

RESEARCH ARTICLE / ARAŞTIRMA MAKALESİ

John Rawls'un Toplumsal Adalet Teorisi ve Tek Yönlü Cehalet Peçesi*

John Rawls' Theory of Social Justice and the Unilateral Veil of Ignorance

Mehmet Fatih DENİZ** 

Öz

Bu çalışma John Rawls'un revize ederek politik niteliğini ön plana çıkarmış olduğu 'hakkaniyet olarak adalet' teorisini ele alarak, 'tek-taraflı cehalet peçesi' metaforu üzerinden değerlendirmektedir. Toplumsal adalet probleminin kaynağında sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin yanı sıra ideolojik doktrinlerin rol oynadığını ileri süren Rawls, adil toplumsal iş birliği ilkeleri için gerekli rasyonel koşulları sağlamak amacıyla orijinal pozisyon (*original position*) konseptine başvurmuştur. Sözleşmeci literatürdeki doğal durumun (*natural state*) bir yorumu olan orijinal pozisyon, adalet arayışındaki bir toplumda temsilcilerin cehalet peçesinin (*veil of ignorance*) ardına giderek temsil etmiş oldukları grupların sosyal ve ekonomik niteliklerini bilmez oldukları hipotetik bir zemini ifade etmektedir. Rawls'un bu düşüncesine göre hiç kimse perde kalktıktan sonra hakkaniyetli olmayan bir duruma düşmüş olmayı arzu etmeyeceğinden; taraflar, rasyonel olarak, alternatifler arasında iki adalet ilkesini tercih ederler. İlk adalet ilkesi eşit temel hak ve özgürlükleri temin ederken, ikincisi hakkaniyetli fırsat eşitliği ve fark prensibi ile ilgilidir. Ancak Rawls'un iki tarafı kör cehalet peçesi ile gerekmediği halde adalet ilkelerinin tartışıldığı orijinal durumu toplumsal grupların tanıklığına da kapatmış olması önemli bir güçlüğü yol açmış görünmektedir. Bu problemi dolaylı olarak teyit eden iki örneği Rawls'un orijinal pozisyon formülünü sorunlu bulan Jürgen Habermas ve Seyla Benhabib'in müzakereci eleştirilerinde görmek mümkündür. Burada bu problemi 'tek yönlü cehalet peçesi' önerisinde bulunarak tartışıyorum. Rawls'un politik bir nitelik vermeye özen gösterdiği adalet teorisine daha uygun düşebileceğini düşündüğüm tek yönlü peçe, toplumsal grupları kendi temsilcilerinin rasyonel ve tarafsız bir ortamda iki adalet ilkesini tercih etme sürecine tanık etmektedir. Tek yönlü cehalet peçesi, Rawls'un son çalışmalarında karşılıklık (*reciprocity*), düşünümsel denge (*reflective equilibrium*), kamusal akıl (*public reason*) ve çoğulculuk gibi terimleri daha görünür kılma hedefine uygun olarak iki adalet ilkesi ile toplum arasındaki prosedürel mesafeyi aşmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda çalışma, Rawls'un toplumsal adalet teorisindeki (i) revizyonlarını dikkate alarak (ii) politik niteliği üzerinde durmaktadır. Son bölüm ise Rawls'un politik adalet anlayışını (iii) orijinal pozisyonu toplumsal tanıklığa açan tek yönlü cehalet peçesi metaforuna başvurarak değerlendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Siyaset Felsefesi, John Rawls, Toplumsal Adalet, Orijinal Pozisyon, Tek-yönlü Cehalet Peçesi, Kamusal Tanıklık.

* Destekleyen Kurum: TUBITAK 2219

** Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fatih.deniz@yahoo.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2823-9836>

How to cite this article/Atf için: Deniz, M. F. (2025). John Rawls'un Toplumsal Adalet Teorisi ve Tek Yönlü Cehalet Peçesi. *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 13(2), 342-364. DOI: 10.14782/marmarasbd.1647957



Abstract

This study examines John Rawls' theory of "justice as fairness", which he revised to emphasise its political nature, and evaluates it through the metaphor of the "one-sided" veil of ignorance. Rawls argues that ideological doctrines, as well as social and economic inequalities, play a role in the root causes of social justice problems. To determine the rational conditions necessary for the principles of just social cooperation, Rawls draws on the concept of the original position. The original position, an interpretation of the natural state in the contractarian literature, refers to a hypothetical situation in which representatives in a society seeking justice go behind the veil of ignorance and do not know the social and economic characteristics of the groups they represent. According to Rawls' thought, since no one would want to be in an unjust situation after the veil is lifted, the parties would rationally choose two principles of justice from the available options. The first principle of justice ensures equal basic rights and freedoms, and the second concerns equitable opportunity equality and the difference principle. However, Rawls' decision to close the initial situation, in which the principles of justice are discussed, to the testimony of social groups, even though it is not necessary for them to be blindfolded, seems to have created a significant difficulty. Two examples that indirectly confirm this problem can be seen in the deliberative criticisms of Jürgen Habermas and Seyla Benhabib, who find Rawls's original position formula problematic. Here, I discuss this problem by proposing a "one-way veil of ignorance". Since it enables social groups to witness their representatives' process of choosing the two principles of justice on a rational and impartial ground, I believe such a semi-transparent veil is more appropriate for Rawls' theory of justice which he emphasises its political character. In line with Rawls' recent works, highlighting concepts such as reciprocity, reflective equilibrium, public reason and pluralism; the one-way veil of ignorance, seeks to bridge the gap between the two principles of justice and society. In this context, the study focuses on Rawls' theory of social justice (i) by considering its revised version (ii) and its political conception. The final section assesses Rawls' conception of political justice, referring to the metaphor of the unilateral veil of ignorance that opens up the original position to social testimony. **Keywords:** Political Philosophy, John Rawls, Political Justice, Original Position, Unilateral Veil of Ignorance, Public Testimony

1. Giriş

Günümüz siyaset felsefesi literatürü içinde toplumsal adalet teorisi üzerinde çalışan bir araştırmacının John Rawls'u (1921-2002) görmezden gelmesi mümkün değildir. Türkiye'de Rawls ile ilgili araştırmaların son dönemlerde zenginleşerek artması, onun günümüze adalet problemi üzerinden yeniden düşünme olanakları sunan rolünü teyit ederken (Bağder, 2020; Çelik, 2016; Özbank, 2009; Sağlam, 2007; Selim, 2023; Yeşilkaya, 2022), Türkiye'de bu konuya odaklanan yüksek lisans ve doktora tezlerinin her geçen gün artması ülkemizde siyaset felsefesinin zenginleşmesi ve adalet problemine ilişkin nitelikli tartışma ve öneriler açısından umut vericidir. Ayrıca, Reading Rawls -Critical Studies of Theory of Justice (Daniels, 1975), The Cambridge Companion to Rawls (Freeman, 2003) ve The Legacy of John Rawls (Brooks, 2007) gibi kapsamlı çalışmaları karşılaştırdığımızda bile Rawls tartışmasının güncelliğini koruduğunu görmek teşvik edicidir.

Bu çalışma¹ ise Rawls'un teorisine ilişkin iki noktayı ön plana çıkararak ele almaktadır. İlk Rawls'un adalet teorisini ilgili revizyonları dikkate alarak değerlendirmekle ilgilidir. İkincisi ise

1 Bu çalışmadaki önemli eksiklikleri görmemi sağlayan ve bazı kritik noktaları daha belirgin şekilde ele almamı teşvik eden dergi editörleri ve hakemlerine teşekkür ederim.

bu revizyonların amacıyla daha tutarlı olduğunu düşündüğüm tek-tarafli cehalet peçesi önerisi ile ilgilidir. Zira, muhtemelen, Rawls'un adalet anlayışını politik bir düzlemde yeniden inşa etme çabasını güçleştiren sembolik engellerden biri cehalet peçesini çift tarafli olarak tasarlamış olmasıdır.

Rawls, hakkaniyet olarak adalet (*justice as fairness*) adını verdiği toplumsal adalet teorisini, *A Theory of Justice* (1971) adlı ilk kapsamlı eseri ile "The Idea of Public Reason Revisited" (1997) adlı makalesi arasında geçen süreçte metafizik niteliklerden arındırarak politik bir formda yeniden inşa etmiştir. Bu revizyonları layıkıyla analiz etmek bu çalışmanın kapsamını aşmakla birlikte Rawls'un adalet teorisini anlamaya çalışırken bu revizyonları genel olarak göz ardı etmemeye özen gösterdim. Bu bağlamda adalet teorisini, yaklaşık elli yıllık yazın serüveninde ve pek çok makul eleştiri eşliğinde (Sandel, 1990, ss. 31-36) gözden geçirerek inşa eden Rawls, son çalışmalarında adalet problemini de lokal/yerel (*local*), toplumsal (*domestic*) ve halklar-arası (*law of peoples*) olmak üzere üç farklı alana bölmüştür. Buna göre, toplumsal adalet doğrudan toplumun temel yapısına uygulanırken, yerel adalet üniversiteler, kiliseler ve aileler gibi toplumun alt kurumlarıyla ilgilidir. Küresel adalet ise Rawls tarafından bir tür halklar hukuku olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla, içeriden dışarıya doğru hareket eden üç adalet seviyesi söz konusudur: hakkaniyet olarak adalet, toplumsal yapının iç adaletiyle başlar ve oradan dışarıya doğru halkların hukukuna ve içeriye doğru yerel adalete doğru işler (Rawls, 2001, ss. 11-12).

Rawls, toplumsal adalet teorisini, *A Theory of Justice* (1971) adlı eserinde (bundan sonra kısaca *A Theory*) metafizik unsurlar içeren bir zeminde temellendirmişken, 1980 sonrası çalışmalarında ve *Political Liberalism* (1993) adlı eserinde (bundan sonra *PL*) çoğulcu, seküler ve politik bir forma kavuşturmuştur. Bu revizyonları göz ardı etmemeye özen gösteren bu çalışma Rawls'un politik nitelikli adalet teorisini, konuya henüz başlayan araştırmacıları da dikkate alarak, ana hatlarıyla inceledikten sonra tek yönlü bir cehalet peçesi önerisi ekseninde tartışmaktadır.

Son bölümde önerilen tek yönlü cehalet peçesi de toplumsal grup temsilcilerini, temsil etmiş oldukları gruplara karşı Rawls'un öngördüğü şekilde yalıtılmaktadır. Peçenin bir tarafı şeffaf versiyonunun Rawls'un adalet ilkelerinin belirlenme sürecini halkın tanıklığına açarak kamusal akıl ile adalet ilkeleri arasındaki temas yolunu kısaltmayı amaçlamaktadır. Tek yönlü cehalet peçesinin Rawls'un teorisine vermek istediği politik nitelikle örtüşmesinin yanı sıra Habermas ile girmiş olduğu polemik açısından daha işlevli görünmektedir. Tek yönlü peçe bu niteliğiyle Rawls düşüncesinin, Kant'ın evrensel akıl birliği ve siyasal adalet probleminin doğduğu olay yerinde çözülmesi gerektiğini ileri süren Habermas'ın müzakereci perspektifi arasındaki yerini de görünür kılmaktadır. Ancak bu çalışmanın amacı ilgili polemige dahil olmak yerine, Rawls'un teorisindeki hipotetik durum ile kamusal durum arasında düşünömsel geçirgenliğe imkân sağlamaktır. Tek yönlü peçe önerisinin odak noktası toplumsal grupları, rasyonel koşullarda hakkaniyetli bulunan adalet ilkelerinin tercih edilme sürecine tanık ederek kamusal akla hakkaniyetli bir referans sunmaktır. Burada kamusal akıl ise devlet aklından farklı olarak agoradaki toplumsal politik anlayışı ifade etmektedir. Daha özelde ise toplumun politik deneyimi ve adalet anlayışına işaret eden kamusal akıl, (özünde seçmen olan) bireylerin karşılıklı olarak politik olanı yorumlama ve politik alana katılma biçimini (Rawls, 2005b, s. 213) yansıtan yönüyle sosyal sermaye niteliğine de sahiptir.

2. Toplumsal Adalet

Rawls'a göre bir toplumsal adalet teorisi öncelikle meşruiyet zeminine ilişkin şu sorulara yanıt vermelidir: Toplumsal iş birliğinin adil koşulları nasıl belirlenecektir? Adalet ilkeleri iş birliği yapan kişilerden farklı bir dış otorite tarafından, örneğin Tanrı'nın yasası tarafından mı belirlenir? Bir toplumda kabul edilen moral değerler düzeni veya herkesin rasyonel bulduğu doğal hukukun bildirdiği değerler dünyasının gerektirdiği şekilde mi inşa edilmelidir? Yoksa bu ilkeler, iş birliği yapan özgür ve eşit yurttaşlar tarafından varılan ve karşılıklı yarar (*reciprocal advantage*) ya da iyi olarak gördükleri şey göz önünde bulundurularak yapılan bir anlaşmayla mı belirlenir? Kuşkusuz hangi cevabı verdiğimizle bağlı olarak, farklı bir sosyal iş birliği anlayışına sahip oluruz. Hemen ifade edelim ki iyi anlayışını rasyonel bir hayat planı olarak tanımlayan Rawls, Hobbes örneğinde görüleni dahi olmak üzere, güç ilişkilerine yer açan meşruiyet zeminlerini kategorik olarak dışlamanın yanı sıra toplumsal adaleti bir *modus vivendi* veya basit fayda ilişkisinden ibaret görmemektedir. Buna karşın, Rawls'a göre, toplumsal adaleti doğru bir zeminde temellendirmenin, doğru nedene dayandırmanın temel koşulu, toplumun özgür ve eşit kişiler arasında hakkaniyetli bir iş birliği sistemi olarak kavramasından geçer Rawls bu amaçla iş birliği yapan herkes için hakkaniyetli (*fair*) – bazı kişilere diğerlerinden daha fazla pazarlık avantajı sağlamayan anlamında – eşitlikçi ve rasyonel koşulları ifade eden bir zemini şart koşar (Rawls, 2001, ss. 14-15, 2005b, ss. 21-23).

2.1. Orijinal Durum ve Cehalet Peçesi

Rawls'a göre toplumsal adalet anlayışı öncelikle hakkaniyetli bir zemin gerektirdiğinden adalet ilkeleri belirlerken adaletsizliğe kaynaklık eden doğal ve sosyal faktörlerin (*natural lottery*) nüfuz edemediği bir tarafsızlığı sağlamak gerekir:

“Özgür ve eşit kişiler arasındaki siyasi adalet, herhangi bir toplumun arka plan kurumlarında kümülatif sosyal, tarihsel ve doğal eğilimlerden kaçınılmaz olarak ortaya çıkan pazarlık avantajlarını ortadan kaldırmalıdır. Bu olumsal avantajlar ve geçmişten gelen tesadüfi etkiler, temel yapının kurumlarını bugünden geleceğe düzenleyecek ilkeler üzerinde varılacak bir anlaşmayı etkilememelidir.” (Rawls, 2005b, s. 23)

Zira güç, tehdit, aldatma ve benzeri olasılıklar bertaraf edilmediği sürece yani koşullar hakkaniyetli olmadığı sürece insan haysiyetine uygun, geçerli, adil ve sürdürülebilir anlaşma olanakları zayıf kalacaktır (Rawls, 2001, s. 15). Rawls, böylesi bir rasyonel zemini, hipotetik orijinal pozisyon ve cehalet peçesi ile sağlamayı önermektedir. Toplumsal adalet arayışındaki grupların temsilcileri cehalet peçesi (*veil of ignorance*) ardına girdiklerinde temsil ettikleri grupların cinsiyet, ırk, din, azınlık, çoğunluk, zenginlik veya fakirlik niteliklerinden hangilerine sahip olduklarını, kısaca, sosyal ve ekonomik niteliklerini bilmez olduklarından rasyonel olarak hiç kimsenin zararına olmayan ve herkes için en uygun ilkeleri arayacaklardır. Zira Rawls'a göre toplumsal adaletsizliğin kaynağında yatan temel faktör, insanların doğuştan getirdikleri veya doğdukları sosyal ortamda

tamamen tesadüfi olarak sahip oldukları nitelikleri üzerinden değerlendirmeleriyle ilgilidir ki hiç kimsenin bu nitelikleri dolayısıyla bazı haklardan mahrum edilmesi ya da kayrılması ahlaki olarak savunulamaz:

“Bunu kim inkâr edebilir? İnsanlar gerçekten de (ahlaki açıdan) diğerlerinden daha yetenekli doğmayı hak ettiklerini düşünüyorlar mı? (Ahlaki olarak) kadın yerine erkek olarak doğmayı hak ettiklerini mi düşünüyorlar, yoksa tam tersini mi? Daha yoksul bir aile yerine daha varlıklı bir ailede doğmayı hak ettiklerini düşünüyorlar mı? Hayır.”
(Rawls, 2001, ss. 74-75)

Orijinal pozisyon ise hiçbir tarafın doğal ve sosyal niteliğinin avantaj veya dezavantaj olmadığı bir hakkaniyet zeminini ifade etmektedir. Rawls, bu tür ön yargıları besleyen eşitsizliklerin bir tür paranteze alındığı bu hipotetik sıfır noktasında temsilcilerin, rasyonel olarak, herkesin yararına olacak adalet ilkelerinde hemfikir olacağını düşünmektedir (Rawls, 2001, 2005a, ss. 12-13). Söz konusu farazi temsilcilerin (*agents*) ne tür ölçütlere başvuracakları konusuna da açıklık getiren Rawls’a göre temsilciler, temsil ettikleri grupların bilgisine sahip olmasalar da topluma ilişkin genel bir bilgileri vardır. Temsilciler temel toplum bilgisi yanında toplumsal iyilikler (*primary social goods*) hakkında da genel bir bilgiye ve peçe ardında sunulan alternatif adalet ilkelerini değerlendirebilecek rasyonel yeteneklere sahipler ki bu sayede doğru nedene dayalı (*right reason*) adalet ilkelerini seçebilmektedirler (Rawls, 2005b, s. 181). Rawls, kamusal bir ölçüt sağlamak amacıyla temel toplumsal iyiliklerin örnek bir listesine de yer verir. Bunlar; temel hak ve özgürlükler yanında hareket özgürlüğü ve fırsat eşitliğine dayalı devletin temel siyasi ve idari yapısındaki makam ve sorumluluklar, yetki ve ayrıcalıklar; serbest meslek seçimi; ekonomik gelir ve servet olanakları gibi; kişi öz-saygısını (*self-respect*) geliştirme olanaklarının yanı sıra her bir vatandaşın boş vakit (*leisure*) hakkını da içerir (Rawls, 2005b, s. 181) Rawls, bu niteliklerin maddi ölçütlerle ve bireysel tercihlerle sınırlı olmayan yönünü vurgulamak üzere özsaygının toplumsal temelinin birincil toplumsal iyi olarak kabul edilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu çalışmada *primary social good* terimini yerine göre toplumsal iyilikler, nitelikler, kazanımlar veya unsurlar olarak karşılasam da bu terimi “temel sosyal sermaye” olarak anladım.

Ne var ki Rawls’un tasarımıadaki cehalet peçesi, temsilcileri topluma karşı yalıtma kalmanmış adalet arayışındaki toplumu da tabi olacağı ilkelerin belirlenme sürecine tanık olmaktan mahrum etmiştir. Son bölüm, toplumsal grupları orijinal pozisyona tanık eden tek yönlü bir cehalet peçesi önerisine ayrılmış olduğundan, burada öncelikle terminolojik çerçeveyi ana hatlarıyla sunacağım.

2.2. İki Adalet İlkesi

Rawls’a göre, toplumsal grupları temsil eden rasyonel aktörler cehalet perdesinin ardında, makul olarak (*reasonable*), iki adalet ilkesini seçeceklerdir. Rawls’un defalarca revize etmiş olduğu iki adalet ilkesinin son versiyonu şöyledir:

“(a) Her bir kişi, herkes için aynı özgürlükler şemasıyla uyumlu eşit temel özgürlüklerin tam ve yeterli şemasına yönelik aynı reddedilemez hakka sahiptir; ve

(b) Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler iki koşulu yerine getirmelidir: birincisi, adil fırsat eşitliği koşulları altında herkese açık olan makam ve mevkilere bağlı olmalıdır; ikincisi, toplumun en az avantajlı üyelerinin en büyük yararına olmalıdır (fark prensibi)” (Rawls, 2001, ss. 42-43).

İlk ilkeyi, her bir kişinin herkesle eşit hak ve özgürlüklere sahip olduğu şeklinde anlamak mümkün olsa da Rawls'un son çalışmalarında şematik niteliğini vurguladığı bu temel hakları karşılıklılık (*reciprocal*), makuliyet (*reasonable*) ve kamusal akla uygunluk (*public reason*) süzgecinden geçirerek doğal hukuk doktrinlerindeki versiyonlarından ayırdığına dikkat etmeliyiz. Bu yönüyle sözgelimi, seyahat özgürlüğünü “herkesle uyumlu haklar şeması” içinde belirlemek, mutlak bir hak olmanın ötesinde bir kişinin ya da bir grubun diğerlerinden daha az bir seyahat özgürlüğüne mecbur edilemeyeceği anlamına gelecektir. Rawls'un amacı eşit temel hakların (i) metafizik çağrışımını bertaraf ederek, (ii) karşılıklı bir yurttaşlık uzlaşısından türeyen seküler niteliklerini ön plana çıkarmaktır.

Rawls, bu yaklaşımın yurttaşları eşit-düşük standartlara maruz bırakabileceği eleştirisine karşı ise yurttaşların insan haysiyetini irtifa kaybına uğratacak şekilde uzlaşmalarının her halükârda makul olmayacağını savunmuştur. Doğrusu *A Theory*, vatandaşların siyasi özgürlükleri kapsamında oy verme ve kamu görevine seçilme hakkını, ifade ve toplanma özgürlüğünün yanı sıra vicdan ve düşünce özgürlüğü; (kişisel) mülkiyet hakkı ve keyfi tutuklamaya karşı güvence vb. hakları temel eşit haklar kategorisine alarak böyle bir eleştiriye alan bırakmamıştır. Oysa *PL*, *apriori*, sabit haklardan vazgeçerek, temel haklar listesinin hakkaniyet olarak adaletin “ilk amacına” ulaşıldıktan sonra – daha önce değil – oluşturulabileceğini ileri sürer (Rawls, 2005b, s. 292). Başka deyişle *PL* ile birlikte birer anayasa konusu olan, temel özgürlüklerden hiçbirini kendi başına mutlak değildir (Rawls, 2001, s. 43). Bunun nedeni, “temel özgürlüklerin bir aile oluşturması ve pratikte temel özgürlüklerden biri veya birkaçı belirli koşullar altında mutlak olsa bile, önceliğe sahip olanın tek başına herhangi bir özgürlük değil bu aile olmasıdır” (Rawls, 2005b, ss. 356-358). Rawls, bu revizyonu şöyle gerekçelendirir:

“Şimdi ilk ilkenin revize edilmesinin nedenlerini ele alalım (...). Temel özgürlüklerin bir liste ile belirlendiği *A Theory*'de oldukça açıktır (...) ancak tekil “temel özgürlük” teriminin kullanılması (...) bu özgürlüklerin bu önemli özelliğini gizler. Bu revizyon, özgürlüğe herhangi bir öncelik atfedilmediğini ortaya koyar (...) bu varsayım herhangi bir özgürlük için özel bir öncelik yaratmaz.” (Rawls, 2001, s. 41)

Özel mülkiyet ve ekonomik eşitsizliğe yer açan ikinci adalet ilkesi ise bu eşitsizliğin meşruiyetini iki koşula bağlamaktadır. İlk, sosyal ve ekonomik eşitsizlikler, söz gelimi aristokratik ve sınıfsal gerekçelerle değil, tamamen adil fırsat eşitliğine uygun toplumsal rol ve mesleklerin bir sonucu olarak ortaya çıkmış olmalıdır. İlkenin ikinci kısmı ise fark prensibi (*difference principle*) ile

ilgilidir ve ekonomik ve sosyal eşitsizliklerin meşruiyetini toplumun en az avantajlılarının en büyük yararına olma koşuluna bağlamaktadır (Rawls, 2005a, s. 61). Demek oluyor ki birinci ilke uyarınca, adil bir toplumun vatandaşlarının, aynı temel haklardan yararlanmaları gerektiğinden, tüm bu özgürlükleri eşit olmalıdır. İkinci ilke, hakkaniyetli fırsat eşitliğine dayalı gelir ve servet dağılımının herkesin yararına olması gerektiğini ifade etmektedir ki bunun da temel ölçütü en az avantajlıların en büyük yararına olmasıdır (Rawls, 2005a, s. 61). Rawls'un önerisini özgün kılan ve aynı zamanda birçok eleştirinin odağı haline getiren bir niteliği ise sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin meşruiyetini en az avantajlıların maksimum yararına bağlayan fark prensibi ile ilgilidir. Rawls'a göre ise fark prensibinin perdenin ardında herkes tarafından kabul edilebilir olmasının bir nedeni herkesin olası risklere karşı bu ilkeyle en iyi sonuca varacağı konusunda şu anlama gelen gerekçedir: "Minimum sonucu maksimize etmek ya da sistemi en az avantajlıların azami fayda göreceği şekilde düzenlemek" (Harry Brighouse, 2022, s. 83). Bununla birlikte fark prensibinin nihai işlevinin, mülkiyet eşitliğinden çok bireye asgari (*maximin*) sosyal imkânları sağlayarak eşitsizliğe bağlı faktörlerin bireyin özgürlüğü ve özsaygısı üzerindeki etkisini hafifletmekle indirmekle ilgili olduğu unutulmamalıdır.

Nitekim, Rawls'un özenle vurguladığı bir diğer nokta, ilkelerin adaletin anlamına uygun olarak sıralı bir düzen (*lexical*) içinde anlaşılması gerektiğiyle ilgilidir. Buna göre ilk adalet ilkesi ikincisine göre önceliklidir ve ilk ilke icra edilmeden ikincisine geçilemez. İlk ilkedeki özgürlükler (bir aile olarak) ikinci ilkedeki kazanımları önceler. Başka deyişle hak, iyi/yararlı olanı önceler (*right precedes good*) ve özgürlük, yalnızca özgürlük uğruna kısıtlanabilir (Rawls, 2005a, s. 302). Demek oluyor ki temel özgürlükler yalnızca bir veya daha fazla temel özgürlük uğruna sınırlandırılabilir veya reddedilebilirken, temel özgürlükler ekonomik avantajlar uğruna sınırlandırılmaz (Rawls, 2001, s. 111). Başka deyişle, klasik yararcı (*utilitarian*) kuramın aksine, daha büyük bir net kamu faydası uğruna kişinin ya da belli bir grubun hak ve özgürlükleri kısıtlanamaz.

Bununla birlikte Rawls'un, bir yanda fark prensibinin, cehalet peçesi ardında kabul edilmesinin gerekçelerini revize ederken bir yandan da kendisini ekonomik eşitsizliğe meşruiyet sağlamakla itham eden sosyalist eleştirilere ve bireyin ekonomik özgürlüğünü tartışmaya açmış olmakla suçlayan utilitarian ve libertarian eleştirilere yanıt verme gereği duymuş olması dikkat çekicidir. İfade edelim ki Rawls'un fark prensibi eşitlikçi bir başlangıç noktasından hareket etmekle birlikte herkesi eşit bir ekonomik derecede tutma amacı gütmemektedir. Ancak fark prensibi Rawls'u sosyalist yaklaşımın yanı sıra maksimum yarar hedefindeki klasik liberalizmden ve bireyin ekonomik özgürlüğünden kuşku duymayan *libertarian* yaklaşımlardan da ayırmaktadır. Nitekim Rawls'un dolaysız olarak yanıtladıkları arasında şu soru da yer almaktadır: Bireyler, temel hak ve özgürlükler konusunda bir uzlaşıya varsalar bile fırsat eşitliği kapsamında edindikleri kazanımlarına en az avantajlıları neden ortak etsinler? Buna karşılık Rawls, söz konusu kazanımların toplumsal iş birliğinden doğan niteliğine dikkat çeker. Zira Rawls'a göre hakkaniyet olarak adalet, maksimum çıkar hedefi gütmeyeğinden gözettiği karşılıklılık prensibi de net çıkar ilişkisine angaje değildir:

“İnsanları, büyük ölçüde talih ve şansın bir sonucu olarak mülkiyetin çok eşitsiz olduğu bir toplumdaki, adaletin iki ilkesi tarafından düzenlenen iyi düzenlenmiş bir topluma dönüştürdüğümüzü varsayalım. Meseleleri önceki tutumlarına göre değerlendirdikleri takdirde herkesin bu değişimden kazançlı çıkacağına garanti yoktur. Büyük mülklere sahip olanlar büyük ölçüde kaybedebilir ve tarihsel olarak bu tür değişikliklere dayanamazlar” (Rawls, 2005b, s. 17).

Öte yandan fark prensibinin bir ekonomi formülü olmanın ötesinde temel toplumsal iyi (*primary social good*) odaklı olması, yurttaşın özsaygısını (*self-respect*) temin eden siyasal iş birliği koşuluyla örtüşmektedir. Fark prensibi, yurttaşların ahlaki güçlerini (*moral powers*) geliştirerek iyiye dair kendi kavrayışlarının peşinden gidebilmeleri için gerekli sosyal olanakları sağlamakla ilgili olduğundan, ölçütleri de bir iktisat doktrinine değil tamamen politik adalet kavramına dâhildir (Rawls, 2005b, ss. 57-60).

O halde fark prensibinin amacı, yurttaşların daha zengin olmasını değil, onlara asgari sosyal imkânlar sağlayarak, böylesi eşitsizlikler yüzünden ilk ilke ile işaret edilen temel hak ve özgürlükleri üzerindeki baskıyı hafifletmektir. Nitekim iki adalet ilkesinin hiyerarşik ardışıklığını ifade eden öncelik kuralına göre temel hak ve özgürlüklerin ihlali “başkalarının veya bir bütün olarak toplumun yararlandığı avantajların daha büyük bir toplamı ile haklı gösterilemez” (Rawls, 2005a, s. 302). Buna karşın temel yapının, herkes tarafından paylaşılan eşit özgürlük şemasında en az avantajlı olanın değerini en üst düzeye çıkaracak şekilde düzenlenmesi sosyal adaletin nihai çerçevesini tanımlar (Rawls, 2005a, ss. 73, 205). Bu belirlenimin cehalet peçesi ardında makul bulunması, herkesin ortak olduğu bir siyasal düzenin kimsenin aleyhine işlememesi gerektiği düşüncesiyle örtüşmektedir. Bu yönüyle dağıtıcı adaleti ifade eden fark prensibi en az avantajlı olanların beklentilerini maksimize etme fikrini kullansa bile esasen bir karşılıklılık ilkesini ifade etmiş olmaktadır. Rawls’a göre, proaktif sosyal iş birliği olmadan dağıtılacak bir toplumsal sermayeden söz edilemeyeceği anlaşıldığında dağıtımın da en az avantajlar aleyhine olamayacağı sonucu kendiliğinden çıkar (Rawls, 2005b, ss. 61-64).

Rawls’un adalet ilkelerini tasarlarırken değilse de onları revize ederken göz önünde bulundurduğu toplum ve ilkelerin bu toplumdaki uygulanma alanı ise iki adalet ilkesinin politik niteliğini görünür kılmaktadır.

2.3. İyi Düzenlenmiş Toplum ve Temel Toplumsal Yapı

Rawls’un iyi düzenlenmiş toplumu (*well ordered society*): “(1) herkesin aynı adalet ilkelerini kabul ettiği ve diğerlerinin de bu ilkeleri kabul ettiğini bildiği ve (2) temel sosyal kurumlarının bu prensipleri karşıladığı bir toplumdur” (Rawls, 2001, s. 5). Bu toplumda “Bir başkasına adaleti reddetmek, onu eşit olarak tanımayı reddetmek anlamına gelir” (Rawls, 2005a, s. 384). Buna karşın Rawls’un toplumunda adalet ilkeleri eşitler arasındaki gönüllü iş birliğinin ilkelerini ifade eder. İdeal haliyle bu toplum etnik, dini veya ekonomik ülkelerle donatılan cemiyet (*community*) türlerinden farklı olarak, belli bir nihai gayesi olmamak bakımından da özel bir

toplumdur (Rawls, 2005b, s. 40). Rawls, iki adalet ilkesini böylesi bir toplumun temel yapısına uygulanmak için tasarlamıştır. Başka deyişle, iki adalet ilkesi, büsbütün değer dünyasını kuşatmak üzere değil, toplumsal alanın sadece temel yapısına (*basic structure*) uygulanır. Toplumun temel yapısı ise siyasi ve sosyal kurumları tek bir toplumsal iş birliği olarak kuran, temel hak ve görevleri tayin etme ve zaman içinde sosyal iş birliğinden doğan avantajların paylaşımını düzenleme sistemidir. Bu nedenle iki adalet ilkesi toplumsal ana yapının temel hak ve ödevleri dağıtma ve toplumsal iş birliğinden elde edilen avantajların bölüşümünü belirleme biçimine uygulanırken; toplum içindeki kiliseler, üniversiteler veya aile gibi alt kurumlara doğrudan uygulanmaz veya onları düzenlemez. Örneğin, iki adalet ilkesine uyum bir anayasal düzende kiliseler ‘sapkınları’ aforoz edebilirken, onları yakamazlar; bu kısıtlama vicdanı güvence altına almak içindir. Üniversiteler akademik gelişimleri için geniş bir özerklik alanına sahip olabilirler ancak belirli şekillerde ayrımcılık yapamazlar. Ya da ebeveynler çocukları üzerinde belli bir tasarrufa sahip oldukları halde onları temel tıbbi bakımdan mahrum edemezler. Zira bağımsız yargıya sahip anayasal bir düzen ve yasal olarak tanınan mülkiyet biçimleri arka planda adaleti güvence altına alırken; siyasal adaletin rolü bu soruların tam olarak nasıl çözüleceğini söylemek değil, bunlara yaklaşılabilecek bir düşünce çerçevesi ortaya koymaktır (Rawls, 2001, ss. 10-12, 2005a, s. 7.). Ancak Rawls’un liberal teorisinin kamusal alan ve özel alan ayrımıyla örtüşen bu yaklaşımı, aile örneğinde, pederşahi teamüllere zemin doğurduğu eleştirisiyle karşılaşmıştır¹. Dini yaşamın ve aile hayatının özerkliğini savunan Rawls ise teorisinin, cinsiyet dahil, doğuştan getirilen hiçbir niteliğin politik adalet üzerinde imtiyazlı olmasına izin vermediğini ısrarla vurgulamıştır.

3. Politik Bir Kavram Olarak Adalet

İki adalet ilkesinin yerel ve uluslararası alana doğrudan uygulanmayarak toplumsal alanın da sadece temel yapısına uygulanmakla sınırlandırılmış olması Rawls’un 1980 sonrası çalışmalarında teorisini ahlaksal ve metafiziksel çağrışımlardan arındırarak politik bir düzleme taşıma çabasıyla örtüşür.

Rawls öncelikle, *PL*’de (1993) kapsamlı doktrinler (*comprehensive doctrines*) ile politik kavrayış (*political conception*) ayrımını göz ardı eden *A Theory*’nin (1971) bazı “bileşenlerinin dini, felsefi veya ahlaki gibi görünebileceğini ve aslında öyle olabileceğini” (Rawls, 2005b, xli) kabul eder:

Makul ancak birbiriyle bağdaşmayan kapsamlı (*comprehensive*) doktrinlerin çokluğu olgusu – makul çoğulculuk olgusu – *A Theory*’de kullanıldığı şekliyle, adalet olarak iyi düzenlenmiş bir toplum fikrinin gerçekçi olmadığını göstermektedir. Bunun nedeni, makul koşulların en iyisi altında kendi ilkelerini gerçekleştirme konusunda tutarsız olmasıdır. Bu nedenle, Bölüm III’te yer alan iyi düzenlenmiş bir toplumun istikrarına ilişkin açıklama da gerçekçi değildir ve yeniden düzenlenmelidir” (Rawls, 2005b, xvii).

1 Aile konusunun liberal teoride özel alan adıyla depolitize edilmesinin erkek egemen toplumlardaki yansımaları için Bkz. (Nancy Fraser, 2006); kilisenin ‘devletin resmi kilisesi olmaması’ koşuluyla toplumun temel yapısı dışındaki özerklikten yararlanabileceği yorumu için Bkz. (Harry Brighouse, 2022).

Bunun yanında, fayda ilkesini toplumsal sözleşmenin merkezine yerleştiren *utilitarian* yaklaşımlara öteden beri mesafeli duran Rawls, *PL*'de toplumsal sözleşme literatürüne öncülük eden Hobbes'u da (muhtemelen güç ilişkilerine mesafeli durmadığı gerekçesiyle) referans almaktan sakınmıştır². Ayrıca Kant'ın deontolojik çekim alanından da uzaklaşan Rawls, adalet teorisini liberal, çoğulcu, politik bir iş birliği çerçevesinde inşa etmeye yönelmiştir:

“PL'nin temel sorunlarından biri, A Theory'de ortaya konan hakkaniyet olarak adaletin iyi düzenlenmiş toplumunun, makul çoğulculuk (*reasonable plurality*) olgusuna uyarlandığında (...) ve politik bir adalet konseptiyle düzenlendiğinde nasıl anlaşılacağına söylemektir”(Rawls, 2005b, xxxvi).

Bu çerçevede kamusal aklı (dini ya da seküler) doktrinlere teslim etmek yerine, tarafları çoğulcu bir toplumsal iş birliği fikrine davet eden Rawls, metafizikten politik olana doğru revize³ ettiği adalet anlayışını şöyle karakterize eder:

- a. Sadece toplumun temel yapısına uygulanır.
- b. Dini, felsefi veya ahlaki herhangi bir kapsamlı doktrinden bağımsız olarak formüle edilebilir. Politik adalet anlayışı, çeşitli ve hatta uzlaşmaz doktrinlerden yararlanabilse de bu türden herhangi bir görüşe bağlı olarak ya da bu türden bir görüşü önceden varsayarak ilerlemez.
- c. Hakkaniyetli bir toplumsal iş birliği sistemi olarak toplum fikrinin yanı sıra; makul, rasyonel, özgür ve eşit yurttaşlık gibi temel kavramlar politik kategorisine aittir (Rawls, 2005b, s. 376).

Demokratik kamusal kültürün aşına olduğu bu nitelikler ise politik adaletin “bağımsız” (*freestanding*), hiçbir doktrine bağlı olmayan, çoğulcu niteliğine ve hakkaniyetli (dolayısıyla sürdürülebilir) toplumsal iş birliğine gönderme yapmaktadır. Rawls, hakkaniyet olarak adalet formülünün istikrar (*stability*) sağlayıcı gücünü ise eğreti bir *modus vivendi*den farklı olarak, özgür ve eşit yurttaşların karşılıklı olarak onayladığı ve sürdürülmesi herkesin iyiliğine olan siyasal iş birliği fikrinden aldığını ileri sürmektedir. Rawls'a göre ancak bu sayede toplumsal iş birliğinin istikrarı ne insan haysiyetini zedeleyen güç ilişkilerine ne de kahramanlara veya azizlere bağlı olacaktır. Nitekim Rawls'un çalışma alanı artık moral değil, politik olduğuna göre onun adalet teorisi de metafizik değil politik bir düzlemde anlaşılmalıdır. Zira Rawls'un ifadesiyle politik düşünüş de metafizik değil, politik olmalıdır (Rawls, 2001, s. 11). Asgari demokratik koşulların mümkün olduğu ve bireylerin karşılıklı olarak iyi olana dair anlayışlarını icra edebildikleri

2 Rawls, klasik sözleşmecileri anarken bu teoriyi modern siyaset düşüncesine mal etmiş olan Hobbes'u nedenini açıklamadığı ama “*Leviathan*'daki bazı güçlükler dolayısıyla” sözleşmeciler arasında saymamaktadır: “Amacım, örneğin Locke, Rousseau ve Kant'ta bulunan tanınmış toplumsal sözleşme teorisini genelleştiren ve daha yüksek bir soyutlama düzeyine taşıyan bir adalet anlayışı sunmaktır” (Rawls, 2005a, s. 11).

3 Rawls'un, hem *PL* hem *Law of People* eklerinde yer verilmiş olan “The Idea of Public Reason Revisited” adlı makalesi tam olarak revizyonun bir tür sonucunu yansıtmaktadır (Rawls, 1999, 2005b).

seküler bir politik alana (*political domain*) gönderme yapan ve Rawls'un politik liberalizm adını verdiği bu yaklaşımın çoğulcu niteliği de onu Aydınlanma liberalizminden ayırmaktadır.

“Politik liberalizmin meselesi, anayasal demokratik bir rejim için hem dini hem de din dışı makul doktrinlerin çoğulluğunu içeren, ancak her ikisinden de eşit derecede farklı olmayı amaçlayan ve her ikisi için de kabul edilebilir olduğunu umduğu bir politik adalet anlayışı geliştirmektir”(Rawls, 2005b, xxxviii).

Bu yeni düzlemde ise örneğin eşitlikçi bir adalet formülü aranıyorsa bu ancak eşitsizliklerin (ahlaksal, dinsel veya doğal hukuk perspektifiyle değil) politik bir kavrayışla düzeltilmesiyle mümkündür. Zira, bu düzlemde adalet ilkeleri “topluma *a priori* olmadığından adalet, ya bildiğimiz hayat koşullarıyla gerekçelendirilmelidir ya da hiç gerekçelendirilmemelidir”(Rawls, 2005a, s. 454). Bu yönüyle temel bir doğal ödev varsa bu metafizik yanı olmayan ve sözleşmeci bir bakış açısıyla türetilmiş bir ödev olmalıdır (Rawls, 2005a, s. 115,438). Demek ki adalet, yurttaşların eşit oldukları bir zeminde karşılıklı olarak makul ve hakkaniyetli buldukları politik bir anlayışı ifade etmektedir.

Seyla Benhabib'in evrensel ahlaki değerleri ihmal etmekle sonuçlanabilir niteliğine dikkat çektiği (Seyla Benhabib, 1992, s. 14) bu politik değer sistemi ise kuşkusuz belli bir uzlaşî kültürünü gerektirir ve her zaman kolay değildir. Ancak sadece öylesi bir uzlaşîya sahip toplumlar doğru nedene dayalı bir istikrara sahip toplumlardır (*stability for the right reason*). Hakkaniyet kriterini özgür ve eşit yurttaşlık haysiyetiyle ilişkilendiren Rawls'a göre, toplumsal iş birliğinin en az avantajlılar aleyhine olması makul değildir (Rawls, 2005b, ss. 385-387). Aşağıda Rawls'un fark prensibi ile form verdiği bu kaygıya, bir tarafı şeffaf cehalet peçesinin ardından bakmanın felsefi olanakları üzerinde durulmaktadır.

4. Orijinal Pozisyon ve Cehalet Peçesini Yeniden Düşünmek

Burada orijinal pozisyonu halkın tanıklığına açan tek yönlü bir cehalet peçesinin fark prensibi ve en dezavantajlılar lehine kamusal bir olanak sunmanın yanı sıra Rawls'un teorisine vermek istediği politik karaktere daha uygun düşeceğini savunuyorum.

Hatırlayalım ki Rawls fark prensibinin cehalet peçesi ardında benimseneceğini ileri sürerken bireyin sahip olmakla hiçbir katkısının olmadığı doğal (cinsiyet gibi) ya da sosyal payı (zengin veya fakir bir hanede doğmak) dolayısıyla diğerlerinden daha fazla ya da daha az temel haklara sahip olmasının moral dayanaktan yoksun olduğuna dikkat çekmiştir. Rawls'a göre cinsiyet ve ırk temelli ayrımlar bu türdendir (Rawls, 2005a, s. 115, 438) ve bunlarla baş etmenin bir yolu “ben veya grup merkezli eğilimleri engelleyen ve sınırlı sempatileri teşvik etmeyi amaçlayan normlardır”(Rawls, 2005b, s. 71). Ne var ki Rawls'un cehalet peçesinin bu normları hangi ölçüde kamusal bilince mal edebildiği kuşkuludur. Bununla birlikte, bariz ve yaygın bir itirazı savuşturmak gerekir. Harry Brighouse'a göre insanların kendilerini bir cehalet peçesinin ardında

tasavvur edebilmelerinin güçlülüğüne ve dolayısıyla Rawls'un onlardan imkansızı istediği konusundaki itiraz “doğru ama yersiz bir itirazdır. Çünkü Rawls gerçekten bizden kendimizi bir bilgisizlik perdesi arkasında hayal etmemizi istemez, bilgisizlik perdesinin ardındaki insanların neleri kabul edebileceklerini hayal etmemizi ister”(Harry Brighouse, 2022, s. 64).

4.1. Kamusal Tanıklık Olarak Tek Yönlü Cehalet Peçesi

Orijinal pozisyon, anayasal bir demokrasi için en makul politik adalet ilkeleri nelerdir diye sordüğümüzda; yanıtın, toplumsal tarafların her birinin makul koşullarda konumlandırılmış olduğu rasyonel bir temsil aygıtı tarafından verilmesini ifade etmektedir. Rawls'a göre bu şekilde mutabık kalınan ilkeler gerçekten de en makul olanlardır (Rawls, 2005b, ss. 376-381). Ancak Rawls'un bu ilkeleri topluma mal etme biçimi önemli bazı güçlüklerle de yol açmıştır. Bu eksikliğin bir sonucunu Rawls'un formülünü adalet problemini toplumsal aktüalitenin dışına atmakla eşdeğer gören Habermas eleştirisi üzerinden göstermek mümkündür. Orijinal pozisyonun diyalogik değil monolojik olduğuna dikkat çeken Habermas, öylesi steril ortamda varılmış konsensüsün de yurttaşlar yerine olsa olsa bir uzman olarak “filozofun” konsensüsü olacağını ileri sürmüştür. Buna karşılık, orijinal pozisyonu Habermas'ın iletişimsel eylem teorisindeki ideal müzakere durumuyla (*ideal discourse situation*) karşılaştıran Rawls iki adalet ilkesinin belirlenmesinde toplumsal onayın varsayıldığına ve sonrasında ise toplumun bu ilkeleri doğal olarak tartışma imkanına sahip olduğuna dikkat çekmiştir. Hatta iki adalet ilkesinin aleniyet koşulunun (ne şekilde olduğu açık olmamakla birlikte) orijinal pozisyonda sağlanmış olduğunu düşünen Rawls'a göre peçenin ardındaki temsilciler, üzerinde anlaştıkları ilkelerin kamusal bir siyasi adalet anlayışı olarak hizmet edeceklerini bildiklerinden ilkelerin benimsenip benimsenmeme olasılıklarını da dikkate almışlardır (Rawls, 2005b, ss. 69, 383).

Doğrusu Rawls toplumsal grupları iki adalet ilkesinin belirlenme sürecine dahil etmese de onun temel önermesi meşruiyetini adalet arayışındaki bir toplumun rıza ve onayından başka bir yerden almamaktadır. Ne var ki Rawls iki adalet ilkesini kamusal akılla buluşturma çabasını ancak son çalışmalarında belirginleştirmiştir. Nitekim Rawls *PL*'de bu eleştirileri dikkate alarak cehalet peçesini aşamalı olarak şeffaflaştırır. Bunun içinde Rawls, politik yargılarımıza rehberlik edeceği beklenen adalet formülünü dört aşamaya böler (*sequence*):

“Tarafların adalet ilkelerini seçtiği orijinal pozisyonda başlarız; daha sonra, kendimizi delege olarak görerek, halihazırda elimizde bulunan adalet ilkeleri ışığında bir anayasanın ilke ve kurallarını hazırlayacağımız bir anayasa kongresine geçeriz. Bundan sonra, anayasanın izin verdiği ve adalet ilkelerinin gerektirdiği ve izin verdiği şekilde yasalar çıkaran yasa koyucular haline geliriz; ve son olarak, yargının üyeleri olarak anayasayı ve yasaları yorumlayan yargıçlar rolünü üstleniriz”(Rawls, 2005b, ss. 396-397).

Ne var ki bu revizyonlar da iki adalet ilkesinin belirlenmesinde demokratik katılıma veya kamusal tanıklığa izin vermediği gibi; iki adalet ilkesinin nasıl bir topluma uygulanacağı konusunda yasa koyucular için sağlanan bir kolaylıktan ibarettir. Bu yönüyle cehalet peçesi, ilkeleri seçen temsilciler için gerekli koşulları sağlarken, gerekmediği halde toplumu bu süreçte tamamen pasif bir duruma düşürmüş görünmektedir. Bu ise Rawls'un teorisinin toplumdan kopuk ve yalıtık ilkelere ibaret olduğu izlenimi doğurmuştur. Söz gelimi Seyla Benhabib, Rawls'un orijinal durum ve dolayısıyla cehalet peçesi anlayışını bireyler arası iletişime imkan vermediği gerekçesiyle şiddetle eleştirir. Politik adaletin, tabiri caizse, halkın incelemesi, irdelemesi ve üzerinde düşünmesi için "halkın gözü önünde" olmasının toplumsal sözleşme teorisinin ve liberalizmin temel bir niteliği olduğuna dikkat çeken Benhabib'e göre adalet tartışmalarının tüm vatandaşların katılımına açık kamusal süreçler olarak kabul edilmesi rızanın (*consent*) siyasi önceliğiyle örtüşmesine rağmen [Rawls'un] teorisi adalet ilkelerinin belirlenme sürecinin "özgür kamusal aklın" yurttaşlar ve onların yönetimdeki temsilcileri tarafından kullanılan akıl yürütme türünü tanımlamamaktadır (Seyla Benhabib, 1992, ss. 101-102, 169).

Rawls'a göre Habermas'ın dikkat çektiği bu müzakere alanı daha geniş olan toplumsal kültürün alanıdır ki bu işlevi siyasal bir kültürde her halükârda üniversiteler, kiliseler, sivil toplum örgütleri ve bilimsel topluluklar gibi sosyal hayatın içinde olan kurumlar yerine getirecektir. Bununla birlikte geç dönem Rawls'un nazarında ise orijinal pozisyon da sivil toplumun bakış açısını kapsamak bakımından: "Habermas'ın ideal müzakere hali (*ideal discourse situation*) gibi bir diyalogdur; aslında bir *omnilogue'dir*"⁴ (Rawls, 2005b, s. 383). Fakat Rawls'un başvurduğu bu ara formülü müphem niteliklerinden arındırmak kolay değildir. Bu bağlamda yurttaşları orijinal pozisyon sürecine hiçbir şekilde dâhil etmeyen Rawls'un, kamusal tartışmayı iki adalet ilkesinin belirlenmesinden sonrasına bırakması ise dolaylı bir yanıtıttan öteye geçmemektedir. Akla gelecek bir ihtimal, Rawls'un bu güçlüğe düşmüş olmasının bir nedeni cehalet peçesini tasarlamaya başladığında ardına geçecek temsilcileri, gerçek kişiler olarak düşünmüş olmasıdır. Sonraki dönemlerde bu kişiler tamamen yapay kişilikler olarak revize edildiklerinde ise cehalet peçesi iki tarafı kör olarak kalmıştır. Ancak Rawls'un Habermas'la girdiği polemikte ilkelerin belirlenmesinde toplumu hiçbir şekilde sürece katmama ısrarı, bu ihtimali zayıflatmaktadır. Dahası Rawls, orijinal pozisyonun, amacına uygun olarak, Habermas'ın anladığı şekilde bir diyaloga yer vermemesi gerektiği konusunda bizi ikna etmeye çalışmaktadır (Rawls, 2005b, ss. 382-383). Bu durumda Rawls'un teorisini bu yalıtık haliyle kabul etmemiz gerekir.

Bununla birlikte tek yönlü cehalet peçesi Rawls'un ulaşmaya çalıştığını sandığım toplumsal iç diyalogu pekiştirecek veya öylesi bir diyaloga imkân verecek niteliktedir. Tek yönlü peçe,

4 Rawls, Habermas ile "adalet ilkelerinin bir monolog mu yoksa bir diyalog sonucu mu ortaya çıktığı" konusundaki tartışmada başvurduğu bu terimi Christine Korsgaard'dan ödünç almaktadır (Bkz. Rawls, *Political Liberalism*, 14. Dipnot, s. 383). Bu terimi, "herkesin konuşması" şeklinde çevirmek mümkün olmakla birlikte; burada, belli taraflara alternatif olarak, "herkesin ortak sesi" veya daha isabetle yapısal olarak ortak seslilik modeli şeklinde anlıyorum. Bu anlamıyla da Habermas'ın ne monolog ithamını ne de diyalog önerisini kabul eden Rawls için ara bir formülü ifade etmektedir. Rawls'un bir tür adalet üzerinde 'makul ve karşılıklı düşünüm' şeklinde yorumlanabilecek ve sadece son çalışmalarında yer verdiği *omnilouge* teriminin Kant'ın pratik aklı (*practical reason*) ve Habermas'ın communicative reason terimlerinin bir tartışması için Bkz. (Murat Özbek, 2006).

Rawls'un belirsiz *omnilouge* kavramından umduğu desteğe uygun olarak rasyonel her bireyin makul bulacağı ilkelere yönelik bir toplumsal diyaloga aracılık edebilir. Zira Tek yönlü peçe, temsilcileri “psikolojik hipotezler veya sosyal koşullara” (Rawls, 2005b, s. 82) karşı tam koruma sağlamanın yanı sıra iki adalet ilkesinin tercih edildiği hipotetik süreci, kamusal tanıklığa sunmaktadır. Peki, toplumsal grupların (çoğunluklar ve azınlıklar; erkekler ve kadınlar, dindarlar ve sekülerler, fakirler ve zenginleri vs.) kendilerini temsil eden kişilerin perde ardında rasyonel olarak iki adalet ilkesini seçme süreçlerine tanık olmalarından ne umabiliriz? Öncelikle bu formül Rawls'un hakkaniyet olarak adalet önerisini soyut bir model olmanın ötesine taşıyarak, siyasal adalet arayışındaki toplumsal tarafların tanıklığına açılmış “gerekçeli bir emsal işlevi” kazandırmaktadır. Toplumun her bir üyesinin diğerlerinin de aynı ilkelere tanık olduğuna tanık olması ise siyasal olgunun bitevi olarak gözden geçirilmesini içeren düşünümsel denge arayışına örtük ancak pratik bir referans sağlamaktadır.

Buradaki tanıklığın önemini basit bir örnekle göstermeye çalışacağım. Bir miras arazisinin taksimi konusunda ihtilafa düşmüş A, B ve C kardeşler problemi kendi yordamlarıyla “müzakere ederek” çözmeye çalışmaktadır. A arazinin şu kadar kısmını, B otoyola yakın kısmını, C ise arazinin bir müteahhide verilmesini talep etmektedir. Taraflar nihayetinde hakkaniyetli bir çözüme kavuşmak umuduyla davayı perdenin ardına gönderecekleri birer rasyonel temsilciye havale ederler. Burada kayda değer soru şudur: meselenin adil, insan haysiyetine uygun ve dolayısıyla daha istikrarlı bir çözümü için (i) sonucun iki tarafı kör bir cehalet peçesinin ardından bildirilmesiyle mi yoksa (ii) tarafları aynı sonucu ortaya çıkaran sürece tanık eden tek yönlü cehalet peçesinin mi daha işlevsel olduğuyla ilgilidir.

Yukarıdaki örnek, hukuki nitelikte olmasına rağmen tek yönlü cehalet peçesi versiyonunu Habermas'ın sözünü ettiği bireylerarası “ideal ifade durumu (*the ideal speech situation*)” lehine bir sonuç içermektedir (Jürgen Habermas, 1984; Murat Özbek, 2006, s. 65; Stephen K. White, 1995, s. 60). Bununla birlikte, emin olmadan önce, tek yönlü cehalet peçesini iki siyasal formülde tartışmak mümkündür. İlkine göre (i) perde ardındaki temsilcilerini izleyen toplumsal gruplar en uygun adalet formülü konusunda bir konsensüse varınca perdeyi elbirliğiyle kaldırır. Rawls'un iki adalet ilkesi bu testten geçtiğinde Habermas ile aralarındaki ihtilaf da önemini yitirmiş olur. Ancak bu formül toplumsal grupları direkt olarak sürece dahil ettiğinden Rawls'un hipotetik orijinal duruma dayanan düşünümsel (*reflective*) teorisini zemininden koparma riski taşımaktadır. Toplumsal grupların sürece müdahalesinin söz konusu olmadığı ve Rawls'un politik teorisiyle daha uyumlu olduğunu düşündüğüm ikinci (ii) formülde ise temsilciler Rawls'un öngördüğü halleriyle kalırlar, toplumsal guruplardan hiçbir şekilde etkilenmezler, iki adalet ilkelerini benimserler ve toplumsal gruplar siyasal meşruiyetin dayandığı⁵ bu ilkeleri doğuran sürece sadece tanık olur. Bu formül pasif görünümüne rağmen bir toplumdaki cari-normatif

5 Bu konuda Abraham Lincoln'un şu sözüne yer vermek mümkündür: “Tüm insanları bir süre, bazı insanları her zaman kandırabilirsiniz, ancak tüm insanları her zaman kandıramazsınız”. Bkz. (Murat Özbek, 2006, s. 54). Bu bağlamda tek yönlü cehalet peçesinin aynı insanların iki adalet ilkesinden daha düşük meşruiyet argümanlarına rıza gösterme olasılıklarını minimuma düşüreceği açıktır.

politik ilkelerin gözden geçirildiği bitevi düşünümsel denge (*reflective equilibrium*) arayışına somut ölçüt sağlamanın yanı sıra kamusal aklı uyaran tetikleyici bir niteliğe sahiptir.

Bu yönüyle tek yönlü cehalet peçesi adalet ilkelerinin toplumsal bilinçle bağ kurabileceği bir sembolizme imkân vermektedir. Tek yönlü cehalet peçesi yurttaşları direkt olarak müzakerelere dahil etmese bile Benhabî'in Kymlicka'dan aktardığı ifadeyle siyasal adaletin dinamikleri konusunda ideal bir gözlemci (*ideal observer*) (Seyla Benhabib, 1992, s. 177) konumuna yükseltebilir. Ayrıca Rawls'un önerisini tek yönlü bir cehalet peçesi metaforu üzerinden yeniden kurmak onu, muhtemelen, Habermas'ın "monolog" eleştirisine karşı daha dirençli kılacağı gibi onun önerisinin siyasal istikrar ve demokratik meşruiyet konusunda 'ayağı yere basmayan' niteliğine dikkat çeken eleştirilere de (Murat Özbek, 2006, s. 70) cevap oluşturabilir. Zira tek yönlü cehalet peçesi, (Habermas'ın iletişimde olduğu) gerçek toplumsal grupları kendi temsilcilerinin rasyonel bir zeminde ne tür adalet ilkelerini hakkaniyetli bulduklarına tanık etmektedir.

Bununla birlikte tek yönlü cehalet peçesini söz gelimi canlı parlamento yayınlarıyla karıştırmamak gerekir. Zira milletvekilleri halka açık yasama müzakeresi yaparken temsil ettikleri grupların çeşitli beklentilerini dikkate alarak hareket edebilmekte veya onlardan etkilenebilmektedir. Oysa tek yönlü cehalet peçesi Rawls'un bu etkiyi bertaraf eden hassasiyetini tamamen korumaktadır. Tek yönlü peçenin ayırt edici işlevi ise – söz gelimi kent agorasında toplanmış – toplumsal grupları iki adalet ilkesinin alternatifleri arasında seçilme sürecine tanık etmesidir. Daha önemlisi bu kamusal tanıklık türü, toplumsal grupların ve yurttaşların adalet ilkelerine tanıklığının da tanıklığıdır. Herkes adalet ilkelerinin perdenin diğer tarafında neden ve nasıl makul bulunmuş olduğuna tanık olmanın yanı sıra bir diğerinin aynı sürece tanık olduğuna da tanık olmaktadır. Burada amaç halkın ilkeleri kabul etmesi veya reddetmesinden çok hakkaniyetli bir zeminde onaylanan adil siyasal iş birliği ilkelerine ilişkin kamusal bilincin tanıklığını sağlamaktır. Hatta bu hipotetik tanıklığın adalet ilkelerini toplumsal beğeniye sunmanın ötesinde o toplumdaki adaletsizliğin kaynağına ayna tutan işlevi daha baskın olabilir. Daha az kuşku içeren bir beklenti ise tek yönlü peçe, Rawls'un adalet ilkelerini onun *public reason* dediği aktüel-toplumsal dinamizmle buluşturur. Nitekim, Rawls'un şu ifadeleri tek yönlü bir cehalet peçesinin önemini teyit edici niteliktedir:

"Siyasi kararları destekleyen argümanlar, mümkünse, sadece sağlam olmakla kalmamalı, aynı zamanda sağlam oldukları kamuoyu tarafından görülebilmelidir. Adaletin yalnızca yerine getirilmesi değil, aynı zamanda yerine getirildiğinin görülmesi gerektiği ilkesi yalnızca hukukta değil, özgür kamusal akılda da geçerlidir"(John Rawls, 1987, s. 21).

Ne var ki Habermas ve Benhabî'in Rawls'a yönelttikleri eleştiriler güçlerinin bir kısmını iki tarafı kör cehalet peçesinden almaktadır. Buna karşın, tek yönlü cehalet peçesi söz konusu eleştirilere karşı belli bir direnç sağlasa bile biri hipotetik zemine diğeri aktüel mücadele zeminine dayanan bu iki perspektifi uzlaştırma amacı gütmemektedir. Zira, Rawls'un adalet teorisini Habermas'ın müzakereci perspektifiyle uzlaştıran bir yorum yukarıda, (i) formülde, belirtildiği üzere

tutarlı bir sonuca hizmet etmeyecektir. Ayrıca tek yönlü peçe, adalet ilkelerini istisnasız bütün toplumların tanıklığına açmak bakımından Benhabib'in evrensel iletişimsel ilkeleriyle örtüşür görünse de onun ve Habermas'ın orijinal duruma karşı oldukları gibi siyasal meşruiyet ve adalet argümanlarının cari dünya (*lifeworld*) dinamiğine tabi bireylerin dolaysız müzakereleri eşliğinde yükselmesi gerektiğinden kuşku duymadıklarına dikkat etmek gerekir. Bununla birlikte kamusal tanıklığın bu yaklaşımlar arasında, varsa, geçirgen bir noktasına nüfuz eden niteliğinden söz etmek mümkündür. Bu bağlamda tek yönlü cehalet peçesinin Rawls'un orijinal durumunu agoranın tanıklığına açarak kamusal akıl ve düşünümsel denge olanaklarını geliştirmesi ise sonuç itibarıyla, Benhabib'in yasa koyucu (*legislative*) akıl ile interaktif akıl (Habermas) arasındaki alternatif iletişimsel etik (*communicative ethic*) arayışıyla (Seyla Benhabib, 1992, ss. 7-8) örtüşen bir niteliği olabilir. Nitekim Benhabib, iletişimsel etik (*communicative ethic*) adını verdiği ve siyasal değerlere alternatif bir evrenselcilik anlayışıyla şekil verdiği önerisini temellendirirken başvurduğu Hannah Arendt'in aşağıdaki ifadeleri tek yönlü cehalet peçesinin kamusal bilince sağlayabileceği olanakları göstermesi açısından önemlidir:

“Yargılama gücü başkalarıyla potansiyel bir anlaşmaya dayanır ve bir şeyi yargılarken etkin olan düşünme süreci, saf akıl yürütmenin düşünce süreci gibi, benimle kendim arasında bir diyalog değildir, ama kendini her zaman ve öncelikle, kararımı verirken tamamen yalnız olsam bile, sonunda bir anlaşmaya varmam gerektiğini bildiğim başkalarıyla beklenen bir iletişimde bulur. Ve yargı olarak kendi bireysel sınırlamalarını nasıl aşacağını bilen bu genişlemiş düşünme biçimi, katı bir izolasyon ya da yalnızlık içinde işleyemez; “yerine” düşünmek zorunda olduğu, bakış açılarını dikkate almak zorunda olduğu ve onlar olmadan asla çalışma fırsatı bulamayacağı başkalarının varlığına ihtiyaç duyar” (Hannah Arendt, 1961, ss. 220-221; Akt. Seyla Benhabib, 1992, s. 9).

Nitekim Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited” adlı güncellenmiş makalesinde belli bir ortak sese, iç diyaloga daha çok yaslanma eğilimi göstermiştir. Ancak *omnilouge*, çoğulcu anlamıyla herkesin ortak sözü olma anlamını taşımakla birlikte Habermas'ın iletişimsel akıl (*communicative reason*) teriminden farklılığını korur. Zengin tartışma ve yorumlara konu olmuş (Habermas, 1995; James Gordon Finlayson, 2019; Özbank, 2009) bu polemik bu çalışmanın kapsamını aşabilir. Burada sadece Rawls'un kendi önerisini bu iki alternatif karşısında nasıl bir konuma yerleştirdiğine dikkat çekilmektedir. Kant-Rawls konusundaki literatür başlı başına bir külliyat oluşturmaktadır. Rawls-Habermas polemikine konusundaki geniş tartışmalar konusunda ise şu iki kitap fikir vericidir: Rawls, iki adalet ilkesinin belirlenme sürecinde ne agoradaki yurttaşlarla iletişime geçer ne de kendi aralarında iletişim kurmalarına olanak sağlar; buna karşın, makul koşullarda yurttaşların (perdenin ardında belirlenmiş) iki adalet ilkesini olabilecek en uygun ortak söylemleri olarak kabul edeceklerini iddia eder. Dahası, yukarıda görüldüğü üzere, iki adalet ilkesi belirlendikten sonra (önce değil) her hâlükârda ilgili siyasal organlarda, üniversitelerde ve diğer kamusal ortamlarda tartışılacak ve yorumlanacaktır. O halde ilkelerin belirlenme sürecini halkın tanıklığına açmak Rawls ve Habermas arasındaki ihtilafı

yumuşatabilse de orijinal pozisyon fikrine dayanmak bakımından Habermas'ın eleştirileriyle tam bir uzlaşa sağlama amacına hizmet etmez. Zira orijinal pozisyon, özünde, bir toplumda özgür, eşit ve rasyonel bireylerin müzakeresi değil, olsa olsa öylesi bireylerin temsil edildiği hipotetik bir diyalog modelini ifade etmektedir. O halde Rawls'un önerisi Kant'ın pratik aklı ile Habermas'ın müzakereci anlayışı arasında bir yerde durmaktadır. Ancak Rawls, *Omnilogue* muğlaklığına başvurmak pahasına ne bir filozofun monoloğu ne de gerçek toplumsal grupların bir diyalogu olmak bakımında ikisi arasında bir seçim yapmamaktadır.

Bu durumda, Rawls'un teorisine sadık kalındığı sürece, tek yönlü peçeyi de Habermas'ın müzakereci (*deliberative*) anlayışından ayırmak gerekecektir. Zira Habermas'ın iletişimsel aklı (*communicative reason*), bireylerin zihinsel sürecinde ya da hipotetik temsilcilerin diyalogunda değil, kelimenin tam anlamıyla insanlar arası dilsel yetiye, yani insanların birbirleriyle konuşarak birbirlerini anladığı iletişimi ifade eder (Jürgen Habermas, 1981, ss.108, 301, 397; Murat Özbank, 2006, s. 63).

Ancak Arendt'in, nihayetinde müzakerenin bilinçli bir tarafı olmanın önemine gönderme yapan bakış açısı, çok sınırlı bir boyutunu gördüğümüz Habermas, Nancy Fraser ve Benhabib'in Rawls'a yönelttiği eleştirinin ortak paydasını temsil ederek toplumsal koşullar zemininde gelişen iletişimsel (inter-aktif) pratiği haber verici niteliktedir. İfade edelim ki Habermas ve onu takip ettiği şekliyle Seyla Benhabib'in "yaşam dünyası" (*lifeworld*) içinde vuku bulan iletişimsel etik anlayışlarında (*communicative ethics*) ne orijinal pozisyona ne de cehalet peçesine yer vardır (Seyla Benhabib, 1992, s. 73). Ancak yine de bu müzakereci yaklaşım, özünde bir tarafın kendisine veya başkasına ilişkin bir "hak bilgisine" ve bu hakka ilişkin siyasi bir mücadeleye gönderme yapmaktadır.

Oysa Rawls, olguya başka bir açıdan yaklaşmaktadır; adaletin belli bir hak bilgisi ve mücadelesi ile elde edilmesinden çok, bizzat adaletsizliğin belli bir hak bilgisine dayandığına dikkat çeken bir çıkış yolu olarak "cehalet peçesi düzleminde" duruyor görünmektedir. Müzakereci perspektiften daha az mücadelecî görünümüne aldanmamamız gereken bu perspektif, tarafların kendi haklarına ilişkin epistemik⁶ kararlılığına dayanmak yerine, hak olarak bilinenin bir kez olsun bir kenara bırakılmasını talep eden (Descartes şüphesini andıran) bir öz-meydan okumasıdır. O nedenle Rawls, muhtemelen müzakere ve mücadeleleri sonuç vermemiş adalet arayışındaki toplumlara "gelin her birimizin kendi davamıza ilişkin haklılığımızı bilmez olacağımız bir perdenin ardına gidelim" demiş olmaktadır. O halde orijinal duruma gitmeyi karar vermek, savunageldiğimiz bütün hak taleplerimizin bir tarafsızlık aynasındaki yansısıyla karşılaşmayı göze almayı ifade etmektedir. Bu ise tam anlamıyla tarafların kendi argümanlarını gözden geçirmeye davet eden mücadelecî bir tavrıdır.

Bu bağlamda tek yönlü peçe, toplumsal grupların aktif müzakeresini değil, müzakerelerinde ileri sürebilecekleri argümanlarını hakkaniyet ölçeğinde tartabilecekleri bir fırsat sunmaktadır. Bu yönüyle tek taraflı peçe, Rawls'un *omnilouge* terimi ile ifade etmek istediği *ortak-iç diyaloga ve dolayısıyla* ve düşününsel dengeye olanak sağlamaktadır.

6 Bilmemenin bir hak olarak ileri sürüldüğü özgün bir değerlendirme için Bkz. (Atay Rifat, 2019).

Böylece Rawls'un önerisine göre orijinal pozisyon sonrası pratikte (nüfus, eğitim, sağlık, çevre vb. politikası örneğinde) siyasal yapıya temas eden problemlerin çözümünün hakkaniyetli olup olmadığının değerlendirileceği her aşamada; çözümün, öncelikle eşit temel hakları temin etmesi (birinci adalet ilkesi) ve en az avantajlıların lehine (ikinci adalet ilkesi) olması beklenirken; kamusal tanıklık, bu prensiplere ilişkin kamusal bilinci pekiştirmiş olmaktadır.

Bu aşamayla birlikte bir temsil aracı olarak orijinal pozisyonun iki şeyi model aldığını tekrar hatırlayabiliriz. Birincisi, özgür ve eşit yurttaşların adil sosyal iş birliği koşullarını kabul edecekleri adil koşulları ve bu adil koşullarda yer alan temsilcilerin bazı adalet ilkelerini uygun bir şekilde öne sürüp diğerlerini reddedebilecekleri nedenler temelinde modellemektedir (Rawls, 2005b, s. 80). Bu durumda tek yönlü peçe, cari sistemdeki avantajlı gruplar ile aynı sistemin dezavantajlı duruma düşürdüğü grupların adalet bilinci arasındaki mesafeyi ortadan kaldırır. Bu yönüyle tek yönlü peçe, Rawls'un adalet teorisi ile kamusal alan arasındaki teknik mesafeyi ortadan kaldırmanın yanı sıra; en avantajlılarla en az avantajlıları birbirine tanık eden niteliğiyle sivil itiraz olanaklarını genişletebilir. Diğer taraftan fark prensibinin rasyonel gerekçelerine tanık olunan bir siyasal kültürde en az avantajlılar sadaka miskini muamelesi görmek yerine birer pay sahibi bilinciyle sosyal sermayenin geliştirilmesinde daha aktif bir rol alabilir.

Buna karşın tek yönlü cehalet peçesi birkaç açıdan güçlükler içeriyor olabilir. Bunlardan ilki orijinal pozisyonun hipotetik olması ve kendi kimliklerinden soyutlanan temsilcilerin yapay (*artificial*) kişilikler olmasıdır (Rawls, 2005b, s. 28). Daha önemli görünen bir güçlük ise Rawls'un adalet ilkelerini (müzakereci veya katılımcı demokratik yaklaşımlardan farklı olarak) tamamen soyut bir düşünümsel düzleme taşıma amacı güderek bu süreci toplumsal kitlenin reel fikir birliği koşuluna bağlamamış olmasıdır. Son olarak, Rawls'un iki adalet ilkesini yayımlamış olmakla tek yönlü peçenin işlevini her hâlükârda yerine getirmiş olduğunu ileri sürecek bir görüş de varsaymak mümkündür.

Bununla birlikte tek yönlü cehalet peçesinin, Rawls'un cehalet peçesiyle hedeflediği bütün işlevleri eksiksiz olarak yerine getirdiğine itiraz edilemeyeceğini düşünüyorum. Tek yönlü peçenin daha nitelikli yönü ise adalet probleminin olay yerini kamusal tanıklığa açmış olmasıdır. Bu nedenle yarı şeffaf cehalet peçesi Rawls'un, "anlamak ile onaylamak" arasındaki farka işaret eden hakkaniyet kaygısını toplumsal bilince sunma olanağı olarak düşünülebilir:

"Örneğin – basit örneklerden bahsediyorum – eğer bazı vatandaşların dini özgürlüklerinin reddedilmesi gerektiğini savunuyorsak, onlara sadece anlayabilecekleri sebepler değil – Servetus'un Calvin'in onu neden kazığa bağlayıp yakmak istediğini anlayabilmesi gibi – aynı zamanda özgür ve eşit olarak onların da makul bir şekilde kabul etmelerini bekleyebileceğimiz sebepler sunmalıyız. Karşılıklılık kriteri normalde temel özgürlüklerin reddedildiği her durumda ihlal edilir. Hangi nedenler hem karşılıklılık kriterini yerine getirip hem de bazı köleleri elde tutmayı ya da oy kullanma hakkına mülkiyet şartı getirmeyi ya da kadınlara seçme hakkını vermemeyi haklı gösterebilir?" (Rawls, 2005b).

O halde perdenin ardında tartışılan ilkeler, söz gelimi belli bir çoğunluk tarafından hangi gerekçelerle benimsendiklerinin anlaşılır olmasıyla değil, özgür ve eşit yurttaşların insan haysiyetine uygun bularak onaylamalarıyla hakkaniyetli olabilecekleridir.

5. Sonuç

Bu yazıda Rawls'un toplumsal adalet anlayışını geçirdiği revizyonları dikkate alarak anlamaya çalıştım. Rawls'un *A Theory*'deki metafizik içerikli adalet anlayışı yerini çoğulcu bir politik liberalizme bırakmıştır⁷. Bu politik perspektifte ise iki adalet ilkesi (i) evrensel olarak her topluma uygun olma iddiasından olarak (ii) iyi düzenlenmiş bir topluma hitap etmekte ve öylesi bir toplumun da sadece temel yapısına uygulanmaktadır. Başka deyişle, Rawls'un son çalışmalarında öğreniyoruz ki adalet teorisi "birbirlerini eşit görmeyen" ve iyi düzenlenmemiş toplumlar için tasarlanmamıştır. Buna karşın, Rawls'un "verdiğimiz kadar almak" izlenimi veren politik yurttaşlık anlayışının, fark prensibiyle birlikte "aldığımız kadar vermek" prensibine dönüştüğünü söylemek mümkündür. Ancak buradaki dezavantajlılar vurgusu toplumsal eşitsizlikleri ortadan kaldırma amacı gütmekten ziyade insan haysiyetine uygun, doğru nedene dayalı siyasal iş birliğini, sosyal ve ekonomik eşitsizliklere karşı koruma kaygısına dayanmaktadır. Bu yönüyle Rawls'un adalet teorisi, klasik liberal öneriler ve *modus vivendi* sözleşmeleri dahil olmak üzere güç ilişkileri ve utilitarian argümanlara dayalı siyasal meşruiyet modellerine karşı bir alternatif sunmaktadır. Ne var ki Rawls'un önerisi güçlü ve etkili niteliğine rağmen iki tarafı kör cehalet peçesi ile belli bir direnç kaybına uğramıştır. Bu ise sözleşme literatürünün rıza ilkesiyle birlikte Rawls'un örtüşen mutabakat, yansıtıcı denge ve çoğulcu kamusal akıl gibi temel terimlerinin havada kaldığı izlenimine yol açmıştır. Bu durum Rawls'un teorisini eleştirilere açık hale getirdiği gibi en az avantajlıları teskin edecek yeterli gerekçeleri ve daha önemlisi buna karşı yeterli sivil itiraz olanakları sunamamış görünmektedir.

Oysa Rawls'un iki tarafı kör cehalet peçesinin genel bir siyasal adalet formülünden çok; hukuk alanında, miras paylaşımı gibi, tarafların cinsiyet, inanç, ekonomik, sosyal ve siyasi niteliklerinden soyutlanmasının adil sonuçlar doğurabileceği davalara daha uygun düşebileceğini ifade etmek mümkündür.

Bu nedenle son bölümde bir yönü şeffaf cehalet peçesi önerisinin iki adalet ilkesi lehine nasıl bir işlevi olabileceğini tartışmaya çalıştım. Rawls'un adalet ilkelerinin bir diyalogun değil, hipotetik bir karşılıklı düşünümün ürünleri olması ilk bakışta tek yönlü cehalet peçesinin önemini gölgelese de adalet ilkelerini kamusal tanıklığa sunan sembolik değeri savunulabilir niteliktedir.

Nitekim Rawls'un adalet ilkelerini adaletsizlik faktörlerine karşı paranteze alan orijinal pozisyonun aynı zamanda kamusal akıl ile adalet ilkeleri arasındaki mesafeyi açmış olması radikal demokratların dikkatinden kaçmamıştır.

7 Burada "Metafiziksiz evrenselcilik mümkün mü?" sorusu kendini gösterir. Seyla Benhabib *Situating The Self* adlı çalışmasında metafizik referanslara dayanmadan da siyaset felsefesinin evrenselci özünün yeniden formüle edilebileceğini savunur. Bkz. (Seyla Benhabib, 1992).

Bu yönüyle tek yönlü bir cehalet peçesi, Habermas ve Benhabib örneğinde görülen müzakerece yaklaşımın reddettiği orijinal durumun daha işlevsel bir sonucuna odaklanmaktadır. Ayrıca, tek yönlü cehalet peçesi Rawls'un adalet teorisini kapalı uygulama alanından çıkararak karşılık bulabileceği global agoraya açmaktadır. Bununla birlikte adil toplumsal iş birliğine imkân veren rasyonel zemin ile taraflar arasındaki prosedürel mesafeyi aşma girişimi olarak tek yönlü cehalet peçesi metaforunun amacı ise iki adalet ilkesini toplumsal pratiğe mal edecek düşünümsel denge imkanını genişletmekle sınırlıdır.

Bu sonuca, bireyleri meşruiyetini adalet ilkelerinden alan ama her zaman ne tür teknolojilere başvuracağını kestirilemeyen iktidara karşı belli bir moral-referans sağlamak dahildir. Tek yönlü peçenin Servetus ve Calvin örneğinin ötesine geçen boyutu ise adalet ilkelerine bir kez tanık olmuş toplumların daha düşük standartlara rıza gösterme olasılıklarını düşürmesidir. Buna karşın Rawls'un orijinal pozisyonunda paranteze almak istediği şeyin toplumsal grupların hak taleplerinden çok adalet ilkelerinin seçim süreci olduğu dikkate alınır; tek yönlü cehalet peçesinin, en avantajlılar ile en az az avantajlılar arasındaki adalet mesafesine ayna tutarak sivil itiraza moral bir dayanak sunduğu görülebilir.

Kaynakça

- Atay Rifat. (2019). Bilmeme Hakkı: Dijital Çağda Epistemik Korunma Ve/Ya Arınma Üzerine. İçinde *TEFM 2019 Bildiri Tam Metinler Kitabı PHTP 2019 Symposium Proceedings* (ss. 365-374).
- Bağder, M. M. (2020). John Rawls'un Adalet Düşüncesinin Oluşum Şartları Üzerine. *Felsefe Arkivi*, (53), 105-121. <https://doi.org/10.26650/arcip.804369>
- Brooks, T. & F. (2007). *The Legacy of John Rawls*. London: Continuum Studies in American Philosophy.
- Çelik, R. (2016). John Rawls'un Siyasal Liberalizmi ve Hoşgörü Üzerine. *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (27), 183-200. <https://doi.org/10.20981/kaygi.287753>
- Daniels, N. (Ed.). (1975). *Reading Rawls Critical Studies of A Theory of Justice*. Oxford: Blackwell.
- Freeman, S. (Ed.). (2003). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, J. (1995). Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism. *The Journal of Philosophy*, 92(3), 109-131. JSTOR. <https://doi.org/10.2307/2940842>
- Hannah Arendt. (1961). *Between Past and Future Six Exercises in Political Thought*. New York: Viking Press.
- Harry Brighouse. (2022). *Adalet Teorileri Çağdaş Bir Tartışma* (İsmail Yılmaz, Çev.). Ankara: Fol.
- James Gordon Finlayson. (2019). *The Habermas-Rawls Debate*. New York: Columbia University Press.
- John Rawls. (1987). The Idea of an Overlapping Consensus. *Oxford Journal of Legal Studies*, 7(1).
- Jürgen Habermas. (1981). *The Theory of Communicative Action Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason* (C. 2; Thomas McCarthy, Çev.). Boston, Massachusetts: Beacon Press.
- Jürgen Habermas. (1984). *The Theory of Communicative Action Reason and The Rationalization of Society* (C. 1; Thomas McCarthy, Çev.). Boston, Massachusetts: Beacon Press.
- Murat Özbank. (2006). The Problem of Normative Justification and Political Stability in Contemporary Democratic Theory: Kant, Rawls, Habermas. *Boşaziçi Journal*, Vol. 20(1-2), 51-75.
- Nancy Fraser. (2006). *İhtiyaçlar Mücadelesi* (Aykut Tunç Kılıç, Çev.). İstanbul: Agorakitaplığı.
- Özbank, Murat. (2009). *Rawls-Habermas Tartışması* : (1. bs.). İstanbul : İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Rawls, J. (1999). *The Law of Peoples*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press.

- Rawls, J. (2001). *Justice as Fairness – A Restatement-*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2005a). *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts, London, England: The Belknap of Harvard University Press.
- Rawls, J. (2005b). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Sağlam, R. (2007). Liberal Adaletin İki Farklı Görünümü: John Rawls ve Robert Nozick “Hakkaniyet Olarak Adalet” Eleştirisinden “Yetkisel Adalet” Eleştirisine. *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, XI(1-2), 181-217.
- Sandel, M. J. (1990). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Selim, F. (2023). Rawls Düşüncesinde Örtüşen Görüş Birliği ve Makuliyet. *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 24(3), 445-458. <https://doi.org/10.37880/cumuiibf.1287125>
- Seyla Benhabib. (1992). *Situating The Self*. Oxford: Polity Press.
- Stephen K. White. (1995). *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Yeşilkaya, N. (2022). John Rawls’ Justice As Fairness: A Political Conception. *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi*, (3), 318-339.

John Rawls' Theory of Social Justice and the Unilateral Veil of Ignorance

Mehmet Fatih DENİZ* 

John Rawls approached the problem of justice by dividing it into three different domains: local, social and global, which he called the law of peoples. This study focuses on Rawls' revised theory of social justice, emphasizing its political character and evaluating it through the metaphor of the 'one-way veil of ignorance'.

In the period between his first comprehensive work, *A Theory of Justice* (1971), and his article "The Idea of Public Reason Revisited" (1997), Rawls reconstructed his theory of social justice, which he called justice as fairness, in a political form by stripping it of its metaphysical qualities. While it is beyond the scope of this study to analyze these revisions in depth, I have made sure not to overlook them when trying to understand Rawls' theory of social justice. For example, Rawls, who explains the purpose of *A Theory of Justice* as an alternative to utilitarian doctrine, continues to prioritise rights and liberties over self-interest in his later works, but he has purified these rights from any metaphysical roots or arguments and absolute qualities. Similarly, while the two principles of justice initially gave the impression that they could be applied to all societies, in later works we learn that these principles can only be found in well-ordered societies, and that they are designed to be applied only to the basic structure of those societies. Furthermore, Rawls' conception of the political person also refers (if not belong) to this 'closed' society. While it is possible to see these revisions as a narrowing from the principles of universal human rights to the concept of citizenship, and from a metaphysical perspective to a political understanding, it is also possible to see them as a political realism in favour of pluralism.

Rawls argued that ideological doctrines, as well as social and economic inequalities, are at the root of the problem of social justice and stressed the importance of protecting the ground from these factors before determining the principles of justice. In order to create the rational conditions for the principles of just political cooperation, Rawls resorted to the concept of the original position. The original position, (which is an interpretation of the natural state in the social contract literature repeated by Thomas Hobbes, John Locke and Jean-Jacques Rousseau) refers to a hypothetical ground on which the representatives of a just seeking society stand behind the veil of ignorance and do not know the social and economic characteristics of the groups they

* Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fatih.deniz@yahoo.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2823-9836>

represent. According to Rawls's expectations, since nobody wants to be in an unjust situation once the veil has been lifted, the parties will rationally prefer his two principles of justice to the other alternatives. In this paper I argue that Rawls has unnecessarily closed this hypothetical process to the public, and that a one-sided veil of ignorance may be more appropriate to Rawls' theory, which he is trying to give a political structure. Before this debate, it will be instructive to look at the basic terminology of Rawls' theory of justice. Rawls' first principle of justice guarantees equal fundamental rights and freedoms, while the second is concerned with equality of opportunity and the principle of difference. A feature that makes Rawls' proposal unique and at the same time the focus of criticism is related to the difference principle, which links the legitimacy of social and economic inequalities to the maximum benefit of the least advantaged. Indeed, in answer to his critics, especially Jürgen Habermas, Rawls had to make a special effort to overlap the veil of ignorance that makes the principles of justice possible with public reason.

In this respect, the one-sided veil of ignorance focuses on a more functional outcome of the original position, which is rejected by the deliberative approach espoused by Habermas and Benhabib. Furthermore, the one-sided veil of ignorance serves to remove Rawls' theory of justice from its closed field of application, instead placing it within a global agora where it can find resonance. However, the metaphor of the one-sided veil of ignorance, as an attempt to overcome the procedural distance between the parties on the rational ground that enables fair social cooperation, is limited to expanding the possibility of a reflective equilibrium that will incorporate the two principles of justice into social practice.

The following conclusion can be drawn from the veil of one-sided ignorance: it includes providing individuals with a certain moral reference against a power that derives its legitimacy from principles of justice but whose limits and the types of technologies it will resort to cannot be predicted. This is to ensure the legitimacy of the power that has been granted. However, it is arguably equally significant to consider the moral quality of witnessing the principles of justice collectively, for example, without distinction between minority and majority, inviting each individual to take responsibility for political power, in which they are accepted as part of its legitimacy. The dimension of the one-sided veil that goes beyond the examples of Servetus and Calvin is that societies that have once witnessed the principles of justice are less likely to accept lower standards. However, if we consider that what Rawls wanted to bracket in the original position was the selection process of principles of justice rather than the claims of social groups, we can see that the one-way veil of ignorance provides a moral basis for civil dissent by holding up a mirror to the distance between the most advantaged and the least advantaged in terms of justice.

In this context, the study first (i) outlines Rawls' theory of justice, which he revised towards a political conception by stripping it of its metaphysical qualities, and (ii) focuses on its political qualities. The final section evaluates Rawls' conception of political justice (iii) by appealing to the unilateral veil of ignorance that makes the original position visible to social groups. The purpose of the unilateral veil is limited to eliminating the procedural distance between justice-as-fairness and public reason, thereby exposing the problem of justice to the testimony of public consciousness.