine nazaran daha geniş kapsamlı olup halkların hak ve ödevlerini belirlemektedirler (Bu ilkeler için bkz. Rawls 1993: 46). Ayrıca halkların hukuku, Rawls'un son görüşlerine uygun olarak, bütün toplumlar için değil, sadece iyi düzenlenmiş liberal-demokratik ve hiyerarşik toplumlar için geçerlidir. Bu toplumların iyi düzenlenmiş olmaları, belirtilen üç zorunlu şartı karşılamalarına bağlıdır: a. Rejimleri, barış ilkelerine saygı göstermeli ve yayılmacı olmamalıdır; b. hukuk sistemleri halklarının gözünde meşru olmalıdır; c. rejimleri, insan haklarına saygılı olmalıdır (Rawls 1993: 66). Rawls'un "iyi düzenlenmiş toplum"la ilgili getirdiği bu şartlar, yayılmacı bir politika güden dini toplumlarla, tiranlık ve diktatörlük rejimlerini benimseyen toplumları halkların hukukunun dışında bırakmaktadır (Rawls 1993: 68).

Rawls'un *LP*'taki amacı, makul bir halklar toplumunun nasıl oluşturulacağını açıklamak ve bu toplumun kendi içindeki ve liberal olmayan toplumlar karşısındaki hoşgörü sınırlarını belirlemektir. "Vidani ret"ti ise, bu makalesinde incelememektedir. Bu noktada, "vidani ret"tin Rawls'un *TJ*'deki görüşleri çerçevesinde mi yoksa *LP*'taki görüşleri çerçevesinde mi ele alınması gerektiği problemi ortaya çıkmaktadır. Kanımızca, "vidani ret"ti Rawls'un son görüşleri çerçevesinde ele almak gerekmektedir. İlk olarak, "vidani ret"tin halkların hukuku bağlamında değerlendirilmesi için herhangi bir engel bulunmamaktadır; çünkü "vidani ret"tin uygulandığı toplumların iyi düzenlenmiş olması gerektiği şartını, halkların hukuku bizzatı karşılamaktadır. İkinci olarak Rawls son görüşleri çerçevesinde, milletler hukukunu veya uluslar arası hukuku, halkların hukukuna bağımlı olarak değerlendirmektedir. Ayrıca artık, "orijinal durum"daki anlaşmanın öznesi, uluslar arası hukuk değil, halkların hukukudur. Rawls, ödevi de "orijinal durum"da yapılan varsayımsal anlaşmaya göre açıkladığından, "vidani ret"ti de halkların hukuku çerçevesinde değerlendirmek gerekmektedir. "Vidani ret"tin, konumuz bakımından önemi, liberal-demokratik veya hiyerarşik toplumlardaki vatandaşların, devletlerinin dış politikalarını etkileyebilmeleri bakımındandır. Burada vatandaşlar, halkların hukukuna dayanarak devletlerinin tutumunu değerlendirebileceklerdir. Örneğin, bu hukuka göre adaletsiz olan bir savaşa devletleri karar verdiğinde vatandaşları askere gitmeme veya savaşa katılmama haklarını kullanacaklardır. Bu anlamda "vidani ret"tin, devletleri dış politikalarına ilişkin adil olmayan kararlar almalarını önlediği belirtilebilir.

<sup>2</sup> Sivil itaatsizlik kavramında yer alan "sivil" kelimesinin anlamı, daha çok, bu itaatsizliğin amacına bakılarak belirlenmektedir. Bu itaatsizliğin amacı, H.Adam Bedau'ya göre, adil olmayan yasaya engel olmak veya onu değiştirmektir. Sivil itaatsizlik eyleminde bu amaç, yetkililerin ve kamunun çoğunluğunun vicdanına başvurularak gerçekleştirilmek istenmektedir. Bu anlamda sivil itaatsizlik, kamunun ahlaki eğitimine ilişkin bir eksersiz olarak görülmelidir. İtaatsizliği bu şekilde düşünmek ise onun sivil olmasına yol açmaktadır; çünkü sivil toplumun yaşamının bir parçası olarak ortaya konulmaktadır (Bedau 1991: 6-7).

<sup>1</sup> Sivil itaatsizlik üzerinde yapılan tartışmalar, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren karşımıza çıkmaktadır. Ancak sivil itaatsizlik, eğer haklı bir neden ile yasaya uymamak olarak anlaşılırsa, oldukça eski bir geçmişe sahip olduğu belirtilebilir. Bu tanım çerçevesinde, insanlığa ateşi vermek için Prometheus'un Zeus'a itaatsizliği de sivil itaatsizlik olarak kabul edilmektedir (Bedau 1991: 1). Diğer yandan sivil itaatsizliğin en bilineni olarak, Platon'un "Kriton" dialogunda yer alan Sokrates'in hak etmediği cezadan kaçması sorunu ile ilgili örnek karşımıza çıkmaktadır (Bu konuda bkz. Bedau 1991: 6). Sivil itaatsizlik kavramı ise ilk kez 1848 yılında Henry David Thoreau tarafından kullanılmıştır. Thoreau, adil olmayan yasalara itaatsizlik sorununu gündeme getirdiği için, sivil itaatsizlik tartışması açısından, oldukça önemlidir. Ayrıca sivil itaatsizliğin diğer önemli bir örneğini Gandhi oluşturmaktadır. Diğer yandan 20. yüzyılda sivil itaatsizliğin oldukça tartışılan bir konu olmasının nedeni, bu yüzyılda sivil itaatsizlik eylemlerinin sayıca artmasıdır. Amerika'da Martin Luther King ve Vietnam Savaşı protestoları, sivil itaatsizliğin başlıca örneklerini oluşturmaktadırlar. Rawls'un da sivil itaatsizlik üzerinde durmasının nedeni bu bağlamda ele

çoğunluk kuralının sakıncalarını gidermek için bu eylemi öngörmesi, sivil itaatsizlik tartışmaları bakımından oldukça önemlidir. Habermas Rawlsçu sivil itaatsizliği, demokrasinin ahlaki temellerinin doğru kavranmasının bir denektaşı olarak nitelendirmektedir (Habermas 1997b: 122); çünkü, sivil itaatsizlik, yönetimin halka ait olduğunu göstermenin yollarından birini oluşturmaktadır. Ayrıca sivil itaatsizlik, demokratik yönetimin kurallarından biri olan çoğunluk kuralının da sakıncalarını gidermektedir. Çoğunluk kuralının sakıncası, azınlık haklarını tehlikeye düşürebilmesiyle ilgilidir. Bu anlamda çoğunluk kuralı, Ronald Dworkin'in ifadesiyle, hakkaniyet ve adaletin her zaman uyuşmadığının bir örneğidir (Dworkin 1993: 138). Ancak demokratik yönetimler için en uygun kural da çoğunluk kuralıdır. Bu durumda yapılacak şey, çoğunluk kuralının sakıncalarını gidermeye çalışmaktan ibarettir. Sivil itaatsizlik, çoğunluk kuralının sakıncalarını gideren, yani çoğunluk karşısında azınlığın haklarını korumayı sağlayan bir eylem türü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Rawls'un sivil itaatsizliği, kendi devlet anlayışı için geçerlidir. Diğer bir ifadeyle ortak bir adalet anlayışına dayalı liberal ve demokratik devlet açısından sivil itaatsizliği incelemektedir; çünkü, Rawls'un adalet anlayışının evrensel bir geçerliliği bulunmamakta, sadece liberal ve demokratik toplumlar için geçerli olma iddiası taşımaktadır. Bu nedenle burada söz konusu olan sivil itaatsizlik, liberal-demokratik toplumlar için geçerlidir. Ancak sivil itaatsizliğin söz konusu toplumlar için geçerli olması bir takım şartlara bağlıdır. İlk olarak, söz konusu toplumların temel yapısı hemen hemen adil olmalıdır. İkinci olarak ve birinciye bağlı olarak, bu toplumlarda, meşru bir demokratik otoritenin var olması gerekmektedir (Rawls 1994: 363). Sivil itaatsizlik, bu tür bir otoriteye karşı ciddi adaletsizlik durumları nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Ciddi adaletsizlik durumlarını belirlemek içinse sivil itaatsizliğin tanımına bakmak gerekmektedir.

Rawls sivil itaatsizliği, "genellikle yasada veya hükümet politikasında bir değişiklik yapma amacıyla yapılan yasa dışı, fakat kamusal, şiddete dayanmayan ve

---

alınmalıdır. Ancak Rawls, diğer sivil itaatsizliği tartışanlardan farklı olarak, adeta bu itaatsizlik ile ilgili bir teori oluşturmaktadır. Rawls'la benzer görüşleri taşıyan düşünürler arasında ise, aralarındaki kimi farklılıklara rağmen, Dworkin ve Habermas sayılabilir.

vicdani bir siyasi hareket” olarak tanımlamaktadır (Rawls 1994: 364). Rawls’un belirttiği bu tanımdan hareket ederek sivil itaatsizliğin şartları saptanabilir. İlk olarak sivil itaatsizliğin konusunu, adaletsiz olarak değerlendirilen yasa veya hükümet politikası oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle yukarıda belirtilen ciddi adaletsizlik durumlarını, adil olmayan yasa veya hükümet politikası oluşturmaktadır. Rawlsçu düşünce çerçevesinde bir yasa veya hükümet politikasının adil olup olmadığını belirleyen kriter, kamusal adalet anlayışıdır. Bu durumda kamusal adalet anlayışına uygun olmayan yasa veya hükümet politikası, adaletsiz olarak değerlendirilebilecektir. Kamusal adalet anlayışının içeriğini, adaletin iki ilkesi oluşturmaktadır.

Adaletin iki ilkesinden herhangi birine uygun olmayan yasa veya hükümet politikasının adil olmadığı ve bu nedenle de sivil itaatsizliğin konusunu oluşturduğu söylenebilir mi? Kanımızca, Rawls’un düşüncesine de uygun olarak, burada bir ayrım yapmamız gerekmektedir. Bu ayrımı yapabilmek için de vatandaşların kamusal akli ne zaman kullandıklarına bakılmalıdır. “Kamusal akıl”, temel adalet problemleriyle ilgili olarak kullanılmaktadır. Bu nedenle, sivil itaatsizlik konusunda da kullanılacaktır. Başka bir ifadeyle vatandaşlar, yasa veya hükümet politikasının adil olup olmadığını belirlemede kamusal akla başvuracaklardır. Kamusal akla başvurulacak konular ise Rawls’un ideal toplumunda ve diğer liberal-demokratik toplumlarda farklıdır. Rawls’un ideal toplumunda vatandaşlar, adaletin her iki ilkesi için kamusal akla başvurabilmektedirler. Diğer liberal-demokratik toplumlarda ise sadece anayasal esaslarla ilgili olarak kamusal akla başvurabilmektedirler. Kamusal aklın kullanılmasıyla ilgili bu ayrım, kanımızca, sivil itaatsizlik durumu için de geçerlidir. Çünkü, ilk olarak, sivil itaatsizlik kamusal aklın kullanılacağı alanlardan biridir. İkinci olarak, Rawls’un diğer toplumlar için kamusal akla başvurmayı anayasal esaslarla ilgili sınırlandırmasının nedeni, adaletin ikinci ilkesinin uygulanması konusunda gerekli uzlaşmanın sağlanamayacağından endişe etmesidir. Sivil itaatsizlik de uzlaşma gerektirdiğinden, sadece anayasal esaslarla ilgili olarak uygulama alanı bulacaktır. Sonuçta sivil itaatsizlik, Rawls’un ideal toplumunda adaletin her iki ilkesi bakımından söz konusu olmakta, diğer toplumlarda ise anayasal esaslarla sınırlanmaktadır. Gerçekte Rawls, sivil itaatsizliğin kendi ideal toplumunda ortaya çıkmayacağı



inancındadır. Bu anlamda, sadece diğer liberal-demokratik toplumlar için sivil itaatsizliği getirdiği belirtilebilir. Buradan hareket ettiğimizde, sivil itaatsizliğin konusunun, anayasal esalardan ibaret olduğu belirtilebilir.

Sivil itaatsizliğin konusu dışındaki diğer özellikleri, kamusal, yasa dışı ve şiddete dayanmayan bir siyasi eylem olmasıdır. Sivil itaatsizliğin bu özellikleri çoğunluğun adalet duygusuna yönelik olmasından kaynaklanmaktadır. İlk olarak eylem adil olmayan yasa veya hükümet politikasına karşı yapıldığından, çoğunluğa karşı azınlığın bir siyasi eylemi anlamındadır; çünkü adil olmayan durumları yaratan, çoğunluğa sahip siyasi iktidardır. Bunun yanında sivil itaatsizlik, sadece çoğunluğun azınlığın hakları konusunda yeniden düşünmesi fırsatı yaratan bir siyasi eylem anlamını içermemektedir. Bu siyasi eylem, aynı zamanda, adalet ilkelerinin kriteri altında yapılmakta ve bu kritere göre haklı gösterilmektedir (Rawls 1994: 365). Bu şekilde Rawls, diğer siyasi davranışlarda olduğu gibi, sivil itaatsizlikte de özel çıkarların ve sahip olunan “kapsayıcı doktrin”lerin herhangi bir rol üstlenmesini istememektedir. Eylemin, yukarıda belirtilen tanımı çerçevesinde, kamusal olmasının da bir anlamı budur; yani, sivil itaatsizlik, kişisel inanç veya çıkarlara dayandırılmaması ve ahlaki olarak gerekçelendirilen bir protesto eylemi olması bakımından kamusaldır. Eylemin kamusallığının diğer bir anlamı, aleniliğidir. Buradaki alenilik, eylemin gizli olmaması ve kamuya yönelik bir çağrı olarak yapılması anlamındadır.

Kamuya yönelik bir çağrı olarak sivil itaatsizliğin, şiddet içermemesi gerekmektedir; çünkü bu tür bir çağrı, insanları yaralayan, inciten şiddet eylemleriyle bağdaşmamaktadır. Ayrıca bu çağrı, vicdani ve derin kanaatleri açıklamaktadır. Bu nedenle de şiddet içermemelidir (Rawls 1994: 366). Diğer yandan çağrının cevapsız kaldığı yani adil olmayan yasa veya hükümet politikasının devam ettiği durumlarda şiddete başvurulup başvurulmayacağı sorunu ortaya çıkabilir. Rawls sivil itaatsizliği şiddete yönelik bir tehdit olarak görmeme eğilimindedir. Bu nedenle, sadece sivil itaatsizliğin bir ihtar olarak algılanması gerektiği inancındadır. Şiddet içermemesinin bir diğer nedeni, itaatsizliğin kendisinin yasa dışı olmasına rağmen, yasalara bağlılık ilkesini ihlal etmemesidir. Diğer bir ifadeyle genel anlamda yasalara bağlılık devam



etmektedir. Sivil itaatsizliğin, bizatihi yasa dışı olması bunu engellememektedir; çünkü eylemin barışçıl ve kamusal niteliği, eylemi yapanların bu eylemin sonuçlarını üstlenmeye hazır olmaları, yasalara bağlılık ilkesini sürdürmektedir (Rawls 1994, s.366). Yasaya bağlılık aynı zamanda, çoğunluğa, yapılan eylemin siyasi olarak vicdani ve samimi olduğunu ve kamuoyunun adalet duygusunu açıkladığını kabul ettirmeyi sağlayacak niteliktedir. Samimiliği sağlayan, eylemin barışçıl ve açık bir çağrı olma niteliğidir (Rawls 1994: 366-367).

Rawls'un yukarıda özellikleri belirtilen sivil itaatsizlik tanımı, bu eylemi, diğer militan ve şiddete dayalı örgütlü eylemlerden ayırmaktadır. Herşeyden önce, sivil itaatsizlikte düzenin meşruluğu problemi yoktur. Rejimin temel ilkelerinde bir konsensus bulunmaktadır. Problem, daha çok, anayasal demokratik bir sistemde bu ilkelerin uygulanış biçimi açısından ortaya çıkmaktadır. Militan eylemde ise bir düzen sorunu vardır. Ayrıca eylemde bulunan, yaptığı eylemin sonuçlarını kabul etmemektedir. Bu bakımdan yasalara bağlılık da söz konusu değildir (Rawls 1994: 367).

Sivil itaatsizliğin tanımına ilişkin özelliklerinin yanında, yerine getirmesi gereken bir takım şartlar da vardır. Bu şartlar üç tanedir: Protesto eylemi, açık biçimde ifade edilebilecek çok ciddi haksızlıklara yönelik olmalıdır; sonuç getirecek yasal yollar denenmiş ve bir sonuç alınmamış olmalıdır; ve sivil itaatsizlik eylemleri anayasal düzenin işlerliğini tehlikeye düşürecek boyutlara ulaşmamalıdır (Habermas 1997b: 121). Bu şartlar, sivil itaatsizliği haklı gösteren şartlardır. Sivil itaatsizliğin ilk şartı, bu itaatsizliğin yöneldiği konuyla ilgilidir. Rawls sivil itaatsizliği, yukarıda da belirtildiği gibi, ciddi adaletsizlik durumlarıyla sınırlamaktadır. Bunlar ise temel özgürlükleri açıkça ihlal eden düzenlemelerdir (Rawls 1994: 372).

Sivil itaatsizlik eylemi, doğrudan doğruya eylemin konusunu oluşturan yasaya uymamak şeklinde yapılacağı gibi, ciddi adaletsizlikle ilişkili olmayan bir yasaya uymamak yoluyla da gerçekleştirilebilir; çünkü bazı durumlarda temel özgürlükleri ihlal eden yasaya uymak gerekebilir. Bu tür durumları belirlemek için söz konusu

yasaya uymamanın getireceği sonuçlara bakılmalıdır. Eğer temel özgürlükleri ihlal eden yasaya uymamak karşılığında ağır sonuçlar doğuruyorsa, sivil itaatsizlik eylemi bu tür sonuçları olmayan yasalara uymamayla gerçekleştirilmelidir (Rawls 1994: 375); çünkü sivil itaatsizliği yapan bireyler, bu eylemin sonuçlarına katlanmak zorundadırlar. Bireylerin yaptıkları eylemlerden sorumlu olmaları, hem yukarıda belirtilen yasaya bağlılık ilkesine hem de Rawls'un vatandaşları özerk bireyler olarak tasarlaması düşüncesine uygundur. Vatandaşların özerk olmaları, sivil itaatsizliğe de onlar tarafından karar verilmesini gerektirmektedir. Tek tek bireyler, gerçekleşen koşulların sivil itaatsizliği haklı gösterip göstermediğine karar vereceklerdir. Bu karar vermede, bireylere yol gösterecek olan "kamusal akıl"dır. Bunun dışında, kamusal olmayan akla başvurmayacaklardır. Değerlendirmede bulunurken anayasanın yorumunda esas olan adalet ilkelerini temel alacaklardır. Ancak bu şekilde değerlendirmede bulunduktan sonra sivil itaatsizliği haklı görürlerse ve buna göre eylemde bulunurlarsa, vicdanlarına uygun olarak davranmış olacaklardır (Rawls 1994: 389).

Sivil itaatsizliğe geçmenin ikinci şartı, siyasi çoğunluğa karşı yapılan çağrının olumsuz olması ve yasal düzeltme yollarının tıkanmış olmasıdır. Rawls, sivil itaatsizliğin en son çare olması gerektiği inancındadır. Bu nedenle de başvurulabilecek bütün yasal yolların denenmesi ve bunların olumsuz olarak sonuçlanması gerekmektedir. Burada yasal yolların tükenmesi söz konusu değildir; çünkü ifade özgürlüğü aracılığıyla adil olmayan uygulamaya her zaman karşı çıkılabilir. Sivil itaatsizliğin söz konusu olabilmesi için yasal yolların çoğunluk üzerinde etkili olmaması gerekmektedir. Fakat bazı durumlarda, siyasi çoğunluğun adil olmayan ve kötü niyetli tavrı yasal düzenlemede açıkça görülebilir. Örneğin bir yasa, zayıf ve savunmasız azınlığın dinini yasaklayıp ve böylece de eşit özgürlük ilkesini ihlal edebilir. Böyle bir durumda, sivil itaatsizliğin ikinci şartının yerine gelmesi beklenmiyecektir. Hatta Rawls, bu tür bir durum için sivil itaatsizliğin bile çok hafif kaldığını belirtmektedir (Rawls 1994: 373).

Sivil itaatsizliğin üçüncü şartı, diğer iki şarttan farklıdır. Üçüncü şart, sivil itaatsizliğin uygulanmasıyla ilgili bir sınır getirmektedir. Bu sınır, var olan anayasal

düzeni zedeleyecek şekilde sivil itaatsizliğin kullanılmamasıyla ilgilidir. Rawls, sivil itaatsizliğin uygulanma boyutuyla ilgili böyle bir sınırı, sivil itaatsizliğin etkinliğini korumak adına getirmektedir; çünkü toplumda bulunan farklı azınlıklar yukarıdaki iki şartın gerçekleştiği benzer durumlarda sivil itaatsizlik talebinde bulunabilirler. Birçok grubun aynı taleple ortaya çıkması halinde, yasaya ve anayasaya saygı ilkesinin de zamanla ihlali ortaya çıkabilir. Ayrıca, sivil itaatsizlik kamuya yönelik bir çağrı olma özelliğini kaybedebilir. Özellikle, birçok grubun aynı anda sivil itaatsizlik talebinde bulunması halinde durum daha vahimdir; çünkü böyle bir durum, herkesin aynı hakkı kullanması nedeniyle hakkın kendisinin kullanılamaz hale gelmesine yol açabilir. (Rawls 1994: 375). Ancak Rawls, sivil itaatsizliğin uygulanma boyutunun nasıl saptanabileceğini belirtmemektedir. Bunun her durumun kendine özgü şartları çerçevesinde değerlendirilmesi gerekmektedir.

Sivil itaatsizlik, Rawlsçu adalet anlayışı içinde farklı şekillerde temellendirilebilir. İlk olarak bu itaatsizlik, vatandaşların doğal adalet ödevleriyle açıklanabilir. Vatandaşlar, doğal adalet ödevleri gereğince, yasamanın çıkardığı yasalara uymak zorundadırlar; fakat bu uyma, mutlak değildir. Vatandaşların yasalara uymalarını sağlayan, onların adalet kriterine uygun olmasıdır. Yasalar bu kriteri uymadığında, vatandaşların da bu yasalara uyma yükümlülüğü söz konusu değildir. Çünkü doğal adalet ödevinin temelini, yasaların adalet kriterine uygun olması oluşturmaktadır. Bu nedenle, sivil itaatsizliğin doğal adalet ödeviyle bağdaştığı belirtilebilir. İkinci olarak, sivil itaatsizlik Rawls'un toplum anlayışına uygundur. Toplum eşit ve özgür vatandaşlar arasında hakkaniyete uygun bir işbirliği sistemi ise vatandaşların haksızlıklara katlanma zorunluluğu bulunmamaktadır. Aksine hakkaniyete uygun bir sistemi sürdürmek, vatandaşların bu konuda göstereceği duyarlılığa bağlıdır. Üçüncü olarak, sivil itaatsizlik Rawlsçu istikrar kavramıyla da ilişkilidir; çünkü adil kurumların istikrarlı olmasını, bu kurumlara vatandaşların ahlaki bağla bağlanmaları sağlamaktadır. Sivil itaatsizlik, kurumların adil olma özelliklerini kaybetmemelerini sağlayan demokratik bir denetim mekanizmasıdır. Bu nedenle de, vatandaşların adil kurumlara karşı duyacakları bağlılıkların zayıflamamasını sağlamaktadır. Son olarak, sivil itaatsizliği kabul etmek için “orijinal durum”daki

gruplar da güçlü nedenlere sahiptirler. “Orijinal durum”daki gruplar, adil olmayan durumlara veya kısmen adil ilkelere uyulduğu şartlara ilişkin makul ilkeleri bulma görevine de sahiptirler (Rawls 1994: 383). Grupların, sivil itaatsizliği kabul etme nedeni adaletsizliğin yaratacağı sakıncaları gidermektir. Ayrıca gruplar, sivil itaatsizliği, özgürlüğü güçlendirici etkisinden ve doğal adalet ödevinin önemini ortaya çıkarmasından dolayı da kabul edeceklerdir. Gerçi bu tür bir eylem yasa dışıdır. Ancak bir anayasal rejimi sürdürmek için ahlaki açıdan doğru bir yoldur (Rawls 1994: 384).

Rawlsçu sivil itaatsizlik uygulama alanının sınırlı olması nedeniyle eleştirilebilir. Nitekim böyle bir eleştiri yapan Peter Singer, sivil itaatsizlik ile topluluğa çağrı yapıyorsa, adaletsizliğin kriteri olarak topluluğun daha önceden kabul ettiği ilkelere neden başvurulduğunu ve sivil itaatsizliğin adalet görüşünü değiştirmek veya genişletmek için neden yapılamayacağını sormaktadır (Singer 1991: 125). Herşeyden önce, Rawls sivil itaatsizliği kendi teorisinin bir parçası olarak ortaya koymaktadır. Bu nedenle, sivil itaatsizlik, teoriden ayrı olarak değerlendirilmemelidir. Topluluğun daha önceden kabul ettikleri ilkelere başvurmak gereklidir; çünkü bu ilkeler çoğunluğun adalet duygusuna hitap etmekte ve sivil itaatsizlik ile de çoğunluğun adalet duygusuna seslenilmek istenmektedir. Ayrıca, sivil itaatsizlik, adalet görüşünü değiştirmek için yapılamaz. Çünkü bu görüş, toplumun temel yapısını düzenlemektedir. Sivil itaatsizlikte, toplumun temel yapısını düzenleyen bu ilkeler konusunda bir problem yoktur. Eğer problem varsa, eylemin kendisi sivil itaatsizlik olmayacaktır. Diğer yandan adalet görüşünü genişletmek için sivil itaatsizliğin yapıp yapılmayacağı sorulabilir. Rawls’ta sivil itaatsizliğin alanı belirli ve sınırlıdır. Sivil itaatsizliği, adalet ilkelerinin uygulanmasıyla ilgili olarak görmekte, bu ilkelerin kendisini sivil itaatsizliğin konusu yapmamaktadır (Aynı görüş için bkz. Haksar 1991: 146). Ancak buradan, Rawls’un adalet ilkelerini değişmeyen ilkeler olarak kabul ettiği sonucu çıkarılamaz; çünkü o, bu ilkelerin de zaman içerisinde ortaya çıkan ihtiyaçlara göre genişletilebileceğini ve yeniden yorumlanabileceğini kabul etmektedir. Fakat ilkeler ile ilgili ortaya çıkabilecek bu problem, sivil itaatsizlik ile değil de başka yollardan çözülecektir.

## B. DEMOKRATİK DEVLET

Rawlsçu adil devlet, liberal olması yanında demokratik devlettir. Genelde, demokratik devlet-liberal devlet ilişkisi, devletin zor kullanma gücünün halkın yönetime katılması aracılığıyla sınırlandırılabilceğı düşüncesine dayandırılmaktadır. Ancak bu düşünce, demokrasiyi bir araç olarak görmeye yol açabileceğinden eleştirilebilir. Esasen Rawls'ta da bu düşünceye rastlamak olanaklıdır. Örneğın Rawlsçu anayasal demokrasi, devletin zor kullanma gücünü disiplin altına alan demokrasi biçiminde yorumlanabilir. Ancak Rawls'ta, demokrasinin araç olmasından çok, bir değer olması söz konusudur.

Rawls'un demokratik devletini incelerken, demokrasinin değer olmasının anlamını da ortaya koymaya çalışacağız. Demokrasinin değer olması, liberal devlet-demokrasi ilişkisini kurmayı engellemektedir. Bu noktayı, Rawlsçu müzakereci demokrasiyi incelerken anayasal demokrasi-halkın kurucu gücü arasındaki ilişkide açıklayacağız. Ancak ilk olarak demokratik devletin, hakkaniyet olarak adalet içerisinde nasıl temellendirilebileceğini açıklamaya çalışacağız.

### 1. Hakkaniyet Olarak Adalet ve Demokratik Devlet

“Orijinal durum”daki hakkaniyete uygunluğun, siyasi sürece yansması demokrasi sayesinde gerçekleşmektedir; çünkü vatandaşların eşitlik temelinde temsil edilmelerini ve bu anlamda da hakkaniyeti sağlayan demokrasidir. Demokrasi-”orijinal durum” ilişkisini, Rawlsçu adil demokratik düzenin özelliklerinden hareket ederek belirleyebiliriz.

Rawlsçu düşünce çerçevesinde, adil bir toplumdaki demokratik bir düzeninin üç özelliğı bulunmaktadır. Birincisi, siyasi tartışmaya ilişkindir. Makul çoğulculuk olgusu göz önüne alındığında, siyasi tartışma, kamusal iyiye, yani adaletin iyisine başvurularak yapılmaktadır. Siyasi tartışmaya katılanların kendi veya grup çıkarlarıyla

hareket etmemeleri esastır. Bu nedenle de kamusalılık şartı siyasi tartışmaya katılanlar bakımından zorunludur.

İdeal demokratik düzenin ikinci özelliği, eşitlikçi eğilimlere sahip olmasıdır; çünkü adil bir toplumdaki siyasi fırsatlar ve güçler, ekonomik ve sosyal durumdan bağımsız olmalıdır. Bu nedenle de siyasi özgürlüklerin hakça değeri sağlanmalıdır. Siyasi özgürlüklerin hakça değeri, siyasi partilere kamusal yardım yapılması ve özel siyasi harcamalarının sınırlandırılması yoluyla, refah eşitsizliklerini sınırlayan ve siyasi gündemin ekonomik ve sosyal bakımdan güçlü gruplarca belirlenmesini önleyen vergi sistemleri aracılığıyla sağlanabilir (Cohen 1991: 18). Bu şekilde, sadece demokratik siyasetin hakça koşullar altında yapılması veya adil yasama cesaretlendirilmemektedir. Ayrıca, vatandaşların eşitliğinin açıklanması sağlanmakta ve kamusal amaç (intention) olarak bu eşitliğe bağlılık ilan edilmektedir (Cohen 1991: 19).

İdeal demokratik düzenin üçüncü özelliği, kendine saygı için gerekli temeli sağlamasıdır. Kendine saygıyı güçlendiren şeyler arasında ahlaki yetilerin tam olarak kullanılması ve böylece toplumun tam olarak işbirliği yapan üyesi olma yer almaktadır. Demokratik düzen, adalet duygusunun geliştirilmesini ve kullanılmasını sağlamakla, kendine saygı duygusunu güçlendirmektedir. Bu anlamda demokratik düzenin toplumun üyesi olarak kendimizi nasıl anlayacağımızı biçimlendirdiği belirtilebilir (Cohen 1991: 19). Ancak Rawls'ta sadece kişilerin vatandaş olarak kendilerini nasıl anlayacakları yer almamaktadır. Ayrıca, vatandaş olarak başkalarını nasıl değerlendirecekleri de yer almaktadır. Bu nedenle demokratik düzenin, vatandaşlar arasındaki ilişkilerin nasıl anlaşılması gerektiğini de biçimlendirdiği belirtilebilir. Demokratik düzen, ayrıca, vatandaşların meşru çıkarlarını da anlamalarını sağlamaktadır. Bu çıkarlar, vatandaşların kurumlardan yapacakları talepler olup, kamusal iyiye başvurularak ortaya konabileceklerdir.

İdeal demokratik düzenin belirtilen üç özelliği, siyasi adalet anlayışına, “orijinal durum” aracılığıyla bağlanmaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi, “orijinal durum”daki hakkaniyete uygunluk siyasi prosedüre taşınmaktadır. Bu anlamda, demokrasinin



“orijinal durum”daki hakkaniyete uygunluğun bir yansıması olduğu belirtilebilir. Bunun yanında, “orijinal durum”daki gruplarca kabul edilen siyasi katılma ilkesi ve siyasi özgürlüklerin hakça değerinin sağlanması da ideal demokratik düzene yol açmaktadır.

Buraya kadar belirttiklerimizden hareket ettiğimizde, ideal demokratik düzeni, hakkaniyet idealinin bir sonucu olarak kabul etmek gerekmektedir. Ancak hakkaniyet idealiyle, yukarıda belirtilen ideal demokratik düzenin özellikleri arasındaki ilişki açık değildir. Örneğin siyasi tartışmanın neden ortak iyi merkezinde yapılacağı veya vatandaşların eşitliğinin neden açıkça kabul edileceğini hakkaniyet ideali yeterince açıklayamamaktadır. Gerçi, vatandaşların eşitliği siyasi prosedürün hakkaniyete uygunluğu için zorunludur. Ortak iyiye dayalı tartışma da, vatandaşların eşitliğiyle beraber, bu tartışma sonucunda ulaşılabilecek siyasi yargının tarafsızlığını sağlamaktadır. Ancak yine de, hakkaniyete uygun sosyal işbirliği düşüncesiyle ideal demokratik düzenin üç özelliği arasında doğrudan doğruya bir ilişki kurulamamaktadır. Joshua Cohen’e göre, Rawls, ideal demokratik düzenin üç özelliğini, hakkaniyete uygun düzenlemeleri korumak ve hakkaniyete uygun sonuçlara ulaşmak için getirmektedir (Cohen 1991: 20). Cohen’in bu hususta haklı olduğunu, Rawls’un kamusal akıl, istikrar konusunda ele alması göstermektedir. Ancak bunun anlamı, Rawls’un demokratik ideale yer vermediği veya demokrasiyi istikrarı sağlamakla ilgili bir araç olarak gördüğü demek değildir; çünkü “kamusal akıl”, karşılıklı kriteriyle beraber, demokratik ideali ve bununla bağlantılı siyasi ilişkinin doğasını açıklamaktadır. Rawls bu problemlerin, istikrar probleminden önce geldiğini belirtmektedir (Rawls 1996: li). Bu noktayı ve yukarıda belirtilen siyasi tartışmayı daha açık kılmak için müzakereci demokrasi üzerinde duracağız.

## 2. Müzakereci Demokrasi

Demokrasinin iki şekilde tanımı yapılabilir. İlki, demokrasinin bir yönetim biçimi olmasıyla ilgilidir. Burada, prosedürler ve kurallar, ön plana çıkmaktadır. İkincisi, araçlardan çok amaçlarla ilişkilidir. Burada ise bir demokrasi idealinden söz

etmek olanaklıdır. J. Roland Pennock, bu iki ayrı tanımı, aynı şeyin iki görünümü olarak nitelemektedir (Pennock 1989: 15). Demokratik idealin ne olduğu ve nasıl gerçekleştirileceği konusunda demokrasi çeşitlerine göre değişen farklı çözüm yolları bulunmaktadır. Demokrasi çeşitleri, aynı zamanda, demokrasiyle ulaşılmak istenen şey konusunda da farklılıklar göstermektedir. Bu farklılıklarına rağmen, bütün demokrasi çeşitleri, bir toplumda birlikte yaşamak isteyen insanların herkesin çıkarlarını göz önünde tutan bağlayıcı kararlara ulaşmak için bir prosedüre ihtiyaç duyduklarını varsaymaktadırlar (Gutmann 1993a: 411). Müzakereci demokrasi de, demokrasi çeşitlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Gutmann'dan hareket ettiğimizde, demokrasinin beş çeşidinin bulunduğunu söylemek olanaklıdır. Bunlardan ilki. Schumpeterci demokrasidir. Bu anlayış demokrasiyi değerlerden soyutlayarak ele almakta ve onu, sadece, siyasi kararlara ulaşmada başvuru kurumsal düzenleme olarak anlamaktadır (Gutmann 1993a: 412). İkinci demokrasi çeşidi, halkçı demokrasidir. Halkçı demokrasinin özlemine, eşit ve özgür varlıklar olarak halkın kendi kendisi tarafından yönetilmesi düşüncesi oluşturmaktadır. Burada en yüksek değer, halkın yönetimidir. Bu nedenle, halkın yönetimine getirilecek herhangi bir sınırlama, demokratik olmayacaktır. Halkçı demokrasinin tehlikesi burada karşımıza çıkmaktadır. Çünkü, halkın yönetimini en yüksek değer olarak kabul etmek, halkın iradesinin her zaman doğru olduğu sonucuna yol açmaktadır. Üçüncü demokrasi çeşidi olan liberal demokrasi, halkçı demokrasiyi bu bakımdan eleştirmektedir. Liberal demokraside, öncelik, temel hak ve özgürlüklere verilmektedir. Halkın egemenliği ise bu hak ve özgürlüklerden sonra gelmektedir (Gutmann 1993a: 413). Liberal demokrasiye yöneltilen eleştiri, kişisel özgürlüğe birincil önem vermesi bakımındadır. Bu eleştiri, dördüncü demokrasi çeşidi olan katılımcı demokrasi taraftarlarınınca yapılmaktadır. Katılımcı demokratlar, eski Yunan demokrasisi özlemiyle hareket etmekte ve temsile dayanan çağdaş demokrasilerde anlamlı bir katılımın bulunmayışından yakınmaktadırlar. Katılımcı demokrasi, vatandaşları doğrudan doğruya siyasi karar almaya davet etmektedir. Böylece günümüzdeki birçok temsili demokrasinin seçmenler arasındaki yetersiz siyasi anlama ve bilgi nedeniyle karşılaştıkları problemleri önleme amacını gütmektedir (Gutmann 1993a: 415). Katılımcı demokraside, siyasi katılma, insanlar için iyi yaşamın zorunlu bir kısmıdır. Ayrıca, geniş katılma, kamu görevlileri tarafından gücün mutlak kullanımını önlemektedir. Siyasi katılma, aynı zamanda, iyi toplum için de zorunlu bir vasıta (Gutmann 1993a: 416). Müzakereci demokrasi ise beşinci demokrasi çeşidi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu demokrasi çeşidi, halkçı demokrasi ve liberal demokrasiye yöneltilen eleştirileri karşılamaktadır. Müzakereci demokraside, kişisel özgürlük ve siyasi eşitlik bireysel özerkliğe bağlı bir biçimde açıklanmaktadır. Halkın egemenliği de, tüm kişilerin bireysel özerkliğini destekleyecek veya açıklayacak biçimde belirlenmektedir. Bu nedenle, müzakereci demokrasinin, halkçı demokrasiyi ve liberal demokrasiyi birleştirdiği belirtilebilir. Müzakereci demokrasi siyasi katılmaya önem vermesine rağmen, katılımcı demokrasiden farklıdır. Çünkü müzakereci demokraside, vatandaşların doğrudan doğruya siyasi kararların alınmasına katılmaları gerekli değildir. Bu bakımdan müzakereci demokrasi, temsili demokrasilerde ortaya çıkan profesyonel politikacı-vatandaş arasındaki iş bölümünü kabul etmektedir (Gutmann 1993a: 418). Bir başka önemli fark ise, katılımcı demokraside siyasi yaşamın iyisi tek iyi olarak kabul edilirken, müzakereci demokraside bu iyinin tek iyi olarak kabul edilmemesidir.

### a. Anlamı

Müzakereci demokrasiyi açıklamak için ilk olarak onun getiriliş amacına bakmamız gerekmektedir. Müzakereci demokrasi, siyasi problemlerin barışçıl bir şekilde çözülmesi için getirilmektedir. Temel düşünce, en derin ortak ahlaki, siyasi ve sosyal problemleri çözmek için şiddete dayalı olmayan kamusal tartışmanın şiddete dayalı olandan daha iyi olduğudur. Burada şiddet ve güç yerine, dialog ve ikna etme kullanılmaktadır (Chambers 1996: 1).

Siyasi problemlerin barışçıl bir şekilde çözülmesine ilişkin düşüncenin temelini Kant'ta bulmak olanaklıdır. Kant'ta yalnız bu düşüncenin savunulmasını değil, aynı zamanda temellendirilmesini de bulmaktayız. Bu açıklamaya geçmeden önce, şiddet ve güç kullanımı ile ilgili bir ayrım yapmamız gerekmektedir. Hakça şiddet ve güç kullanımı, hakça olmayandan ayrılmalıdır. Başka bir ifadeyle “bütün şiddet ve güç kullanımı hakça değildir” gibi bir düşünce, müzakereci demokraside yer almamaktadır (Chambers 1996: 3). Bu anlamda, liberal devletin zor kullanma tekeline sahip olması ve kullanmasının, tartışmacı demokrasinin gerekleriyle bağdaşmadığı ileri sürülemez. Önemli olan zor kullanmanın hakça olmasıdır. Zor kullanmanın hakça olup olmadığı ise, Rawlsçu devlette, adalet ilkelerine uygun olarak kullanılıp kullanılmadığına bakılarak belirlenir. Bu düşünce doğrultusunda, rasyonel kendi çıkarına dayalı şiddet ve güç kullanımı hakça kabul edilemez.

Rasyonel kendi çıkarına dayalı şiddet ve güç yerine dialog ve ikna etmenin neden daha iyi olduğuna ilişkin açıklamayı, “saygı” ve “eşit değer” kavramlarından hareket ederek belirlemek olanaklıdır. Kantçı düşüncede saygı, onun insan onuruna ilişkin açıklamasında yer alır. Bu konuda Kant'ın bilinen ilkesi, insanın kendinde bir amaç olduğunu belirtmektedir. İnsanın kendinde bir amaç olması ise insanların bir diğerine şeyler olarak davranmamalarını, örneğin başkalarını özel amaçlar için objeler olarak kullanmamalarını gerektirir. Çünkü bir anlamda özgür ve kendi kendini yöneten varlıklar olduğumuzu kabul ederiz. Bu nedenle, diğerlerinin amaçlarını değil,

özgürce kendi seçtiğimiz amaçları yerine getiririz. Sonuçta, rasyonel isek, kendimizi araç olarak değil amaç olarak görürüz (Chambers 1996: 3). Bu tanımın ardından, ikincisi gelmektedir. Kendi yaşamımı yöneten rasyonel kapasitem sayesinde bir amaç isem, benzer durumda olan diğer rasyonel kişileri de birer amaç olarak kabul etmem gerekmektedir. Bu ise başkalarına da benzer olarak davranmayı yani onları bu anlamda eşit olarak kabul etmeyi gerektirir. Kant'ın bir diğer ilkesi bu tanımayı göstermektedir. Bu ilkeye göre insanlığa sadece vasıta olarak değil aynı zamanda amaç olarak davranmak gerekmektedir. Böylece Kantçı düşüncede saygı kavramı insanın kendinde bir amaç olmasında ve eşit değer kavramı da başka insanları da benzer şekilde, yani kendilerinde amaç olmalarına göre değerlendirmede temellendirilmektedir (Chambers 1996: 3-4).

Kendilerinde amaçlar olarak bireylere saygı, onların kendi özel amaçlarını, isteklerini ve yaşam planlarını ileri sürememelerini gerektirir. Bu durumda saygı, özgür eylemi sınırlayan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Amaçlar olarak bireylere saygı göstermenin bir yolu, onlara danışmak, açıklamalarını yapmaları ve kendilerini etkileyen eylemlere itiraz etmeleri için onlara fırsat vermektir (Chambers 1996: 4). Kant'ın insanların özgür oldukları ve bu sayede de eşit olduklarına ilişkin tezi kabul görürken, ona itiraz bu tezi yaparken dayandığı doktrine ilişkindir. Kantçı doktrin genellikle metafizik doktrin olarak değerlendirilmekte ve bu nedenle onun doktrininden farklı olarak onur ve saygı kavramlarının açıklanmasına çalışılmaktadır<sup>1</sup>; çünkü bu kavramlar olmaksızın, barışçıl bir kamusal tartışmayı sürdürmek olanaksızdır. Bu nedenle, bireylerin kendilerinde amaç oldukları ve bu biçimde onlara davranılması gerektiğiyle ilgili Kantçı bakışın yeniden, yani metafizik bir doktrine dayanmadan ortaya konmasına çalışılmaktadır.

Rawls saygı kavramını, “medenilik” ödevi bağlamında ortaya koymaktadır. Bu ödev, temel siyasi problemlere ilişkin ilkeler ve siyasetlerin nasıl savunulacağını ve

<sup>1</sup> Kant'a ilişkin bu tür değerlendirmeyi, Chambers'ta bulmak olanaklıdır (Chambers 1996: 4). Ayrıca Rawls'a da, özellikle *TJ*'deki görüşleriyle ilgili olarak, Kant'ın metafizik doktrinene dayandığı iddiaları yöneltilmiştir. Rawls, bu iddiaları yanıtlamak istercesine “Justice as Fairness Political Not Metaphysical” başlığını taşıyan makaleyi yazmıştır.

kamusal aklın siyasi değerlerince desteklenecek, yine bu problemlere ilişkin, oylamanın nasıl yapılacağını vatandaşların birbirine açıklaması gerekliliğini dile getirmektedir. Ayrıca bu ödev, başkalarını dinlemeyi de gerektirmektedir (Rawls 1996: 217). Ancak bu ödevin gerçekleşmesi için vatandaşların birbirlerine kendi özel çıkarlarını, beklentilerini ileri sürmemeleri gereklidir; çünkü Rawls, “medenilik” ödevini karşılıklılık kriteriyle beraber açıklamaktadır. Bu kriter, vatandaşlar “kamusal akıl” yürütmesinde bulundukları zaman uygulanmakta ve onların kurumlarını biçimlendirmelerini sağlamaktadır. Örneğin, bazı vatandaşların din özgürlüğünü reddedilmesini tartıştığımızda, onlara, anlayabilecekleri ve eşit ve özgür olarak makul bir biçimde kabul edebilecekleri nedenleri vermemiz gerekmektedir (Rawls 1996: li).

Buraya kadar belirttiklerimizden hareketle, müzakereci demokrasi vatandaşların belirli tür problemlerle ilgili olarak tartıştıkları demokrasi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu tartışmanın barışçıl bir biçimde gerçekleşmesi için bazı şeylerin olması gerekmektedir. Bunlardan ilki, vatandaşların başkalarına ileri sürebilecekleri “nedenlerle” ilgilidir. Bu “nedenlerin”, Rawls’un karşılıklılık kriteri gereğince, başkaları tarafından makul olarak kabul edilmesi, yani haklı nedenler olmaları gerekmektedir. Rawlsçu düşünce çerçevesinde, bir nedenin haklı neden olması, o nedenin kamusal olması anlamındadır. Kamusalılığı sağlayan ise siyasi adalet anlayışıdır. Siyasi adalet anlayışı, çoğulcu bir toplumda, nötr bir temel işlevi görmektedir. Bu anlamda Rawlsçu müzakereci demokrasinin, nötr bir temelden hareket ederek siyasi tartışmayı sürdürmeyi amaçladığı belirtilebilir.

Rawls’un siyasi tartışmayı, siyasi adalet anlayışıyla sınırlaması, kapsayıcı anlayışlara kamusal alanda yer vermediğini göstermektedir. Rawls’un kamusalılık kriteri yanında, siyasi tartışmanın konusu da kapsayıcı anlayışlara yer vermemesinin gerekçesini oluşturmaktadır. Kamusal aklın uygulandığı siyasi tartışmanın konusu, anayasal zorunluluklar ve temel adalet konularıdır. Rawls, bu konular hakkında vatandaşlar arasındaki farklılıkları azaltmak için onların kendi kapsayıcı anlayışlarından hareket etmelerini istememektedir. Böylece Rawls’un demokratik çoğulcu bir

nötr temelle bağdaşmamasıdır. Chambers'a göre Rawls, kamusal olan ve olmayan alanı kesin olarak birbirinden ayırmakta ve kapsayıcı anlayışlara kamusal alanda yer vermemektedir (Chambers 1996: 179). Kamusal aklın kullanıldığı siyasi tartışmaya baktığımızda, Chambers'ın iddiasının yerinde olduğu belirtilebilir. Ancak Rawls'a baktığımızda, bu iddianın tartışmalı olduğu görülebilir; çünkü Rawls, kamusal aklın uygulandığı siyasi tartışmada, makul "kapsayıcı doktrin"lere dayalı nedenlerin ileri sürülebileceğini belirtmektedir (Rawls 1996: li). Ancak bu nedenlerle ilgili Rawls'un bir şartı vardır: Makul "kapsayıcı doktrin"lere dayalı nedenlerin "kamusal akıl"da yer alabilmeleri için, siyasi adalet anlayışı tarafından belirtilen kamusal nedenleri yeterince desteklemeleri gerekmektedir (Rawls 1996: li-lii). Bunun anlamı, vatandaşların makul "kapsayıcı doktrin"lerinden hareket ederek ulaştıkları sonuçların, siyasi adalet anlayışına aykırı olmamasıdır. Esasen ulaşılan sonuçların kamusal olarak haklı gösterilmesi gerekliliği, böyle bir şarta yol açmaktadır. Öte yandan, bu şartın yerine getirilmesi durumunda, vatandaşlar başka vatandaşlara, kendi "kapsayıcı doktrin"lerinden hareket ederek siyasi adalet anlayışına ulaştıklarını da göstermiş olacaktırlar (Rawls 1996: lii). Bunu göstermeleri ise "örtüşen konsensus"un söz konusu olduğu istikrar konusu için oldukça önemlidir.

Rawls'un kamusal alanda, makul "kapsayıcı doktrin"lere yer verdiğini gösteren diğer bir nokta, kamusal aklı sadece hakkaniyet olarak adaletle sınırlamamasıdır. Rawls, kamusal aklın içeriğinin, yani uygulanabilecek standartların, ilkelerin ve ideallerin, makul siyasi adalet anlayışlarına ait ilkeler, standartlar ve idealler olduğunu belirtmektedir. Bu anlayışlar birbiriyle bağdaşmakta ve yapılacak tartışma sonucunda yeniden gözden geçirilmektedirler (Rawls 1996: liii). Rawls'un kamusal aklı sadece hakkaniyet olarak adaletle sınırlamamasının bir nedeni, sosyal değişiklikler



sonucu ortaya çıkabilecek yeni problemlerin kamusal tartışma aracılığıyla çözülebilmesini sağlamaktır. Sadece hakkaniyet olarak adaletten hareket edildiğinde bu problemler çözümsüz kalabilir. Bu nedenle Rawls, kamusal alanda makul kapsayıcı anlayışlara yer vermektedir.

Rawls'un kamusal alanda, siyasi adalet anlayışıyla bağdaşmayan kapsayıcı anlayışlara yer vermemesi, siyasi tartışmanın barışçıl bir biçimde anlaşmaya ulaşmasını sağlamaktadır. Ayrıca, siyasi tartışmanın konu bakımından sınırlılığı da, bu tür bir anlaşmayı olanaklı kılmaktadır. Siyasi tartışmanın konu bakımından sınırlılığı, aynı zamanda, vatandaşların "medenilik" ödevinin de sınırlı olduğu sonucuna yol açmaktadır. Rawls'ta vatandaşlar, temel siyasi problemlerle ilgili zorlayıcı siyasi gücü kullandıklarında, "medenilik" ödeviyle bağlı olacaklardır. Zorlayıcı siyasi güç ise oy verme biçiminde ve diğer biçimlerde kullanılabilir (Rawls 1996: 217-218). Bu "diğer biçimlerin" neler olduğunu Rawls belirtmemektedir. Kanımızca, sivil itaatsizlik bu "diğer biçimler" arasında yer almaktadır<sup>1</sup>. Rawls'un "medenilik" ödevini, kamusal müzakereyle sınırlandırması eleştirilebilir. Ancak kamusal olmayan alanda kolektif bir anlaşmaya ulaşmanın olanaksızlığı karşısında, Rawls'un bu tür bir çözümü benimsediği belirtilebilir. Öte yandan, vatandaşların siyasi yaşama katılmalarının konu bakımından sınırlandırılmasının da nedeninin belirtilmesi gerekmektedir. Bu nedeni belirtmek için Rawlsçu demokratik vatandaşlığı incelememiz gerekmektedir.

#### b. Demokratik Vatandaşlık

Günümüzde en fazla tartışılan kavramlardan biri de vatandaşlıktır<sup>2</sup>. Aristoteles'ten itibaren vatandaşlık, sadece yönetilme anlamında değil, yönetme anlamında da kullanılmaktadır. Rawls'ta da bu yönde vatandaşlık anlayışı bulmak olanaklıdır.

<sup>1</sup> Sivil itaatsizliği açıklarken, bu itaatsizliğin kamusal aklın kullanılması gereken durumlardan biri olduğunu nedenleriyle belirtmiştik. Bu nedenle, burada tekrar sivil itaatsizlik üzerinde durmuyoruz.

<sup>2</sup> Vatandaşlık kavramına yönelik ortaya çıkan son yıllardaki ilgiyi, bir takım siyasi olaylarla açıklamak olanaklıdır. Bu olaylar arasında, milliyetçilik hareketlerinin artışı, çokkültürlülük, Birleşik Devletlerdeki uzun dönem refah bağımlılığı ve oy vermenin azalması sayılabilir. Bu olaylar, sağlıklı ve istikrarlı demokrasinin, sadece temel tapısının adaletine değil, ayrıca vatandaşlarının niteliklerine ve tavırlarına bağlı olduğunu da göstermektedir (Kymlicka-Norman 1994: 352).

Rawls'ta demokratik vatandaşlığı açıklayabilmek için, ilk olarak onun vatandaşlık anlayışı katılmacı demokrasideki vatandaşlık anlayışından ayırt edilmelidir. Katılmacı vatandaşlık, vatandaşların siyasi kararların alınmasına doğrudan doğruya katılmalarını gerektirmektedir. Rawls'ta bu tür bir vatandaşlık söz konusu değildir; çünkü siyasi yaşama katılmak, herkes için aynı öneme sahip değildir. Ancak Rawls'ta, sadece devlete karşı haklara sahip varlıklar olarak vatandaşlık kavramı da yer almamaktadır. Bu tür vatandaşlık tanımı, daha çok, negatif özgürlüğü savunanlarca yapılmaktadır. Oysa Rawls pozitif özgürlüğü savunmaktadır. Bu özgürlük anlayışı, vatandaşlığı sadece haklara sahip olarak değil, sorumluluklara (örneğin kamusal tartışmaya girmek sorumluluğu gibi) dayalı olarak açıklamak bakımından da elverişlidir. Rawls'un demokratik vatandaşlığı, katılmacı vatandaşlık ve haklara sahip olarak vatandaşlık anlayışları arasında yer almaktadır.

Esasen Rawlsçu demokratik vatandaşlık, liberal vatandaşlık temelinde açıklanabilir. Liberalizme yöneltilen eleştirilerden biri vatandaşlığı sırf hukuki statüye indirgemesi ile ilgilidir. Hukuki statü olarak vatandaşlık ise, yukarıda belirttiğimiz, devlete karşı haklara sahip varlıklar olarak vatandaşlık anlamındadır (Kymlicka-Norman 1994: 369). Bu anlamdaki vatandaşlığa, hiçbir değer içermediği yönünde eleştiri yapılmaktadır. Bu eleştiriye karşılamak isteyen, Macedo, Gutmann, Galston gibi liberal düşünürler, vatandaşlığı liberal erdemlere başvurarak açıklamaktadırlar (Kymlicka-Norman 1994: 365). Liberal vatandaşlığı bu biçimde açıklamaları ise haklar ve sorumluluklar dengesini kurmalarını sağlamaktadır. Rawls'un vatandaşlığı açıklaması da bu düşünürlere paraleldir. Vatandaşlığı sorumluluk olarak açıklayabilmek için, öncelikle, vatandaşların neden kamusal tartışmaya katılması gerektiği sorusu yanıtlanmalıdır.

Bu soru, demokrasideki yönetme kararlarının, açık ve özgür tartışma aracılığıyla kamusal olarak alınması gerekliliğiyle yanıtlanabilir (Kymlicka-Norman 1994: 366). Ancak Rawls bu gerekliliği, "medenilik" ödevinde temellendirmektedir. Çoğulcu bir demokratik toplumda, temel siyasi problemlerde birliğin sağlanması için

farklı görüşlere sahip olan vatandaşların birbirini dinlemesi ve kamusal nedenlere başvurarak başkalarının kabul edeceği biçimde görüşlerini birbirlerine haklı göstermeleri gerekmektedir. Böylece vatandaşlararası ilişkiler de kurulmaktadır. Rawls'ta vatandaşları kamusal tartışmaya katılmaya götüren diğer bir neden, toplumun temel yapısında yer alan kurumların onlar üzerindeki etkisidir. Bu etkiye karşı, vatandaşların yapabilecekleri şey, kurumlarını kendilerinin biçimlendirmesidir. Kurumlarını biçimlendirmek için kamusal tartışmaya girmek zorundadırlar. Vatandaşların kendilerinin kurumlarını biçimlendirmeleri de, vatandaşlar ve kurumlar arasında ilişki yaratmaktadır.

Vatandaşların kamusal tartışmaya, sadece, temel siyasi problemlerle katılmaları, onlar arasında aynı vatandaşlığı paylaşma duygusunun ve kurumlarına olan kamusal bağlılıklarının sağlanması için yeterlidir; çünkü Rawlsçu düşüncede önemli olan temel siyasi problemlerde demokratik uzlaşmanın ve birliğin sağlanmasıdır. Temel siyasi problemlerle ilgili uzlaşma ve birlik bir kez sağlandıktan sonra, diğer konularda da uzlaşmanın ve birliği sağlamanın yolu açılmış olacaktır. Ancak bu uzlaşmanın sağlanması için vatandaşların siyasi erdemlere dayanarak eylemde bulunmaları gerekmektedir.

Siyasi erdemler, ("medenilik" erdemleri, adalet duygusu, kamusal makul olma, hoşgörü gibi) demokratik vatandaşlığı gerçekleştiren erdemlerdir. Bu erdemlerin nerede öğrenileceği sorusunu ise Rawls "okullarda" diyerek yanıtlamaktadır. Rawls, çocukların eğitimi üzerinde dururken, bu eğitimin anayasal ve sivil haklar bilgisini kapsayacak biçimde yapılması gerektiğini belirtmektedir. Bu eğitimi sağlamak ise devletin ödevidir. Bu eğitim, çocukları, örneğin toplumun tam üyesi olmaya ve siyasi erdemlere teşvik edecek nitelikte olmalıdır (Rawls 1996: 199).

Rawlsçu demokratik vatandaşlık bu biçimde karşımıza çıkarken, bu vatandaşlık anlayışının liberal bireycilikle bağdaşmadığı ileri sürülebilir. Liberal bireycilik, genellikle, kendi çıkarını düşünen, atomize bireyciliğe yol açması bakımından eleştirilmektedir. Alfonso J. Damico'ya göre liberal devlette yer alan

bireyler, yabancılar durumundadırlar (Damico 1986: 175). Damico'nun bu yaklaşımı, bireylerin tek başına devletten soyutlanmış biçimde ele alınmasıyla ilgilidir. Demokratik vatandaşlıkta ise vatandaşların kamusal bağlılıkları söz konusudur. Buradan hareket ettiğimizde Rawls'un bireyciliğiyle, demokratik vatandaşlığının bağdaşmadığı ileri sürülebilir.

Ancak liberal bireyciliğe yöneltilen eleştiriler Rawls için geçerli değildir; çünkü Rawls bireyci bir temelden hareket etmesi yanında insanın sosyal doğasından da hareket etmektedir. Bu nedenle, bireyleri çoğu kez tek başına ele almamaktadır. Örneğin sosyal toplumunda bireyleri, bir birliğin üyesi olarak görme eğilimindedir. İşbirliğini de insanın sosyal doğasından hareket ederek açıklamaktadır. Gerçi Rawls'ta kendi çıkarını düşünen birey anlayışı da yer almaktadır. Ancak siyasi alanda makule yer vermesi ve kamusalılık şartını getirmesi, bu alanda kendi çıkarını düşünen bireye yer vermediğini göstermektedir. Bu hususla ilgili açıklamayı, müzakereci demokrasinin anlamında bulabiliriz; çünkü burada demokrasi, birincil olarak, bir araya gelme ve kolektif problemler, eylemler, amaçlar ve idealler hakkında konuşma sürecidir (Young 1993: 126). Bu süreçte ise kendi çıkarında rasyonel bireyler değil, makul vatandaşlar yer almaktadır. Rawls'a bu yönde eleştiri bireyciliğinden dolayı değil, bireyciliği bir yana bırakıp insanın sosyal doğası üzerinde durması bakımından yapılabilir.

Gerçekte Rawls'ta bireyciliğinden kimi zaman uzaklaşma eğilimleri görülse de, o, daha çok, liberal bireyciliğiyle demokratik vatandaşlığını uzlaştıracak biçimde hareket etmektedir. İlk olarak Rawls'un sivil özgürlüklerle siyasi özgürlükleri eşit değerde görmesi ve onları aynı kaynağa dayandırması, bireyciliğiyle demokratik vatandaşlığını uzlaştırma çabası olarak değerlendirilebilir. İkinci olarak Rawls'ta müzakere sadece kişiler arasında değil, bireysel refleksiyon aracılığıyla da gerçekleşmektedir. Üçüncü olarak, Rawls, kolektif karara ulaşmak ile ilgili sürecinde özerkliğe yer vermektedir. Bu noktayı açıklamak için Rawlsçu müzakereci demokraside, halkın egemenliği ve özerklik düşüncelerinin nasıl yer aldığına bakmamız gerekmektedir.

### c. Halkın Egemenliği ve Özerklik

Amy Gutmann'a göre, müzakereci demokrasinin özelliği, halkın egemenliği ve özerklik kavramlarına bir arada yer vermesidir (Gutmann 1993a: 418). Gutmann, müzakereci demokrasinin halkın egemenliğini özerkliği açıklamak ve desteklemek için kullandığını belirtmektedir. Kendi kendini yönetme olarak özerklik, müzakere, refleksiyon, akılla ikna edilme ve değerlendirme aracılığıyla kamusal yaşamı veya bir kişinin kendi özel yaşamını biçimlendirme isteği ve yeteneğidir (Gutmann 1993b: 140). Gutmann da, Rawls gibi, pozitif özgürlük anlayışını kabul etmektedir. Bu nedenle halkın egemenliğini, negatif özgürlüğü korumak için bir araç olarak değerlendirmemektedir. Halkın egemenliği ve kişisel özgürlükler (siyasi veya sivil), özerkliği desteklemek ve açıklamak için gerekmektedir (Gutmann 1993b: 140). Bu nedenle, müzakereci demokraside halkın egemenliğinin birincil değeri, en geniş olanaklı düzeyde kamusal müzakereyi cesaretlendirmesi veya açıklamasından kaynaklanmaktadır (Gutmann 1993b: 140). Kişisel özgürlük ise siyasi özgürlükle beraber, gözden geçirilmiş yargılara uygun bir biçimde yaşamlarımızı biçimlendirme yeteneğinin, yani özerkliğin gerçekleşmesini sağlamaktadır (Gutmann 1993b: 141).

Rawls'un müzakereci demokrasisi, aralarındaki kimi farklılıklara rağmen, Gutmann'ınkine benzemektedir. İlk olarak, Rawls'ta da siyasi özerklik, kamusal müzakerede ortaya çıkmaktadır; fakat Gutmann'dan farklı olarak Rawls, kamusal tartışmada "kamusal akıl"a ve bu aklın sınırlamalarına yer vermektedir. Bu nedenle Rawlsçu müzakereci demokraside siyasi özerklik, kamusal aklın kullanımının sonucu olarak düşünülebilir. Bu şekilde ortaya çıkan siyasi özerklik, halkın iradesini yansıtmaktadır. Bu anlamda Rawlsçu siyasi özerklik, halkın egemenliğinden türetilmektedir.

İkinci olarak Rawls da, Gutmann gibi, özgürlüklerin siyasi özerkliğin kullanılmasını desteklediği ve olanaklı kıldığı inancındadır. Ancak özgürlük yanında, Rawls, eşitliği de siyasi özerklik için gerekli görmektedir. Bu nedenle de siyasi

özerkliğin gerçekleşmesi için gereken ilk şeyin, eşitlik ve özgürlüğü güvenceye alan adil bir anayasa olduğunu belirtmektedir (Rawls 1996: 402). Rawls'ta, Gutmann'dan farklı olarak siyasi özerkliğin gerçekleşmesi için gerekli olan ikinci bir unsur daha vardır. Bu da, adalet duygusu ve diğer siyasi erdemlere dayanarak hareket eden vatandaşların, adil anayasayı tam olarak anlamaları ve desteklemeleridir (Rawls 1996: 402). İkisi birleştirildiğinde, Rawlsçu siyasi özerkliğin adil bir anayasaya ve bu anayasayı desteklemeye bağlandığı görülmektedir. Rawls'un bu bakımdan Gutmann'dan farklılık göstermesinin nedeni, kamusal siyasi tartışmayı, "kamusal akıl" a ve bu aklın sınırlamalarına bağlı tutmasıdır.

Rawlsçu siyasi özerkliğin var olan adil bir anayasal rejimde ortaya çıkmasının, halkın egemenliğini yansıtmadığı belirtilebilir. Rawls'a bu yönde bir eleştiri Habermas tarafından yapılmaktadır. Rawls, bu eleştiriye karşılık, anayasal ve normal politika arasında ayrım yapmaktadır. Rawls, düalist anayasal demokrasi olarak adlandırdığı bu ayrımın kökeninin Locke'a dayandığını belirtmektedir (Rawls 1996: 405). Rawls'a göre Locke, bir anayasayı oluşturmak, onaylamak ve değiştirmekle ilgili halkın kurucu gücünü, yürütme organında ve yasama organında yer alanların günlük politikalarla ilgili sahip oldukları olağan güçten ayırmaktadır (Rawls 1996: 405-406)<sup>1</sup>. Yine Rawls'a göre Locke, halkın yüksek yasasını (law), yasama meclislerinin sıradan yasasından da ayırmaktadır. Locke'un görüşlerinden hareket eden Rawls, parlamento üstünlüğünün reddedildiğini belirtmektedir (Rawls 1996: 406).

Rawls'un düalist anayasal demokrasisi, siyasi özerkliğin, dolayısıyla halkın iradesinin ortaya çıkış biçimlerini belirlemesi bakımından önemlidir. Halkın iradesi, bir

<sup>1</sup> Rawls'un belirttiği bu ayrım, anayasa hukuku literatüründe kurucu iktidar-kurulmuş iktidar ayrımına denk düşmektedir. Rawls, anayasacılığın beş ilkesi bulunduğunu belirtmektedir. Söz konusu ayrım da bu ilkelerden ilkidir. Rawls'a göre, anayasacılığın ikinci ilkesi, halkın yüksek yasası-sıradan yasa ayrımıyla ilgilidir. Yüksek yasa, halkın kurucu iradesini açıklamakta ve kurulmuş iktidarı da bağlamaktadır (Rawls 1996: 231). Anayasacılığın üçüncü ilkesi, anayasayla ilgilidir. Anayasa, yüksek yasanın ilkeleşmiş açıklamasıdır. Bu ilkeleşmiş açıklama, belirli bir şekilde kendi kendini yöneten halk idealini içermektedir. Kamusal aklın amacı, bu ideali açıklamaktır. Anayasacılığın dördüncü ilkesi, anayasanın temel hak ve özgürlükleri güvence altına almasıyla ilgilidir. Anayasacılıkla ilgili beşinci ilke ise bir anayasal devlette en yüksek iktidarın yaşamaya ve hatta Yüksek Mahkeme'ye bırakılmayacağı ile ilgilidir. Bu iktidar, her biri halka karşı sorumlu olan üç devlet organı tarafından yerine getirilecektir (Rawls 1996: 232). Böylece Rawls kuvvetler ayrılığı ilkesini de kabul etmektedir.



anayasayı oluşturmak, onaylamak ve değiştirmek olmak üzere üç biçimde karşımıza çıkmaktadır. Rawls'ta, daha çok, bir anayasayı onaylamak ve değiştirmekle ilgili halkın kurucu gücünün ortaya çıkması söz konusudur. Rawls'a göre, dört aşama, yani "orijinal durum", anayasal, yasama ve yargı aşamaları değerlendirildiğinde, vatandaşların siyasi ilkeleri ve sosyal politikaları sürekli tartıştıkları ortaya çıkmaktadır (Rawls 1996: 400). Bunun anlamı, "orijinal durum"-Rawlsçu devlet ilişkisinde de belirttiğimiz gibi, gerek adalet ilkelerinin ve gerekse adaletin birinci ilkesine dayalı adil anayasanın içeriğinin bir kez belirlenmediği ve sabit olmadığıdır. Vatandaşlar, gözden geçirilmiş yargılarının refleksiyonu aracılığıyla, siyasi adalet anlayışını daima kontrol etmektedirler (Rawls 1996: 399). Bu nedenle anayasa, halkın kurucu gücü tarafından değiştirilmeye açıktır<sup>1</sup>.

Her ne kadar Rawls, kendi adalet anlayışının ve adil anayasasının değiştirilme olasılığına yer verse de, bu olasılığın gerçekleşebileceği inancında değildir; çünkü, kurumlarda ve sosyal politikalarda siyasi adalet anlayışının uygulanması sonucunda, vatandaşların bu anlayışa uymayan gözden geçirilmiş yargılarını bir yana bırakacakları, yani kendi gözden geçirilmiş yargılarına uygun bir biçimde adalet anlayışını değiştirmeyecekleri inancındadır. Esasen Rawls'ta anayasa değişikliği ve adil bir anayasa oluşturmayla ilgili siyasi özerkliğin gerçekleşmesi, anayasanın adil olmadığı durumda söz konusudur. Rawls da, anayasanın ve yasaların adil olmadığı durumlarda, vatandaşların tam özerkliklerini geliştirmek için, tarihsel ve sosyal şartları bakımından makul ve rasyonel görünen şeyi yaparak daha fazla özerk hale geleceklerini belirtmektedir (Rawls 1996: 402).

Adil bir anayasal rejimde ise vatandaşların siyasi özerklikleri ve böylece de halkın iradesi, onların kamusal tartışmaya katılmaları yoluyla gerçekleşmektedir.

<sup>1</sup> Bu noktada Rawls'a itiraz edilebileceği düşünülebilir. Çünkü "orijinal durum"daki grupların, adalet ilkeleri ile ilgili yapacakları seçimin, sürekli uygulanacak nitelikte olması gerekmektedir. Bu nedenle "iyi düzenlenmiş toplum"da, siyasi adalet anlayışının değiştirilmesinin, "orijinal durum"daki süreklilik şartına aykırı olduğu belirtilebilir. Ancak Rawls'ta süreklilik şartını yerine getiren, yapılan seçim değil, bu seçimin yapıldığı koşullardır; yani adaletle ilişkin düşüncelerimizi değiştiren şeyler, rasyonel çıkarlarımız ve koşulların bilgisi değildir. Bu anlamda da adaletle ilişkin düşüncelerimiz sabit olup, süreklilik taşımaktadır. "Gözden geçirilmiş yargı"larımızla, adaletle ilişkin düşüncelerimizi kontrol etmek ise ayrı bir şeydir (Rawls 1996: 399).

Burada, adil bir anayasaya nasıl ulaşılabileceği problemi yer almamaktadır; çünkü adil bir anayasa zaten vardır. Problem, adil bir anayasayı gerçekleştirmek ve sürdürmekle ilgilidir. Vatandaşların siyasi özerkliği de bu anayasayı desteklemeleri şartına bağlıdır; fakat bunun anlamı, anayasada hiçbir değişiklik yapmamak değildir. Adil anayasa ve yasalarda, sosyal şartlara göre değişiklik yapmak olanaklıdır. Adil bir anayasanın söz konusu olduğu durumlarda, vatandaşların siyasi özerkliklerini gerçekleştirmelerini, sadece adil anayasayı desteklemeleri sağlamamaktadır. Bu durumda vatandaşların siyasi özerkliklerin gerçekleşmesi için, onların adalet duygusu ve diğer siyasi erdemlere (kamusal makul olma, vatandaşlık erdemleri gibi) dayanarak düşünmeleri, tartışmaları da gerekmektedir (Rawls 1996: 402).

Rawls'un siyasi özerkliği bu şekilde ele almasının, sivil özgürlükler ve bu özgürlüklere bağlı olarak açıklanan ahlaki özerkliği nasıl etkileyeceğinin açıklanması gerekmektedir. Rawls'ta problem, "kamusal akıl"dan doğuyor görünmektedir. Bu problem üzerinde daha sonra duracağız. Burada ilk olarak, siyasi özerkliğin bireylere yönelik bir tehdit olup olmadığını incelemeye çalışacağız.

İlk bakışta Rawlsçu siyasi özerkliğin bireylere yönelik bir tehdit olmadığı belirtilebilir; çünkü siyasi özerklik sayesinde, sivil ve siyasi özgürlükleri güvence altına alan adil anayasanın korunması sağlanmaktadır. Bu anlamda siyasi özerkliğin, sivil ve siyasi özgürlükleri daha güvenceli hale getirdiği belirtilebilir. Sivil ve siyasi özgürlükler ilişkisinden hareket ettiğimizde, bu güvence daha açık bir biçimde görülebilir.

Siyasi özerklik-siyasi özgürlükler ilişkisi açıktır. Bu özgürlükler olmaksızın siyasi özerkliğin gerçekleşmesinden söz edilemez. Diğer yandan siyasi özerklik de, siyasi bakımdan özgür olmayı sağlamaktadır. Gerçekte, müzakereci demokrasi de temelinde bu özgürlüğü açıklamaktadır. Gutmann'a göre, müzakereci demokraside, kendi başına ne kişisel özgürlüğün ne de halkın egemenliğinin korunması söz konusudur. Bu demokraside önemli olan şey, toplumlarının kamusal politikalarını doğrudan doğruya veya kurumları aracılığıyla belirleme ve tartışmada paylaşılan yetişkinlerin özgürlüğüdür. Kamusal müzakereyi destekleyen kurumlar olmaksızın ve

siyasi olarak önemli konularda açıklama yapılmaksızın, bir toplumun üyelerinin siyasi bakımdan özgür oldukları söylenemez. Siyasi bakımdan özgür olmamak ise kişisel özgürlüğün de azalmasına yol açabilmektedir (Gutmann 1993b: 150).

Esasen, temel siyasi konularda alınan kararların, sivil özgürlükleri ve bireylerin yaşamlarını etkilememesi olanaksızdır. Bu nedenle, siyasi bakımdan özgür olmanın kişisel özgürlüğü daha fazla arttıracak belirtilebilir. Ayrıca, kamusal müzakereye katılma, vatandaşların kendi yaşamlarını etkileyebilecek politika seçeneklerini tartışmalarını ve onları kamusal olarak anlamalarını da sağlamaktadır (Gutmann 1993b: 151). Bu noktada, demokrasinin eğitici yanı ortaya çıkmaktadır. Demokrasinin eğitici yanı, vatandaşlığa ilişkindir. Kamusal müzakereye katılma, kamusalılık şartını gerektirmektedir. Bu nedenle, vatandaşların kamusal tartışmaya katılmaları aracılığıyla Rawlsçu tarafsız bakış açısını elde edecekleri belirtilebilir.

Rawls'ta siyasi özerklik-siyasi özgürlük ilişkisi yanında, siyasi özerklik-sivil özgürlük ilişkisi de bulunmaktadır. Siyasi özgürlük-sivil özgürlük ilişkisi kamusal müzakerede ortaya çıkmaktadır. Rawlsçu düşünce çerçevesinde makul vatandaşların, kamusal tartışmada, sivil özgürlükleri geliştiren yasaların çıkarılmasını talep etmeleri olanaklıdır; çünkü bu tür talepler, kamusal tartışmada ileri sürülecek haklı nedenler arasında yer almaktadır (Bu yorum için bkz. Rawls 1996: 414). Sivil özgürlükler için ileri sürülebilen haklı nedenler, siyasi özgürlükler bakımından da geçerlidir. Bu anlamda Rawls'un siyasi özerklik temelinde her iki özgürlük grubunu birleştirdiği belirtilebilir. Her iki özgürlük grubunun kamusal tartışmada haklı nedenler olmaları ise, bu özgürlükleri güvenceli hale getirmektedir. Bunun yanında, sivil özgürlükler de, siyasi özgürlükler gibi, siyasi özerkliğin gerçekleşmesini sağlamaktadır.

Buraya kadar belirttiklerimiz, siyasi özerkliğin sivil özgürlükler için tehlike oluşturmadığını göstermektedir. Ancak halkın egemenliğinden türetilen siyasi özerklik, yine de bireysel haklara dayalı ahlaki özerkliği tehdit edebilir. Rawls ahlaki özerklik üzerinde durmamasına rağmen, bu özerkliğin siyasi özerlikle bir arada olduğu inancındadır; yani siyasi özerklik varsa, ahlaki özerlikte vardır. Halkın egemenliği ile

ilgili liberalizmin karşılaştığı ikilem ise her iki özerkliğin bir arada nasıl bulunduğu sorusuna yol açmaktadır. Rawls, öncelikle, her iki özerkliği aynı kökene dayandırarak ve eşit değerde olduklarını belirterek onları birbirleriyle uzlaştırmaktadır. Bu uzlaştırmayı, ikinci bölümde Rawls'un eşit temel özgürlüklerle ilgili görüşlerini belirtirken açıkladığımız için tekrar üzerinde durmayacağız. Liberalizmin karşılaştığı ikilemin ise Rawls, doğru bir ikilem olduğunu belirtmektedir. Bu ikilemdeki önermelerden biri, egemen bir demokratik halkın dışarıdan hiçbir ahlaki yasayla sınırlanmayacağını belirtmektedir. İkinci önerme ise egemen halkın, adil hakları ihlal ederek adil olmayan bir yasayı çıkarabileceğini belirtmektedir (Rawls 1996: 416).

Rawls, adaletin gerçekleşmesi için ortaya çıkan bu riskin, sadece demokratik yönetim için değil, bütün yönetim biçimleri için geçerli olduğunu belirtmektedir. Adalete ulaşmak için yasayla gücün nasıl birleştirileceği eski bir problemdir (Rawls 1996: 416). Bu problemi çözmek amacıyla ise, genelde, gücün sınırlandırılması yoluna başvurulmaktadır. Örneğin bu tür yaklaşımı, Gutmann'da bulmak olanaklıdır. Gutmann, halkın egemenliğinin, kişisel özgürlüklerle sınırlı olduğunu belirtmektedir. Bu sınırlılığı ise meşruluk temelinde açıklamaktadır. Gutmann'a göre halkın egemenliği, kendi kendini yönetme kimliği için zorunlu olan kişisel özgürlükleri sınırlıyorsa, meşru değildir. Halkın egemenliği, bu özgürlükleri başka yönetim biçimlerinden daha fazla güvenceli hale getiriyorsa meşrudur (Gutmann 1993b: 151).

Rawls da ise, meşruluğa değil haklı göstermeye yer verdiği için, bu tür çözüm yolu bulunmamaktadır. Ayrıca Rawls'un özerkliği, siyasi özerkliktir. Gutmann, bireysel özerkliği de kapsayacak biçimde özerklik üzerinde durduğu için, halkın egemenliğini kişisel özgürlüklerle sınırlayabilmektedir. Gerçi, siyasi özerkliği gerçekleştirmek için de kişisel özgürlükler gerekmektedir. Bu nedenle, Rawlsçu özerkliğin de kişisel veya sivil özgürlüklerin ihlal edilmemesi gerekliliğini dile getirdiği belirtilebilir. Ancak bu gerekliliğin nasıl açıklanacağı problemlidir; çünkü, yukarıda da belirtildiği gibi Rawls, siyasi ve ahlaki özerkliğin eşit değerde olduklarını savunmaktadır. Buradan hareket ettiğimizde, siyasi ve ahlaki özerkliğin birbirini

sınırlayamaması gerekmektedir. Bu da, halkın egemenliğinin sınırlanmasının Rawls'ta olanaklı olmadığı sonucuna yol açabilmektedir.

Belirttiğimiz problemin Rawlsçu düşünce çerçevesinde nasıl giderilebileceğini görmek için, halkın egemenliği-anayasal demokrasi arasındaki ilişkiye bakmamız gerekmektedir. Rawls'ta bu ilişkiyi, yukarıda açıkladığımız, düalist anayasal demokrasi kurmaktadır. Düalist anayasal demokrasi, sivil özgürlüklerin halkın egemenliğinden önce gelmediğini göstermesi bakımından önemlidir. Bu anlamda, sivil özgürlüklerin halkın egemenliğinden önce geldiği için bu egemenliği sınırladığı gibi bir düşünceyi, düalist anayasal demokrasiyle bağdaştırmak olanaklı değildir. Esasen adil anayasanın, halkın kurucu gücüne dışarıdan getirilen bir sınırlandırma olmaması da, sivil özgürlüklerin halkın egemenliğinden önce gelmediğini göstermektedir. Burada “dışarıdan” kelimesiyle, doğal hukukun gerektirdikleri veya Tanrının emirleri gibi, özgür ve eşit vatandaşların iradesi dışındaki şeyler kastedilmektedir. Rawls'un adil anayasası, sürekli olarak, vatandaşların gözden geçirilmiş yargılarının refleksiyonu aracılığıyla kontrol edildiğinden, halkın kurucu gücüne dışarıdan getirilen bir sınırlandırma değildir. Halk onayladığı ve değiştirilmesini istemediği için, eşit temel özgürlüklere yer veren adil anayasa vardır (Bu yorum için bkz: Rawls 1996: 415)<sup>1</sup>.

Düalist anayasal demokrasi, anayasal demokrasi-halkın demokratik kurucu gücü arasındaki ilişkiyi, anayasaya ilişkin kararların alınmasında halkın kurucu gücünün açıklanması için gerekli olan şeyler temelinde kurmaktadır. Bunlar ise, kurumların taşımaları gereken özelliklerdir (Rawls 1996: 434). Bu noktada Rawls'un görüşlerinin Gutmann'ın görüşlerine paralel olduğu ortaya çıkmaktadır; yani Rawls da, Gutmann gibi, demokratik kendi kendini yönetme idealinin gerçekleşmesi için sivil özgürlüklerin zorunlu olduğu sonucuna varmaktadır. Bu nedenle, halkın demokratik kurucu gücünün, sivil özgürlükleri ihlal etmeyeceği belirtilebilir; çünkü bu özgürlükleri ihlal etmek, halkın kurucu gücünün ortaya çıkması için gerekli olan koşulları ortadan kaldırmak anlamına gelebilecektir.

<sup>1</sup> Esasen Rawls'ta, adil anayasanın açık olarak onaylandığı bir süreç yer almamaktadır. Burada halkın adil anayasayı onaylaması, daha çok, zımni bir onaylama, yani adil anayasanın gerektirdiklerine uygun davranma biçiminde ortaya çıkan onaylama olarak düşünülmelidir.



Buraya kadar belirtilenlerden hareketle, Rawls'un siyasi özerklik temelinde siyasi ve sivil özgürlükleri birleştirmesinin, siyasi özerklik ve ahlaki özerkliğin bir arada bulunmasını sağladığı ileri sürülebilir<sup>1</sup>. Bu nedenle sivil özgürlükler, halkın kurucu gücüne dışarıdan getirilen bir sınırlama olarak değil de, bu gücün ortaya çıkması için gereken koşullar bağlamında düşünülmelidir. Siyasi ve ahlaki özerkliğin bir arada bulunması ise Rawls'un siyasi özerkliğe ayrıcalıklı yer vermediğini göstermektedir. Rawls, açıkca, siyasi özerklik varsa, ahlaki özerkliğin de olacağını belirtmektedir. Bunun anlamı, siyasi özerklik için gereken koşullar varsa, ahlaki özerklik için de gereken koşulların var olduğu yönündedir. Böylece Rawls'un siyasi özerkliği ahlaki özerklikle beraber düşündüğü ortaya çıkmaktadır<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Sivil özgürlüklerin siyasi özerklik temelinde açıklanması, bu özgürlüklerin iyi görüşünü oluşturma, açıklama ve sürdürmeyle ilgili ahlaki yeti temelinde açıklanmasıyla karıştırılmaması gerekmektedir. Bu yeti temelinde sivil özgürlüklerin açıklanması, sivil toplumun üyesi olarak kişilerin sosyal, kültürel ve dini yaşamlarındaki özgürlükleri ve korunmalarıyla ilgilidir (Rawls 1996: 420).

<sup>2</sup> Ancak Kymlicka'ya göre Rawls'un bazı açıklamaları, onun bireysel özerklik taahhüdünden uzaklaştığını göstermektedir. Kymlicka'ya göre Rawls, özel hayatta kişisel kimliğimizin, rasyonel gözden geçirmeyi engelleyen bir biçimde tikel amaçlara bağlı kalmasının mümkün olabileceğini savunmaktadır (Kymlicka 1998: 244). Gerçekten de Rawls, vatandaşların kendilerini, belirli dinsel, felsefi ve ahlaki inanışlardan veya belirli bazı kalıcı bağlılıklardan ayrı olarak görmediklerini ve bu inanışlar ve bağlılıkların onların kamusal olmayan kimliklerinin parçalarını oluşturduğunu belirtmektedir (Rawls 1991: 158). Kymlicka Rawls'un bu ifadelerinden hareket ederek, onun, kişilerin özel hayatıyla ilgili cemaatçi bir tavır takındığını belirtmekte ve Rawls'un siyasi liberalizmini anlamının bir yolunun insanları, siyasi yaşamda liberal ve özel yaşamlarında ise cemaatçi olarak düşünmekle olanaklı olacağını ileri sürmektedir (Kymlicka 1998: 245). Kanımızca, Kymlicka'nın Rawls'a ilişkin görüşleri bir genelleştirme niteliği taşımaktadır. İlk olarak, Rawls'un yukarıda belirtilen ifadeleri kullandığı metne tam olarak bakıldığında, burada onun vatandaşların kendilerini ve başkalarını özgür olarak gördükleri yolları tartıştığı görülür. Bu yollardan birisi, vatandaşların kendilerini ve başkalarını bir iyi anlayışına ilişkin kapasiteye sahip olarak tasarlamalarıdır (Rawls 1991: 157). Bu kapasiteye sahip olarak tasarlamının anlamı açıktır: Vatandaşlar, kendilerini ve başkalarını, bir iyi anlayışına kaçınılmaz bağlarla bağlı varlıklar yerine, rasyonel ve makul nedenler temelinde hareket ederek bu iyi anlayışını değiştirmeye yeterli varlıklar değerlendirirler. Rawls, yukarıda belirtilen ifadesini ise olguda böyle olamayacağı düşüncesiyle getirmektedir; yani, kendi siyasi anlayışı her ne kadar vatandaşların iyi anlayışlarını rasyonel ve makul nedenler temelinde gözden geçirebilir ve değerlendirebilir olduklarını belirtirken, vatandaşların kişisel yaşamlarında kendilerini bir iyi anlayışına kaçınılmaz bağla bağlı olarak görebileceklerini ileri sürmektedir. Ancak bu durumda dahi, vatandaşların iyi anlayışlarını değiştirme olanağı bulunmaktadı; çünkü bu olanağı sağlayan kapasiteye sahiptirler. İkinci ve son belirttiğimizle bağlantılı olarak, Rawls'ta kamusal olmayan kimliği oluşturan şey değişmez nitelikte değildir. Roberto Alejandro'yu izleyerek, kamusal olmayan kimliği oluşturan şeyin zamanla bir özelliğe dönüşebileceği ileri sürülebilir. Örneğin dini grup içinde yetişen bir kişinin dini inanışı kamusal olmayan kimliğinin ayrılmaz bir parçası olabilir. Ancak zamanla bu ayrılmaz parça, o kişinin yaşadığı değişim sonucu bir özelliğe dönüşebilir. Bunun anlamı, o kişinin yaşamından bütün dini etkileri silmesi demek değil, kimliğini oluşturan parçaları yeniden düzenlemesidir (Alejandro 1998: 111).



#### d. Rawlsçu Demokrasinin Sınırlamaları

Rawls'un demokrasi anlayışının içerdiği sınırlamalar ikiye ayrılabilir. İlki, anayasal sınırlamalardır. Bu tür sınırlamalar, sivil ve siyasi özgürlüklerin güvence altına alınmasını sağladıkları için halkın egemenliği doktriniyle de bağdaşmaktadırlar; yani anayasal sınırlamalar, Rawlsçu düşünce çerçevesinde, halkın egemenliğinin ön koşulu durumundadırlar.

Rawls'un demokrasi anlayışıyla ilgili olarak getirdiği ikinci tür ve konumuzu asıl ilgilendiren sınırlama ise, kamusal tartışmayla ilgilidir. Rawls, kamusal tartışmayı iki şekilde sınırlandırmaktadır: İlki kamusal tartışmanın konusuyla, ikincisi ise bu tartışmada ileri sürülebilecek nedenlerle ilgilidir. Rawls, kamusal tartışmayı konu bakımından sınırlarken çoğulculuk olgusundan hareket etmektedir; çünkü çoğulculuk olgusundan hareket edildiğinde, kamusal alanla ilgili bütün siyasi problemlerin kolektif bir anlaşmaya ulaşacak bir şekilde çözülmesi beklenemez. Bu durumda, kamusal tartışmanın konu bakımından sınırlandırılması bir gereklilik olarak ileri sürülebilir. Ancak kamusal alanda kolektif karara ulaşmayı, bu alanın konu bakımından, yani temel adalet problemleriyle sınırlandırılması da tek başına sağlamamaktadır; çünkü çoğulculuk olgusu, temel adalet problemlerinde de kolektif anlaşmaya nasıl ulaşılacağını belirsiz kılmaktadır. Örneğin bu problemlerde de dini-felsefi uyuşmazlığın ortaya çıkması olanaklıdır. Bu durumda Rawls'a göre yapılacak şey, kamusal politikaları veya yasaları ya da adalet ilkelerini haklı göstermede kullanılacak nedenlere ilişkin sınırlama getirmek, yani kamusal akla benzer bir şeyi kabul etmektir (Charney 1998: 104)<sup>1</sup>. Burada, ilk olarak kamusal tartışmanın konu bakımından sınırlandırılması üzerinde durulacaktır.

<sup>1</sup> Rawls'un kamusal alanda haklı gösterilecek nedenlere sınırlama getirmesi, bu alanda siyasi adalet anlayışıyla bağdaşmayan görüşlere yer vermek istememesi düşüncesinin bir göstergesi olarak da yorumlanabilir. Ancak bu yoruma bağlılık ve kamusal aklın kolektif kararlara nasıl ulaşılacağıyla ilgili rolünü ihmal etmek, Rawls'u Hobbes'a yakınlştırma tehlikesini içermektedir. İkinci bölümde istikrar problemi açıklanırken, Rawls ve Hobbes'un görüşleri arasındaki farklılıklar belirtilmişti. İstikrar problemi ile ilgili olarak Rawls ve Hobbes arasında ilişki kuran görüşlerden biri, Hobbes'un amacının da siyasi istikrar uğruna özel dini inançların etkisini bertaraf etmeye yönelik olduğunu belirtmektedir. Bu görüşe göre Hobbes, inanç ve eylem arasında ayırım yapmaktadır. Bu ayırma bağlı

Rawls'un kamusal tartışmayı konu bakımından sınırlaması, çoğulculuk olgusundan hareket etmesi yanında, içinden geldiği liberal geleneğe de bağlanabilir. Rawls, liberal gelenekteki gibi, kamusal alan-kamusal olmayan alan ayrımını kabul etmekte ve sınırlı bir kamusal alandan yana görünmektedir. Liberal gelenekte sınırlı bir kamusal alan düşüncesi, sivil toplum içersindeki birliksel yaşamın özerkliği ve bu yaşamın devletin zorlayıcı gücünden bağımsızlığını güvence altına almayı amaçlamaktadır (Charney 1998: 96). Liberal gelenekte yer alan düşünürlerden biri olarak Rawls da kamusal alanı, sivil toplum dışında oluşturmaktadır. Burada, Rawls'un kamusal alanı yer bakımından sınırlaması karşımıza çıkmaktadır. Rawls'ta kamusal alanın yer bakımından sınırlılığı, bu alanın devlet ve onun örgütü içersine, en başta da hukuki alana ve hukuki kurumlar içersine yerleştirilmesi anlamındadır (Benhabib 1996: 75).

Rawls'un kamusal alanı bu şekilde sınırlaması, onu liberal gelenekte yer almayan diğer müzakereci demokratlardan ayırmaktadır. Habermas başta olmak üzere, Hannah Arendt geleneğini izleyen Seyla Benhabib gibi müzakereci demokratlar, Rawls'a göre daha serbest bir kamusal alanı savunmaktadırlar. Bu demokratlar, kamusal alanı, sivil toplumun yani, devletten ve ekonomiden bağımsız olan ve birlik yaşamının çeşitli formlarından oluşan toplumun içersine yerleştirmektedirler (Charney 1998: 97). Benhabib, liberal gelenekten gelen müzakereci demokratları, liberal kamusal dialog anlayışını savunan düşünürler olarak kabul etmektedir; yani onları, doğrudan doğruya müzakereci demokratlar olarak nitelendirmemektedir (Benhabib

---

olarak da, Hobbes, bir yandan özel inanç özgürlüğünü kabul ederken, bir yandan da egemenin barış ve güvenlikle ilgili çıkarları korumak uğruna dini davranışı da içerecek şekilde kamusal davranışı düzenleyeceğini belirtmektedir. Rawls da, Hobbes'a benzer şekilde, bir yandan "kapsayıcı doktrin"lere bağlılıkları tanırken, bir yandan da siyasi tartışmada kamusal aklın sınırlamalarına yer vermektedir (Murphy 1998: 270). Bu görüşe karşı eleştiriler, iki şekilde yapılabilir. İlk olarak Rawls'un birincil amacının adil bir rejimin güvenliğini ve barışını sağlamak olmadığı belirtilebilir. Örneğin Krasnoff'a göre, Rawlsçu istikrar ve konsensus problemleri, siyasi haklı gösterme için zorunlu ve yeterli şartları belirlemektedirler (Krasnoff: 292); yani bu problemler doğrudan doğruya adil bir rejimin güvenliği ve barışıyla ilgili değildir. İkinci olarak, Rawlsçu "kamusal akıl" her ne kadar istikrar problemiyle ilgili olsa da, bu problem kamusal aklın ilgili olduğu tek şey değildir. Rawlsçu "kamusal akıl" istikrardan çok, demokratik idealler bağlamında değerlendirilmelidir. Kamusal aklın bu görünümü ise Rawls'u, Hobbes'tan çok, Rousseau'ya yakınlaştırmaktadır.

1996: 74). Benhabib'in liberal düşünürleri bu şekilde nitelendirmesinin nedeni, daha çok, müzakere modeline kendisinin yüklediği anlamdan kaynaklanmaktadır.

Benhabib'e göre, Rawlsçu model müzakereci modelden üç hususta farklılık göstermektedir: İlk olarak müzakere modeli, kamusal konuşmanın konusunu sınırlandırmamaktadır; ikinci olarak, müzakereci model, kamusal alanı sivil toplum içerisine yerleştirmektedir; son olarak Rawlsçu model, nihai ve zorlayıcı siyasi güç üzerinde yoğunlaşırken, müzakereci model sınırlanmamış bir kamusal alanda fikir oluşumuna ilişkin nihai ve zorlayıcı olmayan süreç üzerinde yoğunlaşmaktadır (Benhabib 1996: 76). Benhabib'in üzerinde durduğu bu süreçte, vatandaşlar arasındaki akılyürütme esastır. Oysa Benhabib'e göre Rawlsçu "kamusal akıl", daha çok, bireylerin ve kuruluşların kamusal konularla ilgili ileri sürebilecekleri nedenlere ilişkin sınırlandırmalar getiren düzenleyici bir ilkedir (Benhabib 1996: 75).

Benhabib'in görüşlerinden hareket edildiğinde, Rawlsçu kamusal tartışmayı müzakereci modele yakınlıktır. Ancak kanımızca burada, düşünürlerin içinden geldikleri geleneklerin farklılığı söz konusudur. Bu gelenek farklılığı ise, gerek Rawls'un gerekse Benhabib'in müzakere modelini farklı bir şekilde tasarlamalarına yol açabilmektedir. Diğer yandan Benhabib, Rawlsçu kamusal aklı düzenleyici bir ilke olarak kabul etmekte haklı görünmektedir; çünkü "kamusal akıl", öncelikle, kamu kurumlarında yer alanlara ve Yüksek Mahkeme üyelerine yöneliktir. Burada Rawls'un amacı, kamu kuruluşlarında yer alanların kişisel çıkarlarından bağımsız olarak hareket etmelerini sağlamaktır. Ancak kamusal aklın bir başka görünümü daha bulunmaktadır. Bu görünümünde "kamusal akıl", eşit vatandaşların aklı olarak karşımıza çıkmaktadır. Kamusal aklın bu görünümü ise, Elisabeth H. Wolgast'ın da haklı olarak belirttiği gibi, kamusal dialoğa işaret etmektedir (Wolgast 1994: 1937). Ancak Rawls'un modelinde sadece vatandaşlararası dialog söz konusu değildir. Benhabib'ten farklı olarak Rawls, her bir bireyin vatandaş olarak kendini nasıl düşünebileceği problemiyle de ilgilenmektedir. Bu anlamda Rawlsçu dialogun, Benhabib'inkinden daha geniş kapsamlı olduğu söylenebilir.

Rawls, içinden geldiği liberal geleneğe bağlı olarak sınırlı bir kamusal alan düşüncesinden yana görünürken, kamusal tartışmayla ilgili getirdiği ikinci tür sınırlama, yani haklı gösterilecek nedenlere ilişkin sınırlandırmaları onun liberal gelenekle bağdaşmayan yanlarını da ortaya çıkarmaktadır.

Haklı gösterilecek nedenlere ilişkin Rawls'un sınırlandırmaları, makul ve makul olmamak ayırımına dayanmaktadır. Rawls, doğruluk ve yanlışlık kriterlerinden uzak durmaktadır; çünkü bu kriterlerin sosyal olarak daha fazla bölünmeye yol açacağı endişesini taşımaktadır. Özellikle, dini doktrinlere dayalı haklı göstermede, bu kriterlerin yol açacağı sonuçlar ortadadır. Bu anlamda Rawls'un makul-makul olmamak kriterinin, doğruluk-yanlışlık kriterlerine göre sosyal birliğin sağlanması bakımından daha elverişli olduğu belirtilebilir. Ayrıca makul olmak, kamusal-kamusal olmayan alan ayırımını da tehdit etmemektedir; çünkü makul olmak kriteri, inanılan doktrinin yanlış olduğunu göstermemektedir.

Problem, Rawls'un makule yüklediği anlamlar nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Rawls, kişilerin makul olmasından ve "kapsayıcı doktrin"lerin makul olmasından farklı şeyleri anlamaktadır. Rawls, "kamusal akıl"la bağdaşan "kapsayıcı doktrin"lerin, siyasi değerlerin makul dengesini destekleyen doktrinler olduğunu belirtmektedir (Rawls 1996: 243); yani makul doktrinden söz edebilmek için o doktrinin makul siyasi değerlerin dengesini desteklemesi gerekmektedir. Bu denge, çeşitli siyasi problemlerle ilgili olarak ortaya çıkabilir. Bütün siyasi problemlerde aynı denge söz konusu değildir. Bu nedenle, bir "kapsayıcı doktrin"ın belirli bir veya birkaç siyasi problemle ilgili makul siyasi değerlerin dengesini desteklememesi, onun makul olmadığını göstermemektedir. Aynı "kapsayıcı doktrin", birçok siyasi problemle ilgili makul kapsayıcı siyasi değerler dengelerini destekleyebilir (Rawls 1996: 244). Rawls *LP*'ta makul "kapsayıcı doktrin"i yine *PL*'deki tanımıyla aynı sonuca götürecek şekilde tanımlamaktadır. Rawls *LP*'ta, makul doktrinden, tam ve eşit vicdan özgürlüğünü kabul eden doktrini anladığını belirtmektedir (Rawls 1993: 53)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Rawls *PL*'de, makul bir "kapsayıcı doktrin"ın üç özelliği bulunduğunu belirtmektedir. İlk olarak makul bir "kapsayıcı doktrin", teorik aklın bir kullanımı olup insan yaşamıyla ilgili dini, ahlaki ve felsefi görünümleri içerir. Makul doktrin, tanıdığı değerleri bir dünya görüşünü açıklayacak ve bu

Rawls, makul kişiyi ise makul olmanın iki özelliğine göre tanımlamaktadır. Rawls'un makul kişinin birinci özelliği, hakkaniyete uygun işbirliğinin koşulları olan ilkelere ve standartlara isteyerek uymaya ve bunları önermeye, başkalarının da benzerini yapacağı güvencesiyle, hazır olmasıdır (Rawls 1996: 48-54). Makul olmayan bir "kapsayıcı doktrin"i savunan kişi, kendi doktrinine dayalı ilkeleri ve standartları başkalarının kabul etmesini makul bulmayabilir. Bu durumda, o kişinin makul olduğundan söz edilir. Makul kişinin ikinci özelliği ise anlaşmazlık kaynaklarını tanımasıyla ilgilidir. Bu kaynaklar, en yüksek gerçek ile ilgili değerlendirmelerin önemini belirlemedeki zorlukla, bu gerçekle ilgili delilin (evidence) çatışan ve karışık doğasıyla, uygun değerler dengesinin ve dünya görüşümüzün yaşam biçimlerimizi etkilemesiyle ilgilidir (Rawls 1996: 55-57). Makul olmanın ikinci özelliğiyle ilgili problem, birçok dini görüşün, hatta vicdan özgürlüğü ve özgür inancı savunan görüşlerin bile, anlaşmazlık kaynaklarını nasıl tanıyacaklarını açıklayamamasından kaynaklanmaktadır. Bu durumda, bir dini görüşü savunan kişilerin makul olmadıklarından söz edilebilir (Charney 1998: 108).

Buraya kadar belirtilenlerden hareketle, Rawls'un makul kişi ve makul "kapsayıcı doktrin" tanımlarının, özellikle dini görüşlerle ilgili olarak, birbiriyle bağdaşmayacağı ileri sürülebilir. Örneğin eşit vicdan özgürlüğünü savunan bir dini görüş makul olarak kabul edilirken, bu görüşü savunan kişi makul olamayacaktır. Diğer yandan Rawls'ta, kamusal akla bağlı olarak hareket eden bir kişinin de makul olarak değerlendirilme olanağının bulunduğu belirtilebilir. Bu durumda, kamusal akla bağlı olarak hareket eden kişi, makul bir "kapsayıcı doktrin"e sahip olabileceği gibi makul olmayan bir "kapsayıcı doktrin"e de sahip olabilir. Ancak kamusal akla bağlı hareket etmesi onun makul kişi olduğunu göstermemektedir; çünkü yukarıda belirtilen Rawlsçu makul kişinin tanımının ona uymama olasılığı, hem makul "kapsayıcı

---

değerleri birbiriyle bağdaştıracak şekilde düzenler. Her bir makul doktrini diğerinden ayırt eden şey, tanıdıkları değerleri farklı bir şekilde düzenlemeleri, örneğin farklı değerlere öncelik vermeleridir. Makul bir doktrinin ikinci özelliği, aynı zamanda, pratik aklın da bir kullanımı olması, yani hangi değerlere öncelik verileceğini ve çatışan değerlerin birbiriyle nasıl uzlaştırılacağını açıklamasıdır. Makul bir doktrinin üçüncü özelliği ise, değişmez ve sabit nitelikte olmamasıdır. Bunun anlamı, ani ve açıklanmayan değişikliklere maruz kalması değil, haklı ve yeterli nedenler ortaya çıktığında değişime açık olmasıdır (Rawls 1996: 59).



doktrin”e sahip olması durumunda, hem de makul olmayan “kapsayıcı doktrin”e sahip olması durumunda her zaman vardır. O halde, kamusal akla bağlı olarak hareket eden kişi için makul kişi değil, Evan Charney’in de belirttiği gibi, makul olarak hareket eden kişi ifadesini kullanmak daha uygun olacaktır (Charney 1998: 108).

Ancak makul olarak hareket eden kişi ifadesi beraberinde birtakım tehlikeleri de getirmektedir; çünkü bu ifade, siyasi amaçlar uğruna kişilerin makul olarak hareket edebilme olasılığını da ortaya çıkarmaktadır. Bu olasılık ise Alejandro’nun liberal kamusal alanla ilgili eleştirisini akla getirmektedir. Alejandro’ya göre bu alan, liberal bir yer olması itibarıyla sınırsızdır; yani, liberal olmayan görüşlere ve pratiklere açıktır. Liberal olmayan bir anlayış, liberal kimliğe bürünerek bu alana kolayca girebilir. Bu durumda, nazilerin bile, ifade özgürlüğü gibi liberal terimleri kullanarak kamusal alana girmeleri ve liberal düzenin yasa koyucusu olmaları olanaklıdır (Alejandro 1998: 11). Rawls’ta da bu olasılık bulunmaktadır; çünkü makul olarak hareket eden kişi ifadesi, bu olasılığın gerçekleşme ihtimalini de beraberinde getirmektedir. Siyasi amaçlar uğruna kişilerin makul olarak hareket etmelerinden söz edilecekse, Rawls’un makul kişi-makul olmayan kişi ve makul “kapsayıcı doktrin”-makul olmayan “kapsayıcı doktrin” sınıflandırmasının önemi sorgulanmalıdır.

Bu tür bir sınıflandırma, gerçekte, Rawls’un kamusal alan-kamusal olmayan alan ayrımlarını ihlal etmektedir. Çünkü, temel adalet problemleriyle ilgili yargıya belirli bir dini görüşten hareket edilerek ulaşılmaktadır; yani kamusal olmayan alanda savunulan bir dini görüşten hareket edilerek siyasi yargıya ulaşılmaktadır (Charney 1998: 108). Diğer yandan “kamusal akıl”, herkesin aynı adalet ilkelerini kabul etmesini gerektirmemektedir. Ancak makul “kapsayıcı doktrin”lerin kamusal akla uygun olması, siyasi ilkeleri desteklemeleri gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Gerçi Rawls, burada siyasi değerlerin makul dengesine nasıl ulaşılabileceğini göstermek istediğini belirtmektedir (Rawls 1996: lv-lvi). Ancak bu, makul “kapsayıcı doktrin”lerin siyasi ilkeleri desteklemesi gerektiği sonucunu değiştirmemektedir (Charney 1998: 108).



Esasen Rawls'un makul olmak-makul olmamakla ilgili sınıflandırmasının önemi, "örtüşen konsensus"ta ortaya çıkmaktadır. "Örtüşen konsensus" düşüncesi, ortak bir temel olarak bir siyasi anlayışı kabul etmenin tek yolunun, bütün vatandaşların bu anlayışı destekleyen "kapsayıcı doktrin"leri savunmaları halinde olanaklı olduğunu açıklamaktadır. Bu düşünce, Rawls'un çoğulculuk olgusunu ve "kapsayıcı doktrin"lerin birbiriyle bağdaşmaz yanları olduklarını kabul eden ve "kamusal akıl"-kamusal olmayan akıl ayrımlarını getiren düşünceleriyle bağdaşmamaktadır. Gerçi Rawls, sırf çoğulculuk olgusuyla değil, makul çoğulculukla ilgilenmektedir. Bu durumda makul "kapsayıcı doktrin"leri göz önüne alması doğal sayılabilir. Ancak bu doktrinler arasındaki farklılıkların nasıl giderileceğini "örtüşen konsensus" açıklayamamaktadır. Bu durumda ise, Rawlsçu "örtüşen konsensus"u, "kapsayıcı doktrin"lerin farklılığına dayanmayan bir konsensus olarak görmek gerekecektir; çünkü farklılıkları ne olursa olsun bütün "kapsayıcı doktrin"ler, siyasi değerlerin tam dengesini destekleyeceklerdir. Ayrıca, her bir kapsayıcı görüşte açıklanan etik değerlerin dengesi de, siyasi değerlerin dengesini destekleyecektir. Charney, siyasi liberalizmin bu görünümünü Rawls'un Rousseauculuğu olarak adlandırmaktadır (Charney 1998: 108).

Rousseau, istikrarlı bir rejimin olanaklılığını, kişilerin vatandaşlık erdemleriyle çatışan dini inançlara sahip olmamalarına bağlı tutmaktadır. Rousseau, önemli konularda, kamusal ve kamusal olmayan alan ayrımlarını reddetmektedir. Sadece, vatandaşlık erdemleri ile bağdaşan dini doktrinlere hoşgörü gösterileceğini belirtmektedir. Rawls, bu alanları birbirinden ayırt etmesine rağmen, "örtüşen konsensus" düşüncesi Rousseau ile bağdaşan yanını ortaya çıkarmaktadır. Sadece siyasi değerlerin uygun dengesini ve siyasi liberalizmin erdemlerini destekleyen "kapsayıcı doktrin"ler, "örtüşen konsensus"un parçası olacaklardır. Bu tür doktrinleri savunan vatandaşlar, siyasi toplumun, yani onun genel iradesinin temelini ve doğru vatandaşlarını oluşturacaklardır (Charney 1998: 109).

Ayrıca Rawls, makul kişilerin, kendi doktrinlerinden farklı olan makul "kapsayıcı doktrin"leri bastırmak için siyasi gücü kullanmalarının makul olmadığını

belirtmektedir (Rawls 1996: 60). Rawls'un bu ifadesinden hareket eden Charney, makul vatandaşların makul olmayan "kapsayıcı doktrin"leri bastırmak için siyasi gücü kullanabileceklerini ve Rousseau'daki gibi, bu doktrinleri devletin dışına itebileceklerini belirtmektedir. Bu durumda ise Rawls'un liberal olmayan ve hoşgörüyü bağdaşmayan yanı ortaya çıkmaktadır (Charney 1998: 108). Charney'in bu yorumu ilk bakışta haklı görünmektedir; çünkü Rawls'un makul olmayan "kapsayıcı doktrin"lere kamusal alanda yer vermek istememesinin bir gereği olarak makul vatandaşların makul olmayan "kapsayıcı doktrin"leri bastırmak için siyasi gücü kullanabilecekleri savunulabilir. Rawlsçu düşünce çerçevesinde makul vatandaşların siyasi gücü bu şekilde kullanmaları, onların adaleti korumak ile ilgili ödevlerinde de temellendirilebilir.

Ancak Charney'in yaklaşımının üç nedenden dolayı ihtiyatla karşılanması uygun olur. Birinci olarak Rawls, siyasi gücün kullanılmasını meşruluk bağlamında değerlendirmektedir; yani bu güç, herkes tarafından kabul edilebilir nitelikteki anayasaya uygun olarak kullanılacaktır. Ayrıca, çoğulculuk olgusu nedeniyle farklı görüşlerin ortaya çıkması olanaklıdır. Bu nedenle, siyasi güç meşru olarak kullanılması yanında "medenilik" ödevine de uygun olarak kullanılacaktır. Rawls'un bu yaklaşımından hareket edildiğinde, onun siyasi gücün barışçıl bir şekilde kullanılmasından yana olduğu belirtilebilir. İkinci olarak Rawls, devletin zor kullanma gücünü çoğulculuğu önlemek amacıyla kullanamayacağını belirtmektedir; çünkü bunu özgürlüğe aykırı görmektedir. Bu durumda halkın siyasi gücünün de makul olmayan "kapsayıcı doktrin"leri bastırmak amacıyla kullanılmaması gerekmektedir. Aksi takdirde, Rawls'un makul olmayan "kapsayıcı doktrin"lerin bastırılması görevini devletten alıp, halka vermesi gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Bu tür bir sonucun ise Rawls'un sistemi içerisine nasıl yerleştirileceği belirsizdir. Son olarak Rawls'ta vatandaşların zorlayıcı siyasi gücünün muhatabının siyasi iktidar olduğu ve bu nedenle vatandaşların birbirlerine karşı bu gücü kullanmayacakları belirtilebilir.

Buraya kadar belirtilenlerden hareketle Rawls'un makul vatandaşların makul "kapsayıcı doktrin"leri bastırmak amacıyla siyasi gücü kullanmalarının makul

olmayacağı ifadesini, nasıl yorumlamak gerektiğinin belirsiz olduğu ileri sürülebilir. Esasen Rawls'un bu ifadesinin geçtiği metne bakıldığında, burada onun makul kişilerden ve makul çoğulculuktan söz ettiği görülür; yani makul çoğulculuğun yer aldığı bir toplumda, makul "kapsayıcı doktrin"leri bastırmak amacıyla siyasi gücü kullanmamaları makul kişilerin bir özelliğidir (Bkz. Rawls 1996: 60-64). Bu nedenle, Rawls'un yukarıdaki ifadesi makul çoğulculuğun yer aldığı kendi ideal toplumu bağlamında değerlendirilebilir. Rawls, genel olarak çoğulculuk olgusu üzerine dururken ise bu tür bir ifadeye yer vermemektedir. Bu çoğulculukla ilgili olarak, siyasi adalet anlayışına aykırı görüşlerin bulunabileceğini, ancak bu görüşlerin çoğunluğun desteğini kazanamayacağını belirtmektedir (Rawls 1996: 65); çünkü kendi adalet anlayışına yüklediği özelliklerin ve bu adalet anlayışı bağlamında ortaya çıkan siyasi değerlerin, kolayca ihlal edilmesi olanaklı değildir. Bu anlamda, Rawls'un makul olmayan "kapsayıcı doktrin"lere karşı tavrı, daha çok, onların halkın çoğunluğu tarafından desteklenebilir özelliklere dayanmamalarıyla ilgilidir.

### C. RAWLS'UN DEVLETİNİN REFAH DEVLETİYLE İLGİLİ GÖRÜNÜMLERİ

Rawls'un adil devletinin liberal-demokratik devlet olarak tanımlanması yanında, aynı zamanda, onun refah devleti olup olmadığının da değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü Rawls'un adalet anlayışı, sosyal adaleti de içermektedir. Bu nedenle sosyal adalette temellenen bir refah devleti anlayışının Rawls'ta bulunduğunu söylemek olanaklıdır. Burada ilk olarak Rawls'un sosyal adalet anlayışı üzerinde durulacak ve ardından da bu adalet anlayışının ne tür bir refah devletine götüreceği açıklanmaya çalışılacaktır.

#### 1. Sosyal Adalet

Barry, adalet teorilerini prosedürel ve sosyal adalet teorileri olmak üzere ikiye ayırmaktadır (Barry, N. 1995: 157). Yirminci yüzyılda prosedürel adalet teorilerinin

savunucusu olarak, liberteryen okul karşımıza çıkmaktadır<sup>1</sup>. Bu okulun önde gelen temsilcileri, Hayek ve Nozick'tir. Prosedürel adalet teorilerini savunanlar, adil olmayı veya adaletsizliği bireyler arasındaki ilişkilerle ilgili bir durum olarak kabul etmekte ve piyasa ekonomisinin işleyişi içinde gelirin dağıtılması gibi bir problemin yer almayacağını savunmaktadırlar (Yayla 1993: 61). Bu adalet teorileri kurallara dayanmakta ve bireyci bir temelden hareket ederek negatif, yani sivil özgürlüklerin korunması etrafında yoğunlaşmaktadırlar.

Sosyal adalet teorileri, gelirin yeniden dağıtımını savunmaları anlamında, prosedürel adalet teorilerinin karşısındadırlar. Bu teoriler, kurallara dayanan adaleti içeriksiz, biçimsel bulmakta ve pozitif özgürlük anlayışını savunmaktadırlar (Yayla 1993: 67). Sosyal adalet teorileri, bir ülkedeki gelir ve zenginliklerin nasıl dağıtılacağına ilişkin kriterler konusunda farklılık göstermektedirler. Bunun sonucunda da dağıtıcı ilkelerin veya sosyal adalet ilkelerinin farklı şekilde düzenlenmesi ortaya çıkmaktadır. Örneğin ihtiyaç kriteri kabul edildiğinde, dağıtıcı adalet ilkesi her bir kişiye ihtiyacı olanı vermek şeklinde ortaya çıkmaktadır. Vlastos'a göre dağıtıcı adalet ilkeleri şu şekilde özetlenebilir: (a) Herkese ihtiyacına göre, (b) Herkese değerine göre, (c) Herkese hakettiğine göre, (d) Herkese çalışmasına göre, (e) Herkese yaptığı anlaşmaya göre (Aktaran. Erdoğan 1988: 81). Burada konumuzla ilgili olması nedeniyle ihtiyaca dayanan sosyal adalet teorisi üzerinde duracağız.

İhtiyaca dayanan teori, eşitlikçi eğilimleri nedeniyle diğer sosyal adalet teorilerinden farklılık göstermektedir. Teorinin eşitlikçi eğilimler taşımasının nedeni, ihtiyaca yüklenilen anlamdan kaynaklanmaktadır. İhtiyaç, insanlar için temel bir şey olarak değerlendirilmektedir; yani, karşılanması, insan yaşamı için zorunlu olan bir şeydir. Bu noktada ihtiyaç, isteklerden farklılık göstermektedir. Çünkü istekler, kişisel yargı konusu olup sosyal ve kültürel özelliklere göre değişmektedirler. Oysa insan ihtiyaçları, nesnel ve evrensel olup, sosyal, dinsel, ırksal ve ulusal özelliklere göre değişmemektedir. Bu nedenle ihtiyaca dayanan teori, insana özgü ihtiyaçların

<sup>1</sup> Yirminci yüzyılda ortaya çıkan bu okulun, "Yeni Sağ" olarak da adlandırıldığı görülmektedir. Burada, serbest piyasayı savunan Hayek ve Nozick gibi düşünürleri kapsayacak şekilde liberteryen okul kavramı kullanılacaktır (Aynı şekilde adlandırma için bkz. Kymlicka 1998: 14).

belirlenmesi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu ihtiyaçlar bir kez belirlendikten sonra, dünyadaki her insan için aynı olacaktır. İhtiyaçların aynılık özelliği ise, eşitliği de beraberinde getirmektedir; çünkü ihtiyaçlar dünyadaki her insan için aynı ise, maddi kaynakların dağılımı, en azından, her kişinin temel ihtiyaçları karşılanacak şekilde yapılmalıdır (Heywood 1994: 237).

Rawls'a döndüğünde, onun adalet anlayışının yeniden dağıtımcı politikalara izin vermesi, eşitlikçi eğilimleri ve pozitif özgürlüğü savunması nedenlerinden ötürü, sosyal adalet teorileri arasında yer aldığı belirtilebilir. Ayrıca Rawls, prosedürel adalete ait ögelere de adalet anlayışı içerisinde yer vermektedir; fakat onun adalet anlayışı, prosedürel olmaktan öte, içerikli bir adalet anlayışıdır. Rawls, prosedürel adaleti, bir prosedürün adaleti (veya hakkaniyeti) olarak tanımlamaktadır. Bu prosedür, sırf biçimsel bir prosedür olmayıp belirli değerlerle ilişkilidir. İçerikli adalet ise prosedürün sonucunun adaleti anlamında olup, belirli değerlerin örneği durumundadır (Rawls 1996: 421). Rawls'ta her iki adalet ilişkili olup, birbirlerini tamamlamaktadırlar. Ancak bu ilişkide, prosedürel adalet, içerikli adalete bağlıdır (Rawls 1996: 423). Bu nedenle Rawls'ta, içerikli adaletin prosedürel adaletten üstün olduğu belirtilebilir.

Rawls *TJ*'de sosyal adalet terimi yerine, daha çok, dağıtıcı adalet (distributive justice) terimini kullanmaktadır<sup>1</sup>. Rawls'un dağıtıcı adalete ilişkin görüşlerini açıklayabilmek için öncelikle bu adaletin bölüştürücü (allocative) adaletten ayırt edilmesi gerekmektedir. Rawls'a göre bölüştürücü adalet, verili bir mallar toplamının istekleri ve ihtiyaçları bilinen belirli bireyler arasında bölünmesiyle ilgilidir (Rawls 1994: 88). Dağıtılacak mallar, ne bu bireyler tarafından üretilmekte, ne de bu bireyler bir işbirliği şemasında yer almaktadırlar. Rawls'un dağıtıcı adaleti ise birincil olarak temel yapıyla, yani kurumların adaletiyle ilgili olup bireyler arasındaki adaletten önce gelmektedir (Mapel 1989: 15).

<sup>1</sup> Dağıtıcı adaletin kökenini Aristoteles'e dayandırmak olanaklıdır. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te özelinde adaletin bir türünden söz etmektedir. Bu adalet türü, kişilerin eşitliğe aykırı ve eşit olarak sahip olacakları şeylerin, yani para, onur veya yurttaşlar arasında bölüştürülebilir nitelikte olan diğer şeylerin dağıtılmasıyla ilgilidir (Aristoteles 1988: 97).

Rawls'un adaletinin bölüştürücü adaletten farklılığını, adalet anlayışının prosedürel özelliği oluşturmaktadır. Saf prosedürel adalette, gelirlerin bölüştürülmesi kamusal kurallar sistemine göre yapılmaktadır. Bu sistem, üretilecek şeyi, ne kadar üretileceğini ve hangi vasıtalarla üretileceğini belirlemektedir. Ayrıca bu sistem, yapılacak dağıtım sonucunda ortaya çıkacak meşru beklentileri de belirlemektedir. Bu tür prosedürel adalette dağılımın doğruluğu, işbirliği şemasının adillğine ve bu şemaya katılanların taleplerinin karşılamasına bağlıdır (Rawls 1994: 88). İşbirliği şemasına katılanların talepleri, meşru taleplerdir; yani, adil bir şemaya bağlı olarak ortaya çıkan taleplerdir. Adil bir şema, her bir kişiye ona ait olanı vermektedir (Rawls 1994: 313). Ancak burada kişilerin özel istek veya ihtiyaçları karşılanmamaktadır. Sadece temel adalet problemleriyle ilgili taleplerinin karşılanması söz konusudur.

Rawls'un önceliği dağıtıcı adalet veya kurumsal adalet vermesinin nedeni açıktır; çünkü, keyfi olarak değerlendirdiği rastlantıların temel yapıyı etkilemesini istememektedir. Bu nedenle, belirli bireylerle ilgili hakkaniyete uygun sonuçları belirleyecek bir kriter getirmemektedir (Mapel 1989: 17)<sup>1</sup>. Ancak bunun anlamı, sosyal ve ekonomik dağıtım sürecinde hiçbir kritere yer vermediği demek değildir. Aksine Rawls, bir bütün olarak adil şemasının sonucunun adil olup olmadığını sınavacak kriterlere yer vermektedir. Bunlar, adalet ilkeleri ve eşit ve özgür vatandaşlık düşüncesidir.

Rawls'un prosedürün sonucunun adil olup olmadığını belirleyecek kriterlere yer vermesi, onu yukarıda belirtilen diğer prosedürel adalet teorisyenlerinden ayırmaktadır. Bunun yanında Rawls'un sosyal adalet anlayışının, yine yukarıda

<sup>1</sup> Rawls'un kurumsal adalet öncelik vermesinin başka nedenleri de bulunmaktadır. İlk olarak, Rawls'ta kişiler arası adalet, "birincil iyiler" ile ilgilidir. Bu iyilerle ilgili kişiler arası kıyaslamalar, bütün durumlarla ilgili değil, sadece temel yapıyla ilgili ortaya çıkan temel adalet problemleri bakımından yapılmaktadır (Rawls 1982: 163). Bu nedenle Rawls'ta, kişiler arası adalet kurumsal adaletten sonra gelmektedir. İkinci olarak Rawls'ta kurumsal adaletin önceliği, onun kurumlara öncelik vermesinde açıklanabilir. Rawls'ta bireylerden önce kurumlar gelmektedir. Rawls, birincil olarak belirli bir insan doğasına uygun olarak kurumların düzenlenmesiyle ilgilenmektedir. Rawls'ta önce kurumlar için ilkeler kabul edilmekte ve ardından da bireylere yönelik ilkeler kabul edilmektedir. Kurumlar, hakkaniyete uygun dağılım paylarını ve bireylerin yapmaları gereken şeyleri belirlemektedir. Ayrıca Rawls'ta, bireylerin devletle ve başkalarıyla ilişkileri de kurumlar aracılığıyla kurulmaktadır. Bütün bunlar ise Rawls'un ahlaki önceliği kurumlara verdiğini göstermektedir (Alejandro 1998: 41).



belirtilen sosyal adalet teorilerinden hangisine girdiğini de saptamak gerekmektedir. Açıkcası, Rawls'un adalet anlayışı prosedürel özellikler taşımasından dolayı, bu teorilerden hiçbirine tam anlamıyla girmemektedir. Ancak yine de en yakın olduğu teori, ihtiyaca dayanan teoridir. Heywood'un belirttiği gibi, Rawls tam anlamıyla bir ihtiyaç teorisyeni olmamasına rağmen, "birincil iyiler" düşüncesinde ihtiyaçlar kavramına yer vermektedir (Heywood 1994: 238). "Birincil iyiler" listesi, vatandaşların temel ihtiyaçlarını yansıtmaktadır. Rawls'ta öncelikle bu ihtiyaçların karşılanması esastır. Ayrıca Rawls, ihtiyaca dayanan teorideki gibi, belirli bir insan doğasından hareket etmekte ve ihtiyaçları da bu doğaya göre belirlemektedir. Ancak Rawls'un ihtiyaç kavramının, ihtiyaca dayanan teoriden ayrılan yönleri bulunmaktadır.

Herşeyden önce Rawlsçu ihtiyaç kavramının evrensellik özelliği bulunmamaktadır; çünkü bütün insanlar için değil, sadece liberal-demokratik toplumlarda yer alan vatandaşlar için geçerlidir. Ayrıca Rawls'ta ihtiyaç, araçsal bir özellik göstermekte, yani vatandaşların ahlaki yetilerini geliştirebilmeleri için araç konumunda bulunmaktadır. Bunun dışında ihtiyaca dayanan teorinin eşitliği savunmasının nedeni, bütün kişilerin insan değerinin eşit olduğunu savunmasından kaynaklanmaktadır (Aktaran. Erdoğan 1998: 81). Rawls'ta da, ahlaki değer bakımından eşitlik düşüncesi yer almaktadır. Ancak Rawls'un ahlaki değeri, dağıtıcı payları belirlemede etkili değildir; çünkü bu değer, adalet ilkeleri ve doğal adalet ve yükümlülük ilkeleri kabul edildikten sonra ortaya çıkmakta ve adalet duygusuna sahip olmak olarak tanımlanmaktadır (Rawls 1994: 312). Bu nedenle Rawls'ta, kişilerin ahlaki değer bakımından eşit olmalarından dolayı eşit dağılım yapılacağı gibi bir düşünce bulunmamaktadır. Son olarak Rawls'un ihtiyaç kavramı, siyasi bir özellik göstermektedir; yani kişilerin bütün ihtiyaçları değil, vatandaş olmakla ilgili ihtiyaçları söz konusudur. Bu ihtiyaçları da, "birincil iyiler" olarak kurumlara yansıtılmaktadır.

Rawls'un ihtiyaç kavramı, her ne kadar ihtiyaca dayanan teoriden farklılık gösterse de, bu teorinin karşılaştığı eleştirilerle karşı karşıyadır. Bu eleştirileri belirten Heywood'a göre, muhafazakarlar ve bazı liberal düşünürler, ihtiyaçların soyut ve metafiziksel kategoriye dayandırılmasını eleştirmektedirler. Bu düşünürlere göre

kaynak dağılımı, bireylerin piyasa davranışı yoluyla açıkladıkları daha somut tercihlere dayandırılmalıdır. Bu düşünürler, ayrıca, evrensel bir ihtiyaçlar listesinin bulunamayacağını, dünyanın farklı kesimlerindeki insanların farklı şeylere ihtiyaç duyacaklarını belirtmektedirler (Aktaran. Heywood 1994: 238). Benzer bir eleştiriyi yapan Mustafa Erdoğan ise, neyin ihtiyaç olacağı konusunda görüş birliğinin nasıl sağlanacağını sormaktadır (Erdoğan 1998: 82). Rawls'un ihtiyaç kavramının evrensel olmaması itibarıyla bu eleştirilerden uzak olduğu belirtilebilir. Ancak, liberal-demokratik toplumlarda yaşayan vatandaşlar için ihtiyaç kavramını getirmesi, bu toplumlardaki ihtiyacın nasıl belirleneceği sorusunu da beraberinde getirmektedir. Esasen Rawls, tutarlı bir şekilde ihtiyaçların nasıl belirleneceğini açıklamaya çalışmaktadır. Ayrıca demokratik kamu kültüründe yer alan özelliklerden hareket etmesi sebebiyle, ihtiyaçlar konusunda görüş birliğinin nasıl sağlanacağı gibi bir problemin Rawls'ta ortaya çıkması olanaklı görünmemektedir. Ancak Rawls, her ne kadar demokratik kamu kültüründen hareket etse de, gerçekte bu kültüre bağlı değildir; çünkü, demokratik-kamu kültürüne ilişkin özelliklerin, pratikte de bu kültürün özellikleri olup olmadığının belirlenmesi problemi Rawls'ta yer almamaktadır. Ayrıca iki ahlaki yetinin geliştirilmesine bağlı olarak açıklanan "birincil iyiler" listesi de problemlidir. Çünkü Rawls, iki ahlaki yetinin geliştirilmesinin neden bu listeye bağlı olduğu konusunda tatmin edici bir açıklama yapamamaktadır<sup>1</sup>. Bunun yanında Rawls'un fiziki ihtiyaçlara ve psikolojik tatminlere başvurmaksızın, iki soyut ahlaki yetiye bağlı olarak "birincil iyiler"i açıklaması da liberal düşünürlerin hedef noktası durumundadır; çünkü yukarıda da belirtildiği gibi bu düşünürler, kaynak dağılımının istekleri ve tercihleri bilinen somut bireylere göre yapılmasından yanadırlar.

Rawls'un kurumsal adaletine tekrar dönüldüğünde, bu adaletin sosyal ve ekonomik kurumların düzenlenmesiyle ilgili olduğu görülmektedir. Rawls'ta sosyal ve ekonomik kurumlara ilişkin yapılacak bu düzenleme ise, refah devletine yol açıcı niteliktedir.

<sup>1</sup> İki ahlaki yeti ve "birincil iyiler" arasındaki ilişki ikinci bölümde "birincil iyiler" başlığı altında incelendiği için, burada tekrar bu ilişki üzerinde durulmayacaktır.

## 2. Refah Devleti

Refah devleti, eşitlikçi yanıyla ortaya çıkmakta ve devletin piyasaya sınırlı anlamda müdahalesini gerektirmektedir. Heywood'a göre, refah devletinin geniş ve dar olmak üzere iki anlamı bulunmaktadır. Geniş anlamında refah devleti, devletin ayrıcalıklı bir fonksiyonu olarak refahı sağlamak görevinden türetilmektedir. Bu anlamda refah devleti kavramı, Batı refah devletlerini, Nazi Almanyası ve Stanilist Rusya'nın güçlü devletlerinden ayırt etmek için kullanılmıştır. Refah devletinin bu anlamı, ayrıca, 19. yüzyıl gece-bekçisi (nightwatchman) devletlerinden de modern refah devletlerini ayırmaktadır. Dar anlamda refah devleti ise, refah amacının türetildiği politikaları ve özellikle kurumları açıklamak için kullanılmaktadır. Sosyal güvenlik sistemi, sağlık hizmetleri ve kamusal eğitim gibi kurumlar, refah devletine karşılık gelecek biçimde kullanılmaktadır (Heywood 1994: 245).

Rawls'ta refah düşüncesi bulunmaktadır. Onun bu düşüncesinden hareket ederek, refah devletini açıklamak olanaklıdır. Esasen refah fikri ve refah devleti arasında zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır; yani refah kavramı ile sosyal ve ekonomik düzenlemeler ile ilgili refah devleti birbirinden farklıdır (Erdoğan 1998: 84). Ancak Rawls'ta, her ikisinin birbiriyle ilişkili olduğu görülmektedir; çünkü Rawls'un refah düşüncesi, sosyal ve ekonomik düzenlemeler ile ilgilidir. Burada öncelikle Rawls'un refah düşüncesi açıklanacak ve ardından bu düşüncenin sosyal ve ekonomik düzenlemelere nasıl yansıdığı belirtilmeye çalışılacaktır.

Rawls'ta bireysel fiziki veya psikolojik tatminle ilgili refah düşüncesi bulunmamaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi, onun adalet anlayışı kurumsal adaleti de beraberinde getirmektedir. Bu nedenle, onun adalet anlayışının iyi düzenlenmiş kurumlar aracılığıyla refah toplumu yaratmayı amaçladığı belirtilebilir. Bu noktadan hareket edildiğinde, Rawls'un adalet anlayışının bireylerin refahıyla da ilgili olmadığı ileri sürülebilir. Çünkü Rawls'un adalet anlayışının kamusal niteliği, bireylerin refahını özel bir problem olarak görmeyi gerektirmektedir. Ayrıca Rawls'un kişiler arası

adaleti de, temel adalet problemleriyle sınırlaması onun adalet anlayışının kamusal olanla sınırlı olduğunu vurgulamaktadır. Ancak Rawls'ta daha farklı bir refah yaklaşımının bulunduğu da belirtilebilir. Bu yaklaşımı, Rawls'un "birincil iyiler" düşüncesine bakarak görmek olanaklıdır. Rawls bu iyileri, vatandaşların iki ahlaki yetisini gerçekleştirmeleri için getirmektedir. Buradan hareket edildiğinde, Rawls'un adalet anlayışının vatandaşların iki ahlaki yetilerini gerçekleştirdikleri bir toplum yaratmayı amaçladığı belirtilebilir. Bu anlamda Rawls'ta adalet, vatandaşların doğalarına uygun bir toplum yaratmak şeklinde özetlenebilir.

Rawls'a bu şekilde yaklaşmak ise, onda farklı bir refah düşüncesinin bulunduğunu da ortaya çıkarmaktadır. Alejandro'ya göre bu refah düşüncesi, vatandaşların iki ahlaki yetilerini gerçekleştirme olanaklılığıdır (Alejandro 1998: 49); yani, vatandaşların iki ahlaki yetilerini gerçekleştirebilecekleri fırsatlar ve maddi vasıtalarla donatılması olanağıdır. Bu olanaklarla donatılmaları ise, onların kendi yaşam planlarını yerine getirebilecekleri ve kendi amaçlarını belirleyebilecekleri bir durumda bulundurulmaları demektir. Bu şekilde Rawls'un adalet anlayışı, bireylerin özerk olarak hareket etmesini ve seçim yapmasını olanaklı kılmaktadır (Alejandro 1998: 48). Bireylerin seçim yapmaya yeterli olanaklarla donatılmalarının, onların psikolojik ve fiziki refahına da yol açabileceği belirtilebilir. Böylece Rawlsçu adaletin, refahın koşullarını sağlayarak ("birincil iyiler", sosyal işbirliği gibi) bireylerin fiziki ve psikolojik refahına tümüyle kayıtsız kalmadığı belirtilebilir (Alejandro 1998: 65). Ancak Rawls'la ilgili varılacak böyle bir sonuç, dolaylı bir sonuçtur; çünkü, yukarıda da belirtildiği gibi, Rawls'un adalet anlayışının belirlenmesinde, bireylerin psikolojik refahı etkili değildir. Rawls'ta toplum üyeleri olarak vatandaşların refahıyla ilgili düşüncelerin bulunması, onun adalet anlayışının vatandaşların refahını azamileştirmeyi amaçladığı şeklinde yorumlanabilir<sup>1</sup>. Rawls'un adalet anlayışında refahın nasıl azamileştirileceği sorusu ise, bizi, onun refah devletine götürmektedir.

<sup>1</sup> Rawls'ta bu tür refah anlayışının bulunmasının faydacı tehlikeler içerdiği belirtilebilir. Ancak Rawls, kendi adalet anlayışının kurumsal adalet anlayışı olduğunu belirterek, faydacı teoriden farklılığını dile getirmektedir. Ayrıca, Rawls'un adalet anlayışının temelinde, bireysel istekler ve tercihler yer almamaktadır. Bu nedenlerle, Rawlsçu adalet anlayışının faydacı teoriden uzak olduğu belirtilebilir. Fakat Rawls'un adalet anlayışının son tahlilde faydacı teorinin görünümüne de büründüğü ileri sürülebilir; çünkü, hem hakkaniyet olarak adalette ve hem de faydacılıkta, bazı kişilerin kendi amaçları doğrultusunda yaşamlarını sürdürme serbestlikleri sınırlandırılmaktadır. Gerçi

Rawls'ta, refah devletinin meşrulaştırılması, hakça fırsat eşitliği ve farklılık ilkelerine dayalıdır. Rawls *TJ*'de, sermaye ve doğal kaynakların özel mülkiyetine izin veren demokratik bir devlette bu ilkelerin nasıl uygulanacağını açıklamaktadır. Öncelikle, böyle bir devletin adil anayasası vardır; yani, eşit temel hak ve özgürlükler anayasada belirtilmiş ve güvence altına alınmıştır. Siyasi özgürlüklerin de hakça değeri sağlanmıştır. Rawls, böyle bir devlette adil prosedürlere göre işbaşına gelen hükümetlerin hakça fırsat eşitliğini sağlayacağını belirtmektedir; yani benzer yeteneğe ve motivasyona sahip olanlara eşit eğitim ve kültür şansları tanınacak ve ayrıca ekonomik faaliyetlerle ve serbest iş seçimiyle ilgili eşit fırsatlar güvence altına alınacaktır. Son olarak da Rawls, hükümetin asgari bir sosyal düzeyi sağlayacağını belirtmektedir. Bütün bunları yapmak ise hükümetin dört branşının görevine girmektedir (Rawls 1994: 275). Bunlar, tahsis (allocation), istikrar, transfer ve dağıtıcı (distribution) branşlarıdır.

Tahsis branşı, işleyebilir rekabetçi bir ücret sistemini korumak ve makul olmayan piyasa gücünün oluşmasını önlemek görevlerine sahiptir. Ayrıca bu branş, uygun vergileri ve para yardımlarını belirlemek ve mülkiyet haklarının tanımına ilişkin değişiklikler yapmak yetkisine de sahiptir. İstikrar branşı ise, makul bir tam istihdamı sağlamak görevine sahiptir. Tahsis ve istikrar branşları piyasa ekonomisinin etkililiğini sürdürmeyi sağlamaktadırlar. Transfer branşının sorumluluğu ise asgari bir sosyal düzeyi sağlamaktır. Bu branş belirli bir refah düzeyini güvence altına almakta ve ihtiyaç taleplerini göz önünde tutmaktadır (Rawls 1994: 276). Son olarak dağıtıcı branş, dağılım paylarındaki uygun adaleti korumak görevine sahiptir. Dağıtıcı branş bu görevini, vergileme ve mülkiyet haklarındaki zorunlu uyarlamalar vasıtalarıyla yerine getirmektedir (Rawls 1994: 277).

---

hakkaniyet olarak adalette amaç, fayda fonksiyonunda açıklanan kişisel tatminlerin azamileştirilmesi değildir. Ancak hakkaniyet olarak adalette amaç, kurumsal iyileri azamileştirmektir. Bu iyiler arasında, karşılıklı avantajlarla ilgili olanlar, en az avantajlının en büyük yararları, "birincil iyiler" sayılabilir (Alejandro 1998: 90).

Rawls'un serbest piyasaya dayalı bir devlette, sosyal ve ekonomik kurumlarla ilgili getirdiği bu düzenlemeler onun devletin refah devleti olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Ancak Rawls, *TJ*'de "mülkiyet-sahipliği demokrasisi" (property-owning democracy) kavramını getirmektedir (Rawls 1994: 274). Rawls, bu kavramı tanımlamamaktadır. Bu kavramın tanımını ve refah devletinden farkını, Krouse ve McPherson'da bulmak olanaklıdır. Krouse ve McPherson'a göre, "mülkiyet-sahipliği demokrasisi", piyasanın, başlangıcından itibaren küçük eşitsizlikler doğuracak şekilde düzenlenmesini gerektirmektedir. Bunun için de bu demokrasi anlayışı, gelir ve refah dağılımının ve daha fazla hakça fırsat eşitliğinin, eşitsizlikleri kesin olarak azaltacak şekilde düzenlenmesini amaçlamaktadır. Refah devleti kapitalizmi ise, mülkiyet ve doğal yeteneğin ilk dağılımındaki eşitsizliği kabul etmekte ve yeniden dağıtıcı vergi ve transfer programları aracılığıyla piyasadaki eşitsizlikleri azaltmaktadır. Krouse ve McPherson'a göre bu iki rejim, siyasi ekonomiye ilişkin adaleti sağlamanın farklı alternatifleridir (Aktaran. Kymlicka 1991: 88).

"Mülkiyet sahipliği demokrasisi", refah devletine oranla, daha fazla eşitlik talebinde bulunmayı gerektirmektedir. Rawls'ta, bu tür eşitlik talebinin bulunup bulunmadığını görmek için onun eşitlik anlayışına bakılması gerekmektedir. Rawls'un eşitlikçi yanı, farklılık ilkesinde kendini göstermektedir. Rawls'un bu ilkeyle ilgili olarak belirttiklerine bakıldığında, onun güçlü bir eşitlik anlayışından yana olduğu belirtilebilir. Örneğin Rawls *TJ*'de, farklılık ilkesinin güçlü bir eşitlik anlayışı olduğunu, daha iyi bir dağılım olmadıkça bu ilkenin seçileceğini, eşit bir dağılımın tercih edileceğini belirten ifadeler kullanmaktadır (Rawls 1994: 76). Ancak aynı Rawls, başka bir yerde eşitsiz dağılımın kaçınılmaz olduğunu, sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin engellenmeyeceğini belirtmektedir (Rawls 1996: 80).

Rawls'un her iki ifadesi birbiriyle zıt sonuçlara yol açabilecek niteliktedir. Bu tür sonuçları önlemenin ve Rawls'un ifadelerini birbiriyle tutarlı görmenin yolu ise onun "orijinal durum" düşüncesine yeniden dönmektir. Rawls'un "orijinal durum" düşüncesine bakıldığında, bu durumda yer alan grupların daha fazla eşit dağılımı gerektiren ilkelerde anlaşmasının rasyonel olmadığı görülür; çünkü gruplar, bu tür bir



dağılımı, kendi rasyonel çıkarlarına aykırı bulabileceklerdir. Ancak diğer yandan gruplar, Rawls'un adalet ilkelerini seçeceklerdir; çünkü böylece, hakkaniyet olarak adalet altında elde edebilecekleri sınırlı çıkarlarını bile kaybetme riskine girmeyeceklerdir (Alejandro 1998: 53). Grupların kabul edeceği ilkelerden biri olan farklılık ilkesi, eşitsizlikler nedeniyle, daha iyi durumda bulunmaya izin vermektedir; yani bu ilke eşitsizlikleri önlememektedir. Ancak farklılık ilkesi, eşitsizliklerin en fazla kötü durumda bulunan kişilerin yararına olmasını şart koşturmaktadır. Bu durumda, Rawls'un farklılık ilkesinin, daha fazla eşitlik talebinde bulunmayı gerektirdiğini söylemek oldukça güç görünmektedir. Böylece Rawls'un devletin refah devletiyle bağdaştığı belirtilebilir.

Rawls'un devletin refah devletiyle bağdaştığını görmenin bir başka yolu onun vatandaşlık görüşüne bakmaktır. Çünkü Rawls *PL*'de, sosyal ve ekonomik adalete ilişkin kurumların eşit ve özgür vatandaşlara uygun olarak düzenlenmesi gerektiğini belirtmektedir (Rawls 1996: 229).

Rawlsçu vatandaşlık, eşit ve özgür olarak işbirliğinin tam üyesi olma anlamındadır. Vatandaşların eşit olması, toplumun tam olarak işbirliği yapan üyeleri olmalarını olanaklı kılan iki ahlaki yetiye ve diğer kapasitelere zorunlu minimum düzeyde sahip olmalarını gerektirmektedir (Rawls 1996: 79). Bu eşitlik, vatandaşların eşit bir statüye olmalarını, yani adalet ilkelerinin aynı biçimde korumalarından yararlanmalarını olanaklı kılmaktadır. Buradaki eşitlik, "iyi düzenlenmiş toplum"da birçok sosyal ve ekonomik eşitsizliğin olmasını engellemektedir (Rawls 1996: 80). Bu durumda, vatandaşların eşit olmasının, sosyal ve ekonomik adalete ilişkin kurumlara nasıl yansıtılacağına açıklanması gerekmektedir.

Rawls'ta vatandaşların eşitliği, zorunlu minimum derecede ahlaki yetilere sahip olmaları bakımından söz konusu olduğuna göre, bu yetileri kullanabilmelerini ve geliştirebilmelerini sağlayacak biçimde de eşit olmalarının kurumlara yansıtılması beklenebilir. Rawls bu amaçla, bütün vatandaşların temel ihtiyaçlarının sosyal ve siyasi yaşama katılmalarını sağlayacak biçimde sağlanması gerektiğini belirtmektedir. Ancak

bunun anlamı, daha büyük eşitlik lehine yeniden dağıtım yapılması demek değildir. Rawls'un buradaki düşüncesi, maddi ve sosyal refahın ve eğitimin belirli bir düzeyinin altında olanların vatandaşlar olarak toplumda yer alamayacaklarıdır (Rawls 1996: 166); yani vatandaş olmanın şartını temel ihtiyaçların karşılanması oluşturmaktadır. Bu durumda, vatandaşların eşitliğinin kurumlara yansması, bütün vatandaşların temel ihtiyaçlarını sağlayan asgari sosyal düzey aracılığıyla olacaktır.

Buraya kadar belirtilenlerden hareketle, Rawlsçu vatandaşlığın refah devletine yol açtığı belirtilebilir; çünkü Rawls'un amacı, vatandaşların tam olarak işbirliğine katılabilmeleri için gerekli kurumsal düzenlemeleri yapmaktır. Yukarıda açıklanan, mülkiyet sahipliği demokrasisindeki gibi, eşitsizlikleri azaltmak değildir. Ayrıca Rawls'ta vatandaşların eşit olmaları yanında özgür olmaları da söz konusudur. Refah devletinin bir özelliği de eşitlik ve özgürlüğün bir arada yer almasıdır. Bu nedenle refah devletinin Rawlsçu vatandaşlığı açıklamak için gerekli olduğu belirtilebilir. Bunun yanında Rawls'un eşitlik ve özgürlük taleplerini bağdaştırma amacının da refah devletinde gerçekleşebileceği ileri sürülebilir.

Rawlsçu temel ihtiyaçlar ilkesinin, daha fazla eşitlik taleplerine neden olabileceği belirtilebilir. Ancak, yukarıda da belirtildiği gibi, Rawls, aynı düşüncede değildir. Bu ilkenin kapsamını da fazla geniş olarak yorumlamamak gerekmektedir; çünkü Rawls, farklılık ilkesinin talep ettiklerinin, bu ilkenin talep ettiklerinden daha fazlasını gerektirdiğini belirtmektedir (Rawls 1996: 229). Temel ihtiyaçlar ilkesiyle ilgili problem, daha çok, bu ilkenin eşit temel özgürlükler ilkesinden önce gelebileceği düşünüldüğünde ortaya çıkmaktadır. Rawls, bu düşünceyi kabul etmektedir; çünkü ona göre, temel ihtiyaçların karşılanması, vatandaşların siyasi ve sivil hak ve özgürlüklerini anlayabilmeleri ve kullanabilmeleri için zorunludur (Rawls 1996: 7).

Rawls'un bu ifadesi, refah devletine yöneltilebilecek eleştirilerin de hedef noktası durumundadır. Çünkü refah devletine yöneltilebilecek temel eleştiri, bu devletin sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri gidermek uğruna, bireysel özgürlükleri ihlal edebileceğidir. Rawls, temel ihtiyaçlar ilkesinin eşit temel özgürlüklerden önce

gelebileceğini belirtmekle, bu tür eleştiriyi kabul etmiş görünmektedir. Ancak diğer yandan Rawls'ta, temel özgürlüklerin önceliği ilkesi yer almaktadır. Bu ilke, adaletin birinci ilkesinin ikinci ilkesinden önce geldiğini göstermektedir. Bunun anlamı, sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri düzeltmek uğruna temel özgürlüklerin sınırlanamayacağıdır. Rawls, temel ihtiyaçlar ilkesinin eşit temel özgürlüklerden önce geldiğini belirtmekle, kendi temel özgürlüklerin önceliği ilkesini de ihlal etmiş görünmektedir. Bu nedenle Rawls'un kendi ilkeleri arasında bir uyumsuzluk olduğu ileri sürülebilir.

Ancak Rawls'un siyasi adalet anlayışının uygulanmasıyla ilgili getirdiği şartlar düşünüldüğünde, burada bir uyumsuzluğun bulunmadığı belirtilebilir. Rawls, gerek kendi "iyi düzenlenmiş toplum"unda, gerekse siyasi adalet anlayışının uygulanacağı liberal-demokratik toplumlarda, belirli bir ekonomik gelişme düzeyi aramaktadır. Bu bağlamda, siyasi adalet anlayışının uygulanacağı toplumlarda ve Rawls'un "iyi düzenlenmiş toplum"unda, temel ihtiyaçların sağlanması uğruna, eşit temel özgürlükler ilkesinde sınırlama yapılmayacağı belirtilebilir. Ancak yine de bu sınırlama olanağının Rawlsçu düşünce çerçevesinde her zaman bulunduğu ileri sürülebilir.

Gerçekte, temel ihtiyaçlar ilkesi, Rawls'un vatandaşlığa yüklediği anlam çerçevesinde düşünülmelidir. Rawls'ta vatandaşlık belirli bir eğitim, ekonomik ve sosyal düzey çerçevesinde olanaklıdır. Gerçi Rawls, burada yeni bir şey getirmemektedir. Rawls'un vatandaşlığı belirli bir sosyo-ekonomik duruma bağlayan düşüncesinin izlerini, Aristoteles'ten başlayıp Rousseau ile devam eden ve çağımızda Arendt'te temsil edilen felsefi gelenekte bulmak olanaklıdır (Waldron 1993: 284).

Rawls'un vatandaşlığı, belirli bir eğitim, sosyal ve ekonomik düzeye bağlaması, sosyal vatandaşlık çerçevesinde değerlendirilebilir. Ancak Rawlsçu vatandaşlık, sosyal vatandaşlıktan farklıdır. Rawls'un vatandaşlığının sosyal vatandaşlıktan ayırt edilmesi, çağımızda refah devletinin yaşadığı krizin sosyal vatandaşlığa bağlanması bakımından önemlidir. Bu nedenle, burada sosyal vatandaşlığın anlamından kısaca söz edilecektir.

Sosyal vatandaşlığın anlamını, Marshall'da bulmak olanaklıdır. Marshall'a göre vatandaşlık, toplumun tam ve eşit üyesi olma anlamındadır (Aktaran. Waldron 1993: 274). Toplumun tam ve eşit üyesi olabilmek içinse sivil, sosyal ve siyasi hakların tanınması gerekmektedir. Sivil hakların sağlanmasıyla, toplum, insanlar arasındaki ilişkilerde ortaya çıkan güç, şiddet ve çatışma uyuşmazlığını azaltmaktadır. Siyasi hakların sağlanmasıyla, toplum, tek tek kadın ve erkeklerin kendi bireysel yaşamlarını yönetmeleri kadar, bütün toplumu yönetmeye katılmalarını tanımaktadır. Ekonomik refahın asgari standartlarının güvenceye alınmasıyla da, devlet, piyasa sürecinin aşırılıklarını dengelemekte ve piyasaların bir anlamda neden oldukları büyük eşitsizlikleri düzeltmektedir (Waldron 1993: 275-276).

Marshall'a göre, vatandaşlığın tam açıklanması liberal-demokratik refah devletini gerektirmektedir. Sivil, sosyal ve siyasi hakların herkes için güvence altına alınması sayesinde, refah devleti, her vatandaşın kendini toplumun tam üyesi gibi hissetmesini sağlayacaktır. Kymlicka ve Norman bu vatandaşlık anlayışının, "pasif" veya "özel" vatandaşlık olarak adlandırıldığını belirtmektedirler. Çünkü, kamusal yaşama katılmaya ilişkin bir yükümlülük getirmemekte ve pasif hakedişleri (entitlements) içermektedir (Kymlicka-Norman 1994: 354-355). Pasif vatandaşlığa yöneltilen eleştiri, liberteryen okuldan gelmektedir. Marshall, sosyal hakların, avantajsız durumda bulunanların toplum yaşamına girmelerini ve sivil ve siyasi hakları kullanmalarını olanaklı kıldığını belirtmektedir. Oysa liberteryenler, refah devletinin yaşam şanslarının geliştirmeksizin yoksullar arasında pasifliğe neden olduğunu ve bağımlılık kültürü yarattığını ileri sürmektedirler. Bu anlamda refah devleti çözüm üretmekten çok, vatandaşları pasif bağımlılar haline getirmekle yeni problemlere yol açmaktadır (Kymlicka-Norman 1994: 355-356). Libertenyenlerin haklılığını, günümüzde siyasi katılımı ilgili yaşanan krizler de göstermektedir. Çünkü bu krizlerle beraber, siyasi katılım için sadece maddi refahın yeterli olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Rawls'un vatandaşlık anlayışı Marshall'a benzese de aralarında farklar vardır. Marshall ve Rawls arasındaki temel fark, Rawlsçu vatandaşlığın demokratik vatandaşlık olmasıdır. Demokratik vatandaşlık, adaletin sağlanmasını sırf devlete

bırakmamakta, vatandaşların katılımıyla beraber adaletin sağlanmasını gerektirmektedir. Ancak Rawls'un adaletin sağlanması ödevine sahip demokratik vatandaş, sosyal adaletle ilgili konularda sessiz kalmayı sürdürmektedir. Çünkü, kamusal adaletle ilgili tartışmalarda, sosyal adalet konuları oldukça sınırlıdır. Bu durumda sosyal adaletle ilgili olarak Rawls'un demokratik vatandaşının da Marshall'ın sosyal vatandaşına benzediği belirtilebilir.



## SONUÇ

John Rawls'un adalet anlayışı bakımından devlet probleminin incelenmesine ayrılan bu çalışma, modern devlete ahlaki perspektiften yaklaşılması gerektiği kabulü üzerinde kurulmuştur. GİRİŞ bölümünde, modern devlete ahlaki perspektiften yaklaşılmasının ancak adaletle olanaklı olduğu kabul edilmiş ve adaletin birincil nitelikte erdem olduğu belirtilmiştir. Adaletin birincil nitelikte erdem olmasının nedeni çeşitli şekillerde ortaya konabilir. Örneğin Rawls, adaletin diğer erdemlerden daha üst seviyede olduğunu belirtmektedir; çünkü adalet, ahlaki ilkelere dayanarak eylemde bulunma isteğiyle ilgilidir. Diğer erdemler ise bu isteğe göre düzenlenmektedir (Rawls 1994: 192). Ayrıca Rawls, temel kurumlarla ilgili olarak sezgisel inancımızın da adaletin birincilliğine götüreceğini belirtmektedir (Rawls 1994: 3).

Adaletin birincil nitelikte erdem olduğu kabul edildikten sonra, problem belirli bir adalet anlayışına dayanarak modern devletin ahlaki temellerini ortaya koymaktır. Çalışmamız boyunca, Rawls'un adalet anlayışı açıklanmaya ve bu adalet anlayışının yol açtığı adil devlet incelenmeye çalışılmıştır. Rawls'un adalet anlayışının açıklanması, çalışmamızın ikinci bölümünün konusunu oluşturmaktadır. Ancak Rawls'un görüşlerini açıklamadan önce, onun arka planında yer alan düşünürlerden de söz etmek gerekmektedir. Bu nedenle birinci bölüm, Rawls'un arka planında yer alan Locke, Rousseau ve Kant'ın görüşlerinin açıklanmasına ayrılmıştır. Ancak birinci bölümde, bu düşünürlerin görüşleri sosyal sözleşme teorileri çerçevesinde incelenmeye çalışılmıştır; çünkü Rawls'un, Locke, Rousseau ve Kant'ın sosyal sözleşme geleneğini izlediğini belirtmesi, bu gelenek üzerinde durulması gerektiği inancına sahip olmamıza neden olmuştur. Esasen Rawls'ta, bu düşünürlerin sadece sosyal sözleşme teorileri değil, siyasi toplumla ilgili görüşleri de etkilidir. Ayrıca bu düşünürlerden Kant'ın Rawls için ayrıcalıklı yeri bulunmaktadır; çünkü Rawls'ta, Kant'ın siyaset felsefesi yanında, ahlak felsefesi de etkilidir. Kant'ın ahlak ve siyaset felsefesinin ve diğer düşünürlerin siyaset felsefelerinin Rawls üzerindeki etkileri, çalışmamızın ikinci ve



üçüncü bölümlerinde gösterilmeye çalışılmıştır. Çalışmamızın ikinci bölümü üç kısma ayrılmaktadır. Birinci kısmı Rawls'un adalet anlayışının özelliklerine, ikinci kısmı bu anlayışın oluşturulmasına ve üçüncü kısmı da, çoğulcu bir toplumda bu anlayışın nasıl olanaklı olduğuyla ilgili Rawls'un görüşlerine ayrılmıştır.

Rawls'un adalet anlayışının en belirgin özelliği bu anlayışı oluştururken, varsayımsal "orijinal durum" düşüncesini kullanmasıdır. "Orijinal durum", Rawls'u sosyal sözleşme geleneğine bağlamaktadır. Ancak Rawls'un "orijinal durum"u, sosyal sözleşme teorilerinin doğa durumundan farklılıklar göstermektedir. Farklılıklar göstermesinin temel nedeni, Rawls'un "orijinal durum"u kullanma amacında yatmaktadır. Rawls bir tasarım vasıtası olarak "orijinal durum"u, eşit ve özgür vatandaşların temsilcileri tarafından oy birliğiyle adalet ilkelerinin seçildiğini göstermek için kullanmaktadır. "Orijinal durum"un bu özelliği Rawls'un halkın kurucu gücüne yüksek yasa koyma yetkisinin ait olduğunu belirtmesiyle beraber düşünüldüğünde, adalet ilkelerinin halkın iradesi tarafından belirlendiği söylenebilir. Bu noktada Rawlsçu adaletin, Kant'ın adalet anlayışıyla benzerliği ortaya çıkmaktadır. Ancak bu benzerlik, her iki adalet anlayışı arasındaki görünüşte bir benzerlik olmaktan öteye geçmemektedir; çünkü Kant adalet ilkesini saf pratik akılda temellendirmektedir. Oysa Rawls'ta saf pratik akıl yanında, empirik pratik akıl da yer almaktadır. Ayrıca Rawls'un adalet anlayışının başlangıcında demokratik toplumlarda görülen sezgisel düşüncelere yer vermesi de, onun, Kantçı saf pratik akla ne kadar bağlı kaldığı hususunu belirsiz kılmaktadır.

"Orijinal durum", halkın iradesinin ortaya çıkışını belirleyen şartlar bağlamında düşünülebilir. Bu şartların Rawls'un "iyi düzenlenmiş toplum"una yansması ise adalet ilkelerine uygun olarak düzenlenmiş kurumlar ve diğer kriterler aracılığıyla olacaktır. İlk olarak, "orijinal durum" hakkaniyete uygun bir prosedürel tasarımıdır. Bu prosedürün "iyi düzenlenmiş toplum"a yansması ise adalet ilkelerine uygun düzenlenen kurumlar aracılığıyla olacaktır. İkinci olarak "orijinal durum"da makul rasyonelden önce gelmektedir. Rawls'un "iyi düzenlenmiş toplum"unda ise kamusal alanla ilgili olarak kamusal kriteri karşımıza çıkmaktadır. Kamusalı sağlayan ise

makul olmaktadır. Bu anlamda Rawlsçu kamusal alanda makulün ön plana geçtiği belirtilebilir. Rawls'un adalet anlayışını oluşturmasıyla ilgili problem, daha çok, onun "orijinal durum" düşüncesi nedeniyle değil, sezgisel düşüncelere başvurusuyla ilgili ortaya çıkmaktadır.

Rawls'ta adalet ilkelerinin, tüm vatandaşlar tarafından kabul edilebilir nitelikte olması esastır. Rawls'un bu nedenle, demokratik kamusal kültürde herkes tarafından paylaşılan sezgisel düşüncelerden hareket ederek adalet anlayışını oluşturduğu belirtilebilir. Ancak Rawls'un demokratik toplumların kamusal kültüründe, neden kişilerin eşit ve özgür olarak görüldüğünü veya neden hakkaniyete uygun bir işbirliği sistemi olarak toplumun düşünüldüğünü açıklamaması, adalet anlayışının zayıf yanlarını oluşturmaktadır. Ayrıca Rawls kişi idesini tamamen demokratik-kamusal kültüre göre açıklamamaktadır. Örneğin kişilere yüklediği, iki ahlaki yeti gibi soyut özellikler, modern-demokratik toplumların kültüründen değil, onun insan doğasıyla ilgili yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Bu durumda Rawls'un adalet anlayışının sezgisel düşüncelere belirli bir derecede bağlı olduğu belirtilebilir.

Rawls'un adalet anlayışını belirli bir derecede de olsa sezgisel düşüncelerden hareket ederek oluşturması, onun adalet anlayışının evrensel nitelikte olmasını önlemektedir. Rawls, adalet anlayışının, liberal-demokratik toplumlar için geçerli olacağını belirtmektedir. Rawls'un adalet anlayışının bir diğer özelliği ise, kapsayıcı bir anlayış olmamasıdır. Kapsayıcı doktrinler kişiden kişiye farklılık gösteren ve aralarında birbiriyle bağdaştırılmaz nitelikte farklar olan doktrinlerdir. Oysa Rawls siyasi adalet anlayışının, herkes tarafından kabul edilebilir nitelikte olmasını istemektedir. Bu nedenle, kendi adalet anlayışının kapsayıcı bir doktrin olmadığını belirtmektedir. Ancak Rawls'un adalet anlayışının da bazı görünümüleriyle ilgili olarak bir "kapsayıcı doktrin"den farklı olmadığı ileri sürülebilir. Örneğin Rawls'a göre bir "kapsayıcı doktrin", siyasi adalet anlayışından farklı olarak, insan yaşamında değerli olan şeye ilişkin anlayışları ve bir bütün olarak yaşamımızı ve karakterimizi yönlendiren kişisel erdem ve karakter ideallerini içermektedir. Alejendro'ya göre Rawls'un siyasi adalet anlayışından da bu tür sonuçlara ulaşmak olanaklıdır. İlk olarak, insan yaşamında

değerli olan şeye ilişkin anlayış Rawls'ta da yer almaktadır. Bu da adalettir. İkinci olarak kişisel erdem ve karakter idealleri de Rawls'ta bulunmaktadır. Bunlar, adalet ilkelerinin içeriğine bağlı olarak açıklanmaktadırlar (Alejandro 1998: 129). Gerçi Rawls'ta bunların siyasi olanla sınırlı oldukları, yani kişilerin bütün yaşamlarına ilişkin olmadıkları belirtilebilir. Ancak Rawls'ta bu erdem ve idealler, kişinin bir bütün olarak düşünme ve davranışını yönetmektedirler. Ayrıca Rawls'un, kişilerin adalet ilkelerine ve bu ilkelere göre düzenlenen kurumlara uygun olarak davrandıklarında kendi doğalarına uygun olarak davranmış olacakları (1994: 529) ifadesi de, onun anlayışının kapsayıcı özellikler taşıdığını düşündürmektedir.

Rawls'un adalet anlayışı kapsayıcı olmaması, yani siyasi olması yanında kamusal bir adalet anlayışıdır. Rawls'ta kamusalılığı sağlayan adalet anlayışının her bir vatandaş tarafından kabul edilebilir nitelikte olmasıdır. Bu nedenle de Rawls'un adalet ilkelerini, kişilerin doğasına uygun düşecek şekilde açıklamaya ve düzenlemeye çalıştığı görülmektedir. Adalet ilkelerinin kişilerin doğasını açıklamaya yönelik şekilde oluşturulması, bu iki ilke arasındaki bağlantıyı da sağlamaktadır. Adaletin iki ilkesi ilk bakışta birbiriyle ilişkisiz görünebilir. Örneğin adaletin birinci ilkesi eşit temel özgürlüklerle ilgilidir. Adaletin ikinci ilkesi ise, birinci ilkeyle ilişkisiz bir şekilde hakça fırsat eşitliğine yer vermekte ve sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri düzenlemektedir. Ancak Rawls'ta, kişilerin iki ahlaki yetilerini kullanmaları için gerekli olan eşit özgürlükleri birinci ilke sağlarken, ikinci ilke kişilerin bu özgürlükleri kullanabilmeleri için gerekli olanaklarla donatımlarını dile getirmektedir. Bu nedenle adaletin iki ilkesinin birbiriyle ilişkisiz olmadığı belirtilebilir.

Çalışmamızın ikinci bölümünün üçüncü kısmı ise, adalet anlayışının çoğulcu bir toplumda nasıl olanaklı olacağıyla ilgili Rawls'un görüşlerinin incelenmesine ayrılmıştır. Rawls'un göz önünde tuttuğu toplum, liberal-demokratik bir toplum olması yanında çoğulcu bir toplumdur. Ancak Rawls'un çoğulculuk görüşü bazı özellikler taşımaktadır. İlk olarak bu çoğulculuk, sadece kişilerin iyi anlayışları ve bu iyi anlayışlarının değerlendirildiği “kapsayıcı doktrin”lerle ilgilidir; yani Rawls'ta, ırksal, kültürel ve etnik nedenlere de dayalı geniş anlamda bir çoğulculuk söz konusu

değildir. Rawls'un çoğulculuğu bu nedenle eleştirilebilir. Ancak Rawls, çoğulculukla ilişkiyi farklı bir biçimde kurmaktadır ki bunun anlamı üzerinde aşağıda duracağız. Rawls'un çoğulculuğunun ikinci özelliği ise makul olmasıdır. Esasen burada, Rawls'un ideal toplumu ve var olan liberal-demokratik toplumlar birbirinden ayrılmalıdır. Rawls'un makul çoğulculuğu kendi ideal toplumu için geçerlidir. Liberal-demokratik toplumlar içinse makul çoğulculuk kadar, makul olmayan çoğulculuk da geçerli olabilir. Her ikisinde de sonuç aynıdır; yani, adalet ilkelerinin bütün vatandaşlar tarafından kabul edilebilir nitelikte olmasını, çoğulculuğun makul olup olmaması önlememektedir. Bu durumda makul çoğulculuğun öneminin sorgulanması gerekmektedir.

Makul çoğulculuğun önemi, Rawls'un ideal toplumunda ortaya çıkmaktadır; çünkü bu toplumdaki makul çoğulculuk, adalet ilkelerinin neredeyse bütün vatandaşlar tarafından kabul edilmesini güvence altına almakta ve vatandaşların sadece adalet ilkelerine uygun olarak değil, bu ilkelere dayanarak hareket etmelerini sağlamaktadır. Makul çoğulculuğun bunu nasıl sağladığını görmek için, Rawls'un “örtüşen konsensus” düşüncesine bakılmalıdır. Rawls, adalet ilkelerinin uygulanmasıyla ilgili istikrar problemi üzerinde dururken, “örtüşen konsensus” düşüncesini getirmektedir. “Örtüşen konsensus”ta, siyasi adalet anlayışı makul “kapsayıcı doktrin”lerin merkezi durumundadır. Bu konsensusta, birbirinden farklı ve hatta birbiriyle çatışabilen makul “kapsayıcı doktrin”lerin siyasi adalet anlayışını desteklemeleri söz konusudur. Rawls, makul vatandaşların makul “kapsayıcı doktrin”lere sahip olabileceğini varsaymaktadır. Bu nedenle, kendi ideal toplumu bağlamında, makul vatandaşlar tarafından adalet anlayışının kabul edilmesi ve bu ilkelere dayanarak onların davranışları konusunda herhangi bir problem bulunmamaktadır. Ancak bu noktada bir problem olmasa da, “örtüşen konsensus” düşüncesinden kaynaklanan bazı problemlerin olduğu belirtilebilir.

İlk olarak, “örtüşen konsensus” düşüncesi, birbirinden farklı ve hatta birbiriyle çatışan makul “kapsayıcı doktrin”lerin siyasi adalet anlayışını nasıl destekleyebileceklerini açıklayamamaktadır. Bir noktada, bütün makul “kapsayıcı

doktrin”lerin siyasi adalet anlayışını desteklediklerini belirtmek demek, bu doktrinler arasındaki farklılıkları siyasi adalet konularıyla ilgili olarak ihmal etmek demektir. İkinci olarak “örtüşen konsensus”, adalet anlayışının sırf kendi uğruna değil, sahip olunan makul “kapsayıcı doktrin” aracılığıyla desteklenmesi gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Rawls’un bu tür bir düşünceye izin vermesi sayesinde de, makul “kapsayıcı doktrin”lerin kamusal alana girmelerinin yolu açılmış olmaktadır.

“Örtüşen konsensus” düşüncesiyle ilgili yukarıda belirtilen iki problem, Rawls’un hem ideal toplumu ve hem de var olan liberal-demokratik toplumlar için geçerlidir. Bunun yanında, var olan liberal-demokratik toplumlar için “örtüşen konsensus”un başka bakımlardan da problemli olduğu belirtilebilir. Bu toplumlarda makul çoğulculuk yanında, makul olmayan çoğulculukta söz konusudur. Bu durumda, makul “kapsayıcı doktrin”lere sahip olmayan vatandaşların adalet ilkelerini desteklemeleri, “örtüşen konsensus” düşüncesi çerçevesinde temellendirilemez. Esasen Rawls’ta, vatandaşların adalet ilkelerini desteklemeye götüren başka nedenler de vardır. Bunlar, doğal adalet ödevi, vatandaşların adalet duygusuna ilişkin kapasiteleri, adalet ilkelerinin kişisel doğalarına uygun olması ve “kamusal akıl”dır. Bunlardan ilk üçü “örtüşen konsensus”a göre, vatandaşların adalet ilkelerini desteklemeleriyle ilgili daha güçlü nedenler durumundadırlar. Kamusal aklın ise bazı bakımlardan problemli olduğu belirtilebilir.

Rawls, kamusal akıl istikrar problemiyle ilgili getirse de, bu akıl temel adalet problemleriyle ilgili kollektif karara nasıl ulaşılacağını göstermektedir. “Kamusal akıl” beraberinde bazı problemleri de getirmektedir. İlk olarak Rawls’ta, vatandaşların kamusal akıl nasıl kullanacakları belirsizdir. Rawls, Yüksek Mahkemenin kamusal aklını, vatandaşların örnek alacaklarını belirtmektedir. Ancak bütün vatandaşların kamusal akıl bu şekilde kullanması beklenemez. Gerçekte bu konuda Rawls’un kamusal akıl, Kantçı düşüncenin izlerini taşımaktadır. Kant, kamusal akıl filozofların akıl olarak kabul etmekte, ancak vatandaşların da bu akıl kullanma olanağının bulunduğunu belirtmektedir (Habermas 1997a: 293). Gerçi Rawlsçu “kamusal akıl”, Kant’ın kamusal aklından farklıdır. Ancak uygulama yönünden, Kantçı kamusal akla

benzer sonuçlara yol açmaktadır. İkinci olarak Rawls'ta "kamusal akıl", siyasi değerleri temsil etmektedir. Rawls bu değerlerin siyasi adalet ilkeleri çerçevesinde anlaşılabilmesi gerektiğini ve kamusal aklın içeriğini bu ilkelerin oluşturmadığını belirtmektedir. Bu anlamda kamusal aklın siyasi adalet ilkelerinden bağımsız olduğu belirtilebilir. Ancak problem de burada ortaya çıkmaktadır; çünkü Rawls siyasi değerleri, siyasi adalet anlayışı ve adalet ilkelerine bağlı olarak açıklamaktadır. Kamusal akla kadar, neredeyse tutarlı bir bütünlük gösteren siyasi değerler açıklaması, bu akla beraber bağımsız değerler düzeni görünümüne bürünmektedir. Gerçi Rawls'un buradaki amacı açıktır: Bu amaç, siyasi değerler dengesine sadece siyasi adalet anlayışından hareket edilerek değil, makul "kapsayıcı doktrin"lerden de hareket edilerek ulaşıldığını göstermektir.

Buraya kadar belirtilenlerden hareketle, Rawls'un çoğulculukla ilişki kurma biçiminin, "örtüşen konsensus" ve "kamusal akıl" düşüncelerine dayandığı belirtilebilir. Her iki düşüncenin götürebileceği sonuçlar ise Rawls'un liberal yanıyla bağdaşmaz bir görünüm sergilemektedirler. "Örtüşen konsensus" ve "kamusal akıl", vatandaşların farklılıklarını göstermemekte, neredeyse onlar arasında bir tür aynılığa yol açmaktadır. Gerçekte bu aynılık, desteklenen siyasi adalet anlayışı ve siyasi değerler bakımındandır. Bu anlayışı ve değerleri desteklemeye götüren nedenler hususunda, vatandaşların iyi anlayışları doğrultusunda yapacakları değerlendirmeler farklı olabilir. Ancak bu nedenlerin de makul olma zorunluluğu, vatandaşların benzer değerlendirmeler yapabilmelerine yol açıcı niteliktedir. Bu da Rawls'un, modernitenin bir özelliğe olan çoğulculuğa uygun olarak adalet anlayışını oluşturmak yerine, mümkün olduğunca bu çoğulculuktan kaçındığı veya onun etkisini hiç değilse devlet düzeniyle ilgili temel konularda asgariye indirmeye çalıştığı şeklinde yorumlanabilir.

Rawls'un çoğulculukla ilgili bu yaklaşımının, onun siyasi ifade özgürlüğüyle ilgili belirttiklerine aykırı olduğu belirtilebilir. Çünkü Rawls, ikinci bölümde belirtildiği üzere, bu özgürlüğü liberal anlayışa uygun bir şekilde düzenlemektedir; yani, ifade özgürlüğünün içeriğine ilişkin yapılacak herhangi bir sınırlamadan yana görünmemektedir. Ancak kamusal alanda haklı gösterilebilecek nedenlerle ilgili olarak



bu özgürlüğü sınırlamaktadır. Bu durumda Rawls'un düşüncelerinin birbiriyle çeliştiği iddiasında bulunulabilir. Ancak Rawls'un siyasi özgürlükle ilgili belirttikleri yasa koyucuya yöneliktir; yani, yasa koyucunun bu özgürlüğü nasıl düzenleyeceğini içermektedir. Kamusal alandaki sınırlamalar ise farklıdır. Bu durumda, muhatap vatandaşlardır. Vatandaşların kendilerine getirilen sınırlamalara uygun davranması gerekmektedir. Uymazlarsa, ne olacağı şeklinde bir düzenleme Rawls'ta yer almamaktadır. Çünkü "medenilik" ödevi, ahlaki bir ödev olup hukuksal bir bağlayıcılığı yoktur. Bu durumda, en fazla, vatandaşların siyasi değerlerle bağdaşmayan görüşlerinin dikkate alınmayacağı belirtilebilir.

Rawls'un çoğulculukla ilgili yaklaşımında kamusal akıl ve "örtüşen konsensus"u getirmesi, siyasi adalet anlayışının uzlaştırmacı görünümüne bağlı olarak da açıklanabilir. Burada uzlaşma, siyasi adalet anlayışı ve makul "kapsayıcı doktrin"ler arasındadır. Rawls'ta bu uzlaşma, kamusal alan ile kamusal olmayan alanı birbirine bağlamaktadır. Kamusal alanda siyasi adalet anlayışı karşımıza çıkmaktadır. Kamusal olmayan alanda ise "kapsayıcı doktrin"ler yer almaktadır. "Örtüşen konsensus" ve "kamusal akıl", makul "kapsayıcı doktrin"lerin kamusal alanda yer almalarına yol açmaktadır. Bu nedenle, Rawls'ta kamusal alan kamusal olmayan alandan tümüyle ayrı değildir. Rawls'ta kamusal alan-kamusal olmayan alan arasındaki bu ilişki, kamusal kimlik ve kamusal olmayan kimlik arasında da ilişki kurulmasına yol açmaktadır. Vatandaşların siyasi adalet anlayışına bağlı kalmaları kamusal kimlikleri çerçevesinde ortaya çıkarken, "kapsayıcı doktrin"leri, kamusal olmayan kimliklerine aittir. Rawlsçu "örtüşen konsensus" ve "kamusal akıl", kamusal alanda makul "kapsayıcı doktrin"lerin temsil edilmesine izin vermekle, vatandaşların iki farklı kimliklerinin birbiriyle bağdaşmasını sağlamaktadırlar.

Gerçekte, kamusal olmayan kimlik ile kamusal olan kimliğin aynı varlıkta birleşmesi, bu kimlikler arasında kesin ayrımlar yapılmasını engelleyici niteliktedir. Bu nedenle, Rawls'un yaklaşımının yerinde olduğu belirtilebilir. Ancak Rawls'un bu yaklaşımı liberal yanıyla bağdaşmaz niteliktedir; çünkü sonuçta, farklı iyi anlayışları

karşısında kayıtsız kalan bir devlet anlayışına değil, ancak siyasi adalet anlayışıyla bağdaşan iyi anlayışlarını destekleyen bir devlete yol açıcı niteliktedir.

Rawlsçu siyasi adaletin uzlaştırmacı görünümü sadece çoğulculuk olgusuyla ilişkili değildir. Bu görünüm, Rawls'un eşitlik ile özgürlüğü ve siyasi özgürlükler ile sivil özgürlükleri birbiriyle uzlaştırma çabasında da ortaya çıkmaktadır. Rawls'un bu tür uzlaştırma çabaları da farklı şekillerde eleştirilebilir. Örneğin özgürlükçüler Rawls'u eşitlik uğruna özgürlüğü feda ettiği şeklinde eleştirebilir veya eşitlikçiler, Rawlsçu eşitliği yeterli bulmayabilir. Burada belirtilmesi gereken nokta, eşitlik ve özgürlük arasında tam bir dengeyi sağlamanın olanaklı görünmediğiyle ilgilidir. Yapılabilecek dengeleme çalışmaları da, her ikisinden birini bazı noktalarda feda etmeyi gerektirmektedir. Bu vesileyle, Rawls'ta eşitlikçi görünümün ağır bastığı belirtilebilir.

Çalışmamızın üçüncü bölümü ise Rawls'un adalet anlayışı sonucu ulaşılan adil devletle ilgilidir. Söz konusu devlet, liberal, demokratik ve refah devleti olarak karşımıza çıkmaktadır. Rawls'ta devletin bu üç farklı görünümünü birbirine bağlayan ise onun vatandaşlık düşüncesidir. Vatandaşların ahlaki yetilerini ve özerkliklerini tam olarak geliştirebilmeleri için devletin belirtilen üç şekilde düzenlenmesi gerekmektedir. Burada Rawlsçu devletin liberal ve demokratik olmasıyla ilgili özellikleri üzerinde durulacaktır. Çünkü problem, daha çok, bunlarla ilgili ortaya çıkıyor görünmektedir.

Rawlsçu devletin liberal devlet olmasının anlamı, anayasal devlet olmasıdır; yani devletin zor kullanma gücünün, halkın yüksek yasası ve vatandaşların temel hak ve özgürlükleriyle sınırlanmış olmasıdır. Bunlar dışında Rawls, modern anayasacılığın kabul ettiği kuvvetler ayrılığı ve hukuk devletinin gereklerine de yer vermektedir. Rawls, devletin bu özellikleri çerçevesinde liberal geleneğe bağlı görünmektedir. Ayrıca Rawls, devlet-birey, devlet-toplum ve kamusal alan-kamusal olmayan alan ayrımlarıyla da bu geleneğe bağlılığını devam ettiriyor görünmektedir. Ancak

Rawls'un bu gelenekten ayrılan yönleri bulunmaktadır; çünkü Rawls, belirtilen ayrımları tam olarak yapmamakta ve bunlar arasında ilişki kurmaktadır<sup>1</sup>.

İlk olarak devlet-toplum ilişkisine bakıldığında, Rawlsçu devlet tamamıyla sosyal toplumdan ayrı değildir. Devletin bu toplumda yer alan farklı iyi anlayışlarına ilişkin yaşam tarzları karşısında kayıtsız kalmaması ve sadece siyasi adalet anlayışıyla bağdaşan iyi anlayışlarını desteklemesi gerektiği, devlet-toplum ilişkisinin kurulmasına yol açmaktadır. Aynı zamanda bu ilişki, devletin liberal olma vasfını da zedeler niteliktedir. Çünkü böylece devletin siyasi adalet anlayışına uygun iyi anlayışlarını desteklemek amacıyla topluma müdahalesinin de yolu açılmış bulunmaktadır. Oysa liberal gelenekte, özellikle bu amaçla devletin topluma müdahale etmesi önlenmek istenmektedir.

İkinci olarak Rawls'ta birey devletten tamamıyla ayrı değildir. Rawls'ta devlet-birey ilişkisi, ikinci ahlaki yeti, yani iyi anlayışına ilişkin kapasite aracılığıyla kurulmaktadır. Bireylerin bu yetilerini kullanmalarını ve geliştirmelerini sağlayan adil kurumlardır. Rawls'un devlet-birey arasındaki bu tür ilişkiyi kurmasını ise, temel yapıya yüklediği anlam sağlamaktadır. Temel yapının bireysel yaşamlar üzerindeki etkisi kabul edilince, bireylerin iyi anlayışıyla ilgili ahlaki kapasiteyi tam olarak kullanabilmeleri için gerekli olanaklarla donatılmaları da gerekmektedir. Ayrıca Rawls, bireylerin belirli bir iyi anlayışına da sahip olduklarını varsaymaktadır. Ancak bu iyi anlayış, diğer iki ahlaki yetiye bağımlıdır. Bu bağımlılığın Rawls'ta iki anlamı olabilir. Birincisi, iki ahlaki yetinin geliştirilmesi ve kullanılması durumunda, ancak belirli bir iyi anlayışının tam olarak sürdürülebileceğiyle ilgilidir. İkincisi ise, iki ahlaki yetiyle ilgili yüksek düzen çıkarlarını korumak amacıyla iyi anlayışlarında sınırlandırmalar yapılabileceğiyle ilgilidir. Rawls'ta iki ahlaki yetiyle ilgili çıkarlar yüksek düzen çıkarları iken, belirli bir iyi anlayışıyla ilgili çıkar sadece düzen çıkarıdır; yani bu çıkarlar arasında üstlük-altlık ilişkisi bulunmaktadır. Bu nedenle Rawls'ta, bireylerin iyi

<sup>1</sup> Rawls'un kurduğu bu ilişkiler, sonuçta onun liberal vasfını zedeler niteliktedir. Bu da Shklar'ın, liberalizm için asıl önemli olanının ayrımlar yapmak değil, yapılan ayrımlara bağlı kalmak gerektiğini belirten görüşlerinin doğruluğunu göstermektedir (Shklar 1989: 21).

anlayışlarını daha yüksek düzen çıkarlarını korumak adına sınırlandırmanın olanaklı olduğu belirtilebilir.

Rawls'ta, iyi anlayışlarına ilişkin yapılan bu sınırlandırmalar, kökenini 17. ve 18. yüzyıl liberal siyaset felsefesinde bulan devlet-din ayrımı çerçevesinde ortaya konabilir. Rawls, devlet-din ayrımıyla beraber, din savaşlarından sonra kabul edilen, hoşgörü ve vicdan özgürlüğüne de yer vermektedir. Rawls'un liberal devletinin nötr devlet olması, onun hoşgörüyle ilişki kurma biçimini yansıtmaktadır. Rawlsçu hoşgörü, devletin belirli bir dini doktrin lehinde veya aleyhinde tutum almamasını, yani devlet-din ayrımını gerektirmektedir. Ancak Rawlsçu hoşgörü, Rousseau'da da olduğu gibi, sınırsız değildir. Bu anlamda devletin demokratik devlet olması, bütün kapsayıcı iyi anlayışlarının temel problemlerde temsil edileceği anlamına gelmemektedir. Rawls'ta hoşgörü, kamusal haklı göstermeyle sınırlıdır. Kamusal haklı göstermenin zorunlu ve yeterli şartı makul olmaktır. Bu bağlamda, Rawlsçu hoşgörünün sınırlarını makulün oluşturduğu belirtilebilir. Rawls'un hoşgörü kavramını bu şekilde ele alması, çağımızda yaşanan hoşgörü kavramını sınırlama çabalarından biri olarak değerlendirilebilir. Bu çabaların nedenini, Ioanna Kuçuradi şu şekilde ifade etmektedir;

“... bütün normların, kültürlerin, görüşlerin *eşdeğer* olduğunu ileri süren postmodernizmin yaygınlaşmasıyla, dünyamızda esen ‘özgürlük rüzgarları’yla birlikte, eylemde bir *laissez faire, laissez passer* 'ye dönüşen pluralizmin sonucu olarak, düşünce dünyasında ortaya çıkan kargaşada, dinci-milliyetçi-ırkçı çatışmalar artmaya ve kamu yaşamında çıkmazlara götürmeye başlayınca; oluştukları normlar değerlendirilmeden, bütün kültürlerle saygı gösterme istemi -bu iyi niyetli, ama bilgiyle beslenmemiş istem- işletildiğinde, dinciliklerin, ırkçılıkların, milliyetçiliklerin yönetimleri soktuğu çıkmazlar ve ikilemler arttıkça, hoşgörünün ‘mutlak bir değer’ (ne demekse) olmadığından -hoşgörülemez şeyler olduğundan da- söz ediliyor, dolayısıyla hoşgörüye sınırlar çizmek gerektiği düşünülüyor” (Kuçuradi 1995: 1).

Rawls'ta devlet-birey ilişkisini kurmak olanaklı olduğu gibi, devlet-vatandaşlık ilişkisini kurmak da olanaklıdır. Rawls'un vatandaşlık düşüncesi, birinci ahlaki yetiyle, yani adalet duygusuna ilişkin kapasiteyle ilişkilidir. Rawls'un liberal devleti, bu kapasitenin ve iyi anlayışına ilişkin kapasitenin kullanılması için gerekli olan temel hak ve özgürlükleri güvence altına almaktadır. Müzakereci demokrasi ise, vatandaşların adalet duygusuna ilişkin kapasitelerini kullanmalarını sağlamaktadır. Vatandaşlar, hakkaniyete uygun işbirliğinin koşullarını, başkalarının kabul edecekleri biçimde, bu demokrasi de ileri sürebileceklerdir. Bu anlamda vatandaşların adil kurumları kendilerinin belirlediği söylenebilir. Bu ise, vatandaşların adaleti sağlamakla ilgili doğal adalet ödevlerinde temellendirilebilir.

Rawls'un müzakereci demokrasisi birkaç bakımdan eleştirilebilir. İlk olarak, bu demokrasi anlayışı kolektif karar almayla ilgili yeterli koşulları ortaya koyarken, bu koşulların nasıl gerçekleşeceği konusunda bize bir şey söylememektedir; yani vatandaşlar arasındaki müzakerenin nerede gerçekleşeceği, bunun için kamusal alanda ne tür bir yer tahsis edileceği gibi pratik soruları cevaplandırmamaktadır. İkinci olarak bu demokrasi anlayışında vatandaşları kamusal tartışmaya sevk eden nedenlerin yeterli olmadığı belirtilebilir. Çünkü Rawls, siyasi yaşamın iyisini, asli bir iyi olarak kabul etmemektedir. Ancak bunun anlamı, bütün vatandaşlar için siyasi yaşamın iyisinin asli bir iyi olmamasıdır; yani Rawls, bazı vatandaşların siyasi yaşamın iyisini asli bir iyi olarak tanıyacaklarını kabul etmektedir. Rawls'ta siyasi yaşamı böyle değerlendiren vatandaşlar kadar, böyle değerlendirmeyen vatandaşların da kamusal tartışmaya katılmaları olanaklıdır.

Rawlsçu müzakereci demokrasi sadece, devlet-vatandaş ilişkisinin değil, vatandaşlar arasındaki ilişkilerin de kurulmasını sağlamaktadır. Esasen Rawls'ta doğrudan doğruya vatandaşlar arasında bir ilişki yer almamaktadır. Bu ilişki, adil kurumlar aracılığıyla yaratılmaktadır. Müzakereci demokraside de bu tür ilişkiyi görmek olanaklıdır. Vatandaşların kamusal tartışmada ileri sürebilecekleri nedenlerle ilgili "medenilik" ödevi vatandaşlar arasında ilişki kurulmasına yol açmaktadır. Ancak Rawls'ta "medenilik" ödevi, yukarıda da belirtildiği gibi, ahlaki bir ödevdir. Bu

nedenle vatandaşların bu ödevi uymalarının nasıl sağlanacağı problemleri görünmektedir. Bu noktada Rawls'ta çocukların eğitimi devreye girmektedir. Adil bir devleti sürdürmekle ilgili çocukların eğitimi düşüncesini Platon'a kadar dayandırmak olanaklıdır. Rawls da bu geleneksel düşünceye katılmakta ve vatandaşlık değerlerinin okullarda öğretilmesini savunmaktadır.

Rawls'ta kurulacak vatandaşlar arasındaki ilişki, onlar arasında ortak vatandaşlığa sahip olma duygusunu yaratacaktır. Rawls'un vatandaşlar arasında bu tür ilişkiyi ve yukarıda belirtilen şekilde devlet-vatandaş arasındaki ilişkiyi savunması ise onun devletin aynı zamanda cumhuriyetle de bağdaştığını göstermektedir. Rawls da kendi adalet anlayışının klasik cumhuriyetçilikle bağdaştığını belirtmektedir. Rawls bu cumhuriyetin, demokratik toplumun vatandaşlarının, özel yaşamın özgürlükleri olan sivil özgürlükleri de içeren temel hak ve özgürlüklerini koruyacaklarsa, yeterli bir düzeyde siyasi erdemlere sahip olmalarını ve kamusal yaşamda yer almayı istemelerini gerektirdiğini belirtmektedir. Buradaki düşünce, bilgili ve aktif vatandaş bütünü tarafından demokratik politikalara geniş bir katılımın önemini vurgulamaktadır. Şayet böyle bir katılım olmazsa, demokratik özgürlüklerin güvenliği yeterince sağlanmayacaktır. Demokratik özgürlüklerin güvenliği, siyasi bir rejimi sürdürmek için gerekli olan siyasi erdemlere sahip vatandaşları gerektirmektedir (Rawls 1996: 205).

Rawls, cumhuriyetçilikle kendi adalet anlayışı arasında temel bir fark bulunmadığını belirtmektedir; çünkü cumhuriyetçilik de kapsayıcı bir doktrine dayanmamakta veya böyle bir doktrini önceden varsaymamaktadır. Cumhuriyetçilik-Rawls ilişkisi adil düzenin korunmasıyla ilgili olarak ortaya çıkmaktadır. Burada sırf kurumlara güvenilmemekte, vatandaşların da adaleti korumaları gerekmektedir. Vatandaşların adaleti korumaları, sırf kendi çıkarları böyle gerektirdiği için değildir. Kendi çıkarlarına adaleti korumaları, belki, uzun dönem rasyonel hesaplamaları içinde değerlendirilebilir. Rawlsçu düşünce çerçevesinde, vatandaşların adaleti korumaları ideal vatandaşlık düşüncesinde açıklanmaktadır. Ayrıca, doğal adalet ödevinde de bu tür açıklamayı bulmak olanaklıdır.



Rawls, sadece kendi çıkarını düşünen bireyden hareket etmemesi, insanın sosyal doğasından da hareket etmesi nedeniyle cumhuriyetçi düşüncelere aykırı düşmemektedir. Rawls, kendi düşünceleriyle cumhuriyetçi düşünceler arasında farklar bulunabileceğini kabul etmektedir (Rawls 1996: 205). Ancak bunlar, temel farklar değildir.

Rawls'un klasik cumhuriyetçilikle arasında temel fark bulunmamasına rağmen, günümüzde Hannah Arendt'in etkisiyle ortaya çıkan ve kendilerini cumhuriyetçi olarak adlandıran sivil (civic) humanistlerle arasında temel bir fark bulunmaktadır. Rawls, sivil humanistlerle arasındaki temel farkın siyasi katılmayı değerlendiriş biçimlerinden kaynaklandığını belirtmektedir. Rawls'ta siyasi katılma, demokratik vatandaşlığa ilişkin temel özgürlükleri korumak için zorunlu olarak ve kendinde ikinin formlarından biri olarak teşvik edilmektedir. Sivil humanistler ise demokratik politigi, iyi yaşamın ayrıcalıklı yeri olarak görmektedirler. Bu nedenle de, antik özgürlüklere öncelik vermektedirler (Rawls 1996: 206). Rawls ise, sivil ve siyasi özgürlüklere eşit değer vermektedir. Ayrıca, sivil humanistler insanın sosyal doğasından hareket ederek, insanın kendini tam gerçekleştirmesinin, yani en büyük ikinin de siyasi yaşamda gerçekleşebileceğini savunmaktadırlar. Sivil humanistlerin bu görüşleri, sivil yaşamın iyisinin kamusal yaşamın iyisine bağlı tutmaya yol açacağından Rawls tarafından reddedilmektedir (Rawls 1996: 420). Gerçekte Rawls'ta, kamusal yaşamın iyisiyle sivil yaşamın iyisi tamamıyla birbirinden ayrı değildir; yani aralarında belirli bir ilişki vardır. Bu ilişkide, kamusal yaşamın iyisi sivil yaşamın iyisini gerçekleştirmeyi sağlayan koşulları olanaklı kılmaktadır. Ancak bunun anlamı, sivil yaşamın iyisinin kamusal yaşamın iyisine bağlı olduğu değildir. Kamusal yaşam olmadan da bu iyi gerçekleştirilebilir. Rawls'ta kamusal yaşamın iyisi, sadece, sivil yaşamın iyisinin gerçekleşmesini daha fazla olanaklı kılmaktadır.

Sivil humanizm, doğrudan doğruya demokrasiyi de savunduğundan Rawls'la bağdaşmamaktadır. Sivil humanistlerin bu düşünceleri, populist çizgilerinde değerlendirilebilir. Sivil humanistler, halkı efendi devleti de hizmetkar olarak görme eğilimindedirler. Halkın, yalnızca zorunlu olduğunda, devlet temsilcilerine ve

memurlarına bağı kalması gerektiğini ileri sürmektedirler. Klasik cumhuriyetçilik geleneğini izleyenler ise, halkı asil, devleti ise vekil olarak görmektedirler. Halk, devlete keyfi olmayan bir düzen sağlaması için yetki veren bir güçtür. Bu düşüncede doğrudan doğruya demokrasi, çoğunluğun tiranlığına yol açtığı için eleştirilmektedir (Pettit 1998: 28). Bu konuda da Rawls'un görüşleri, klasik cumhuriyetçilikle bağdaşmaktadır.

Esasen liberal gelenek ile cumhuriyetçi geleneğin, birbiriyle bağdaşmaz olduğu savunulmaktadır. Buradan hareket edildiğinde, Rawlsçu liberal devletin cumhuriyetçilikle bağdaşmadığı ileri sürülebilir. Ancak Rawls, tamamıyla liberal geleneğe bağı değildir. Onun bu gelenekten ayrılan birçok yönü, cumhuriyetçilikle bağdaşmaktadır. Örneğin Rawls'ta kamusal olanın önceliği, bireylerin özel çıkarlarına bu alanda yer verilmemesi gibi düşünceleri daha çok cumhuriyetçi bir görünüm sergilemektedir. Bunun yanında liberallerle cumhuriyetçileri birleştiren noktada Rawls da yer almaktadır. Liberaller ve cumhuriyetçiler, siyasi iktidarın frenlenmesi hususunda birleşmektedirler. Bu hususta, onları birbirinden ayırt etmek olanaklı görünmemektedir. Yalnız bu iktidarın sınırlanmasıyla ilgili cumhuriyetçiler siyasi katılımın önemi üzerinde dururken, liberaller bu katılımın ayrıcalığı üzerinde durmazlar (Erdoğan 1998: 356-357).

Rawls'un adil devletiyle ilgili burada belirtilen görünümüleri, onu aynı zamanda 17. ve 18. yüzyıl siyasi düşünce geleneğine de bağlamaktadır. "GİRİŞ" bölümünde belirttiğimiz gibi, bu geleneğin en önemli özelliği, modern devlet anlayışı yanında klasik devlet anlayışının da izlerini taşımasıdır. Bu gelenekte yer alanlardan, özellikle Kant ve Rousseau'nun görüşlerinde cumhuriyetçi devleti görmek olanaklıdır. Rawls, bir yandan klasik cumhuriyetçiliği savunmasıyla, bir yandan da modern devlet anlayışıyla ilgili görüşleri çerçevesinde 17. ve 18. yüzyıl geleneğini devam ettirmektedir. Ancak bu gelenekten ayrılan yönleri de bulunmaktadır. Bunu da, günümüzde ortaya çıkan modern devletin görünümüleriyle, örneğin refah devleti gibi, temellendirmek olanaklıdır.

Rawlsçu adil devlet bu şekilde karşımıza çıkarken, bu devleti amacına göre tanımlamak olanaklıdır. Çalışmamız boyunca ortaya koyduklarımıza dayanarak, Rawlsçu adil devleti, üyelerinin ahlaki yetilerini kullanmalarını ve geliştirmelerini sağlamakla görevli ahlaki bir kurum olarak tanımlamak olanaklıdır. Bu durumda devlet, adaletin şartlarını yerine getirmekle yükümlüdür. Böylece Rawls'ta devlet-adalet ilişkisi, devletin amacına göre belirlenebilir. Rawls'ta, devletin amacına göre adalet-devlet ilişkisi kurulması, aynı zamanda onun devletin nötr devlet olarak tanımlanmasını da engellemektedir. Çünkü Rawls'ta nötr devlet, siyasi adalet anlayışının içeriğine göre tanımlanmaktadır. Siyasi adalet anlayışının içeriğini de kişi düşüncesi ve adalet ilkeleri oluşturduğundan, Rawlsçu devletin amacı ile nötrlüğünün birbiriyle bağdaştığı belirtilebilir.

“GİRİŞ” bölümünde, devlet-adalet ilişkisinin, Höffeci anlamda, adaletin devletin zor kullanma gücünü meşrulaştırıcı faktörü olması nedeniyle kurulabileceği belirtilmişti. Rawls'ta ise haklı gösterme kavramı yer almaktadır. Bu kavram da sonuçta, Höffeci anlamdaki meşrulukla aynı işlevi görmektedir; yani adaletin sınırlandırma yapmakla ilgili anlamını vurgulamaktadır; çünkü devlet zor kullanma gücünü haklı gösterirken, paylaşılan siyasi adalet anlayışına dayanacaktır. Bir başka ifadeyle, devlet, adaletin gerektirdiklerine uygun olarak zor kullanma gücünü kullanacaktır. Bu da, adaletin sınırlandırma yapmak anlamına uygun düşmektedir. Bunun dışında Höffe ve Rawls, adaleti pozitif hukukun üstünde tutma konusunda birleşmektedirler. Ancak bu hususla ilgili Höffe doğal hukuka dayanırken, Rawls eşit ve özgür vatandaşlar tarafından, yani halkın kurucu gücü tarafından belirlenen adalet ilkelerinden yanadır. Adalet ilkelerinin üst ilkeler olması, Rawls'ta adalet-hukuk ilişkisinin kurulmasını da sağlamaktadır. Rawls'ta yasa koyucuya yönelik olarak adalet, yasaların adalet ilkelerine uygun olması gerekliliğini dile getirmektedir. Rawls'un her türlü parlamenter üstünlüğü reddetmesinin bir anlamı da budur.

Rawls'ta, ayrıca, Barker'ın belirttiği “etkililik olarak adalet”in anlamını da bulmak olanaklıdır. İlk olarak siyasi adalet anlayışı demokratik toplumda görülen eşit ve özgür kişi düşüncesine göre oluşturulmaktadır. İkinci olarak vatandaşlar, gözden

geçirilmiş yargıları aracılığıyla bu adalet anlayışını kontrol etmektedirler. Üçüncü olarak ise, vatandaşlar bu adalet ilkelerine uygun davrandıklarında kendi doğalarına da uygun davranmış olacaklardır. Bütün bunlar, vatandaşların adalet duygusu için kapasiteye sahip olmalarıyla beraber düşünüldüğünde, adaletin etkililiğini sağlamaktadır; yani vatandaşlar, adil yasalara ve kurumlara, isteyerek uyacaklardır.

Rawlsçu adalet-devlet ilişkisi bu şekilde kurulabilmesine rağmen bu ilişki birkaç bakımdan problemli görünmektedir. Problem, daha çok, Rawls'un adalet anlayışını oluşturmasıyla ilgilidir. Bu bakımdan Rawls'un adalet dayalı haklar açıklaması eleştirilebilir. “GİRİŞ” bölümünde belirtildiği üzere, çağımızda insan haklarına yönelik talepler artmıştır. Bu nedenle devletin insan haklarıyla ilişkisinin ortaya konulması gerekmektedir. Ancak Rawls, adalet anlayışını insan haklarını dayandırmak yerine, insan haklarını adil kurumların bir özelliği olarak algılamaktadır. Bu hakları açıklaması da insanın değeri gibi ahlaki yaklaşımlara dayanmaktan uzaktır. Gerçi Rawls'un amacının insan haklarını açıklamak değil, siyasi adalet anlayışını oluşturmak olduğu belirtilebilir. Bu nedenle de, onun siyasi adalet anlayışı bağlamında insan haklarını değerlendirmenin olanaklı olduğu ileri sürülebilir. Ancak bu noktada da, Rawls'un siyasi adalet anlayışının insan haklarını açıklamaya yeterli olup olmadığı problemi ortaya çıkmaktadır.

İlk olarak, Rawls'un siyasi adalet anlayışında ortaya çıkan insan haklarının temellendirilmesi yeterli bulunmayabilir; çünkü burada insan hakları, araç-amaç ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmektedir. Rawls'ta bu hakların kendi başlarına bir değeri bulunmamaktadır. Bu hakların değeri, ancak, iki ahlaki yetiyle ilişkili olarak ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Rawls'ta, bu hakların doğrudan doğruya temellendirilmesi “ihtiyaç” kavramına dayanmaktadır. Bilindiği gibi, “orijinal durum”da karşımıza çıkan “birincil iyiler” listesinin anlamı, vatandaşların ihtiyaçlarını temsil etmesidir. “İhtiyaç” kavramı ise göreceli bir kavramdır. Bu tür bir kavrama dayanarak insan haklarını açıklamak ise bu hakların da göreceli olabileceğine yol açacağından kabule değer görünmemektedir. Bunun yanında Rawls'ta kendi başına değeri olmayan insan hakları, adil kurumların bir özelliği olarak ortaya çıkmaktadır.

Buraya kadar belirtilen nedenlerden hareketle, “insanın değeri”nden hareket etmeden insan hakları açıklamasının yeterli olamayacağı belirtilebilir. “İnsanın değeri”ni ise Kuçuradi’nin belirttiği şekilde anlamak olanaklıdır:

“ ‘İnsanın değeri’ derken, bundan insanın diğer canlılar arasındaki özel yerini anlıyorum. İnsana bu özel yeri sağlayan, onun özelliklerinin bütünüdür, onu diğer canlılardan ayıran olanaklarıdır. Bu olanaklar, insana özgü etkinlikler ve ürünleri olarak görünür. Bu özellikler ise, insanın diğer canlılarla ortaklaşa taşıdığı özelliklere ek özelliklerdir. İşte bu özellikler ya da olanaklar ‘insanın değerini’ ya da ‘onurunu’ oluşturur” (Kuçuradi 1980: 49).

Rawls’un “insanın değeri”ne yer vermemesi, sadece insan haklarına ilişkin değil başka bakımlardan da problem yaratmaktadır. Bu bakımdan, örneğin Rawls’un karşılıklı saygı” doğal ödevini açıklaması da problemlidir. Bu ödevi açıklamaya Rawls’un kişi idesi yeterli değildir. Rawlsçu düşünce çerçevesinde bu ödevi, adil ve barışçıl bir işbirliğini sürdürmek düşüncesinde temellendirmek olanaklıdır. Bu düşünceden de hareket ederek “karşılıklı saygı”, Rawls’un kişi idesine bağlanabilir; yani, adil ve barışçıl bir ortamda vatandaşların iki ahlaki yetilerini geliştirebilecekleri ileri sürülebilir. Oysa Rawls’ta, “karşılıklı saygı” ödevi oldukça önemlidir. Çünkü bu ödevden hareket ederek Rawlsçu “medenilik” ödevi ve “karşılıklılık” kriteri açıklanabilir. Bu ödevi ve kriteri açıklamak için de, karşılıklı saygı ödevinin dolaylı olarak değil, doğrudan doğruya Rawls’un kişi idesine bağlanması gerekir.

Rawls’un insan haklarıyla ilgili açıklamasında ortaya çıkabilecek ikinci bir problem, Rawls’un siyasi adalet anlayışının bu hakların evrenselliğine işaret etmemesidir. Gerçi bu problem, doğrudan doğruya Rawls’un siyasi adalet anlayışıyla ilgilidir. Çünkü Rawls, siyasi adalet anlayışını sadece liberal-demokratik toplumlar için getirmektedir. Rawls’un adalet anlayışını evrensel kılmaması, dünyanın belirli bölümünde adaletin belirli bir şekilde anlaşılacağı, geri kalan bölümlerinde ise farklı adalet anlayışlarının bulunabileceği düşüncesine götürmektedir. Bu tür bir düşünce ise,

adaletin göreceli bir kavram olduğu yönündeki eleştirileri teyit eder niteliktedir. Esasen Rawls, adalet anlayışını belirli içerikli ilkelere göre oluşturmakla, bu tür eleştiriye baştan kabul etmiş gözükmektedir. Özellikle adalet anlayışının başlangıcında ve bu anlayış oluştururken sezgisel düşüncelere yer vermesi, adalete ilişkin görecelik eleştirilerinin yolunu açmaktadır. Sezgi kavramı, objektif olmaması ve bilimsel bir doğası bulunmadığı nedeniyle eleştirilen bir kavramdır (Güriz 1994: 21). Bu anlamda Rawls'un adalet anlayışının da görecelik eleştirisinden kurtulması olanaklı görünmemektedir. Bunun yanında, yukarıda da belirtildiği gibi, Rawls'un "birincil iyiler" listesini yine göreceli olduğu ileri sürülen "ihtiyaç" kavramına dayandırması da, ona yöneltilebilecek eleştirilerin hedef noktası durumundadır.

Sonuç olarak Rawls'un adalet anlayışından hareket ederek modern devlete ahlaki perspektiften yaklaşmak olanaklıdır. Ancak bu yaklaşımın, yukarıda belirtilen nedenler çerçevesinde, yeterli olmadığı belirtilebilir. Bunun yanında liberal devlet anlayışlarına yöneltilen bir eleştiri, bu anlayışların modern devleti meşrulaştırdığına yöneliktir; yani bu anlayışların mevcut durumu koruduklarıyla ilgilidir (Alejandro 1998: 8). Esasen bu konuda, liberal anlayışları birbirinden ayırmak gerekmektedir. Bu tür bir ayrımı Macpherson'dan esinlenerek yapmak olanaklıdır. Macpherson, liberal devletle ilgili, liberal demokratik devleti kabul edenler ve var olan durumu savunanlar ile var olan toplumların liberal demokrasinin normatif ideallerini gerçekleştirmediğine ve devletin ahlaki değerlere bağlı kalması gerektiğine inananlar arasında ayrım yapmaktadır. Macpherson'a göre bu sonuncular bir devlet teorisine ihtiyaç duymaktadırlar (Aktaran. Vincent 1987: 224-225). Rawls'u da, Macpherson'un sonuncu kategorisinde değerlendirmek gereklidir. Gerçi Rawls, var olan durumla ilgili radikal bir değişiklik getirmemektedir. Ancak getirdiği değişiklikler, ahlaki değerlere dayanan bir devlete yol açıcı niteliktedir.



adaletin görelî bir kavram olduğu yönündeki eleştirileri teyit eder niteliktedir. Esasen Rawls, adalet anlayışını belirli içerikli ilkelere göre oluşturmakla, bu tür eleştiriyi baştan kabul etmiş gözükmeştir. Özellikle adalet anlayışının başlangıcında ve bu anlayış oluştururken sezgisel düşüncelere yer vermesi, adalete ilişkin görelilik eleştirilerinin yolunu açmaktadır. Sezgi kavramı, objektif olmaması ve bilimsel bir doğası bulunmadığı nedeniyle eleştirilen bir kavramdır (Güriz 1994: 21). Bu anlamda Rawls'un adalet anlayışının da görelilik eleştirisinden kurtulması olanaklı görünmemektedir. Bunun yanında, yukarıda da belirtildiğı gibi, Rawls'un "birincil iyiler" listesini yine görelî olduğu ileri sürülen "ihtiyaç" kavramına dayandırması da, ona yöneltilebilecek eleştirilerin hedef noktası durumundadır.

Sonuç olarak Rawls'un adalet anlayışından hareket ederek modern devlete ahlaki perspektiften yaklaşmak olanaklıdır. Ancak bu yaklaşımın, yukarıda belirtilen nedenler çerçevesinde, yeterli olmadığı belirtilebilir. Bunun yanında liberal devlet anlayışlarına yöneltilen bir eleştiri, bu anlayışların modern devleti meşrulaştırdığına yöneliktir; yani bu anlayışların mevcut durumu koruduklarıyla ilgilidir (Alejandro 1998: 8). Esasen bu konuda, liberal anlayışları birbirinden ayırmak gerekmektedir. Bu tür bir ayrımı Macpherson'dan esinlenerek yapmak olanaklıdır. Macpherson, liberal devletle ilgili, liberal demokratik devleti kabul edenler ve var olan durumu savunanlar ile var olan toplumların liberal demokrasinin normatif ideallerini gerçekleştirmediğine ve devletin ahlaki değerlere bağlı kalması gerektiğine inananlar arasında ayrım yapmaktadır. Macpherson'a göre bu sonuncular bir devlet teorisine ihtiyaç duymaktadırlar (Aktaran. Vincent 1987: 224-225). Rawls'u da, Macpherson'un sonuncu kategorisinde değerlendirmek gereklidir. Gerçi Rawls, var olan durumla ilgili radikal bir değişiklik getirmemektedir. Ancak getirdiğı değişiklikler, ahlaki değerlere dayanan bir devlete yol açıcı niteliktedir.

## KAYNAKÇA

ALEJENDRO, Roberto

- 1998 *The Limits Of Rawlsian Justice.*  
Baltimore: The John Hopkins University Press.

ARİSTOTELES

- 1988 *Nikomakhos'a Etik.*  
(Çev. Saffet Babür),  
Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

BARKER, Ernest

- 1993 "The Purpose of the State and the Idea of Justice."  
M. FISK (Ed.), *Justice.*  
New Jersey: Humanities Press, 102-117.

BARRY, Brian

- 1989 *Theories of Justice.*  
Berkeley: University of California Press.

BARRY, Norman P.

- 1995 *An Introduction to Modern Political Theory.*  
London: The Macmillan Press Ltd.  
1997 *Komünizm Sonrası Dönemde Klasik Liberalizm.*  
(Çev. Mustafa Erdoğan)  
Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu Yayınları

BAYNES, Kenneth

- 1992 *The Normative Grounds of Social Criticism.*  
Albany: State University of New York Press.

BEAUCHAMP, Tom L.

- 1980 "Distributive Justice and the Difference Principle"  
H. G. BLOCKER ve E. H. SMITH (Ed.),  
*John Rawls' Theory of Social Justice.*  
Athens: Ohio University Press, 132-184.

BEDAU, H. Adam

- 1991 "Introduction."  
H. A. BEDAU (Ed.), *Civil Disobedience in Focus*.  
New York: Routledge.

BENHABIB, Seyla

- 1986 *Critique, Norm, and Utopia*.  
New York: Columbia University Press.
- 1996 "Toward Deliberative Model of Democratic Legitimacy."  
S. BENHABIB (Ed.), *Democracy and Difference*.  
New Jersey: Princeton University Press, 67-94.

BERLIN, Isaiah

- 1969 *Four Essays on Liberty*.  
London: Oxford University Press.

BIELEFELDT, Heiner

- 1997 "Autonomy and Republicanism."  
*Political Theory*, 25, 4: 524-557.

BOUCHER, D. ve P. KELLY

- 1994 "The Social Contract and its Critics."  
D. BOUCHER ve P. KELLY (Ed.),  
*The Social Contract from Hobbes to Rawls*.  
New York: Routledge, 1-31.

BOWIE, Norman

- 1980 "Equal Basic Liberty for All."  
H. G. BLOCKER ve E. H. SMITH (Ed.),  
*John Rawls' Theory of Social Justice*.  
Athens: Ohio University Press, 110-131.

BUCHANAN, Allen

- 1980 "A Critical Introduction to Rawls' Theory of Justice."  
H. G. BLOCKER ve E. H. SMITH (Ed.),  
*John Rawls' Theory of Social Justice*.  
Athens: Ohio University Press, 5-41.

CASSIRER, Ernst

- 1984 *Devlet Efsanesi.*  
(Çev. Necla Arat),  
İstanbul: Remzi Kitabevi

CEASER, James W.

- 1990 *Liberal Democracy and Political Science.*  
Baltimore: John Hopkins University Press.

CHAMBERS, Simone

- 1996 *Reasonable Democracy.*  
Ithaca: Cornell University Press.

CHARNEY, Evan

- 1998 "Political Liberalism, Deliberative Democracy, and the Public Sphere."  
*American Political Science Review*, 92, 1: 97-110.

COHEN, Joshua

- 1991 "Deliberation and Democratic Legitimacy."  
A. HAMLIN ve P. PETTIT (Ed.), *The Good Polity.*  
Oxford: Basil Blackwell Ltd, 17-34.
- 1994 "Pluralism and Proceduralism."  
*Chicago-Kent Law Review*, 69,3: 589-618.
- 1998 "The Natural Goodness of Humanity."  
A. REATH, B. HERMAN ve C. M. KORSGAARD (Ed.),  
*Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls.*  
Cambridge University Press: Cambridge, 102-139.

DAMICO, Alfonso J.

- 1986 "The Democratic Consequences of Liberalism."  
A. DAMICO (Ed.), *Liberals on Liberalism.*  
New Jersey: Rowmand Littlefield, 167-199.

DANIELS, Norman

- 1991 "Reflective Equilibrium and Archimedean Points."  
J. A. CORLETT (Ed.),  
*Equality and Liberty: Analyzing Rawls and Nozick*.  
New York: St. Martin's Press, 90-109.

DELUE, Steven M.

- 1989 *Political Obligation in a Liberal State*.  
Albany: State University of New York Press.

DODSON, Kevin E.

- 1997 "Autonomy and Authority in Kant's Rechtslehre."  
*Political Theory*, 25, 1: 93-111.

DWORKIN, Ronald

- 1993 "Integrity."  
M. FISK (Ed.), *Justice*.  
New Jersey: Humanities Press, 137-163.

ERDOĞAN, Mustafa

- 1993 "İnsan Hakları Öğretisine Giriş."  
H. Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 11: 23-40.  
1997 *Anayasal Demokrasiler*.  
Ankara: Siyasal Kitabevi.  
1998 *Liberal Toplum Liberal Siyaset*.  
Ankara: Siyasal Kitabevi.

FREEMAN, Samuel

- 1994 "Political Liberalism and the Possibility of a Just Democratic  
Constitution."  
*Chicago-Kent Law Review*, 69, 3: 619-668.

GALSTON, Miriam

- 1994 "Rawlsian Dualism and the Autonomy of Political Thought."  
*Columbia Law Review*, 94, 6: 1842-1859.

GRAY, John

- 1996 *Isaiah Berlin*.  
Princeton: Princeton University Press.

GREENAWALT, Kent

- 1994 "On Public Reason."  
*Chicago-Kent Law Review*, 69, 3: 669-689.

GRIFFIN, Stephen M.

- 1994 "Political Philosophy Versus Political Theory."  
*Chicago-Kent Law Review*, 69, 3: 691-707.

GUTMANN, Amy

- 1993a "Democracy."  
R. E. GOODIN ve P. PETTIT (Ed.),  
*A Companion to Contemporary Political Philosophy*.  
Oxford: Blackwell, 411-421.
- 1993b "The Disharmony of Democracy."  
J.W. CHAPMAN ve I. SHAPIRO (Ed.),  
*Democratic Community Nomos XXXV*.  
New York: New York University Press, 126-159.

GÜRİZ, Adnan

- 1994 "Adalet Kavramının Belirsizliği."  
A. GÜRİZ (Ed.), *Adalet Kavramı*.  
Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 5-25.

HABERMAS, Jürgen

- 1977 "The Classical Doctrine of Politics in Relation to Social Philosophy."  
J. HABERMAS, *Theory and Practice*.  
London: Heinemann, 41-81.
- 1995 "Reconciliation Through the Public Use of Reason."  
*The Journal of Philosophy*, XCII, 3: 109-131.
- 1997a *Kamusalığın Yapısal Dönüşümü*.  
(Çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar),  
Ankara: İletişim Yayınları.



- 1997b “Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletin Denek Taşı.  
Almanya’da Otoriter Legalizm Karşıtlığı.”  
(Çev. Yakup Coşar), *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*.  
İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 116-136.

HAKSAR, Vinit

- 1991 “Civil Disobedience and Non-Cooperation.”  
H. A. BEDAU (Ed.), *Civil Disobedience in Focus*.  
New York: Routledge.

HAMPTON, Jean

- 1993 “Contract and Consent.”  
R. E. GOODIN ve P. PETTIT (Ed.),  
*A Companion to Contemporary Political Philosophy*.  
Oxford: Blackwell, 379-393.

HART, H. L. A.

- 1975 “Rawls on Liberty and Its Priority.”  
N. DANIELS (Ed.), *Reading Rawls*.  
New York: Basic Books, 230-252.

HEYWOOD, Andrew

- 1994 *Political Ideas and Concepts*.  
Hamshire: Macmillan Press Ltd.

HÖFFE, Otfried

- 1995 *Political Justice*.  
(Çev. Jeffrey C. Cohen),  
Cambridge: Polity Press.

HÜNLER, Solmaz Z.

- 1997 *Rawls ve MacIntyre: İki Adalet Arasında*.  
Ankara: Vadi Yayınları.

JOHNSTON, David

- 1994 *The Idea of a Liberal Theory*.  
Princeton: Princeton University Press.

## KANT, Immanuel

- 1965 *The Metaphysical Elements of Justice.*  
(Çev. John Ladd),  
New York: Macmillan Publishing Company.
- 1980 *Pratik Aklın Eleştirisi.*  
(Çev. İoanna Kuçuradi),  
Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- 1982 *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi.*  
(Çev. İoanna Kuçuradi),  
Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- 1984 *Seçilmiş Yazılar.*  
(Çev. Nejat Bozkurt),  
İstanbul: Remzi Kitabevi.
- 1991 *Political Writings.*  
(Çev. H. B. NISBET), H. REISS (Ed.),  
Cambridge: Cambridge University Press.

## KATZNER, Louis I.

- 1980 "The Original Position and the Veil of Ignorance."  
H. G. BLOCKER ve E. H. SMITH (Ed.),  
*John Rawls' Theory of Social Justice.*  
Athens: Ohio University Press, 42-70.

## KERSTING, Wolfgang

- 1992 "Kant's Concept of the State."  
H. WILLIAMS (Ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy.*  
Chicago: The University of Chicago Press, 143-165.

## KLASKO, George

- 1994 "Rawls's Argument from Political Stability."  
*Columbia Law Review*, 94, 6: 1882-1897.

## KÖKER, Levent

- 1990 *İki Farklı Siyaset.*  
İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

KUÇURADİ, Ioanna

- 1982 “Felsefe ve İnsan Hakları.”  
I. KUÇURADİ (Ed.), *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*.  
Ankara: 49-54.
- 1991 “İnsan Haklarına Dayalı Anayasa veya Devlet Kavramı.”  
*Anayasa Yargısı*, 8: 131-140.
- 1995 “Hoşgörü: Kavramı ve Sorunları.”  
*Türkiye Felsefe Kurumu Bülteni*, 2: 1-11.

KUKATHAS, C. ve P. PETTIT

- 1990 *A Theory of Justice and its Critics*.  
Stanford: Stanford University Press.

KYMLICKA, Will

- 1991 *Contemporary Political Philosophy*.  
Oxford: Clarendon Press.
- 1998 *Çokkültürlü Yurttaşlık*.  
(Çev. Abdullah Yılmaz),  
İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

KYMLICKA, W. ve W. NORMAN

- 1994 “Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship  
Theory.”  
*Ethics*, 104, January: 352-381.

LESNOFF, Michael

- 1986 *Social Contract*.  
London: Macmillan Education Ltd.

LOCKE, John

- 1990 “Natural Rights and Civil Society.”  
M. LESNOFF (Ed.), *Social Contract Theory*.  
Oxford: Basil Blackwell, 85-107.

MAPEL, David

- 1989     *Social Justice Reconsidered.*  
             Urbana: University of Illinois Press.

MARTIN, Rex

- 1994     "Rawls's New Theory of Justice."  
             *Chicago-Kent Law Review*, 69, 3: 737-785.

MEDINA, Vicente

- 1990     *Social Contract Theories.*  
             Maryland: Rowman-Littlefield Publishers.

MITCHELL, Lawrence E.

- 1994     "Trust and the Overlapping Consensus."  
             *Columbia Law Review*, 94, 6: 1918-1935

MULHALL, S. ve A. SWIFT

- 1996     *Liberals and Communitarians.*  
             Oxford: Blackwell Publishers Ltd.

MURPHY, Andrew R.

- 1998     "Rawls and a Shrinking Liberty of Conscience."  
             *The Review of Politics*, 60, 2: 247-276.

NICKEL, James W.

- 1994     "Rethinking Rawls's Theory of Liberty and Rights."  
             *Chicago-Kent Law Review*, 69, 3: 763-785.

NOZICK, R.

- 1974     *Anarchy, State and Utopia.*  
             Oxford: Blackwell.

OKIN, Susan Moller

- 1989     *Justice, Gender, and the Family.*  
             New York: Basic Books.

PENNOCK, J. Roland

- 1989     "The Justification of Democracy."  
             G. BRENNAN ve L. E. LOMASKY (Ed.), *Politics and Process.*  
             Cambridge: Cambridge University Press, 11-41.

PETTIT, Philip

- 1991 "The Freedom of the City: A Republican Ideal."  
A. HAMLIN ve P. PETTIT (ed.), *The Good Polity*.  
Oxford: Basil Blackwell Ltd.
- 1998 *Cumhuriyetçilik*.  
(Çev. Abdullah Yılmaz),  
İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

PIERSON, Christopher

- 1996 *The Modern State*.  
New York: Routledge.

POGGE, Thomas W.

- 1989 *Realizing Rawls*.  
Ithaca: Cornell University Press.

RACHELS, James

- 1995 "Introduction: Moral Philosophy in the Twentieth Century."  
S. M. CAHN ve J. G. HABER (Ed.), *20 th Century Ethical Theory*.  
New Jersey: Printice Hall, 1-9.

RAWLS, John

- 1975 "A Kantian Conception of Equality."  
*Cambridge Review*, Feb.: 94-99.
- 1982 "Social Unity and Primary Goods."  
A. SEN ve B. WILLIAMS (Ed.), *Utilitarianism and Beyond*.  
Cambridge: Cambridge University Press, 159-185.
- 1987 "The Idea of an Overlapping Consensus."  
*Oxford Journal of Legal Studies*, 7: 1-25.
- 1988 "The Priority of Right and Ideas of the Good."  
*Philosophy and Public Affairs*, 17: 251-276.
- 1991 "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical."  
J. A. CORLETT (Ed.), *Equality and Liberty: Analyzing Rawls and Nozick*.  
New York: St. Martin's Press 145-173.

- 1993 "The Law of Peoples."  
*Critical Inquiry*, 20, Autumn: 36-68.
- 1994 *A Theory of Justice*.  
Cambridge: The Belknap Press Of Harvard University.
- 1996 *Political Liberalism*.  
New York: Columbia University Press.

RAZ, Joseph

- 1991 "The Claims of Reflective Equilibrium."  
J. A. CORLETT (Ed.),  
*Equality and Liberty: Analyzing Rawls and Nozick*.  
New York: St. Martin's Press, 110-135.

REISS, Hans

- 1991 "Introduction."  
REISS (Ed.), *Political Writings*.  
Cambridge: Cambridge University Press, 1-40.

RICHARDSON, Henry S.

- 1990 "The Problem of Liberalism an the Good."  
R. B. DOUGLASS, G. R. MARA ve H. S. RICHARDSON (Ed.),  
*Liberalism and the Good*.  
New York: Routledge, 1-28.

ROSEN, Allen D.

- 1993 *Kant's Theory Of Justice*.  
Ithaca: Cornell University Press.

ROUSSEAU, Jean Jacques

- 1986 *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*.  
(Çev. Rasih Nuri İleri),  
İstanbul: Say Yayınları.
- 1990 *Toplum Sözleşmesi*.  
(Çev. Vedat Günyol),  
İstanbul: Adam Yayınları.



SANDEL, Michael

- 1982     *Liberalism and the Limits of Justice.*  
           Cambridge: Cambridge University Press.

SCANLON, Thomas M.

- 1975     "Rawls' Theory of Justice."  
           N. DANIELS (Ed.), *Reading Rawls.*  
           New York: Basic Books, 169-205.

SEEBOHM, Thomas

- 1989     "Kant's Theory of Revolution."  
           R. SCHURMANN (Ed.), *The Public Realm.*  
           Albany: State University of New York Press, 60-81.

SHAPIRO, Daniel

- 1995     "Why Rawlsian Liberals Should Support Free Market Capitalism."  
           *The Journal of Political Philosophy*, 3, 1: 58-85.

SHKLAR, Judith N.

- 1989     "The Liberalism of Fear."  
           N. L. ROSENBLUM (Ed.), *Liberalism and the Moral Life.*  
           Cambridge: Harvard University Press, 21-38.

SINGER, Peter

- 1991     "Disobedience as a Plea for Reconsideration."  
           H. A. BEDAU (Ed.), *Civil Disobedience in Focus.*  
           New York: Routledge.

SKINNER, Quentin

- 1990     *The Foundations of Modern Political Thought Vol I.*  
           Cambridge: Cambridge University Press.

SOLUM, Lawrence B.

- 1994     "Introduction: Situating Political Liberalism."  
           *Chicago-Kent Law Review*, 69, 3: 549-588.

SPRAGENS, Thomas A.

- 1986 "Reconstructing Liberal Theory: Reason and Liberal Theory."  
A. J. DAMICO (Ed.), *Liberals on Liberalism*.  
New Jersey: Rowmand Littelfield, 34-53.

THOMPSON, Martin P.

- 1994 "Locke's Contract in Context."  
D. BOUCHER ve P. KELLY (Ed.),  
*The Social Contract from Hobbes to Rawls*.  
New York: Routledge, 73-94.

TULLY, James

- 1993 *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*.  
New York: Cambridge University Press.

VIROLI, Maurizio

- 1988 *Jean-Jacques Rousseau and the Well-Ordered Society*.  
(Çev. Derek Hanson),  
Cambridge: Cambridge University Press.
- 1992 *From Politics to Reason of State*.  
Cambridge: Cambridge University Press.

WALDRON, Jeremy

- 1993 *Liberal Rights*.  
Cambridge: Cambridge University Press.

WARNKE, Georgia

- 1990 "Rawls, Habermas, and Real Talk: A Reply to Walzer."  
M. KELLY (Ed.),  
*Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*.  
Cambridge: The MIT Press, 197-203.

WEATHERFORD, Roy C.

- 1991 "Discussions Defining the Least Advantaged."  
J. A. CORLETT (Ed.),  
*Equality and Liberty: Analyzing Rawls and Nozick*.  
New York: St. Martin's Press.

WOLGAST, Elisabeth H.

- 1994 "The Demands of Public Reason."  
*Columbia Law Review*, 94, 6: 1936-1949.

YAYLA, Atilla

- 1993 *Liberal Bakışlar*.  
Ankara: Siyasal Kitabevi.

YOUNG, Iris Marion

- 1993 "Justice and Communicative Democracy."  
R. G. GOTTLIEB (Ed.), *Radical Philosophy*.  
Philadelphia: Temple University Press.



T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU  
DOKÜMANTASYON MERKEZİ