

T.C
İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

LİBERAL BİREY, TOPLUM VE SİYASET
ANLAYIŞLARININ ELEŞTİRİSİ OLARAK
KOMÜNİTERYEN DÜŞÜNCENİN
TEMEL ARGÜMANLARI

ALİ EKMEKÇİ
111611035

YÜKSEK LİSANS TEZİ
KÜLTÜREL İNCELEMELER PROGRAMI

DANIŞMAN
Doç Dr. FERDA KESKİN

İSTANBUL - 2014

LİBERAL BİREY, TOPLUM VE SİYASET ANLAYIŞLARININ
ELEŞTİRİSİ OLARAK KOMÜNİTERYEN DÜŞÜNCENİN
TEMEL ARGÜMANLARI

ALİ EKMEKÇİ

111611035

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ferda Keskin

Jüri Üyesi: Yrd. Doç. Dr. Murat Özbek

Jüri Üyesi: Öğr. Gör. Kaan Atalay

Ferda K. Keskin
Murat Özbek
Kaan Atalay

Tezin Onaylandığı Tarih : 11. 12. 2014

Toplam Sayfa Sayısı: 114

Anahtar Kelimeler (Türkçe)

- 1) liberalizm
- 2) birey
- 3) komüniteryenizm
- 4) adalet
- 5) tarafsızlık

Anahtar Kelimeler (İngilizce)

- 1) liberalism
- 2) individual
- 3) communitarianism
- 4) justice
- 5) neutrality

ÖZET

Modernite ile birlikte siyasî, toplumsal, ahlakî referansların kaynağı 'akıl sahibi birey'dir, akıl bütün bireylerin ortak özü olması sebebiyle ontolojik ve epistemolojik önceliği elde eder. Liberalizm, siyasal düzeni bu türden birey kavramı etrafında tanımlar ve siyasal düzene dair önermelerini de bu temele dayandırarak meşrulaştırmaya girişir. Liberalizm; bireysellik/öznellik temelinde ahlâki olarak çoğulcu bir sistemi önerirken, aynı zamanda kendi içinde tutarlı ve stabil bir sistem kurmayı iddia eder. Bu çalışma, bu iddianın ne kadar tutarlı bir iddia olduğunu sorgulamayı amaçlar. Bunu yapmak üzere de, komüniteryen başlığı altında toplanabilecek olan düşünürlerin eleştirilerini incelemeye alır. liberalizm soyut ve evrensel olan akıl anlayışı temelinde 'akıl sahibi insan'ı yegane meşru özne alır. Bireyi, toplumsallığı ve devleti bu anlayış üzerinden birbirine bağlayarak siyasal sistemi kurar. Komüniteryen eleştirinin hedefinde bu kurgu vardır. Komüniteryenler, modern siyaset felsefesinin özne merkezci karakteri ile şekillenmiş, toplumsal bağlamı ihmal edilmiş birey anlayışını hedef alır. Komüniteryenlere göre, liberallerin düşündüklerinin aksine birey toplumsal yaşamı öncelemez; birey toplumsal yaşamın bir ürünüdür. Tüm bunları dikkate alarak, komüniteryen eleştirinin öğeleri, liberalizmin bireye dayalı ahlaki çoğulculuk iddalarının içerdiği çelişkili durumlara dikkat çekmek üzere bu tezin ana temasını oluşturmaktadır.

Anahtar Sözcükler: *Liberalizm, birey, komüniteryenizm, adalet, tarafsızlık*

ABSTRACT

Along with modernity, the individual having reason has become the source of political, social and moral references. Reason is an element with ontological and epistemological priority due to being the mutual essence of individuals. Liberalism defines the political system in terms of this postulate and further, it legitimizes political premises within this scope. Offering a plural moral system on the basis of individuality/subjectivity, it also claims to establish a coherent and stable system. This work aims to question how consistent this claim is. For that reason, it scrutinizes the critics of those thinkers who can be placed under the term of "communitarian". Additionally, liberalism takes "the individual having reason" as the mere legitimized subject in terms of abstract and universal concept of reason and connects the individual, collectivism and state to each other within this scope. It is this construction which the communitarian critique targets. Communitarians argue that the social context has been neglected within the concept of the individual and that it is designed according to the subject-centered characteristic of modern political philosophy. Contrary to what the liberals think, according to the communitarians, the individual does not prioritize collective life; that is to say, the individual is the production of collective life. Taking all these into consideration, the elements of communitarian critique have been the central points of this dissertation to question the contradictory situations derived from the claims of moral plurality of liberalism based on the individual.

Key words: *Liberalism, individual, communitarianism, justice, neutrality*

İÇİNDEKİLER

Özet.....	i
Abstract.....	ii
İçindekiler.....	iii
BİRİNCİ BÖLÜM: GİRİŞ.....	1
1.A. Tezin Amacı ve Kapsamı.....	1
1.B. Liberalizme Genel Bakış.....	5
1.C. Liberalizm ve Ahlâkî Çoğulculuk.....	13
2. BÖLÜM: LIBERALİZM VE ETİK.....	16
2.A. Faydacı Liberalizm Ekolü.....	24
2.A.1. Faydacılığa Yönelik Eleştiriler.....	24
2.B. Deontolojik Etik ve Liberalizm.....	29
2.B.1. Kant'ın Ahlâki Kuramı.....	29
2.B.2. Kant'ın Politik Kuramı ve Sözleşmeciliği.....	36
2.C.1. Kant'tan Rawls'a Geçiş.....	39
2.C.2. Rawls'un Adalet Teorisi.....	44
3. BÖLÜM: LIBERALİZMİN KOMÜNİTERYEN	
ELEŞTİRMENLERİ.....	51
3.A. Komüniteryen Düşünce Nedir.....	51
3.B. Komüniteryen Düşüncenin Başlıklar.....	55
3.B.1. Birey.....	56
3.B.2. Toplumsallık.....	58
3.B.3. Siyaset - Devlet.....	60

3.C. Michael Sandel	62
3.C.1. Adaletin ve Bireyin Önceliğinin Eleştirisi	62
3.C.2. Rawls'un Sözleşmesinin Açmazları	65
3.D. Charles Taylor	69
3.D.1. Modernite ve Bireycilik	69
3.D.2. Kimliğin Toplumsal İnşası	72
3.D.3. Görecelilik Meselesi	74
3.D.4. Bireyci Toplumsal Düzenin Sorunları	78
3.E. Alasdair MacIntyre	81
3.E.1. Rasyonel Tartışmanın İmkanları	81
3.E.2. Emotivist Kültür Ve Liberalizm	85
3.E.3. Ahlâk Sistemini Yeniden Ele Almak	88
3.F. Michael Walzer	95
3.F.1. Adalet, Evrensellik ve Yerellik	95
4.BÖLÜM: SONUÇ	100
KAYNAKLAR	110

1. BÖLÜM:

GİRİŞ

1.A. Tezin Amacı ve Kapsamı

Bu çalışmanın amacı, liberalizmin malûl olduğu düşünülen bazı sorunlara ve çelişkili görülebilecek alanlarına dikkat çekmektir. Çalışmadaki eleştiri biçimi, liberalizmin kendi önermeleri ile olan tutarlılık durumunu gözden geçirme şeklinde öngörülmüştür. Komüniteryen düşünce başlığı altında sayılabilecek düşünürlerin eleştirileri, liberalizme bu türden bir tutarlılık eleştirisi getirmekle, bu çalışmanın amacına uygun gelen argümanları ortaya koymuşlardır.

Her siyasal düzen önerisi, neden başka türden bir sistemin değil de o türden bir sistemin önerildiğine dair gerekçelendirmeye ihtiyaç duyar. Bu, o siyasal sistemin ahlâki gerekçelendirilmesidir. Liberalizmin, bireyi önceleyen önermeler etrafında kurguladığı düzen, aynı zamanda onun kendisini ahlâki olarak gerekçelendirme biçimidir. Liberalizmin genel olarak ele alındığı bölümde değinileceği için, bu noktada şimdilik, bireyi önceleyen bir ahlâki görüşün, liberalizmin temellerini atan teorisyenlerin epistemolojik görüşlerinden kaynaklandığı belirtilmelidir. Bu, modernitenin ana teması olan 'rasyonel/ akıl sahibi birey' anlayışına dayanır. Bu anlayışta; birey, bireysel olarak bilme kapasitesine sahiptir, dolayısıyla kendi kararlarını kendisi vermekte özgür olmalıdır görüşü esas alınır.

Bireyin rasyonel kapasitesine dayanan bir epistemoloji; bilgiye, karar alma süreçlerine ve 'iyi yaşam'ın ne olduğuna dair görüşler hakkında farklılaşmanın da bireyler arası düzeye kadar inmesi anlamına gelir. Bu ise bir tür görecelilik ima eder. Bunun anlamı, ortak fikirlere belirli bir düzeye kadar varılabileceği fakat herkesin birbirinden farklı düşünebileceği fikrini dikkate alarak, belirli bir alanın da bireysel farklılaşmaya bırakılması demektir. Bu boşluk alanlarındaki farklılıklara toplumsal düzeyde ne şekilde yaklaşılabileceğine dair liberalizmin cevabı 'hoşgörü' ve 'siyasal sistemin nötrlüğü' ilkeleri olmuştur. Böylelikle her bireyin, kendi 'iyi yaşam' anlayışı çerçevesinde bir yaşam sürmesi garanti altına alınmaya çalışılır. Liberal düşünce, bunu nötr devlet anlayışının yanı sıra; temel hak ve özgürlükler ve serbest piyasa gibi diğer kurumlarıyla inşa ederek sistematize eder. Liberal gelenek; siyaseti, bu bireysellikler/öznellikler arası ilişki biçimlerinin düzenlenmesi olarak kabul eder. Tekil bireyler vardır; bunlar biraraya gelirler, toplumu ve devleti oluştururlar. Doğal olan bireydir, sonraki aşamalar yapaydır. Siyaset, bu 'yapay' aşamaların düzenlenmesidir ve siyasetin meşru sınırları, bireyi birey yapan özelliklerin esas alınması ile belirlenir.

Bu çalışmanın sorgulamayı amaçladığı genel meseleyi tek bir cümleye indirgemeye çalışırsak, bu; 'bireysel farklılıkları eşit biçimde dikkate alma iddiasındaki ahlâki çoğulculuğun gerçek bir savunusunu yaparken, aynı zamanda kendi içinde tutarlı ve stabil bir sistemin mümkünlüğünü tartışmaya açmak' olurdu. Bu sorgulamanın hareket noktası, liberalizm düşüncesinin temelini teşkil eden birey ve bireysellik

nosyonlarıdır. Liberalizm, siyasal düzeni bu temel etrafında inşa etmek üzere harekete geçer; siyasal düzene dair önermelerini de bu temele dayandırarak meşrulaştırmaya girişir. Bu çalışma, liberalizmin kendi önermelerini meşrulaştırma biçimlerinin ne kadar geçerli olduğu sorusunu sormayı amaçlar. Bunu yapmak için de, liberalizmin kendi merkezine oturttuğu liberal birey anlayışını hedef tahtasına koyan komüniteryen düşünce incelenecektir. Bu tercihin sebebi, çalışmanın sormaya çalışacağı soruların, ne ölçüde meşru sorular olduğuna dair argümanları sağlamak üzere, komüniteryen eleştirinin gerekli içeriği sağladığının düşünülmesidir. Komüniteryen eleştirinin sağlayacağı içerik vasıtasıyla gösterilmek istenen, liberalizmin mevcut önermelerinin bazı çelişkili durumlara yol açtığı fikridir. Bu şekilde, yukarıda ifade edilen 'çalışmanın genel sorusu' da, liberalizmin böyle bir sorunun olumlu biçimde cevaplanabileceği iddiasının tartışılması olarak anlaşılmalıdır.

Komüniteryen eleştiri vasıtasıyla bu tartışma, liberalizmin belirli bir çelişkili özelliğini ortaya çıkarır. Bu; siyasal sistemin toplumdaki farklı dünya görüşleri karşısında nötr olması gerektiğini düşünürken, aynı zamanda belirli bazı normatif önermelerin evrensel geçerlilik iddiasıyla savunulması durumunun yarattığı çelişkidir. Buna göre eğer tüm farklı görüşler arasında tarafsız ve nötr olarak durulacaksa, bu ortaya hiçbir normatif önerme ve ilke koyamamayı gerektirir. Fakat liberaller, belirli normatif önerme ve ilkeleri savunurlar. Bu savunma ise tarafsızlık iddiası ile çelişir. Çünkü öyle ya da böyle ortaya konmak üzere tercih edilen önermeler bir dünya görüşüne ait olmak veya birine diğerlerinden daha yakın olmak

durumundadır. Liberaller ise tercih ettikleri normatif önermelerin, ahlakî farklılaşma koşulları altında nötr ve tarafsız olduğunu iddia etmeye devam ederler. Bunu yaparken kullandıkları savunma ise, ileri sürdükleri önermelerin, nötrlük ve tarafsızlık ilkeleri de dahil olmak üzere, evrensel olarak her rasyonel birey tarafından kabul edilebilir/edilmesi gereken önermeler oldukları fikrine dayanmalarındır. Bu önermelerin birey anlayışı ile sıkı bağını dikkate alarak, yine komüniteryen eleştiri vasıtasıyla, bireyi temel almanın liberal düzen önerileri için hangi bağlamlarda önem arz ettiği ve birey üzerinden kurulan bu temelin ne kadar mümkün ve tutarlı olduğunu sorgulamak da hedefler arasındadır.

Dolayısıyla liberalizme dair bu tür bir çelişki iddiasını meşru olarak ortaya koyabilmek için, liberalizm geleneğinde 'rasyonel birey' anlayışının önceliği ve bunun üzerinden ulaşılan 'evrensel önermeler' iddiasının nasıl ortaya konduğunu incelemek gerekir. Bu ise, liberal teorinin, kendi önermelerini hangi tür ahlâki gerekçelendirmeler ile meşrulaştırmaya çalıştığını ele almak demektir.

Bu türden siyasal sistemleştirmenin gerekçelendirilmeleri, liberal teorisyenler tarafından, -birey temeli ve evrensellik iddiaları değişmemek kaydıyla- farklı dönemlerde farklı biçimlerde yapılmıştır. Bu çalışmanın ilk kısmı, bu farklı savunmalara ayrılmıştır. Bunlardan ilki, bireyin değerini ve özgürlüğünü, fayda teması etrafında örgütlenmiş bir siyasal düzen içinde savunan Bentham ve Mill gibi teorisyenlerin temsil ettiği faydacılık ekolü olacaktır. Sonrasında, kronolojik olarak faydacılığın bir ekol olarak çıkmasından önce gelse de, Kant'ın yaklaşımına geçilecektir. Bu tercihin

amacı, Kant'tan sonra anlatılacak olan Rawls'un teorisi ile bağlantıyı daha iyi kurabilmektir. Faydacılığın sistematize savunusundan önce faydacı temaları işleyen Hume gibi liberallerin varlığı da Kant'a, kendi argümanlarını faydayı dikkate alan argümanlara karşı konumlandırmasında etkindir. Bunlardan sonra, Kant gibi faydacı gerekçelendirme karşısında konumlanan ve iyi karşısında hakkı öne çıkaran, aynı zamanda yine Kant gibi toplumsal sözleşme geleneğinin bir takipçisi olarak kendi teorisini ortaya koyan John Rawls ele alınacaktır.

Farklı liberal gerekçelendirmeler ele alındıktan sonra tezin ana teması olan komüniteryen eleştiriye geçilecektir. Takip edilmesinin daha kolay olacağı düşünüldüğünden, komüniteryen eleştiri incelemesi, bu başlık altında toplanan teorisyenlerin ayrı ayrı argümanlarının aktarılması şeklinde ortaya konmuştur.

Tüm bunlardan önce, liberalizmin birey etrafında şekillenen temel önermelerini daha ayrıntılı ele almak üzere genel bir liberalizm bölümü bulunmaktadır.

1.B. Liberalizme Genel Bakış

Bu tezin ana teması olan 'liberalizmin komüniteryen eleştirisi'ni anlayabilmek için, öncelikle liberalizm gibi kullanımı oldukça geniş olan bir kavramı ayrıntısıyla ele almak gerekir. Buna, komüniteryen eleştirinin kendisine ne tür bir liberalizm tanımlamasını hedef aldığını anlamamız için ihtiyaç duyulur. Liberalizmin geniş ve esnek bir içerikte oluşu, onun bir özü

olmadığı anlamına gelmez. Burada ele alınacak olan da, liberalizmin felsefi temellerinden büyük ölçüde değişmeden kalan esaslardır.

Kapsamlı siyasi projelerin meşruluğu, içinde buldukları politik kültürün sorunlarına dair mevcut ve önceki projelerde eksiklik olarak görülebilecek şeyleri giderebilmesi ve kendi iç tutarlılığını sağlayabilmesinden gelir. Bir projenin kendisi için neyin sorun ve eksiklik olduğuna dair yaklaşımı ve bunlara dair çözümlerini hangi yollarla meşrulaştırdığı, o projenin felsefi temellerini teşkil eder. Tarihsel olarak liberalizmi yeni bir proje olarak ortaya koyan şey, döneminin yeni Aydınlanmacı akıl anlayışını esas alması olmuştur. Bu anlayış, doğanın akıl ile açıklanmasındaki gibi, otoritenin de meşruiyetini, geleneklerden veya belirli topluluklardan değil *bireysel aklın mahkemesinden geçmesi* ile alabileceği düşüncesidir¹. Liberalizmin temelinde yer alan ampirist akıl anlayışı, toplum düzeyinde her birey için ulaşılabilir ve haklılaştırılabilir olacak ilkeler bulunabileceği düşüncesini içerir. Liberal siyasal proje, toplumsal ve siyasal bir düzenin, içinde yaşamak zorunda olanların tamamının rızasından kaynaklanmaması durumunda gayri-meşru olması kabulünden harekete geçti. İnsanların rızası veya mutabakatı, bir düzenin uygulanabilirliğinin ahlaki koşulu oldu². Aydınlanma düşüncesinin yeni 'bireysel akıl' anlayışı ile liberalizm, toplumsal ve siyasi önermelerinin temeline 'akıl sahibi insan'ı yerleştirdi.

¹Jeremy Waldron. "Liberalizmin Kuramsal Temelleri", çev:Bülent Evre, *Liberalizmin El Kitabı*, Cennet Uslu (ed.) (Ankara: Kadim Yayınları, 2013), s.172

² Waldron, s.179

Epistemolojik olarak 'akıl sahibi insan'ı esas alan liberalizmin, ontolojik olarak da 'birey olarak insan'ı temeline yerleştirmesi bu noktada tutarlı olan şeydi. Bu varsayım insanların bireysel olarak her türlü toplumsallıktan ve siyasi düzenlemelerden bağımsız olarak var olduğu varsayımdır. Liberallere göre 'devlet' ve 'toplum' gibi tanımlar ancak birey üzerinden açıklanabilmesi mümkün olan, bunun haricinde bir gerçekliği bulunamayan 'soyut' kavramlardır. Gerçek varlık olarak görülebilecek tek şey ise 'birey'dir; dolayısıyla diğer her şey birey dolayımında, bireyin diğer her şeyden bağımsız oluşu dikkate alınarak düzenlenmelidir³.

Bireyi her yönden temeline koyan liberalizmi diğer öğretilerden ayıran şeyin, bütün formasyonunu 'bireysel özgürlük' nosyonu üzerine kurma çabası olduğunu söylemek mümkündür. Özgürlüğün ve özerkliğin öznesi 'birey olarak insan'dır; insanı insan yapan şey de onun özgürlüğüdür. Liberalizme göre insan, eylemleri kendi özgür seçimlerinin sonucu olduğu sürece özerk bir varlıktır. İnsanlar eylemleri yine kendi kapasiteleri ile belirledikleri amaçlar doğrultusunda yaparlar. Özerklik, bireylerin dışsal faktörlerin etkisi altında kalmadan, sadece kendi iradelerinden hareketle kendi kaderleri üzerinde hakimiyet sahibi olmaları olarak anlaşılır. Bu özerklik kapasitesini kullanmak da bireysel özgürlüğü gerektirir.

Bireyi bu şekilde tanımlamak, onun her türlü toplumsal düzenlemeden önce gelen bazı özellikleri olması gibi bazı haklarının olmasını da gerektirir. Liberaller kendi aralarında bu hakları farklı biçimde

³ Mustafa Erdoğan, *Aydınlanma, Liberalizm ve Demokrasi* (Ankara: Orion Yayınevi, 2006), s.85

meşrulaştırma yoluna gidebilseler de, böyle hakların varlığını kabul etmek konusunda aynı taraftalardır. Klasik liberal teoride, Locke ve benzeri düşünürler, insanın toplum öncesi 'doğa durumu'na gönderme yaparlar ve burada sahip olduğu 'doğal haklar'ın sözleşme ile toplum ve devletin oluşturulması sırasında koruma altına alınması formülünü geliştirirler. Bunun dışında 'insan doğası' ve 'doğa durumu'na gönderme yapmadan; hakları açıklamak üzere J. Bentham, J.S. Mill gibi liberaller faydacı argümanları tercih ederken, bireylerin birbirleriyle ilgili eylemlerinin sınırları üzerinden hakları belirlemeye çalışan Kant ve onu izleyen liberallerin deontolojik* bir haklılaştırma yolları da olmuştur⁴.

Liberallerin 'birey'i esas özne olarak kabul etmelerindeki önemli bir başka etken ise bireyin 'rasyonel' bir varlık olarak kabul edilmesidir. Birey, ancak rasyonel bir varlık olduğu için kendi amaçları, eylemleri ve kaderi üzerinde etkin olabilir ve tam da bu belirleyici kapasitesi, bireyin bu etkinlikler üzerinde özgür olmasını gerektirir. Rasyonellik, bireyin özerk olması ve buna bağlı olarak kendisini özgür kılacak haklar olduğu sürece anlamlıdır⁵. Liberal proje, insanın rasyonellik kapasitesi üzerinden anlaşılmalıdır. Liberalizm rasyonel bir varlık olarak insanın, kendi amaçlarını gerçekleştirme ve kendisi için 'iyi' olanı elde etmeye çalışırken hiçbir dış engel ve müdahale ile karşılaşmamasını temin etme projesidir. Bu

⁴ Erdoğan, s.86

* Deontoloji için bkz. bu tezde s.18

⁵ Erdoğan, s.89

da bireysel özgürlük ve haklar etrafında düzenlenmiş bir toplum ve devlet yapısını gerektirir⁶.

İnsanın amaç koyabilme, irade gösterebilme ve kendisi için 'iyi' olanı elde edebilmesinin kabulü, bireyin değer ve amaçlarından bağımsız olarak bir 'ortak iyi'nin mümkün olmadığını da savunmak anlamına gelir. Liberaller 'iyi'ye dair şüpheli ya da relativist olmadıklarını savunarak bunun, herkesin 'iyi hayat'ın ne olduğuna dair cevabı kendisinin verebilme kapasitesinin bulunmasına saygı gösterilmesi olarak anlaşılması gerektiğini ve bunun her türlü baskıdan özgür olma hakkının ifade edilmesi olduğunu söylerler⁷.

Toplum ve devletin kurgulanmasına dair liberal sözleşme fikrinin önemi de benzer sebeplerden gelir. İnsanların, tâbi olacakları kuralları kendilerinin belirlemesi ve kendi iradelerine dayanan bir ödev ile bağlanmalarını hayata geçirmek üzere bir sözleşme fikri işlevsel olabilir⁸. Sözleşme fikrinin liberalizmin birey anlayışı ile birleşiminden, devletin nasıl yapılandırılması gerektiği konusuna geçilir. Bu konuda liberalizm içindeki baskın görüş; liberal devletin meşrulaştırılmasını, devletin belirli bir hayat tarzını ya da belirli amaçları diğerleri arasında tercih etmemesi gerektiği ve tüm amaçlar karşısında tarafsız-nötr olması fikri ile savunan görüştür. Bunun baskın görüş oluşu; 'tarafsızlık ilkesi'nin, liberal öncüllere başvurmadan da liberal kurumları meşrulaştırmayı mümkün kılabileceği düşüncesinden gelir. Tarafsızlık ilkesinin düzenleyici bir üst ilke işlevi

⁶agy ss.44-45

⁷agy s.45

⁸agy s.49

görebileceği düşünülür. Bireysel özgürlüğü gerçekleştirme amacıyla, birbirinden bağımsız bireyler arasındaki sınırları oluşturacak olan ve böylelikle bireyi toplumun ve devletin müdahalelerinden koruyacak bir hukukun peşinden gidilir⁹.

Buraya kadar baktığımızda 'liberalizmin özü'nü oluşturduğunu söyleyebileceğimiz belli başlı değerlerin ön plana çıktığını görürüz. Bunlar genel olarak özgürlük, haklar, eşitlik ve çoğulculuk çatıları altında toplanabilir. Liberalizmi anlamak üzere ihtiyaç olan daha önemli şey ise neden başka değerlerin değil de bunların temel değerler olarak ön plana çıkmış olduklarıdır. Bu değerlerin hepsi bir şeye uygun şartları oluşturmak için vardır; değerlerin var oluş amacı olan ve değerleri o şeyin araçları olarak düşünmemiz gereken şey 'özerklik' ya da 'bireysel otonomi' olarak ifade edilen şeydir¹⁰. Bu, liberal toplum ve siyasetin düzenlemesinde esas alınan bireysel özgürlüğün de arka planında yer alan temeldir.

'Özerklik'ten anlaşılacak şey olarak insanın kendi rasyonel düşünme süreçlerinin ürettiği prensiplere göre karar vermesi ve eyleme geçmesi düşünülebilir. Özerklik seçim üzerine odaklanır fakat onun ötesine geçer; çünkü özerklik için seçimler üzerinde bir kontrol kapasitesi varsayılmalıdır. Bu kontrol kapasitesinin varlığı özerk eylemin özgür ve rasyonel yargı gücüne dayalı oluşunu garanti eder¹¹. Özerkliğin minimum şartlarını dikkate alırsak, bir şeyin doğru veya iyi olduğuna dair bir bireysel düşünceye sahip

⁹ H.Birsen Örs, *19.Yüzyıldan 20.Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), s.52

¹⁰ John Kekes, *Against Liberalism* (USA: Cornell University Press, 1997), s.15

¹¹ Özerkliğin koşullarına dair daha ayrıntılı bilgi için bkz., Kekes, s.16

olmak, özerk biçimde bir yargıya varmak için yeterli olacaktır. Burada dışsal objektif standartlar aranmaz. Fakat dışsal standartlara dair bir kabul var ise bu durum, özerkliğin bu standartlar ile uyumlu olmasını gerektirir. Özerklik bu uyum ölçüsünde rasyonel olarak görülür¹². Özerkliğin minimum gerekliliği ile dışsal standartları gerektiren maksimum gerekliliği olarak ifade edilebilecek olan bu iki uç arasındaki farklılık liberal düşünce içinde gözlenen bir soruna işaret eder.

Bu sorun liberalizmin Aydınlanmacı akıl ile olan ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Fakat bir sorun olarak gündeme gelmesi, daha çok bu türden akıl anlayışının güçlü eleştirilere tabi tutulmasından sonra olmuştur ve dolayısıyla çağdaş liberalizmin bir sorunudur denebilir. Yukarıda özerkliğe dair ortaya konan bireysel farklılaşma ile dışsal standart arası soruna, Aydınlanmacı akıl anlayışının kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür. Bu akıl anlayışını şiar edinen liberalizmin ikili bir epistemoloji içererek bir gerilime sahip olduğu gözlemlenebilir. Bu gerilim Aydınlanmacı anlayışta bulunan 'akıl birleştirici özelliği' ile bireysel özerkliğin indirgenemez farklılığı arasında yaşanır.

Aydınlanmacı anlayış aklın birleştirici gücüne vurgu yapar. Doğa yasalarında görüldüğü gibi, akıl doğru kullanıldığında hepimizi aynı sonuçlara götürür, dolayısıyla bunu toplumsal ve siyasal ve hatta ahlaki alana da uygulamak gerekir Akıl sayesinde tüm bu alanlarda evrensel

¹² Kekes, s.21

yasalara ulaşıyoruz¹³. 17. ve 18. yüzyılların Avrupa'sında şu düşünceler herkesçe kabul görmüştür: - doğru, herkes için aynıdır; - akıl, tüm insanlığın ortak olarak paylaştığı bir kapasitedir; - akıl yürütmenin kuralları da evrenseldir¹⁴. Bunun için gereken ise özgür düşünmenin yolunu açmaktan başka bir şey değildir. Bir siyasi proje olarak liberalizmi tetikleyen şeylerden biri budur.

Dolayısıyla liberalizmin erken dönemleri için bu sorun epistemolojik bir sorun değil, politik bir sorun olabilirdi; mesele daha çok özgürlük sorunu idi. Serbestçe düşünmenin ve özgür ifadenin sınırlarını geliştirilmesiyle, doğal olarak herkesçe paylaşılan evrensel rasyonalitenin önündeki engelleri kaldırılması ve indirgenemez farklılıkların sorun olmaktan çıkması gündeme gelebilecekti. Liberalizm o zaman, bir özgürlük meselesi olduğunu düşündüğü bu soruna, farklı düşüncelere olabildiğince müsaade ederek ve kişilerin bireysel özerklik kapasitelerine saygı göstererek cevap vermenin geçerli bir çözüm olacağını düşündü.

Liberaler için özerklik aynı zamanda ahlaki sorumluluğun da gereği ve temelidir. İnsanlar özerk oldukları sürece eylemlerinden sorumludurlar¹⁵. Bu anlamda özerklik nasıl yaşayacağına karar vermektir. Her bireyin birbirine indirgenemezliği ve 'iyi yaşam' üzerine genel geçer bir hiyerarşinin olmayacağına dair liberal görüş yüzünden özerkliğin ancak minimum gereklilikleri ile kabul edilmesi gerekliliği ortaya çıkar. Dışsal bir

¹³ Gerald Gaus, *Contemporary Theories of Liberalism* (London: SAGE Publishing, 2003), ss.3,4

¹⁴ Gaus, s.3

¹⁵ Kekes, s.21

standardın yokluğu veya klasik liberallerin düşündüğü gibi 'henüz ulaşılamamış olması', özerkliğin rasyonelliğine dair tartışmadan bizi alıkoyar. Bu sonuç liberal düşüncenin, ahlaki olarak çoğulcu olmayı kendisine ilke edinmesine yol açar. Çünkü farklı arzuların, seçimlerin ve değerlendirmelerin rasyonalitesine dair bir tartışma yapmak imkansız görünmektedir. Dolayısıyla liberal kurumlar tüm bu farklılıklar karşısında nötr ve tarafız olacak şekilde düzenlenmelidir. Liberaller buradan devletin tarafsızlığı ilkesine ulaşırlar.

1.C. Liberalizm ve Ahlâkî Çoğulculuk

Devletin tarafsızlığı ilkesinin meşruluğuna dair liberaller, 'ahlaki çoğulculuk', 'eşitlik' ve 'özgürlüğün ('hak'kın) iyiye önceliği' gibi çeşitli gerekçeler sunmakla birlikte bunlar yine de bireyin özerkliği fikrinden hareket eden gerekçelerdir. Bireylerin, kendileri için 'iyi' görünen hayat tarzlarını seçebilmeleri için, bu seçimi yapabilmek üzere, önce özgür olmaları gerekir. Bu seçime her müdahale, özgürlüğü ve özerkliği tehlikeye atacağından devlet bu konularda tarafsız olmalıdır. Yine her birey özgürlük ve özerklik anlamında eşit değerde olduklarından devletin belirli birey veya grup lehine taraf olması da uygun olamaz. Son olarak ahlaki çoğulculuk ilkesi de her bireyin kendi iyi'sinin bir diğerinden farklı olabilmesi imkanını göz önüne alarak bunlar arasında bir değer hiyerarşisi yapmayı ve buna göre devletin konum almasını gayri-meşru sayar¹⁶. Devletin görevinin meşru

¹⁶ Erdoğan, s.93-94

sınırları her yurttaşa kendisi için 'iyi'nin ne olduğunu ifade etme hakkını vermesi, bireyin bu iradî kapasitesine saygı göstermesi düzeyinde kalmalıdır¹⁷.

Ahlaki çoğulculuk ilkesi bu gerekçeler arasında hem en işlevsel görünen ve ortak kabul gören ilke olmakla birlikte, aynı zamanda en tartışmalı olanıdır. 'İyi' nosyonu konusunda rakip görüşler önünde tarafsızlık olma anlamındaki ahlaki çoğulculuk ilkesi, birçok farklı konuda birbirine karşıt olan yakın dönem liberal düşünürlerin ortak noktası olmaya devam etmiştir¹⁸. Bu nokta, bir yanda faydayı maksimize etmenin insanların değerlerini yargılamaktan değil onların farklı olmasına müsaade etmekten geçtiğini düşünen faydacılar tarafından; diğer yanda 'iyi'nin ne olduğu konusunda bir tercih dayatmayan serbest piyasanın liberal eşitlik ve özgürlük kıstaslarını karşılayacağını savunan liberteryen* gelenek tarafından da paylaşılıyordu¹⁹. Ahlaki çoğulculuk ilkesi bunlar dışında, kendisini özellikle faydacı etik karşısında konumlandırarak olan, Kant'ın etik çizgisini devam ettiren J.Rawls'un da teorisinin merkezî sorunsalını oluşturacaktı. Rawls'un teorisi tezin devamında ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Değer çoğulculuğu da denilen ahlâki çoğulculuk ilkesi liberalizmin epistemolojik temellerini yansıması açısından da önemlidir ve bu nokta, bu

¹⁷ Örs, s.69

¹⁸ a.g.e., s.34

* Liberalizmin, özellikle 'bireysel mülkiyet hakkı' üzerine yoğunlaşan versiyonu. Ayrıntılı bilgi için bkz. Vallentyne, Peter and van der Vossen, Bas, "Libertarianism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/libertarianism/>.

¹⁹ Örs, s. 98-101

tezin ele almaya çalışacağı komüniteryen eleştirilerin de önemli bir kısmını oluşturacaktır. Liberal literatürde 'ahlâki çoğulculuk' düşüncesine en çok vurgu yapan düşünürlerden I.Berlin (1909-1997)**, doğru'nun ve insanî iyi'nin karakterine dair Batı felsefe geleneğindeki baskın görüşün bireyin indirgenemezliğine vurgu yapan 'monist' görüş olduğunu belirtir. Buna göre gerçekte tek bir nihaî iyi veya doğru olmayıp, bunlara ilişkin birçok farklı ve hiyerarşik olarak birbirine üstün olmayan anlayışların var olduğunu belirtir²⁰.

Klasik veya çağdaş biçimleri olsun, liberalizmin işte bu genel soruna bir çözüm getirmeye çalıştığını görürüz. Bireysel özerklik düşüncesi özgürlüğün gereğidir; bu ise ahlâki olarak çoğulcu olmayı gerektirir. Ahlâkî çoğulculuğun sağlanabilmesi de siyasi kurumların nötr ve tarafsız olmasını gerektirir. Liberalizm, bireysel özerklik ve özgürlüğün belirli dereceden sonra indirgenemez bir farklılık yaratacağını göz önüne aldığımız takdirde, bu farklılıklar arasında hangi ölçütlerin tarafsız olarak ilan edilebileceği ve tüm farklılığa rağmen herkesçe ortak kabul görebileceği sorusuna cevap üretmeye çalışır. Bu cevaplar, liberal ilkelerin ahlâki olarak meşrulaştırılması olarak anlaşılabilir ve esas olarak iki kola ayrılır. Bunlardan ilki, bireysel özgürlükleri ve bir değer olarak özerkliği, fayda teması etrafında örgütlenecek bir siyasal düzen içinde savunan Bentham ve Mill gibi teorisyenlerin temsil ettiği 'faydacılık ekolü'dür. İkincisi ise Kant'ın

** 20.Yüzyılın önde gelen liberal düşünürlerinden. Bilgi için bkz. Cherniss, Joshua and Hardy, Henry, "Isaiah Berlin", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/berlin/>>
²⁰ Mustafa Erdoğan, 'Liberalizme Yeniden Bakış: Tarihi ve Felsefi Temelleri'', Uslu içinde, s.67

fayda veya iyi karşısında hakkı öne çıkararak gerekçelendirmesi ile yine Kant gibi toplumsal sözleşme geleneğinin bir takipçisi olarak kendi teorisini ortaya koyan John Rawls'un teorileridir.

İKİNCİ BÖLÜM:

LİBERALİZM VE ETİK

Liberallere göre iyi toplum dendiğinde, insanların bireysel ya da gönüllü birlikler şeklinde birbirlerinden ayrı amaçlarının peşinden gidebileceği; özgürlükler, haklar ve ödevlerin belirli bir prensibe göre düzenlenmiş olduğu bir yapı kastedilir. Bu prensip, kendisi hiçbir amacı veya belirli türden 'iyi yaşam' anlayışını öngörmeyen; bireylerce keşfedilebilmesi mümkün olan adalet ilkelerini ortaya koyma prensibidir. Liberaller hakların ve özgürlüklerin savunulmasını, en temel çıkarımız olduğunu düşündükleri 'iyi bir yaşam sürme' hedefimize hizmet etme ölçüsünde savunurlar²¹. Bu hedef doğrultusunda siyasal düzenin mümkün olduğunca çoğulcu bir yapıda olması gerektiği sonucuna varılır. Bu ise herhangi bir 'iyi yaşam' anlayışının bunu paylaşmayanlara dayatılmamasını güvence altına almak anlamına gelmektedir.

Bu anlayış, faydacı gelenekte, bir iyi hiyerarşisi içinde en üst iyiyi toplumun genel refahı şeklinde tanımlayarak, bireysel iyiler farklılığına bu

²¹ Chandran Kukathas & Philip Pettit, *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics* (California: Stanford University Press, 1990), s. 93-94

eksende hoşgörü gösterilmesini savunmuştur. Neo-klasik/Liberteryen ekolde negatif özgürlüğü esas alan bir çoğulculuk öngörülmüştür. Bunların dışında Kant ve Rawls'un yaklaşımları, herhangi bir iyi üzerinden değil, iyi kavramsallaştırmasından tümden ayrı tutulmak üzere, 'hak' kavramını bağımsız olarak açıklamaya çalıştılar. Rawls, Amerikan siyasetindeki temel tartışma eksenini olan özgürlük ile eşitlik idealleri arasındaki açmaz üzerinde bir köprü oluşturma çabası içerisindedir²². Bu çabası, sözleşmecî geleneğin Kantçı formülasyonunu izleyerek şekillenmiştir.

Bu iki kol, liberalizmin siyasal alanın ve kurumların meşruiyetini dayandırmak üzere kendisine dayanak edinmeye çalıştığı iki farklı etik anlayışına da işaret eder. Bunlar aşağıda göreceğimiz gibi faydacı liberalizm ekolünün dahil olduğu 'sonuççu etik' ile Kant ve Rawls ile temsil edilen 'deontolojik etik' anlayışlarıdır. Burada etikten kasıt olarak, ahlâki içeriği olan önermelerin felsefi olarak sorgulanması ve bu önermelerden ne ölçüde genel ve evrensel ilkelere ulaşılabileceğini inceleyen bir felsefe kategorisi anlaşılmalıdır²³.

2.A. Faydacı Liberalizm Ekolü

Faydacı ekol, sonuççu (*consequentialist*) etik²⁴ kategorisine girer. Bu kategoride normatif önermeler, geçerli olduklarında ortaya çıkacak

²² Kukathas, s.94

²³ Nigel Warburton, *Felsefeye Giriş*, çev:Ahmet Cevizci (Edirne: Paradigma Yayınları, 2008), s.43

²⁴ Bu tür etik anlayışı hakkında ayrıntı için bkz. Sinnott-Armstrong, Walter, "Consequentialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition),

sonuçları bakımından meşrulaştırılırlar. Fakat etiğin genel tanımı, etik üzerinde tartışanlar arasında esas sorunu teşkil etmez. Sorun, etik sorgulamanın içeriğini oluşturan 'adalet, erdem, ahlâk, haklar, görevler' gibi kavramların ele alınmasında ortaya çıkar. 19.yy İngiliz düşünürü John Stuart Mill etiği şöyle tanımlar: 'Etiğin amacı, bize görevlerimizin neler olduğunu ya da onları hangi ölçüt sayesinde bileceğimizi söylemektir'²⁵. Şüphesiz bu, büyük ölçüde doğru olmakla birlikte, çok genel ve kapsayıcı bir tanımdır. Bu kapsayıcılığın belirsizliği yüzünden politik teoriler, etiğin içeriğini oluşturan kavramlardan ne anladıklarını belirtmek durumundadırlar. İşte bu tanımlama faaliyeti, politik teorilerin meşruiyetlerini kurmak üzere bir tutarlılık içinde kurgulanmalarını gerektirir. Ve bu kurgulamanın gelip dayanacağı yer de 'ölçüt sorunu' olacaktır. Çünkü belirli yasaların ve kurumların 'daha iyi' oldukları iddiası ile önerilmesi, 'daha iyi' nitelenmesinden ne anlaşıldığının açıklanmasını gerektirir. Bu önerilerin 'tercih edilebilir', 'daha üstün' olduğunu ya da yararlanmak istediği başka bir değerlendirme ifadesine uygunluğunun gözlemlenebilmesi için hangi ölçütü kullandığını belirtmelidir.²⁶

Sistematik olarak modern dönemde ortaya çıkan liberal düşünce, kendisinden önce politik dünyayı şekillendiren felsefelerin aksine politik sistemi, insanlar arası niteliksel farklılıklar üzerine inşa edilmeyen ve bu

Edward N. Zalta (ed.), URL =

<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/consequentialism/>>.

²⁵ Francisco Vergara, *Liberalizmin Felsefi Temelleri Liberalizm ve Etik*, çev. Bülent Arıbaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Baskı, 2006), s.53

²⁶ a.g.e., s.57

farklılıklarının ortadan kaldırılacağı bir sistem olarak öngörmüştür²⁷. Gelişen bu yeni söylem, Tanrısal bir kökenden veya veraset kaynaklı olarak elde edilen egemenliği reddederek buna dayandırılan hukuku da meşru görmez. Bunun yerine özgür bireylerin bir araya gelişi sonucu sözleşme ile oluşturdukları hukuku ve egemenliği kuramsallaştırmaya çalışırlar. Bu tezin içeriğinin bir kısmını oluşturan liberalizm düşüncesi, klasik liberalizm diye adlandırılabilir başlangıç döneminde, yukarıda bahsedilen ölçüt tartışmasına iki ana cevap üretmişti.

Klasik liberallerin bir tarafını oluşturan doğal hukukçular; bir kurumun iyi ya da kötü olduğunu belirlerken, onun doğaya uygunluğu, akla uygunluğu veya Tanrı'nın istenciyle uyumlu olması üzerinden hareket etmeyi savundular. Diğer yanda faydacılar ise en üstün ölçütün, toplumun ya da insanlığın mutluluğu ve faydası olabileceğini ileri süren düşünceler ürettiler. Bu iki akımdan 'doğal hukuk' yaklaşımının en önemli temsilcilerinden biri 17.yüzyıl İngiliz düşünürü John Locke iken, faydacılık temelinde kurgulanan etik anlayışı 18.yüzyıl filozofu Jeremy Bentham ile 19.yüzyıl filozofu J.S. Mill'de en kapsamlı ifadesini bulmuştur. Bu iki akımın da yaşadıkları döneme getirdikleri eleştiriler, çözüm önerileri birbirine oldukça yakındır. Onları ayıran ve bu tezin de ilgi alanına giren kısmı, bu düşüncelerini ve bunların temeline yerleşecek olan hukuk ve egemenlik kavramlarını temellendirirken esas aldıkları ölçütlerdi. Bu farklılık onların 'etik' meselesinin içeriğine dair görüşlerini meşrulaştırmadaki tercihleri anlamına gelir.

²⁷ Neşet Toku, *John Locke ve Siyaset Felsefesi* (Liberte Yayınları, 1.Baskı, 2003), s.6

'Fayda ya da mutluluktan farklı' ve '*daha soylu*' bir ilkeyi esas alan doğal hukuk savunucuları, akıl sayesinde yasaları ve kurumları oluşturmak üzere ölçüt alınacak ilkeler ile bunlardan türetilecek haklar ve görevlerin de ortaya çıkarılabileceğini düşünürler²⁸. Locke'un eserlerinin doğal haklar doktrininin, onun temelinde bulunan mülkiyet düşüncesinin ve 'rıza dayalı yönetim' fikirlerinin modern dönemdeki ilk kaynağı olduğu kabul edilir²⁹. Doğal hukuk tarafı ve faydacılık tarafının her ikisi de bilinç sahibi akla başvuru konusunda da ortak görüşte olsalar bile ayrıştıkları nokta bir eylemin ya da yasanın iyi ya da kötü olduğunu değerlendirilmesindeki zihinsel süreç konusu olur.

Doğal hukukçular, Condorcet'nin ifadesiyle '*duygularımızın analizinin bize doğru ve yanlışın değişmez, zorunlu yasalarını keşfetme olanağını verdiği*'³⁰ savunurlar. Fakat bu düşünce, tartışmanın diğer yanında yer alan faydacı düşünürler tarafından temelsiz görülür ve metafizik önkabuller olmadan savunulamayacağı iddiası ile reddedilir. Çünkü onlar için, zihinsel süreç denilen şey eylemin sonuçlarını gözlemlemek, gözlem yetmediğinde farklı koşullarda tekrar etmek gibi gözlem-deneyleme sürecidir. Bu da eylemlerin iyi ya da kötü olduklarına dair bilgi edinmenin doğru yoludur.³¹ Önde gelen faydacı düşünürlerden J.S. Mill şöyle der: "(...) *Beynin dışındaki gerçeklerin, gözlemden ve deneyden bağımsız olarak sezgi*

²⁸ Vergara, s.18

²⁹ Mustafa Erdoğan, "Liberalizme Yeniden Bakış: Tarihi ve Felsefi Temelleri", Liberal Düşünce Dergisi, Yıl:14, Sayı:56, Güz 2004), syf.9

³⁰ Vergara, s.105

³¹ a.g.y., s.25

*ya da bilinç yoluyla keşfedilebileceği görüşünün, hatalı öğretilerin ve kötü kurumların başlıca kaynağı olduğuna inanıyorum.."*³²

Doğal hukuk argümanına karşı çıkan, faydacı ekolün önde gelen isimlerinden Bentham, bu argümanın temeli varsayılan doğa durumu kavramını ‘*ciddiye alınmayacak kadar yabancı*’ görüyordu. Bentham, doğa durumu gibi bir kavramın ancak herhangi bir bireyler topluluğunun kendi korku ve ihtiyaçlarının güdüleriyle zorunluluk içinde bir arada bulunmaları olarak anlaşılabilirliğini ve bunun da bir başlangıcı olduğunu söylemenin mümkün olmadığını savunur³³. Ayrıca Bentham, böyle bir durumu varsaymanın, olgular icat etmek ve gerçek olmayanı gerçek saymak olduğunu, bu yapılırken ispat edilmek istenilen önermenin doğru olduğunun varsayılp, bunu ispatlamak için gerekli olan diğer önermelerin de doğru sayılması gibi yanlış bir mantıksal yol izlendiğini belirtir. Son olarak doğa durumu varsayımları ve ‘insanlar sözleşmeler ile bağlıdırlar’ gibi önermeler için kimse ispata çağırılıp tartışılmayacağından, bunların teoride birer aksiyom olarak önerilmesi ve pratikte de bunlara kural olarak uyulmasının salık verilmesi dışında başka bir izahat ortada yoktu.³⁴

Bentham faydacılığı rasyonel olarak kurmaya çalışırken, yola insanın hazzı arayan ve elemenden kaçınan bir varlık olduğu aksiyomu ile çıkar. Davranışların temeline konulan bu öncülün devamı, hazların hem bireylerin hem de bireyler topluluğunun en büyük mutluluğunu

³² a.g.y., s.25

³³ Jeremy Bentham, “Yönetim Üstüne Bir Parça”, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, Der: Mete Tunçay, Çev: Ömer Madra, Mete Tunçay, Kenan Yonarsoy (İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 3.Baskı) içinde, s..39

³⁴ a.g.y., syf 53

tanımlayacak şekilde hesaplanabileceğini belirtmesi ile gerçekleşir³⁵. Bentham bir tür 'etik bilimi' geliştirmeye çalışır ve bunu insan eylemlerinin soyut ve metafizik prensiplere değil, 'gözlenebilir' özelliklerine dayandırmaya çalışır³⁶.

Bentham'a göre hangi eylemin daha ahlaki olduğunu ayırt etme kimsenin tasarrufunda olamayacağından, onları tek bir ölçüte indirgemek ve bir miktar hiyerarşisiyle karşılaştırabilmek mümkündür³⁷. Bentham'ın faydacılığının ahlâki yargılama yapmayan bu biçimi aynı zamanda onun düşüncesinin güçlü yanıdır. Bentham'da yararı en üst düzeye çıkarma gerekliliği, tümüyle 'insanların tercihlerine eşit ağırlık verme gereğinden' kaynaklanmaktadır. Çünkü bu anlayışa göre insanlar eşit derecede önemlidir. Bu yüzden herkesin çıkarlarına eşit ağırlık verilmelidir³⁸. Bu anlamda Bentham metodolojik bireycidir, toplum ve devleti kurgusal birer varlık olarak görür. Bunlar ancak bireysel fayda esas alınarak meşru olarak açıklanabilir³⁹. Bentham'ın faydacılığında toplum, onu oluşturan bireylerin toplamından oluşan yapay bir bütündür. Kanunun ne olması gerektiğine karar verirken vatandaşlar ve kanun yapıcıların kendi kendilerine şu soruyu sormaları gerekir: Bu politikanın tüm yararlarını toplar ve tüm maliyetlerini çıkarırsak, alternatifinden daha fazla mutluluk yaratacak mıdır?⁴⁰

³⁵ Atilla Yayla, *Liberalizm* (Ankara: Liberte Yayınları, 5. Baskı, 2008), s.91

³⁶ Yayla, s.91

³⁷ Yayla, s.70

³⁸ Naci İspir, *C.B. Macpherson'un Liberal Demokrasi Eleştirisi* (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2008), s.263

³⁹ Yayla, s.92

⁴⁰ Michael J. Sandel, *Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?*, çev: Mehmet Kocaoğlu (Ankara: Bigbang Yayınları, 2012), s.51

Bentham, aynı zamanda faydacı ekolün diğer temsilcilerine göre daha 'tutucu' belki de daha tutarlı bir savunucusudur. Bentham'a göre; insan fayda ilkesiyle gerçek bir mücadeleye giremez, çünkü insan kategorik ödevlere ve haklara inanmanın dahi uzun vadede insan mutluluğunu maksimize edebileceğine inanmazsa bunları savunmak için sebeplere sahip olamaz⁴¹. Dolayısıyla son ölçüt yine 'fayda ya da mutluluk' olmuş olur.

Bir başka faydacı düşünür Mill de faydayı 'etik sorunların hepsinde son ölçüt olarak kabul ettiğini' belirtir⁴². Fakat onun düşüncesinde Bentham'a göre bazı farklılıklar vardır. Bu farklılaşma daha sonra belirteceğimiz üzere liberalizmin genel etik kavrayışında bazı yol ayrımlarıyla da sonuçlanacak olan tartışmaları beraberinde getirecektir.

Etik sorunların son ölçütü olarak faydayı kabul eden Mill, bir düzeye kadar genel faydacı yaklaşımı sürdürür. Mill'e göre, özgürlüğün durumuna ancak topluluğa genel fayda düzeyinde olumlu katkı yapıp yapmadığı düzeyinde yaklaşılmalıdır. O, liberalizmin temelinde yer alan ifade özgürlüğü gibi meselelerin, yapılacak fikir tartışmalarının yasaklanıp yasaklanmamasının eninde sonunda kamu yararı fikri ile çelişeceğinden hareketle savunulmasını tercih eder⁴³. Yine Mill, ekonomik özgürlükleri de, bunların serbest bırakılmasının daha yararlı olması sebebiyle meşru olabileceği görüşündedir⁴⁴. Bunlarla birlikte bireysel özgürlükler de 'yetişkin insanların kendi hayatları adına karar verebilmelerinin' buna dair

⁴¹ Sandel 2012, s.51

⁴² J.S. Mill, *On Liberty* (The Floating Press, 2012), s.20

⁴³ Vergara, s.55

⁴⁴ a.g.e., s.64

bir yasaklamaya nazaran daha fazla mutluluk ve dolayısıyla bireysel fayda getireceğinden hareketle savunulur. Bu noktadaki özgürlük, mutluluk ve fayda getiren diğer yolları keşfetme için de gerekli görülür.⁴⁵

2.A.1. Faydacılığa Yönelik Eleştiriler

Faydacılık düşüncesine yönelik itirazlara bakmak, daha sonra ele alınacak olan Rawls'un neden kendisini bu ekole karşı konumlandığını anlamak açısından gereklidir. Rawls'un kendi pozisyonunu kurduğu spesifik karşılıkları incelemeyen önce ise faydacılığa dair genel itirazlara bakmak gidişat açısından daha yerinde gözükmemektedir.

Faydacılığa yönelik en temel itiraz, tercihleri toplayarak değerlendirebilmek için tek bir ölçüt önerilmesi ile ilgilidir. Tüm ahlaki değerlerin tek bir değere herhangi bir anlam kaybı olmaksızın çevrilmesi mümkün müdür? J.S. Mill de, Benthamcı faydacılığı temsil eden tüm değerleri tek bir ölçüte indirgemenin sorunlu olduğunu düşünmüştür. Bu soruna cevap verebilmek için Mill, faydacılıkta üstün hazlar ve bayağı hazlar ayrımı yapılabileceğini göstermeye çalışarak, bunlar arasında niceliksel değil niteliksel ayırım yapılabileceğini savundu⁴⁶. Mill'in niteliksel ayırım yapılabileceği fikrine de itiraz edilebilir. Hazlar arasında değerli değersiz ayrımı yapmak bireysel düzeyde mümkün olsa dahi, normalde daha aşağı görebildiğimiz basit hazları, daha yüce olduğunu düşündüğümüz

⁴⁵ a.g.e., s.61

⁴⁶ a.g.e., s.67

hazlara çoğu zaman tercih etmez miyiz?⁴⁷ Dolayısıyla Mill'in ölçüt sorununa getirmeye çalıştığı çözüm, ölçüt meselesinin kişiselleşmesi gibi sorunlara yol açarak devam eder.

Faydayı son ölçüt olarak kabul ettiğini belirttiğimiz Mill, bunu faydacılık dışında ahlaki dayanak olmadan yapabileceğini düşünmüştür. O eylem hürriyetini faydaya sayısal katkısından bağımsız bir şekilde kendi başına bir değer olarak düşünür⁴⁸. Mill bunun özgürlük sevgisi ve bireysel bağımsızlıkla ilgisi olduğunu savunur, ' her insanın şu ya da bu şekilde sahip olduğu saygı hissiyatı'⁴⁹ düşüncesiyle faydacılardan ayrılır; yeni standard genel geçer arzular değil, arzudan bağımsız olarak insana saygı idealinden türetilir. Kısacası Mill, faydacı ekolün tartışmalı kısımlarına güçlü bireysellik vurgusu ile çözüm getirmeye çalışır. Bu bireycilik savunusu, faydacılığın ötesinde ahlaki idealler ile sağlanabileceğinden Mill'in düşüncesi, Bentham'ın devamı olarak değil ondan bir kopuşa işaret eder.⁵⁰

Mill, tek ölçütün imkansızlığına dair sorunları aşmaya kalkarken, faydanın içeriğini mümkün olduğunca genelleştirmeye ve ayrımını belirtmeye çalışmıştır; *'neyn iyi olduğu konusunda yararçı ölçütü oluşturan mutluluk, eylemi yapan kişinin mutluluğu değil, ilgili olan herkesin mutluluğudur'*⁵¹. Faydacılıkta hem bireysel fayda önemsenir hem de genel

⁴⁷ Sandel 2012, s.72

⁴⁸ Norman Barry, *An Introduction to Modern Political Theory* (London: MacMillan, 1989), ss.123-124

⁴⁹ Sandel 2012, s.73

⁵⁰ a.g.e., s.69

⁵¹ Vergara, s.46

faydadan söz edilir. Sorun bunlar arasında sınırların net olmamasından kaynaklanır. Bu ise faydacılık ile ilgili daha sonraki liberal geleneğin esas itirazına götürür.

Bu ikinci itiraz faydacılığın birey haklarına saygı gösterme noktasında zayıf kalmasına dairdir. Toplumda çoğunluğun bireye tahakkümünün söz konusu olabileceğinin farkında olan Mill, bunun olmaması için toplumun bireyin davranışlarına, o davranış ilgili bireyden başkasını ilgilendirmedği sürece müdahale edilmemesi gerektiğini öne sürerek çözüm bulmaya çalışır⁵². Fakat bu iki durum da muğlaklık içerir. Sabine'e göre "*bir kişi dışında hiç kimseyi etkilemeyen eylem herhalde o kişiyi de etkilemeyecektir*"⁵³

Savunmaya çalıştığı birey haklarını ne kadar güvence altına alabildiği konusunda Mill'in pozisyonu da yeterince sağlam değildir. Baskıcı bir yönetimin de bir tür uzun vade mutluluğu yaratabilmesi ihtimali teorik olarak mümkündür. Bununla birlikte hoşgörüsüzlüğün zamanla oluşturacağı kötü etkileri bir kenara bıraksak dahi, sosyal refaha katkısı ne olursa olsun azınlıkta kalan düşüncelere baskı yapmanın adaletsizlik olacağı düşünülemez mi?⁵⁴

⁵² Yayla, s. 97

⁵³ George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi-3 Yakın Çağ*, Çev:Özer Özankaya, (Ankara:Türk Siyasi İlimler Derneği Yayını, s.88, Yayla içinde s.96

⁵⁴ Sandel 2012, ss.68-69

Bu itiraz, haklar, özgürlükler ve adalet konusunda da faydacılığa yönelik önemli eleştiriler ile devam eder. Bunlar, Rawls'un da kendisini faydacılığa karşı konumlandırmasında esas teşkil eden noktalardır. Mill'e göre bir hakka sahip olma, hakların kutsal ve devrolunmazlığı ile alakalı değildir. Buna örnek olarak bazı toplumlarda köleliğin olmadığını bazılarında ise olduğunu belirtir. Bununla, hakların herkes için doğuştan gelmediğini göstermeye çalışır. Mill, hak dediğimiz şeyin toplumun yararlı gördüğü, ortak mutluluğa katkısı olduğunu düşündüğü için saygı gösterilmesi gereken şeyler olarak anlar. Yine haksızlık fikri ve duygusunun da toplumun genel mutluluğuna ters düştüğünü hissettiğimiz şeylerden geliştiğini düşünür⁵⁵.

Faydacılığa göre adalet düşüncesi de bu şekilde anlaşılmalıdır. Toplumun mutluluğuna katkısı bulunan bütün kurallar içinde bazıları toplumun işleyişindeki en temel öğeler ile ilgilidir ki bunlar da barış ve toplumun huzuru gibi şeylerdir. İşte bunlarla ilgili olan kurallar 'adalet' başlığı altına girmelidir. Dolayısıyla adalet, kuralların topluma en yararlı bölümü olarak algılanmalıdır. Buradan da adalete en yüksek etik ölçüt özelliği verilmesinde dahi farkına varılmadan yarar ölçütünün esas alındığı sonucuna varılır⁵⁶.

Bir diğer eleştiri faydacılığın devletin yapısına olan etkisi üzerinden gelir. Bu itiraza göre, faydacılık devlete sosyal faydayı artırma yönünde görevler yükler. Bu da bireysel özgürlük ve hakların 'sosyal fayda' uğruna

⁵⁵ Vergara, s.108

⁵⁶ a.g.e., s.109

ihmal edilmesi anlamına gelir. Devletin bu işlevi, günümüze yaklaştıkça daha bireyci bir vizyona bürünecek olan liberalizmin faydacı düşüncede 'totaliter bir öz' bulunduğu dair çekincesini oluşturacaktır.⁵⁷

Faydacı görüş Mill'in düşüncesinde salt bir a posteriori yaklaşım olarak da ele alınamaz. Fakat bireysel hakları korumak üzere de yeterli kategorik şartları vermez. Hazlar arasında nitelik farklılığını getirebilmek bunu gerektirir, ki bu farklılık da bazı metafizik öncüllere göre yapılacaktır. Bu da, Bentham'ın giriştiği 'objektif' temelli bir 'etik bilimi' kurma çabasının başka bir yöne kaydırılması, ahlakın bilimsellik iddiasından uzaklaştırılmasıdır.⁵⁸

Sonuç olarak, Mill ile birlikte faydacılığa itirazlara cevap verme çabası, etik meselelere dair ölçüt konusunda deontoloji ile sonuçculuk (*consequentialism*) arasında gidip gelen belirsiz bir konuma varmak olmuştur. Bu da tarihsel olarak Mill sonrasında önem kazanan bireysel haklar ve özgürlüklerin, yeterince korunamaması tehlikesine yol açmış görünmektedir. Faydacılıktaki bu muğlak durumlara karşı bireysel özgürlüklerin esas alındığı bir düşünce sistemi kurmaya çalışan Rawls'a geçmeden önce, sistemindeki önemli yapıtaşlarını borçlu olduğu bir başka filozof Kant ve onun etik ölçüt tartışmasına getirdiği cevabı incelemek gerekmektedir.

⁵⁷ Yayla, s.93

⁵⁸ a.g.e., ss.95-96

2.B. Deontolojik Etik ve Liberalizm

2.B.1. Kant'ın Ahlak Kuramı

Deontoloji ya da deontolojik etik dendiğinde "*sonuçtan ziyade doğru eylem problemi üzerinde yoğunlaşan ve ahlaki bir eylemin doğruluğunun ya da yanlışlığının, eylemin sonuçlarından bağımsız olarak, birtakım ahlaki ödev ya da eylem kurallarını yerine getirip getirmemesi tarafından belirlendiğini öne süren etik görüşü*" anlaşılmalıdır⁵⁹.

Deontolojinin diğer etik anlayışlarından farkı iki yoldan gözlenebilir: Ahlaki düzeyde deontolojinin karşısı sonuçculuktur; çünkü en üst seviyeye yerleştirdiği bazı kategorik görev ve yasaklar tanımlayarak bunları tüm amaçların üstüne koyar. Kendisini meşrulaştırma şekli anlamında ise deontolojinin karşısına teleoloji gelir; çünkü koyduğu kuralları herhangi bir hedef veya amaç koymadan, kendi kendilerini meşrulaştıracak şekilde tanımlanmalarını yapar. Dolayısıyla faydacılık gibi sonuççu etik teoriler a posteriori, deontolojiyi esas alan Kantçı etik benzerleri ise a priori yaklaşımı benimsemekle birbirlerinden ayrılırlar.

Yukarıda belirttiğimiz iki ayrımın, adalete ilişkin iki farklı yaklaşımda nasıl gözlenebildiği konumuzla esas olarak alâkalı kısmı oluşturur. Bunlardan biri eylemin ahlakiliğinin, ortaya çıkaracağı sonuçlara

⁵⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul,Paradigma Yay., 2000), s.234.

dayanarak yorumlanacağını ifade eder. Bu yaklaşıma göre her şey düşünüldükten sonra yapılması gereken doğru şey, en iyi sonuçları verecek olandır. İkincisine göre ise, dikkate almamız gereken her şey sadece sonuçlardan ibaret değildir; ahlaki olarak toplumsal sonuçlardan bağımsız sebeplerden dolayı belirli ahlaki ödevler ve haklar davranışlarımızı yönlendirmelidir.⁶⁰

Faydacılığın yaptığı şey adaleti ve bireysel hakları bu iki yoldan birinci şekilde ele almaktır. Mill de adaleti 'ahlâkın karşılaştırılmaz şekilde en kutsal ve bağlayıcı özelliği olan parçası'⁶¹ olarak görür. Fakat bunu kategorik bir üstünlük olarak değil adaletin sosyal fayda skalasında daha yukarıda durmasından hareketle yapar.

Kant ise bunlardan oldukça farklı bir yol izler. Kant'ın siyasi düşüncelerini meşrulaştırırken izlediği yolun, zamanının etkin argümanları olarak Hume'un faydacı argümanlarına karşıt ve Leibniz'ci rasyonel sezgisellik düşüncesindeki sorunlarla malûl olmayan bir ahlak doktrini geliştirmek şeklinde olduğu söylenebilir. Kant; Hume gibi, ahlaki farkındalık kapasitesinin her irade sahibi insan için mümkün olduğunu düşünmüştür. Aralarındaki fark ise, Hume'un adalete dair faydacı bir yaklaşımı benimsemiş olması idi. Bu ise, Kant'a göre , kişinin hakları üzerinde çoğunluğun yararı adı altında adaletsizliklere açık kapı bırakması anlamında kabul edilemezdi. Kant için 'hak', 'iyi'den önce gelmekte ve

⁶⁰ Sandel 2012, ss.49-50

⁶¹ Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Camb.,MA: Cambridge University Press, 1982), s.3

adalet teorileri bizim duyusal doğamıza değil rasyonel kapasitemize hitap etmeleri üzerinden ve pratik akıl ilkelerinin uygulanışı biçiminde anlaşılmalıdır⁶². Kant'ın Leibniz ile paylaştığı ortak nokta ahlakî kavramların, doğasal dünyadan bağımsız olarak var olup sadece rasyonel sezgi ile kavranabilmesi idi. Fakat Kant, bu kavramların kaynağı noktasında Leibniz'den ayrılmakta ve Leibniz'de kaynağı aşkın bir hiyerarşiden kaynaklı ahlakî kavramların kaynağı olarak insanın pratik aklını görmekteydi⁶³.

Kant'ın faydacı argümanları reddindeki önermeleri, kendisinin adalete ilişkin yaklaşımı ve bu yaklaşımında özgürlüğün esas alınması ile bağlantılıdır. Kant'a göre fayda, mutluluk gibi herhangi bir iyi konseptine dayalı sonuçtan hareketle türetilen argümanlar, ahlakî olarak yeterli meşruiyete sahip olamaz. Kant'ı, bir deontolojik etik savunucusu yapan fikir budur. Bir şeyin insanlara daha fazla haz vermesi o şeyi doğru yapamaz. Yine bir eylemin ya da yasanın ahlakî değeri onu savunanların çoğunluk olmasından kaynaklanmaz. Ahlakî, çıkarlara veya tercihlere dayandırma onun saygınlığını kaybettirir. Çünkü faydanın ve mutluluğun konusu olan arzular ve istekler ampirik meselelerdir; dolayısıyla değişkendirler ve bunları dayanak alan bir prensip de bunlardan daha az değişkenliğe tabi olamaz⁶⁴. Bundan dolayı, ahlakın üzerinde duracağı kalıcı ve tutarlı zemini verecek kapasitede oldukları düşünülemez.

⁶² Nicholas Tampio, "Rawls and the Kantian Ethos", *Polity*, vol.39, no:1, ss.79-95, s.80

⁶³ Tampio s.80-81

⁶⁴ Sandel 1982, s.4

Kant'a göre önceki filozofların hatası, hakları temellendirmede insan iradesinin nesnelere bakmak ve bunu hukukun temeline oturmaya kalkmaları olmuştur. Fakat hakların nesnelere dünyasının değişkenliğinde yitip gitmesine veya kesinliğini sağlayamamasına engel olunmak isteniyorsa, onun temeli için, insan iradesini doğrudan olarak belirleyen a priori kurallara bakılmalıdır, der Kant. Dolayısıyla haklar nesnelere değil öznelde temellendirilebilir ve öyle yapılmalıdır. Hakkın nesnelere bağlı iyi konseptlerimizden önce gelmesi gerektiği gibi, bakılacak yer amaçlarından önce gelen aklın yer aldığı özne olmalıdır⁶⁵. Mümkün olan tüm amaçlara eşit mesafede, kendi sosyal ve psikolojik eğilimlerinin şartlandığı alanların üzerine çıkan özne, bu şekilde dışsal dünyanın -yani nesnelere- değişkenliğine ve olumsuzluğuna tâbi olmayan bir düzeye ulaşır. Bu düzeyde sadece aklın yasalarına tâbidir.

Kant için bireyin ve bireye saygının önemi de ancak olumsal koşullardan ya da Tanrıya dayandırılan metafizik öncüllerden bağımsız bir dayanak bulunursa anlamlıdır. Bu dayanak da rasyonel akıl ve özgür irademizden başka bir şey olamaz. Acı ve hazlar bireylerin 'egemen efendileri' değildirler. İnsan seçme kapasitesine sahip olma anlamında özgür iradeye sahiptir. Bu kapasite bizi 'özerk' varlıklar kılar. Özerk olmak, biyolojik ihtiyaçların ya da toplumsal kabullerin şartlarına göre değil, kendi rasyonelitemiz ile oluşturduğumuz ve içselleştirdiğimiz yasaya göre davranabilmektir. Özerk olmanın önemi, ahlâki sorumluluğun ancak bu

⁶⁵ ag.y., s.7

şekilde meşru olabilmesinden gelir. Kant için rasyonel kapasite ve iradenin özelliği, verili amaçları gerçekleştirmek için aracı seçmesinde değil, hem amacı hem de onu yapıp yapmamayı seçebilmesindedir⁶⁶.

Kant sorunlu gördüğü bu alanları aşabileceğini düşündüğü kendi ahlak doktrinini bazı ana esaslar üzerine kurmaya çalıştı. Buna göre Kant'ın ahlak anlayışı, kamusal ve özel hayatta düzenleyici işleve sahip olmak üzere, pratik akıldan çıkarılacak ahlaki ilkelere dayalı bir özerklik anlayışına dayanmaktadır. Ahlaki değerlerin objektif bir düzeninin de bulunduğu inanan Kant, bunların ancak insan aklının aktivitesi ile anlaşılabilceğini savunur⁶⁷. Kant'ın özerklik konseptinin tanımı da buradan ortaya çıkar. Bu, iradenin kendi kuralını koyabilme kapasitesidir. Kant'ın iradeden kastı, salt seçim kapasitesi demek değildir. Kişinin iradî kapasitesi, olumsal seçimler için kullanılmak üzere değil; herkesin görev olarak, tüm seçimler arasından ne tür seçimde bulunması gerektiğini bilerek kullanılır⁶⁸.

Herkesin, doğru tercihler yaparken kendi iradesini kullanabilmesi, kişinin doğru ve yanlış eylem hakkındaki ahlakî kapasitesine de işaret eder. Bununla birlikte Kant, kendi felsefî sisteminin bir parçası olarak, aklın bu tür kapasitelerinin herkeste ortak olarak bulunduğu düşüncesiyle hareket eder. O, ahlak ilkesinin her insan anlayışında ortak olarak bulunmaması

⁶⁶ Sandel 2012, s.134

⁶⁷ Tampio s.85

⁶⁸ Heiner Bielefeldt, "Autonomy and Republicanism: Immanuel Kant's Philosophy of Freedom", *Political Theory*, vol.25, no:4, ss.524-558, s.529

durumunda, ahlaktan bahsedebilmenin imkansız olduğunu düşünür⁶⁹. Bu ortak ahlakî temelin anlaşılabilmesi için, Kant, görev ve eğilimler; ahlakîlik ve hukukîlik, kategorik durum ve hipotetik durum gibi ayrımlara ihtiyaç duyduğumuzu belirtir. Ahlakî ilkelerin, kişisel eğilimlerimize, ampirik koşullara ve toplumsal normlara indirgenmesi onları araçsallaştıracaktır. Ahlakî ilkelerin evrensel formülüne ulaşmak istiyorsak, bu ilkeleri başka verili amaçlara tâbi kılmamak, fakat herkeste ortak olarak bulunan rasyonel akıldan türetmemiz gerekir⁷⁰.

Bireyin kendi kurallarını koyabilmesi için gereken formülasyonu, Kant 'kategorik imperatif' kavramı ile oluşturur. Kant, 'akıl sahibi insan'lar olarak bizlerin belirli ödevlerimizin olduğunu düşünüyordu. Ödevlerle yükümlü olmak, insanın iradî veya kazara edinilmiş bir özelliği değil, kaçınılmaz ve gerekli bir özelliğidir, bu yüzden şarta bağlı-hipotetik değil, her şartta geçerli anlamında kategoriktir⁷¹. Akıl, ahlakî ilkeleri kategorik imperatif sayesinde ortaya çıkarabilir.

Kant'ın kategorik buyruk tanımının en bilinen formülasyonu 'sadece, aynı zamanda evrensel yasalar olmalarını isteyebileceğin maksimlere göre eylemde bulun' şeklinde açıklanan ilkedir. Kant'ın 'maksim'den kastı, bir eylemin gerisindeki niyet ve duygudur. Kant'a göre ahlakî eylemin esas şartı, arkasındaki maksimin evrenselleştirilebilir olması ve aynı zamanda

⁶⁹ Bielefeldt, s.530

⁷⁰ a.g.y., s. 531

⁷¹ Warburton, s.49

mümkün ve arzu edilir olmasından gelir ⁷² . Buyruğun evrenselleştirilebilirliği bir mantık çelişkisine düşmeden genelleştirilebilir olmasıyla sağlanır. Bu şartı sağlayıp sağlamadığımızı, bir norm ve ilkenin ahlâken geçerliliğine dair şüpheyeye düştüğümüzde şu sorulara başvurarak test ederiz:

- 1- Bu norm ya da ilke bir doğa kanunu olarak dünyayı yönetiyor olsaydı onu bir norm ya da ilke olarak kavrayabilmem mümkün olur muydu?
- 2- Bu norm ya da ilkelerin yönettiği bir dünyada onu kavramam mümkün olsa bile, ona uyma istencini göstermem akılcı olur muydu?⁷³

Bu iki testi geçen normlar rasyonel demektir, bu da onlara uygun davranmanın ahlâki bir yükümlülük olması anlamına gelir. Kategorik imperatif ile kişiler, bireysel düzeyde olduğu gibi toplumsal ve siyasal düzeyde de 'ahlakî eylem'in ortaya konulmasında gerekli araca sahip olmaktadır. Bunun sayesinde, bireyler toplumsal düzeyde bireysel hak kavramına ve bu hakka saygının neden ahlâki olarak önemli olduğuna dair meşru gerekçeler elde edeceklerdir.

⁷² a.g.y., s.50

⁷³ Murat Özbek, *Neden Demokrasi, Nasıl İstikrar: Rawls-Habermas Tartışması* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2009), s.20

2.B.2. Kant'ın Politik Kuramı ve Sözleşmeciliği

Şu ana kadar bahsettiğimiz, Kant'ın ahlak anlayışını oluşturan esaslar, kendisinin politik düzeni, hak temeline dayandırmasının gerekçelerini oluşturma işlevi görür. Yukarda değindiğimiz gibi, Kant herhangi bir iyi konseptine dayalı olarak değil, 'hak' temeline dayanarak politik düzenin kurulmasını savunur. Kant'a göre, ne zaman insanların eylemlerinin, düşüncelerinin birbirleri üzerine dolaysız ya da dolaylı etkisi olacağı bir düzen kurulacaksa, o zaman mutlaka 'hak' kavramı etrafında düşünülmesi gerekmektedir. Çünkü ampirik koşullar her zaman, ilişkilerin adaletsiz olması tehlikesini barındırır. Dolayısıyla bu tehlikeye karşın, hak çerçevesi altında bir hukuki adalet düzeni kurulması gerekir.

Hak çerçevesinde bireysel özgürlüğün korunacağı bir politik sistemin ahlâki altyapısı da yine kategorik imperatif vasıtasıyla sağlanacaktır. Kant'ın sözleşmeci politik anlayışı, felsefesinin anahtar kavramı olan kategorik imperatif ilkesinin politik seviyeye taşınması olarak da anlaşılmalıdır. Bu ilkenin toplumsal ve siyasal düzene yansımaları, kategorik imperatifin bir başka ifadesi ile, 'başkalarına hiçbir zaman araç olarak değil, her zaman amaç olarak davran' ilkesiyle anlaşılabilir. Bu, bizim başka insanları kendi amaçlarımız doğrultusunda kullanmamamız; ve onları kendilerine ait arzuları olan bireyler oldukları gerçeğine saygı duymamız anlamına gelir.

Kant'ın 'hak' savunusunda, herkesin ahlâki özerklik kaynaklı eşit saygıyı haketmesi fikri üzerinden normatif meşrulaştırma yapılırken; sosyal bir aradalığın ampirik koşullarda güvence altına alınmasının gerekliliği fikrine dayanarak olgusal meşrulaştırma yapılır⁷⁴. Dolayısıyla Kant, ahlaki anlamda özerk bir özne olarak bireyin özgürlüğünün hak temelinde esas alındığı ve bir sözleşme çerçevesinde her bireyin hak ve özgürlüklerinin koruma altına alındığı bir siyasî düzen öngörür. Bu, Kant'ı liberal siyaset felsefesinin sözleşmecî geleneğinin güçlü bir savunucusu yapar.

Kanta göre tek bir doğal hak vardır: o da özgürlüktür. Kant'ın özgürlük düşüncesi de yine kendisinin 'özerklik', 'hak', 'sözleşme' gibi kavramları ile anlaşılabilir ve onları anlamak üzere gereklidir. Kant'ta özgürlük, Locke'ta olduğu gibi hayat ve mülkiyet yanındaki haklardan biri olarak değil, 'hak' denilen kavramsallaştırmanın genel ilkesini oluşturur⁷⁵. Özgürlük ise iradî anlamda 'özerkliği' gerektirir. Özerklik, eylemlerde iradenin ampirik olgular ile koşullanmaması ve ödev duygusuyla hareket etmesi anlamına gelir. Saygı da bu yüzden o veya bu çıkara dayanmamalı, insana ve bireysel özgürlüklere saygı sadece insan olmalarından kaynaklı olarak savunulmalıdır⁷⁶. Özgürlük, toplumsal düzeyde, başkasının seçimleri tarafından kısıtlı olmama ve evrensel yasa çerçevesinde diğerlerinin özgürlükleri ile uyumlu olma şeklinde anlaşılır. Toplumsal düzeyde sözleşme düşüncesine dayandırılması gereken devletin de tek meşru temeli özgürlüğü korumak olabilir.

⁷⁴ Bielefeldt, ss.540-541

⁷⁵ a.g.y, s.541

⁷⁶ a.g.y, s.539

Kant için sözleşme fikri, onun ahlâki değeri ile önem kazanır. Sivil bir toplumun, ancak sözleşme fikri etrafında beraber yaşamaya devam etmesi mümkündür. Sözleşme fikri, sivil toplumun mutluluk ya da benzeri ilkelere hizmet etmesi anlamında değer kazanmaz, aksine o, bu tür sonuçlardan önce gelen ve kendi aracılığı olmadan düşünülemeyecek bir sivil toplumun ön şartı olarak değerlidir⁷⁷.

Buradan, sözleşmenin, rasyonel ve hipotetik bir fikir oluşu ortaya çıkar. Mevcut tarihsel veya ampirik koşullardan elde edilmeyip, onları yansıtmayı yansıtmadığı da önemsenmez. Onlardan bağımsız olarak sözleşme fikri de Kant'ın kendi terminolojisinde bir 'a priori idea' olarak ortaya çıkar. A priori idealar tecrübeyi mümkün kılan idealardır ve dolayısıyla sözleşme fikri, sivil toplumsal koşullarının deneyimlenmesini mümkün kılan idea olarak anlaşılabilir⁷⁸.

Fakat Kant bu varsayımsal sözleşmeye dair ayrıntıya veya böyle bir sözleşme ile toplumsal düzeni sağlayacak ne türde ahlâkî ilkeler türetebileceğimiz konusuna eğilmez⁷⁹. İşte tam da bu konu, bundan sonra ele alacağımız düşünür Rawls'un üzerine eğildiği meselelerin ana temasıdır.

⁷⁷ Howard Williams, "Kant on the Social Contract", *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, David Boucher and Paul Kelly(eds.), (Taylor & Francis e-Library, 2005.), s.147

⁷⁸ a.g.e., s.138

⁷⁹ a.g.e., s.167

Amaçlarına önde gelen ve varlığı indirgenemez belli bir kendilik fikrine dayanan birey, temel liberal aksiyomlardan biridir. Yaptığı tercihlerle kendi'liğini belirleyen kişinin, 'amaç ve değerlerin ardında bir kalıntı veya bir öz olarak en baştan itibaren var olduğu' kabul edilir. Kant bu anlamda modern liberalizm düşüncesine kritik bir etki yapmıştır. Bu etki, bireyin ve bireysel aklın bir ahlakî meşruiyet dayanağı olarak kabul edilmesinin felsefi temellendirilmesini ortaya koymakla gerçekleşmiştir. Bu etkinin kritik değeri, liberalizmin doğal hukuk ve faydacılık gibi yoğun eleştiriye tabi tutulmuş temellendirme çabalarından daha korunaklı bir savunma pozisyonuna geçişi olarak da yorumlanabilir. Yine bu dönüşüm ile Batı medeniyetini modern dönemde şekillendiren başta insan hakları gibi evrensellik iddiasına sahip konseptlerin temelini oluşturması da söz konusu olmuştur. Amaçlarına önce gelen ve indirgenemez bir özü bulunduğu düşünülen ve komüniteryen düşünürlerin yükümsüz ben olarak adlandıracağı bu birey anlayışı, Rawls'un ayrıntılı şekilde kurmaya çalışmasında göreceğimiz gibi Kant'tan miras alınan deontolojik bir liberalizm anlayışı ile kurulur⁸⁰.

2.C.1. Kant'tan Rawls'a geçiş

Rawls'un pozisyonu bireysel özgürlük ve politik eşitlik kavramları üzerinde dönen liberalizm tartışmalarının son halkalarından biri olarak görülebilir. Her bireyin ahlaki özerkliği fikri ile her bireyin hukukî statü

⁸⁰ Armağan Öztürk, "Neo-Atina Cumhuriyetçiliği Özelinde Liberalizm: Komüniteryanizm Tartışması Üzerine Notlar", *Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl 18, Sayı 71, Yaz 2013, ss.93-107, s.97

olarak birbirine eşit olması fikirleri, liberalizmin ana temaları olarak öne çıktılar. Rawls'un modern eşitlikçi (egaliteryen)* liberalizminin farkını oluşturacak şey ise, politik ve hukuki anlamda eşitlik sağlanmasının pratikte eşitliği ve özgürlüğü sağlamada ne kadar yeterli olduğunun sorgulanması olarak anlaşılabilir. Rawls için, politik ve hukuki statü eşitliği, kadere veya rastgele faktörlere dayanan eşitsiz sosyal ve ekonomik sonuçlarla ilgilenmediği sürece işlevsizdir. Dolayısıyla bunları düzeltmek üzere, bir yandan da bireysel alanın özerkliğini ihlal etmeme ilkeleriyle tutarlı olacak şekilde, düzenlenmesi gereken adalet ilkeleri formüle edilmesi gerekir⁸¹.

ABD'nin ve liberal kültürünün kurucu babaları, rejimlerini öncekiler gibi doğuma ve servete dayalı aristokrasiye değil, herkesin erdem ve yeteneklerine göre özgür biçimde gelişebileceği bir tür meritokrasi olarak kurmayı planlamışlardı. Yönetimin birincil amacı insanların hayat yarışında fırsat eşitliğini sağlamak, herkesin kendince değerli yolu izlemesine olanak sağlamak, onlardan bazılarına ayrımcı biçimde engeller oluşturmamak olabilirdi⁸². Bu, insanların özgür iradeleriyle kendi anladıkları şekilde mutluluk peşinde koşmalarını sağlamanın yegane yoluydu.

Fakat bu tip bir yarışma fikri, yarışmanın 'hakkaniyetli' ya da 'adil' olmasını sağlamak üzere bazı şartlar belirlemeyi gerektirir. Yarışın adaletli olmasının ölçüsü olarak, tüm katılımcıların için eşit başlangıç çizgisinden başlamalarını sağlamak yeterli görülebilir mi? Yavaş koşanlar ile hızlı

* Eşitlikçi liberalizm anlayışı için bkz. Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 2006), s.125

⁸¹ Thomas Nagel, "Rawls and Liberalism", *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman(ed.), (USA: Cambridge University Press, 2003) ss.64-65

⁸² Larry Arnhart, *Plato'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi* (Ankara: Adres Yayınları, 2008), s.397

koşanların bu farklılığına hiç müdahale edilmeden bırakılmalı mıdır, yoksa başlangıç noktalarını eşitlemek gibi, fazla yeteneklere bazı kısıtlamalar ile dengeleme mi yapılmalıdır? Doğal olarak daha yetenekli ya da daha az yetenekli olanların, öyle olmayı hak edip etmediklerini; dolayısıyla yarışmanın sonuçlarına razı olup olmamaları gerektiğini iddia edebilir miyiz? Bu sorular genel olarak 'herkesin hem özgürlüğünü, hem de insan olarak herkesin birbirine borçlu olduğu eşit saygıyı temin etmenin mümkün olup olmadığına' dair sorulardır. Rawls'un '*A Theory Justice*' eserinde cevaplamaya çalıştığı ve sonucunda hem bireysel özgürlüğü hem de eşitliğe saygıyı temelinde koyacak adalet ilkeleri formüle etmek istediği sorular bunlardı⁸³.

Rawls 'eşit saygı' ilkesinin bir üst-politik değer olarak anlaşılmasını ve ancak bununla çoğulculuğun mümkün olacağını savunur. İnsanların politikadan daha fazla önemseydiği şeyler, politika ile tehlikeye atılamaz. Dolayısıyla kabul edilebilir bir düzen kurabilmek için tek yol mümkün olan en fazla tarafa kabul ettirilebilecek bir altyapı oluşturulması gerekliliğini savunur. Bu; kurulan düzenin, içinde barındırdığı farklı düşünce ve kültür biçimlerine müsaade ederken, kendisini onlara tâbi kılmasına (*subordinate*) gerek olmayacak şekilde bağımsız olarak inşa edilmesini gerektirir.

Rawls'ın da, takip ettiği Kant gibi, kendisinin de çağdaşı iki güçlü yaklaşım olan faydacılık ve sezgicilik alternatifleri karşısında kendisini nerede konumlandığını ifade etmesi gerekmiştir. Rawls, 'Bir Adalet Teorisi'nde, Kantçı fikir ve prosedürleri 'ampirik teorinin sınırları içinde' ele

⁸³ Arnhart, s.399

alacağını ifade ederek temellendirme düzeyinde ampirizme yakın oluşunu gösterir. Rawls, ampirizmin çağdaş etik teorilerdeki formunun ise faydacılık olarak ortaya çıktığını belirtir; ve buna Kant ile aynı sebeplerden karşı çıkar. O'na göre faydacı yaklaşım temel haklar ve özgürlükler için yeterince güçlü bir kaynak oluşturamaz⁸⁴.

Sezgici yaklaşıma baktığında, Rawls, bunun kişi haklarına saygı duyacak bir adalet teorisi geliştirmek için daha uygun olabileceğini düşünmekle birlikte; bu yaklaşım değerler arasında öncelik problemini çözmek için yeterli olmayacaktır. Rawls'a göre çağdaş bir adalet teorisinin ahlaki olarak savunulabilir ve pratik anlamda ulaşılabilir olması için 'kapsamlı' değil, farklı 'kapsamlı' teorilerini belirli bir düzeyde buluşturabilecek ve örtüştürebilecek (*overlap*) olan 'politik' bir teori sunması gerekir⁸⁵. Çünkü günümüzün 'çoğulcu' yapısında diğer türüsünü beklemek gerçekçi bir hedef değildir.

Böylelikle, Rawls'ı Kant takipçisi yapan temel ögenin, 'kendi iyi'sini belirleme adına özerk bir kapasiteye sahip olmak olduğu ortaya çıkar. Önemli olan, bireylerin belirlediği tekil iyiler değil, bunlar hakkındaki belirleme kapasiteleridir. Rawls da, tekil iyilere dair bireyler arasında nihaî farklılıkların olacağını dikkate alır. Bu yüzden bireyler arasında fikir birliğinin aranacağı yerin, bireylerin adalete, sivil topluma ve politik

⁸⁴ Tampio, s.86

⁸⁵ a.g.y., s.86

hakların tartışılacağı yer olması gerektiğini düşünür⁸⁶. Çünkü bu alanlar, nihaî farklılıkların aşılıp, ortak noktaların aranabileceği yerlerdir.

Buradan, Rawls'un özerklik kapasitesini bir 'iyi' olarak önemsemesinin, onun teorisini herhangi bir iyiye dayanmama anlamında deontolojik olmakla çelişebileceği sorusu gündeme gelir. Fakat Rawls, neyin iyi ve doğru olduğuna karar verme anlamında özerk ahlakî kapasitenin iyinin tek ve en üst biçimi olmadığını savunur. Bu kapasite, bireysel iyilerin takip edilmeleri ve gerçekleştirmelerinin ancak kendisi aracılığıyla sağlanan bir önşart (*precondition*) olması nedeniyle önem kazanır. Özerklik kapasitesi, kendi başına icra edilen bir şey değil, tekil iyilerin icrasının alt yapısı olarak anlaşılmalıdır. Bu anlayış, bu kapasitenin önemsenmesinin, tekil bir iyi'den yana tercih kullanmak olmaması anlamına gelir⁸⁷.

Rawls, bu savunmayı yine Kantçı çizgiyi takip ederek 'eşit saygı' temeline oturmaya çalışır. Kendi bireysel iyi'lerimizi takip etmemiz ve seçimlerimizin olanaklı kılınması, başkalarının da bunu yapabilmesi ilkesine saygı duymamızı gerektirir. Bununla birlikte Rawls, bazı kavramlarını Kant'ın terminolojisindeki bazı kavramlar ile birlikte düşünmemizin kendisini anlamada etkin olacağını düşünmektedir. Rawls kendisinin iyi düzenlenmiş toplum (*well-ordered society*) anlayışını Kant'ın amaçlar krallığı (*kingdom of ends*) üzerinden açıklamaya çalışır. Bu tür toplumda herkes eşit ve özgürdür ve bunun olması için gereken türden bir

⁸⁶ Gerald Doppelt, "Is Rawls's Kantian Liberalism Coherent And Defensible?", *Ethics*, vol.99, no:4, ss.815-851, s.819

⁸⁷ Doppelt, s.841

adalet anlayışının kabul edileceği bir hipotetik durum olarak *'başlangıç durumu'*nun işlevine işaret eder. Adalet ilkelerine dair anlaşmanın adil şartlar altında (*başlangıç durumunda*) gerçekleşiyor olması, adil ilkelere ulaşmayı sağlayacaktır. Bu, Kant'ın adaletle dair olan düşüncelerimizin var olan ampirik şartlardan gelmemesi gerektiğine dair düşüncesi ile bağdaşır. Olumsuzluklar ve tarihsel koşullar dışarda bırakıldığında geriye rasyonel anlaşma için gerekli olacak bilgiler kalır. Bu, Rawls'un başlangıç durumunda işlev görecektir olan *'bilgisizlik peçesi'* aracılığıyla sağlanmaktadır. Böylelikle Kant'ın felsefesindeki bilginin üzerindeki kısıtlamalardan kurtulma anlamındaki 'negatif özgürlük' konseptiyle bağlantı kurulur. Bununla birlikte Rawls, özgür ve eşit bireylerin adalet ilkelerini belirlemede aktif olmaları, kendi arzularına dair rasyonel olmaları ve başkalarını birer araç olarak değil amaç olarak kabul ederek hareket etmelerini öngörür. Buradan Kant'ın 'pozitif özgürlük' konseptiyle bağlantı kurulur ⁸⁸ . Böylece Rawls, özerklik kapasitesine eşit saygının somutlaştırılması olarak kendi adalet ilkelerini ve adalet teorisini ortaya koymaya girişir.

2.C.2. Rawls'un 'Adalet Teorisi'

Kant'ın bu mirası ile Rawls da, geleneksel faydacı ve sezgici adalet kavramsallaştırmalarının birçok sorunlar içerdiğini düşünür ve onların karşısına, tutarlı adalet ilkeleri oluşturmaya girişir. Rawls'a göre faydacılığın

⁸⁸ John Rawls, "A Kantian Conception of Equality", *John Rawls - Collected Papers*, Samuel Freeman(ed.), (Cambridge: Harvard University Press, 1999), ss.264-265

en temel problemi, kişiler arası ayrımı ciddiye almamasıdır.⁸⁹ Tek insanın yararını genele yayarak faydayı genelleştirir. Adalet de ancak toplumsal yararı sağlama işlevi açısından önemli görülmele en üstün ilke değil 'ikinci dereceden' değer olarak kabul edilmiş olur. Kant gibi deontolojik etiği savunan Rawls, teleolojiyi de iyiyi hak kavramından bağımsız olarak açıklaması yönünden kabul edilmez bulur.⁹⁰

Faydacılık içerdiği sorunlar nedeniyle tercih edilmez iken, nihâi adalet ilkelerine dair farklı adalet kavramsallaştırmalarının hangi etik kriterlerle belirleneceği sorusu yerinde durmaktadır. Rawls'a göre adalete dair her türlü kurgu ister istemez bir derecede sezgisel olmak zorundadır. Bu yüzden de öncelik problemine dair açık ilkeler belirlemek için gereken her şeyin yapılması gerektiğini savunur⁹¹. Bunu da orijinal pozisyonda ulaşılan ilkelerin sahip olduğunu iddia ettiği bazı özellikleri ile açıklar. Buna göre bu ilkeler sezgi sonucu kendiliğinden açık (*self-evident*) bir şekilde değil , seçilmiş ilkeler olarak kabul edildiği için haklı çıkarılır. Tercihe bağlı olmaları sebebiyle bunlar arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi kurulabilir ve bunlar Rawls'un yaptığı gibi sıradüzen (*lexical order*) içerisinde bağlantılı türetilmiş olur. Rawls'a göre, son olarak moral yargının yerine öngörü ve düşünüp-taşınma (*deliberation*) sonucu ulaşılmış yargıyı getirme, bizi sezgisel yaklaşımın sınırlanmış ve daha rasyonel hale getirilmiş versiyonuna ulaştırmış olur⁹².

⁸⁹ John Rawls, A Theory of Justice (Camb.MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1971), s.27

⁹⁰ Solmaz Zelyut Hünler, *İki Adalet Arasında* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), s.33

⁹¹ a.g.e., s.35

⁹² a.g.e., s.35- 36

Burada sezgiselliğin tamamen reddedilmemesi fakat sınırlandırılmasını şöyle anlayabiliriz: Rawls köleliği, azınlıklara baskıyı reddetmemiz ve ifade özgürlüğü gibi şeyleri savunmamızda, faydacılığın yaptığı gibi olumsal bir tercih etmeden farklı olarak sezgisel bir ifade bulunduğunu düşünür. Rawls, kendi adalet kavramsallaştırmasında özgürlüğe her türlü 'sosyal iyi'den öncelik ayrıcalığı verilmesine böylelikle daha güçlü bir meşruiyet sağlandığını savunur.⁹³

Sözleşmeye dair dikkat edilmesi gereken bir husus da, bir sözleşmenin içeriği üzerinde anlaşmış olunmasının, o sözleşmeyi adil yapmayacağı gerçeğidir. Onların adil olmasını değerlendirebileceğimiz başka standartlara ihtiyaç vardır. Bununla birlikte Rawls, sözleşmelerde iki tarafın bilgi olarak eşit olmayan koşullarda olmasını engellemek gerektiğini de düşünür. Sözleşmelerin sadece karşılıklı rızaya dayanıyor oluşu onları adil yapmak için yeterli değildir⁹⁴. Bu yetersizlik bizi, Rawls'un anladığı türden bir adalete, 'biçimsel adalet' olarak da adlandırabileceğimiz adalet türüne götürür. Bu tür adalet, olana karşı olması gerekeni biçim düzeyinde formüle eder. Ahlakın kaynağını iyiyin içeriğinin olumsal koşullardan kurtarmakla meşruiyet kazanabileceğini düşünmekle geriye ancak her türlü içeriğe öncel gelen bir biçim tanımlamak kalır⁹⁵. Bu biçimin, kendisine girdi olarak sağlanan her tür veriyi doğru formatta çıktı haline getirebileceği varsayılır. Bu Rawls'un Kant'tan aldığı mirasın, kendi kuracağı sözleşme teorisinde en belirleyici unsurdur. Bu biçimsellik Kant'ın 'kategorik

⁹³ David Lyons, "Rawls vs. Utilitarianism" *The Journal of Philosophy*, Vol. 69, No. 18, ss. 535-545, s.538

⁹⁴ Sandel 2012, s.175

⁹⁵ Armağan Öztürk, *Liberal Adalet* (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2013), s.47

*imperatif*⁹⁶inde izlenebilirken, Rawls ise sözleşme teorisin kurarken 'başlangıç durumu (*original position*)' ve 'bilgisizlik peçesi (*veil of ignorance*)' isimleriyle aynı işlevi oluşturmaya çalışır⁹⁶. Amaç aynıdır: Aklın olumsuzluğa tâbi olmayan düzeyine vararak buradan evrensel bir adalet anlayışına ulaşabilmek.

Rawls'un sözleşme teorisinde başlangıç durumu ve bilgisizlik peçesinin oynadığı oynadığı rol, adalet ilkelerini haklı çıkarabilmek için kişisel ve olumsal her türlü durumdan ayrı bir düzeye başvuru imkanı getirmeleridir⁹⁷. Geleneksel sözleşme teorilerinin 'doğa durumu' kavramsallaştırmasının bir benzeri Rawls'daki 'başlangıç durumu'dur. Bu 'başlangıç durumu'nda;

Kimse, toplum içindeki yerini, yani sınıfsal konumunu veya toplumsal statüsünü bilmez; doğal yeterliliklerinin dağılımındaki talihini, aklı kapasitesini ve fiziksel gücünü de bilmez⁹⁸.

Başlangıç durumunda Rawls'un tanımıyla ' taraflar (*parties*)', kendi iyi kavramsallaştırmalarından da habersiz bir şekilde bir 'bilgisizlik peçesi' altında olumsuzluğun avantajları ve dezavantajlarına göre düşünmeden hareket ederler. Bilgisizlik peçesi gibi bir durum altında kişiler, şu ya da bu koşullar altında daha iyi ya da daha kötü şartlarda yaşayabileceklerini bilemezler. Bildikleri sadece karşılımlarına çıkabilecek olasılıklardır. Bu da onların herhangi bir beklentiyle bir karar vermelerini engelleyerek herkes

⁹⁶ Öztürk 2013, s.72

⁹⁷ Hünler s.32

⁹⁸ a.g.e., s.30

için genel koşulları düşünmelerini sağlar⁹⁹. Rawls, bu sayede kişilerin doğal olarak, en kötü muhtemel şartların mümkün olduğunca kabul edilebilir düzeyde olacağı, en az risk içeren dengeli bir sistem düşünmelerine neden olacağını savunur. Rawls'un 'maximin kuralı' olarak adlandırdığı ilke uyarınca, en kötü senaryolar arasından hangisi diğerlerine nazaran daha iyiye onu -bir anlamda kötünün iyisini- seçmek daha makuldur¹⁰⁰. Böylesi bir seçim aşamasında faydacı veya piyasacı liberteryen ilkeler, kendimizi güç durumda bulduğumuz bir senaryoda bizim için kötü seçenekler olacaktır¹⁰¹.

Böylelikle üzerine anlaştıkları ilkeler rasyonel ve özgür irade sahibi tarafların 'hakkaniyetli bir pazarlık' veya uzlaşısı sonucu ulaştıkları ilkelerdir. Buradan çıkan adalet ilkeleri de 'hakkaniyet olarak adalet' olması bakımından meşrudur.

Rawls yapmak istediği şeyin "*daha önceki sözleşme teorilerini daha soyut bir düzeye taşıyarak adalet kavramsallaştırmasını daha da genelleştirebilmek*" olduğunu belirtir¹⁰². Başlangıç durumu bunu sağlamak üzere düşünülmüştür. Çünkü bu durumda; farklılıklar taraflarca bilinmediğinden, herkes eşit ölçüde rasyonel olduğundan, ve birbirleri karşısında aynı şekilde konum aldıklarından her biri aynı argümanlarla bu

⁹⁹ Lyons, s.544

¹⁰⁰ Rawls 1971, ss.152-153

¹⁰¹ Sandel 2012, s.171

¹⁰² Rawls 1971, s.11

seçimleri yapmaya ikna olmuşlardır. Dolayısıyla, seçim herkes için herhangi bir zamanda yapılmış gibi geçerli düşünölmelidir.¹⁰³

Toplumun en temel yasaları olacak olan adalet ilkeleri, kendi çıkarlarını ilerletme amacında olan 'özgür ve rasyonel bireyler' tarafından bir tür 'ilk eşitlik pozisyonu' olan bu 'başlangıç durumu'nda kabul edilirler. Bu ilkeler şöyledir;

Birinci ilke: Herkes, herkese özgürlük tanınmasını öngören benzer bir sistemle uyumlu, eşit temel özgürlüklere sahip olmayı öngören geniş çaplı bütüncül bir sistemden eşit düzeyde yararlanma hakkına sahip olacaktır.

İkinci ilke: Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler,

- a) Hem en az avantajlı durumda olanın en fazla yararlanacağı,
- b) Hem de adil bir fırsat eşitliği koşulu gereği herkese açık olacak memurluklar ve konumlara bağılı olarak düzenlenecektir.

Birinci Öncelik Kuralı (Özgürlüğün Önceliğı): Adalet ilkeleri yöntemsel bir sıralamaya sahip olacak ve bu yüzden özgürlükler ancak özgürlük adına kısıtlanabilecektir.

İkinci Öncelik Kuralı (Adaletin Verim ve Refah Karşısında Önceliğı): Adaletin ikinci ilkesi, yöntem bakımından verimlilik ilkesi ve avantajların toplamını en üst düzeye çıkarma ilkesinden önce gelir: Fırsat eşitliği ilkesi fark ilkesine önde gelir¹⁰⁴.

¹⁰³ Rawls 1971, s.139

¹⁰⁴ Rawls 1971, s.302-3, Hünler içinde s.48 (çeviri Hünler'e aittir.)

Özgürlüklerin eşitliği diğer her eşitlikten önce gelir. Diğer her eşitlik kategorisinde bir eşitsizliğe ancak en kötü durumdakinin yararına olduğu sürece izin verilmesi fikri de varlığını korur. Peki insanlar bu 'başlangıç durumu'nda ve 'bilgisizlik peçesi' altında bu ilkeleri hangi motivasyonlarla seçerler? Rawls bu süreci üç başlıkta anlatır:

Bu süreç rasyonel olmanın içeriklerinin ortaya çıktığı bir süreçtir. Buna göre öncelikle kişinin kendi değerine dair duygusu yani öz-saygısının varlığı söz konusudur. Bu öz-saygıdan kaynaklı olarak kişiler kendileri için hak, özgürlük, fırsat, güç gibi 'ilksel iyileri (*primary goods*)' seçmekten kaçınmazlar. Bu aşamada kişi daha çok 'ilksel iyi'yi elde edebileceği bir ilkeler sistemi ister. İkinci olarak Rawls'a göre insanlar adil olanı bilme ve tercih etme gibi bir 'adalet duygusu'na sahiptirler ve bunun herkeste olduğunu bilirler. Bu duygu Rawls'a göre basitçe adil olanı görüp tanıma duygusudur. Üçüncü olarak Rawls 'karşılıklı ilgi ve çıkardan bağımsızlıktan(mutual disinterest)' bahseder. Bu ise ' tarafların' kendilerine ait ve birbirlerinininkiyle çatışabilecek arzulara sahip olmalarıdır ve 'sınırlı diğerkamlık' olarak ifade edildiği de olur.¹⁰⁵

Bu anlamda Rawls'un sözleşme teorisini 'hem arzulanabilir hem de uygulanabilir' (*desirable and feasible*) şeklinde bir rasyonel seçim teorisi olarak kurguladığını görürüz¹⁰⁶. Sözleşmenin şekli, neleri arzu ettiğimiz ile değil, hangi şartlarla düzenlenmiş bir toplumda bu isteklerimizin peşinde

¹⁰⁵ Hünler, s.43

¹⁰⁶ Kukathas, s.17

koşabiliriz sorusu ile çizilir¹⁰⁷. Bunu 'hakkaniyetli' bir biçimde yapabilmek için de 'başlangıç durumu' ve 'bilgisizlik peçesi' gibi soyut düzeydeki kavramsallaştırmalara ihtiyaç duyarız. Rawls, rasyonel ama gerçek hayatta içinde bulunduğumuz koşullardan da bağımsız olarak en salt çıkarlarımızı takip eden bireyler olmamız durumunda hangi ilkeleri seçeceğiz sorusunu sorar. Fakat koşullardan bağımsızlık için bazı epistemik kısıtlamalara ihtiyaç vardır. Bu kısıtlamaları ise 'başlangıç durumu' ve 'bilgisizlik peçesi' kavramları ile kurulmuş olur.

3.BÖLÜM: LIBERALİZMİN KOMÜNİTERYEN ELEŞTİRMENLERİ

3.A. Komüniteryen Düşünce Nedir?

Modernite içinde gelişen iki büyük ideolojiden biri Liberalizm ise diğeri de büyük ölçüde ilkinin eleştirisi olarak da düşünülebilecek olan Sosyalizmdir. 20.yüzyıl ortalarına gelindiğinde Marksizm de eleştiriye tâbi tutularak bir dönüşüm geçirmeye başladı. Gramsci ve Althusser'in eserlerinin yanında Frankfurt Okulu olarak adlandırılan düşünürlerin çalışmaları, Kıta Avrupasında geleneksel Marksizmden kopmayı ve postyapısalcı ve postmodern olarak adlandırılan düşüncelere evrilmeyi getirdi. Bu dönüşümün Anglo-Sakson dünyasındaki sonucu olarak ise

¹⁰⁷ a.g.e., s.18

feminizm ve komüniteryenizm düşüncelerinin ortaya çıkışları oldu¹⁰⁸. Bu dönüşüm moderniteden esaslı bir kopuş anlamına da geliyordu.

Bu düşünce sürecinin uğraklarından biri olan komüniteryenizm de bir tür modernizm eleştirisi olarak kabul edilebilir. Modernite ürünü anlamında 'akıl', Descartes'in *cogito* formülasyonu gibi kendi kendine referanslı olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla her insan bu akla sahip bir birey olarak, esas öznedir. Modernite ile birlikte siyasî, toplumsal, ahlakî referansların kaynağı 'akıl sahibi birey'dir, akıl bütün bireylerin ortak özü olması sebebiyle ontolojik önceliği elde eder. Bu ontolojik öncelik akla tarihsel veya fiziksel tüm koşullardan bağımsızlık özelliğini kazandırarak, her koşulda geçerli olacak evrensel ilkelerin kaynağı olma meşruiyetini verir¹⁰⁹.

Komüniteryen eleştirinin esasını teşkil eden, tezin de konu edeceği- ana eleştiri temaları; soyut ve evrensel olan bu akıl anlayışı ile 'akıl sahibi insan'ı yegane meşru özne olarak bireyi, toplumsallığı ve devleti bu anlayış üzerinden kuran liberalizm formasyonudur. Benhabib'e göre komüniteryenizm, liberalizm eleştirisinde, onun epistemolojik kabullerini tartışmaya açar ve buradan hareketle onun normatif argümanlarını sorgular.

bir politika teorisi olarak komüniteryenizmin öncelikle via negativa olarak, yani önerdiği olumlu toplum ve siyaset

¹⁰⁸ Şeyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), s.12

¹⁰⁹ Derda Küçükcalp, *Siyaset Felsefesi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2011) s. 139

felsefesinden ziyade, geliştirdiği güçlü liberalizm eleştirisi ışığında tanımlanması gerekir¹¹⁰.

Komüniteryen eleştirinin sınırlarını çizebilmek, onu diğer liberalizm eleştirilerinden ayırmak da çok kolay değildir. Bugün komüniteryen olarak adlandırdığımız düşünürler kendilerini oyle adlandırmaları da¹¹¹, düşünür bazlı bir sınıflandırma ve tartışmanın genel hatlarını çizmek yöntem olarak genelde tercih edilendir. Bu tezde de komüniteryen düşünce ele alınırken incelenen düşünürler başka taraflarca, komüniteryen olarak etiketlenmelerinin mümkün olduğu belirtilen kiřilerdir¹¹². Kimilerine göre komüniteryen olarak adlandırdığımız her yazar kadar farklı komüniteryen pozisyonlar da mmkndr¹¹³. Bu etiketleme ise düşünürlerde açıkça izlenebilen belirli ortak temalar üzerinden yapılmıştır. Bu tezin yapısı da ortak temalarda toplanan bu düşünürlerin eleştirilerinin farklı konu başlıkları altında, tema bazlı olarak değerlendirilmesi şeklinde olacaktır. Bu ortak temaların en güçlü izlendiği dşnrlere, başta Michael Sandel, Charles Taylor ve Alasdair MacIntyre ile kısmen Michael Walzer'in de dahil olduğu

¹¹⁰ Benhabib, s.101

¹¹¹ Daniel Bell, "Communitarianism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/communitarianism>.

¹¹² Bell, "Communitarianism" içinde Note 1

¹¹³ Allen E. Buchanan, "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism", *Ethics*, Vol. 99, No. 4 (Jul., 1989), s. 852

dört kişiden¹¹⁴ oluşur. Bu yüzden tezin işlediği komüniteryen temalar bu düşünürlerin çalışmalarından takip edilmiştir.

Komüniteryen düşünceyi tanımlarken hangi bağlamda geliştiğinin ortaya konması bu düşünceyi anlamak açısından önemli noktalardan biridir. Bugün komüniteryen düşünce dendiğinde akla gelen düşünürlerin eserleri, 1980'den günümüze yapılagelen bazı akademik tartışmalar sırasında ortaya konulmuştur. Bu akademik tartışmaların tetikleyicisi olması anlamında ise John Rawls'un çalışmaları, özellikle 1971 tarihli *A Theory of Justice* eseri, önemli yer işgal eder. Öyle ki, Anglo-Sakson dünyasındaki modern komüniteryen düşüncenin Rawls'un bu eserinin eleştiriye tabi tutulması ile geliştiği de kimilerince kabul edilir.¹¹⁵

Rawls'un tetiklediği bu tartışmaların yukarıda bahsedildiği gibi, Anglo-Sakson dünyasında daha çok yankı bulmasının bir nedeni Rawls'un eserlerinin bu dünyada uzun yıllar etkili olan yararcılık ekolüne eleştiri getirmesiyle alakalıdır. Fakat bu durum daha çok Rawls'a yönelik o dönemde bir başka eleştiri ekolü olan liberteryenizm/neoliberalizm ile alakalıdır. Liberteryen eleştirinin ana teması sosyal devlet-minimal devlet karşıtlığının Avrupa'nın ilgi alanına girmemesi bu durumda etkindir. Bununla birlikte komüniteryen eleştiri Avrupa geleneğinden daha çok yararlanmıştır. Bu noktada Rawls'un Kantçı izleği ile komüniteryen eleştirinin konu ettiği komünite (*gesellschaft-gemeinschaft*), evrenselcilik-

¹¹⁴ Margaret Moore, "Liberalism, Communitarianism and the Politics of Identity", *Contemporary Debates in Political Philosophy*, ed. Thomas Christiano and John Christman (Blackwell Publishing Ltd, 2009), p.323

¹¹⁵ Bell, "Communitarianism"

bağlamsalcılık meselesi ile ahlakî öznenin olabilirlik koşulları temaları Kıta Avrupasını ilgilendiren tartışmalardır.¹¹⁶

Tartışmanın Anglo-Sakson dünyada yarattığı etkinin bir başka nedeni ise, komünite kavramını tekrar gündeme taşımasıdır. Bu kavram, ulus-devletleşme sürecinde tüm ideolojilerce tanımlanması, atıf yapılması ihtiyacı hissedilen bir kavram iken, İkinci Dünya Savaşı sonrasında eskisi gibi önemsenmemeye başlayan bir kavram haline gelmiştir. Bu durum savaştan 'liberal Batı'nın muzaffer çıkmasıyla alâkalıdır. Onlara göre 'komünite' kavramı liberal olmayan rejimlerce manipülasyona müsait bir kavramdır.¹¹⁷

3.B. Komüniteryen Eleştirinin Başlıkları

Modern politik liberalizmde belirgin bir ortak noktanın varlığından bahsedilebilir. Bu nokta insanların çıkarlarını, sürmek istedikleri yaşam biçimlerini seçmelerine izin vermek, kendi kaderlerini belirleme haklarına saygı duymaktır. İnsanların eşitliği dendiğinde bu akla gelir. Üzerinde anlaşılamayan ise, insanların kendi tercihlerini takip etmelerini mümkün kılmak üzere bireylere sağlanacak haklar ve kaynakların nasıl belirleneceğidir. Liberal düşünce birey vurgusu da, insanlara ahlâki birer fail

¹¹⁶ Andre Berten vd., *Liberaller ve Cemaatçiler*, çev: Eylem Özkaya (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006), s. 9-10

¹¹⁷ Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev: Ebru Kılıç (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 2006), s.291

olarak eşit davranmanın, onların kendi kaderlerini belirlemelerine izin verilmesinden geçtiğini düşünmelerinden kaynaklanır.¹¹⁸

Komüniteryen eleştiri bu noktada gündeme gelir. Temel eleştiri noktaları tam da liberal bireyin özerkliği, rasyonalitesi, kendi kaderini belirleme kapasitesi gibi özellikleri üzerinden gider, ki burası aynı zamanda liberalizmin toplumsal ve siyasal formasyonunun da temellerini oluşturur. Bu özellik ile değerlere dair yargılar kişiselleşir, devletin nötr olması gerektiği savunulur, ortak yarar gibi şeylere kuşkuyla bakılır, toplum bireylerin çıkarlarını kovaladığı yapay bir biraradalık rolüne girer. Komüniteryen düşünürlere göre liberalizmin, özellikle Rawls ile sağlamlaştırılmaya çalışılan birey anlayışının temelleri hiç de dayanıklı değildir. Bunun dışında, oluşturacağı toplumsal ve siyasal düzen de bireyin çıkarlarını takip etmesi için gereken ön koşulları sağlayamaz ve çelişkili sonuçlara yol açar¹¹⁹.

3.B.1. Birey

Komüniteryenlerin liberalizm eleştirilerinde en çok yoğunlaştıkları yer, liberalizmin birey anlayışıdır. Bunun nedeni, bireyin nasıl kurgulandığı sorusunun cevabının, hem toplumsallığa hem de devlet ve siyaset anlayışlarına dair kurguların da belirleyicisi olmasıdır. Dolayısıyla liberal siyasi formasyonun en önemli ayağı bireydir denebilir. Bu kurgunun temelinde ise bireylerin sahip olduğuna inanılan soyut ve evrensel akıl

¹¹⁸ Kymlicka 2006, s.297

¹¹⁹ a.g.e., s.297

görüŖü vardır. Daha önce vurgulandığı gibi, akıla tanınan bu ontolojik öncelik ve aklın tüm bireylerin ortak özü olarak düşünülmesine eleŖtirisi sebebiyle komüniteryen eleŖtiri, bir modernite eleŖtirisi olarak da görülmelidir.

Liberal teori insanları amaçları ve değerlerinden bağımsız, onlara öncel olarak düşünülmesi gerektiğini savunur. Komüniteryen eleŖtirinin önemli hedefi olan Rawls'un 'baŖlangıç durumu' (*original position*) olarak isimlendirdiği, sosyal tanımlamalara öncel birey kurgusu, bireyi en fazla bir 'aygıt (*device*)' olarak görür. Bu tür birey, tüm toplumsal tanımlamalardan, kimliklendirmeden bağımsızdır; herŖeye dair fikrini, alternatifler arasında karar vererek seğer ve kendi üzerine kodlama kapasitesine sahiptir¹²⁰.

Komüniteryen eleŖtiriye göre, kiŖinin kim olduğu, kimlik tanımı, değerleri ve çıkarları dahi toplum düzeyinde ele alınabilecek konulardır. Liberalizm en temel kimliksel öğelerin -ki bunlara aile üyeliği, etnik kimlik vs. de dahildir- birey üzerindeki belirleyici etkisini yoksayar. Komüniteryenlere göre, 'kim olduğum' sorusunu liberal birey cevaplayamaz; çünkü bu soru 'ne olmak istiyorum, zorundayım' gibi sorulardan yani sosyal düzeyde tanımlanan amaçlardan bağımsız olarak düşünülemez. Varlığımızı oluştururken bu amaçlar keyfi bir biçimde seçilmez. 'Ben kimim' sorusunun cevabı, bizden önceki sosyal ve kültürel dünyanın bizim üzerimizden yorumlanıŖı ve bizim verili amaçları yorumlayıŖımızdır.

¹²⁰ Stephen Mulhall and Adam Swift, *Liberals and Communitarians* (Oxford and Cambridge(Mass.): Blackwell Publishing, Second Edition 1996, s.5

Liberal bireyin soyut düzeyde, bağımsız olarak iyi'lerini belirleyip onların peşinde koşması da mümkün olamaz. Çünkü bir iyi'den bahsetmek için, tarihsel bağlamda oluşmuş bir iyi-kötü anlayışından bahsetmek gerekir¹²¹. Bundan dolayı, bireyin içine doğduğu dünyanın anlam dünyasına tamamen nötr bakış açısıyla bakabileceği de savunulamaz. Komüniteryenlere göre birey, kendisini sosyal bağlam içine 'gömülü' olarak bulmak durumundadır.¹²²

3.B.2. Toplum

Komüniteryenlere göre liberalizmin soyut ve evrensel akıl anlayışını eleştirileri topluluğa dair görüşlerde de kendini gösterir. Onlara göre, bireye ve akla dair şeylerin anlaşılması da ancak topluluk bağlamında olabilir¹²³. Liberaller bireyi topluma önceleyerek, bireyin çıkarlarının da toplumsal çıkarlardan bağımsız olduğunu savunur ve dolayısıyla toplumu ancak çıkarlarını gerçekleştirmek üzere biraraya gelmiş bireylerden oluşan mekanik bütünlük olarak görür¹²⁴. Bu anlayış özellikle liberal sözleşmecilerden gelir. Liberalizm toplumda, bireylerin üyesi oldukları topluluktan bağımsız olarak kurguladıkları kazanç ve avantaj kovalayacağı türden mekanik ilişkiyi onaylarken, diğer ilişki kurma biçimlerini yadsır¹²⁵. Onlara göre, toplumsal yaşamın 'sadece bireysel arzuların birbirleriyle

¹²¹ William M. Curtis, "Communitarianism", *Encyclopedia of Political Theory*, ed. Mark Bevir (California: SAGE Publications, 2010), s.251

¹²² Buchanan, s.853

¹²³ Küçükalp, s. 138-39

¹²⁴ a.g.e s.144-145

¹²⁵ Mulhall s.14

kesiştikleri ve bu arzuların tatmini için düzenlenmiş bir alan' olarak düşünülür¹²⁶.

Liberalizm başka türden topluluk rollerini ve değerlerini anlayabilir ama bunları politik toplumsallığı kurma biçiminin doğru yöntemi olarak meşru kabul etmez¹²⁷. Komüniteryenlere göre, liberal düşünce topluluğu yoksayar, önemsemez, uzun vadede altını boşaltır. Çünkü toplum üyelerine toplulukta temsil edecekleri ve onlar aracılığıyla temsil edilecekleri, aidiyet hissedecekleri birtakım bağlılıklar ve roller atfetmek konusunda başarısızdır¹²⁸. Bu tip bir misyon için uyumsuzdur da denebilir ki uzun vadede topluluğun altını oyma tehlikesini getiren de bu başarısızlıktır.

Komüniteryenlere göre kişilerin iyi tasavvuru da, bireysel tercihlerin ürünleri olarak açıklanamazlar. Aksine, bireylerin tercihleri toplumda önceden varolan iyi tasavvurları bağlamında, onlara referansla var olurlar, öyle açıklanmalıdırlar.¹²⁹ Liberalizmin bireylerin bağımsız çıkarları üzerine kurgulanmış mekanik topluluğunda, topluluğa bağlı iyi tasavvuru da bir anlam ifade etmez.¹³⁰

Önde gelen komüniteryen düşünürlerden MacIntyre, liberal toplumsal düzende ikiye ayrılan bir hayat durumundan bahseder. Bir yanda, amaçlarının soyut düzeyde tanımlanmış olduğu, rasyonel sorgulamaya kapalı olan örgütsel, siyasi alan vardır. Diğer yanda ise ahlakın ve değerlerin

¹²⁶ Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev: Muttalip Özcan, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), s.48-49

¹²⁷ Mulhall, s.16

¹²⁸ Buchanan, s.853

¹²⁹ Michael Walzer, "Liberalizmin Cemaatçi Eleştirisi", çev: Didem Yılmaz, *Liberaller ve Cemaatçiler*, der. Andre Berten vd. içinde, s. 255

¹³⁰ Mulhall, s.15

üzerine akıl yürütülecek olan fakat rasyonelliğe dayalı toplumsal çözümlere de ulaşılmasının mümkün olmadığı bireysel-kişisel alan vardır¹³¹.

3.B.3. Siyaset - Devlet

Komüniteryenlere göre, liberalizm için politik kurumlar, ancak bireylerin çıkarlarını kovalayacağı mekanik toplumsal düzenin olduğu gibi kalmasını sağlamak için var olmalıdır. Bireysel iyi'lerin ve çıkarların kaynağı da yine kendileri olacağından ve bunlar arasında bir hiyerarşi kurulamamasından dolayı devlet nötr olmalıdır. Dolayısıyla, liberalizm için politik yaşama katılım da önemsizleşir. Liberalizm, siyasi faaliyetin bireyi ve toplumu olumlu yönde değiştirebilecek potansiyellerine karşı da gözü kapalıdır. Liberallere göre bireye ahlaki olarak bir telkinde bulunma gibi bir amaç meşru olamaz, bu en iyi anlamda gereksizdir¹³². Devlet de bu mantık içinde yapılandırılmalıdır. Liberalizmin devletin bireyler karşısında nötrlüğü önemsemesi, devletin anti-mükemmeliyetçi olarak kurgulanması anlamına gelir. Burada anti-mükemmeliyetçilik, devletin gücünün hiçbir bireysel ya da toplumsal çıkar lehinde taraf olmaması, kaynaklarını bu lehte ayırmamasını gerektiren tutumu kasteder.

Komüniteryenler, liberalleri 'adalet' düşüncesini 'tüm sosyal kurumların erdemi' olarak düşünmelerine de eleştiri getirirler. Onlara göre liberaller, adaletin ancak ikincil bir erdem olup, topluluğu birleştirici daha önemli erdemlerin yokluğunda işlevsellik kazanan bir araç olduğunu

¹³¹ MacIntyre 2001, s.61

¹³² Küçükalp s.140

anlamazlar¹³³. Bununla birlikte liberallerin adalet ve hukuka dair düşüncelerinde de evrensellik yanılıgısına düştüklerini, yerel-toplumsal olarak değişen şartları göz ardı etmelerini de eleştirirler¹³⁴. Liberaller, adalet anlayışı ve genel liberal siyasal dizgenin diğer ayaklarının, tüm toplumlar için evrensel mi yoksa belirli türden kültürel geçmişe sahip toplumlar için mi geçerli olacağı sorusuna pek mesai ayırmazlar¹³⁵.

Toplum başlığında bahsedilen MacIntyre'in ikili yaşam tasvirinin öteki yüzü siyasi boyutta kendini gösterir. Toplumda değerler üzerine uzlaşmada rasyonel tartışmanın sonuca ulaşamayacağı gerçeği dolayısıyla politikalar, bireysel tutumların düzenlenmesindeki boşluklar ile yalnızca bireysel çıkarın kaosuna teslim olmamak üzere kollektif kontrol biçimleri arasında gidip gelinir¹³⁶.

Bu eleştirilere ayrıntılı bakabilmek için, Rawls'un birey anlayışının kapsamlı bir analizini yapan ve onun içerdiği sorunlara işaret eden düşünür Michael Sandel'i, öncelik olarak ele almak doğru olur.

¹³³ Buchanan s. 853

¹³⁴ Mulhall s. 19

¹³⁵ Mulhall s. 18-19

¹³⁶ MacIntyre 2001, s. 61

3.C. Michael Sandel

3.C.1 Adaletin ve Bireyin Önceliğinin Eleştirisi

Sandel, liberalizm ile deontoloji arasındaki ilişkinin Rawls'un "hakkın iyiye önceliği (*right prior to good*)" tanımında gözlendiğini belirtir¹³⁷. Bu tanım aynı zamanda belirli bir adalet ve bu adalet konsepti etrafında şekillenen toplumun oluşması için gerekli önkoşuldur. Buna göre; toplum herkesin kendine has hedef ve çıkarlarının olduğu bir çoğulluktur. Toplumun en iyi örgütlenme biçimi herhangi bir iyi konseptinin öngörülmediği prensiplerce yönetildiği şekildedir. Bu prensiplerin meşrulaştırılması, herhangi bir iyiyi teşvik etmesi veya genel faydayı maksimize etmesinden gelmez. Bunun yerine 'hak' dediğimiz, tüm iyilerden ve 'iyi' konseptinden önce gelen ve ondan bağımsız tanımlanacak olan moral kategoriyle uyumlu olması, toplumu düzenleyen prensiplerin meşruiyet kaynağı olabilir¹³⁸. Sandel eleştirisini, Rawls'un bu çabalarının başarısız olduğu, deontolojik liberalizmin Kantçı öznenin zorluklarından kurtulamayacağı düşüncesi üzerinden yapacaktır.

Sandel'e göre Rawls'un adalet konseptinde güçlü nokta, adaletin 'değerlerden bir değer' değil, diğer tüm değerleri kendisi aracılığıyla tartıp ölçeceğimiz bir 'araç' olma özelliğidir¹³⁹. O diğer değerlerden nitelik olarak farklı bir konuma yerleşir. Niteliksel olarak farklı bir araca ihtiyaç

¹³⁷ Benhabib, s.102-103

¹³⁸ Mulhall s.42

¹³⁹ Sandel 1982, s. 16

duymamız ise toplumların kaçınılmaz olarak bir çoğulluğu yani farklılıkları barındırmasından gelir. Adalet eğer toplum içindeki değerlerden türetilseydi, onların olumsuzluğuna tabi olarak, onları değerlendirecek statüye sahip olamazdı. Sandel'in bu türden bir adalet kavramına eleştirisi de burada devreye girer. Olumsuzluğa tabi olma tehlikesinden kurtarılan prensiplerin kaynağı başka bir açıdan tartışmalıdır. Adalet ilkeleri olumsuzluk yüzünden bir rastgelelik içerebileceği gibi onları a priori ilkeler ile kurmak da rastgele bir temele dayandırabilmek anlamına gelir. Bir anlamda adalet ilkeleri temelsiz hale gelir¹⁴⁰.

Rawls'da adaletin öncelikli oluşu gibi, birey de öncelikli olandır. Adalet ilkelerini temellendirmek üzere faydacılığı reddeden Rawls, bireyin benliğinin temelinde gördüğü 'hak' kavramı için de teleolojik bakış açısının tersine çevrilmesi gerektiğini düşünür¹⁴¹. Rawls'a göre teleolojik bakış açıları bireylerin hakları ve amaçları arasındaki ilişkiyi yanlış kurar. Benliğimizin özünü bizim amaçlarımız değil onları 'seçme kapasitemiz' oluşturur. Bu kapasite de amaçlarından önce gelen bir benliğe işaret eder. Rawls'a göre bir amaç seçilmeden önce onu seçecek bir benliğe ihtiyaç vardır¹⁴².

Adaletin içinde bulunduğu şartlara tabi olmamasına duyulan ihtiyaç, bireyin amaçları arasındaki ilişkide de gözlenir. Bireyin bütünlüğü ve özerkliğinden bahsedebilmek için onun sadece istek, ihtiyaç ve arzuları tarafından belirlenmesi ve tanımlanması söz konusu olamaz. Birey değer ve

¹⁴⁰ a.g.e., s.17

¹⁴¹ Rawls 1971, s.560

¹⁴² Sandel 1982, s.17

amaçlarının önünde, hiçbir zaman tamamen onlarca inşa edilmemiş, indirgenemez bir özne olarak ele alınmalıdır.¹⁴³

Sandel'e göre birey ile amaç ve değerleri arasında böyle bir ilişki üzerinden bakmak, benliğin pozisyonunu iki uç arasında sıkıştırır. Bu uçlardan biri benliği tamamen amaç ve istekleri tarafından ampirik bir belirlenim altında kabul etmek anlamına gelir ki bu ortada sabit bir irade bırakmaz. Diğer uç ise tüm ampirik özelliklerden kopulabileceğini iddia etmekle benliği soyut bir bilinç düzeyine, bir Arşimetvarı başlangıç noktasına taşır. Bu da aynı adalet konseptinde olduğu gibi bu sefer benliğin temelsiz kalışına götürür.¹⁴⁴

Rawls, adalet ilkelerinin özgür ve rasyonel insanlar tarafından kendi çıkarlarını ilerletebilmek amacıyla eşit başlangıç düzeyinde seçileceklerini kabul eder¹⁴⁵. Rawls kendi teorisinin tarihsel olarak bir vakayı yansıtmak iddiasında olmadığını, hipotetik olarak kurgulanan bu sözleşmede insanların bu tercihte bulunacaklarını söyler¹⁴⁶. İnsanların, başlangıç durumunda Rawls'un belirttiği adalet ilkelerini seçtiklerini kabul edelim, yine de bu ilkelerin adil olduklarını düşünmemizi gerektiren şey nedir sorusu cevapsız kalır/sorulabilir.

Bunlara hesaba kattığımızda ortaya çıkan şey ne derece bir sözleşme olarak kabul edilebilir? Sözleşmeye katılan taraflar adalet ilkelerini doğru seçtilerse, belirleyici başka bir ilke olmadan bunun doğru bir seçim

¹⁴³ a.g.e, s.22

¹⁴⁴ a.g.e., s.20-21

¹⁴⁵ Rawls 1971, s.11

¹⁴⁶ Sandel 1982, s.105

olduğunu nasıl bilebiliriz? Eğer taraflar kendilerinde zaten bulunan bu prensiplere uygun bir rasyonalitenin ışığında bu ilkeleri seçtilerse, o zaman da yapılan şeyin ne derece gerçek bir seçim olduğu tartışmalı hale gelir. Meşrulaştırma sorusu bir öncelik sorusuna dönüşür ve Sandel haklı olarak şunu sorar: Sözleşme mi önce gelir, ilkeler mi? ¹⁴⁷ Rawls sözleşmenin prensiplere önceliğini savunur. Bireyin amaçlarından önde gelmesi gibi, sözleşme de prensiplere önce gelmelidir. Fakat Sandel bu noktada Rawls'un teorisinin bazı sorunlar içerdiğini düşünür.

3.C.2. Rawls'un Sözleşmesinin Açmazları

Sözleşmelerin iki temel özelliği vardır: Rıza ve karşılıklılık. Rıza, özgür iradeyi kullanarak bir sözleşmeye girmeyi ve sözleşmenin yapılış şeklinden gelen meşruluğuna işaret eder. Karşılıklılık da iki tarafı da bağlayıcı olması ve fayda sağlaması gibi sonuçlardan hareketle sözleşmeyi meşru kılar¹⁴⁸. Bunlar aynı zamanda ortada bir seçim ve taraflar olması anlamına gelir. Fakat bu ikisi de sözleşmenin adil olup olmadığını garanti edemez. Halen bunların dışında standartlara ihtiyaç duyarız. Bu dışsal standardı Locke gibi klasik liberaller sözleşmeyi Tanrı kaynaklı 'doğa yasaları'na atıfla çözebildiklerini düşünmüşlerdi. Locke sözleşmenin doğa yasalarınca bahsedilen 'mülkiyet'in korunması amacıyla yapılması gerektiğini söyler¹⁴⁹. Böyle bir dışsal standart şüphesiz Rawls'un projesine uygun değildir çünkü O'na göre adalet ilkeleri 'mülkiyet' gibi başka bir

¹⁴⁷ a.g.e., s.119

¹⁴⁸ Sandel 2012, s.172

¹⁴⁹ Sandel 1982, s.116

amacın hedef alınmasıyla kurgulanmamalıdır. Kant'tan aldığı miras ile adalet kuralları saf aklın bir gereği olarak tüm ampirik koşullardan önce gelmelidir.¹⁵⁰

Dışsal standart ihtiyacını çözmek üzere, epistemolojik kısıtlamalar burada devreye girer. Gerçek sözleşmelerde seçim yapılmış olması ve tarafların olması da o sözleşmelerin adillliğini garanti etmez. Sözleşmeye dair tarafların bilgisi eşit düzeyde olmayabilir. İşte Rawls 'bilgisizlik peçesi' ile bu sorunları aşmaya çalışır. Tüm taraflar eşitlenerek hepsinin otonomluğu korunurken, karşılıklılık da sağlanmış olur. Rawls böylelikle yapılacak sözleşmeye girebilecek her türlü değişkenin ve dış etkenin devre dışı kalacağı bir durum organize etmek ister. Bu öyle bir durum olacaktır ki böyle bir prosedürden çıkacak her sonucun adil olması garanti edilmiş olur¹⁵¹. Fakat Sandel'e göre bu, daha büyük başka sorunlara yol açar.

Böyle bir durum öncelikle herkesi eşitleyeceğinden, Rawls'un başlangıç durumunda bahsettiği türden bir pazarlık söz konusu olamaz. Çünkü pazarlık tartışmayı, tartışma da farklılığı gerektirir¹⁵². Bu aynı zamanda Rawls'un sürekli ifade ettiği gibi 'taraflar'ın olmaması anlamına da gelir. Böyle bir resimde herkes birbirinin kopyası gibidir¹⁵³. Dolayısıyla herkes kendi rasyonelitesi içinde birbiriyle aynı gerçekliğe varacaktır. Bu da sözleşme üzerine bir 'anlaşma'dan da bahsedilmesini absürd yapar. Böylesi

¹⁵⁰ a.g.e., s.118

¹⁵¹ a.g.e., ss.126-127

¹⁵² a.g.e., s.129

¹⁵³ a.g.e., s.131

bir durum olsa olsa bir anlaşma değil, bir gerçekliği farkına varma ve kabul etme anlamında sonucu belli bir düşünme egzersizi gibidir.

Sandel'in Rawls üzerinden liberalizm eleştirisinin genel hatları böylelikle ortaya çıkar. Sandel, Rawls'un politik teorisini, insana dair belirli bir öz tanımı yapması yönünden eleştirir. Bu öz, insanın benliğini kurmasında etkin olan amaçlarına bağlantısızlığını öngörür. Rawls'un insanın en önemli özelliğinin amaçlarından önce gelen bu 'seçme kapasitesi' olduğunu düşündüğünü belirtmiştik. Sandel bu birey tanımının arzu edilemez olması değil, fakat geçersiz ve tutarsız olması gerekçesiyle eleştirisini yapar. Bu tanım ayrıca toplumsal yaşamı ve orada tanımlı şeyleri de benliğin bir içeriği olarak değil, içeriği önceden belirli benliklerin karşılıklı çıkar üzerine bir araya gelişi ile açıklar. Verili bir bireysellikten sonra girilen toplumsal düzeyde, ahlâki ifadeler de keyfî tercih ifadelerine dönüşür.

Sandel'e göre insanlar amaçlarını bir menüden seçermiş gibi seçmezler. Bazı verili amaçlar hakkında bir bilinç düzeyine ulaşırlar, bunları zaten yaşıyor olurlar, kendilikleri bu verili tanımlar üzerinden yapılırlar¹⁵⁴. Sandel'e göre eğer Rawls'un dediği gibi bireyler amaçlarından önce de kendileri iseler hiçbir amaç onların kim olduklarına dair tanımlarını oluşturamaz. Amaçları seçmeden önce kendiliğim sabitlenmiştir. Dolayısıyla her zaman kim olduğum ile nelere değer verdiğim sorusu

¹⁵⁴ Mulhall, s.50

arasında mesafe olmalıdır¹⁵⁵. Bu sorular aynı şeylere gönderme yapan sorular olamazlar.

Kim olduğum ve neleri önemseydiğim soruları arasındaki mesafenin varlığı, kimliğimin sabitliği anlamına gelir. Tüm muhtemel amaç ve değerlere öncelikli sabit duran bir kimliğim vardır, hiçbir hayat planı ve projesi benim kim olduğum sorusunun cevabı kadar önemli olamaz¹⁵⁶. Bunlar sadece birileri tarafından sahiplenebilir fakat onların kimlik tanımlarına içkin olamazlar.

Böyle bir anlayış insanların öznel-arası bir anlayış düzeyine gelmesi ve bu düzeyde amaçlar ve değerler belirleyebilmesini imkansız kılar gözükmektedir. Fakat ahlâki ve politik hayatımız tam da bu düzeyde belirlenebilir¹⁵⁷. Bu da Sandel'in bir başka eleştirisi ile bağlantılıdır. Bu eleştiri, Rawls'un bu birey kavramının politik topluluk yaşamını zayıflatıcı etkide olduğunu söyler. Sandel' göre liberalizmin bireysel otonomiye saygıyı sağlamak üzere nötr olma iddiası yanıltıcıdır. Bu saygının ve bireyselliğin tartışılmaz ayrıcalıklı konumu ancak bir tür birey anlayışı öngörüldüğünde mümkün olur. Böylelikle kendi tanımını yaptıktan sonra, tanım dışında kalanlara nötrlüğü savunurken kendi konumunun ayrıcalıklı oluşunu tartışmaya açmaz¹⁵⁸. Dolayısıyla kendi birey tanımına karşı nötr değildir, onu ayrıcalıklı kılmıştır.

¹⁵⁵ a.g.e., s.51

¹⁵⁶ Sandel 1982, s.62

¹⁵⁷ Mulhall, s.52

¹⁵⁸ a.g.e, s.53

Sandel'e göre bu liberalizmin toplum anlayışının da temeline etki eder. Buna göre bireyler de toplumu kendi başlarına elde edemedikleri çıkarları elde etmek üzere işbirliği yapacakları bir birliktelik olarak görmek durumundadır. Çünkü birbirlerine daha güçlü bağlarla bağlandıkları birliktelik modelleri amaçlarından önde gelen bireyin bu özerk kimliğine uymaz. Güçlü bağlar ile kuracağım birlikteliğin siyasi birtakım hedefleri olması durumunda, bu da liberal devletin nötrlüğü ile çelişecektir. Bu durum tam da, Sandel'in ifadesiyle, 'asosyal bir bireysellik' türüdür.

3.D. Charles Taylor

3.D.1.Modernite ve Bireycilik

Taylor, modernliğin en temel problemlerinden biri olarak bireyciliğin yükselişini görür. Ona göre bu bireycileşme bir anlam yitimine, ahlâki ufku kararmasına, benlik üzerine fazlaca odaklanma sonucu yaşamlarımızın daralmasına ve başkalarına karşı daha kayıtsız hale gelmemize sebep olmuştur¹⁵⁹. Bireyselliğe fazla odaklanmak toplumun geniş anlamlar içeren yapısını kaybetmeyi beraberinde getirir. Bu kayıp toplum düzeyinde gerçekleşecek her sosyal olgunun bir çıkar düzenlemesi içinde değerlendirilmesi sonucunu doğurur. Kendi bağlamı içinde başka ölçütlere göre belirlenmesi gereken şeylerin ekonomik büyüme, verimlilik, fayda maksimizasyonu gibi ölçütlere indirgenmesi sözkonusu olur. Çevre felaketleri, eşitsiz ekonomik dağılımın açabileceği sorunlar önemsizleşir.

¹⁵⁹ Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev:Uğur Canbilen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), a.g.e., s.12

Akıl araçsal ve biçimci bir biçimde sadece verili hedeflere ulaşılmasını hesaplar¹⁶⁰. Çünkü liberal düzen kendi öncüllerini nötr savlar olarak ortaya koyar. Düzenin amaçları tartışılmaz, o hedeflere nasıl varılacağı tartışma konusu olabilir.

Taylor, Arendt'ten aktardığı bir örnekte *, artık nesnelere kalıcılığından bahsetmemizin zorlaştığını belirtir. Günümüz toplumları için söz konusu olan sadece nesnelere kalıcılığının yitimi değil, toplumsal ve tarihsel anlam dünyalarının süreksizleşmesi gerçeği ile karşı karşıya kalmamızdır. Belki iki süreç birbirine neden-sonuç ilişkisi ile bağlı olabilir fakat bu başka bir tartışma konusu olmalı. Bu tarihsel düzlemde kopuş, ahlâki değerlendirmelerde de araçsal akılın emrine sokmaktadır. Elimizde kullanabileceğimiz, bir dayanağı olduğunu düşündüğümüz başka ahlâki ölçütler yoktur artık. Ortak ölçütten yoksun 'kendi içine dönük' insanların özyönetim faaliyetlerine ilgi duymayacakları ve gerçekten de duymuyor oluşları , buradan çıkarılan bir diğer önemli gözlemdir. Taylor'a göre günümüzde periyodik seçimlerle yürüyen, seçimlere katılımın dahi azaldığı göstermelik demokratik deneyimler bunun kanıtıdır. Yönetimler, özel yaşamın doyurulmasını gerektiren araçları ürettikleri sürece de bu böylece devam eder¹⁶¹.

Taylor, günümüz koşullarında bireyciliğin 'kendine ve herkesin kendiliğine saygı' ilkeleri ile sıkı sıkıya bağlı olduğuna işaret eder. Bu

*Arendt nesnelere kullanım süreleriyle üretim süreleri arasındaki farkın giderek azaldığına işaret etmiştir. (Taylor, s.14 içinde Hannah Arendt, *The Human Condition* (Garden City, NJ: Doubleday, Anchor Edition, 1959 s.83)

¹⁶⁰ a.g.e., s.13 - Ayrıca daha geniş bir 'akıl araçsallaşması' tartışması için bkz. Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak (İstanbul: Metis Yayınları, 8.Basım, 2010)

¹⁶¹ Taylor s.16

herkesin önemli bulduğu şeylere göre kendi yaşam biçimlerini geliştirme hakkı verir. Başka kimse bunun kapsamını belirleyemez ya da bunu yapmaya çalışmamalıdır¹⁶². Taylor, bu kendine saygı ilkesinin getirdiği ahlâki ideali ise 'kendini gerçekleştirme ideali' olarak tanımlar. Çoğu insanın yaşama dair temel motivasyonunun bu olduğundan ve oldukça popüler bu ideale insanların kendilerini adeta zorlanmış hissettiğini belirtir¹⁶³. Kendiliğe saygı ile birleşen bu kendini gerçekleştirme idealine Taylor, 'sahicilik (*authenticity*)' adını verir. Ona göre sahicilik ideali bir tür ahlâki görecelilik biçimi içermektedir. Çünkü dışsal ölçütlere dayanan ahlâki üstünlük yargıları bireysel kendini gerçekleştirme ideali ile ters düşer¹⁶⁴. İnsanlar kendileri için doğru olanları kendileri belirlemelidirler, sahicilik ideali bunu gerektirir.

Taylor sahicilik kültüründe insanların belirli bir tür liberalizm pratiği içinde olduklarını söyler. Bu, 'yansız olma liberalizmi'dir. Burada temel ilke, liberal toplumun 'iyi yaşam nedir' sorusu karşısında tarafsız olması gerektiği düşüncesidir¹⁶⁵.

Buradan komüniteryen eleştirinin ana temalarından birine varılmış olur. Bu ahlâki tartışmalarda akıl ile yargıya varılamayacağını esas alan ahlâki öznelciliktir. Buna göre, ahlâki tutumları yalnızca bize daha cazip gelmesine dayanarak benimsememizin, onları meşru ve geçerli kılmada yeterli olacağını düşünmemiz mümkün olur.

¹⁶² a.g.e. s.19

¹⁶³ a.g.e. s.22

¹⁶⁴ a.g.e. s.22

¹⁶⁵ a.g.e. s.22

Fakat Taylor, sahicilik idealinin ciddiye alınmaya değer olduğunu düşünür. Ona göre sorun 'seçme' gücü ve faaliyetinin kendisinin değerinin aşırı yüceltilmesidir. Bu yüceltme idealin sapkın bir ürünüdür¹⁶⁶.

Taylor'a göre sahicilik idealinde değerli görülmesi gereken öz, modern dönemde ortaya çıkan bu ideal ile doğruyu-yanlışı bilmek olarak ahlâki duygunun, ilahî ödül-ceza hesaplaması görüşüne dayandırılmadan kurulmaya çalışılmasıdır¹⁶⁷. Tanrıdan bağımsız olarak insanın kendisine dönerek ahlâki yargıyı bulma hedefi önemlidir. Buradan Taylor'un bireyci kültüre eleştirisinin, bu idealin gerekli koşullarını doğru algılamamak olduğu çıkarılabilir. Gerekli koşullardan anlaşılması gereken de bireyin toplumsal bir varlık olduğunu kabul etmek, toplumsal-tarihsel anlam dünyasında ahlâki öznelciliğe düşmeden sağlanabilecek koşullardır.

3.D.2. Kimliğin Toplumsal İnşası

Taylor, Sandel'in aksine doğrudan Rawls'u hedef almaz, daha çok geniş anlamda modern birey anlayışı ve liberal toplumsal düzeni hedef alır. Ona göre bir kişiye 'kim olduğunu' sormak onu bir muhataplık (*interlocution*) içinde bir muhatap (*interlocutor*) olarak kabul etmek demektir. Çünkü bu sorunun cevabı sosyal rol, akrabalıklar, bağlılıklar, tercihler vb. içeren geniş bir yelpazeye dayanır. Böyle bir soruyu yanıtlamak bu muhataplık sistemi içerisinde nerede durduğunu bilmek, kendinin değer verdiği şeyleri ve ahlâki eğilimlerini de bilmek anlamına gelir. Taylor'a göre

¹⁶⁶ a.g.e. s.27

¹⁶⁷ a.g.e. s.26

bunlardan bağımsız bir özne kriz içinde gibidir, daha doğrusu böyle bir bağımsızlık düşünülemez. Çünkü ahlâki yargılara dair bir eğilim içerisinde olmanın 'tercihe bağlı' bir durum olduğu düşünülemez¹⁶⁸. Ahlâki eğilimler ve yükümlüklerimi keşfetmem, benim kendimi onlara adapte etmemdem bağımsız olarak var olan bir uzamda hâlihazırda vardılar.

Taylor, insanı dilsel komünite içinde kendisini tanımlayan, yorumlayan ve kimliğini inşa eden canlılar olarak düşünür. Dilin içindeki kavramlar semantik bir alanın parçasıdır. Her kavram bu alandaki diğer kavramlarla kontrast içinde kendine yer edinir. İnsanın kendisini tanımlaması da kişiler arası kontrastta bir yere koymasıyla mümkündür¹⁶⁹. Bu insan yaşamının diyalojik karakteridir. Dilin anlatım araçları sayesinde kendimizi anlamamız ve kimliğimizi tanımlamamız söz konusu olur. Anlatım araçlarıyla tanışmamız başkaları ile 'anlamli ötekiler' ile ilişkilerimiz üzerinden olabilir. Kendimizi tanımlamak için gerekli dilsel düzeyi kimse kendi başına üretemez. 'Anlamli ötekiler'in yaşamımıza bu etkisi yaşamımız boyunca sürer¹⁷⁰. Bireyci kültürün 'nev-i şahsına münhasır'lığı önemser pozisyonu da başkalarıyla ilişki içinde, onlarla ortak paylaştığımız anlam dünyasına göndermeler yapabildiği sürece anlamlidir¹⁷¹. 'Farklı olmak', ancak birilerine göre farklı olmaktır. Taylor'un düşüncesinde esas olan bu 'referans noktalarının' kritik değeridir.

¹⁶⁸ Mulhall s.107

¹⁶⁹ a.g.e. s.109-111

¹⁷⁰ Taylor, s.33 -34

¹⁷¹ a.g.e. s.36

Taylor'a göre bu tanımlama faaliyeti bir başlangıç düzeyinden hareketle olmaz, daha çok zaten devam eden bir konuşmanın içerisine girmek gibidir. Toplumsal alan, bireyden önce de vardır ve devam eder. Ahlâki değerlerimiz için de aynı şey geçerlidir. Onları ancak önceden tanımlı bir 'iyi konsepti' üzerinden tanımlayabiliriz. Fakat bu insanların verili olanı otomatik biçimde benimsemesi anlamına gelmez. Burada olan, önceden varolan konseptlere göre nerede durduğumuza, yakınlık ve uzaklığımıza bakmak gibidir. O noktalara göre hangi yönde ilerleyeceğimize ve yönümüzün doğru yön olup olmadığına karar vermek başka birşeydir¹⁷².

3.D.3. Görecelilik Meselesi

Taylor'ın bir başka önemli eleştirisi de insanların değer atfettiği olgular arası karşılaştırma sorunlarına yöneliktir. Taylor, insanların iyi konseptleri arasında bir derecelendirme yaptıklarını ve belirli konseptlere diğer hepsini aşan seviyede önem atfettiklerinden bahseder. Bu özel statüyü hiper-iyiler (*hypergoods*) olarak ifade eder ve bunlarla diğer iyiler arasında niteliksel bir süreksizlik olduğunu söyler. Buna göre hiper-iyiler, tartışılması kesin bir biçimde reddedilen düzeyinde en tepede bulunurlar. Tartışmaya açık olmamaları çatışmaya sebebiyet vermelerine neden olur¹⁷³. Genelde inanç meseleleri bunlara iyi birer örnek teşkil ederler.

¹⁷²Mulhall s.114

¹⁷³a.g.e. s.115

Bununla birlikte, modern liberal düzende de hiper-iyi statüsünde ele alınan bazı kavramlar vardır. Bunlar 'her bireye eşit saygı', 'ırksal eşitlik', 'temel insan hakları' gibi meselelerdir. Fakat bu kavramlara incelediğimizde bunların da tarihsel süreç içinde ve belirli toplumsal düzenlerde ortaya çıkmış oldukları görülür. Bugünkü tartışılmaz pozisyonlarının kaynağı epistemolojik gerekçeler değil tarihsel koşullardır. Bu, konularının yeterince sağlam olmaması anlamına gelir. Bugün, önceki tartışılmaz kavramların daha değersiz olmalarına dair değerlendirme bugünkü yeni kabuller içinden yapılır¹⁷⁴. Dolayısıyla bugün tartışılmazlık seviyesi atfettiğimiz bazı değerlerin yarın başka değerler tarafından bu statüden düşürülemeyeceği bilinemez. Böyle değişmez bir ayrıcalık atfetmek mümkün olamaz.

Bunun anlamı, belirli ahlâki deneyimlerin her birinin dışında bir moral üstünlük kriterlerinden ve bunların meşruiyetinden bahsedilemez. Bu da bizi kültürel görecelilik ile karşı karşıya bırakır. Taylor'a göre, moral öğreti toplumların ve bireyin kendi ahlâki deneyimleriyle bağ kurabilmeli, onlar için öntanımlı olan iyi konseptlerine referanslı biçimde algılanmalıdır¹⁷⁵.

Birtakım amaçlara ve iyi konseptlerine yönelim ve bunlara bağlılıklar insanın benliğinin kurucu öğeleridir. Ahlâki yargılara dair

¹⁷⁴ a.g.e. s.116

¹⁷⁵ a.g.e. s.117

niteliksel farklar ve genel olarak ahlaki altyapı da dilsel komünite içinde belirlenir; komünite, bu olgular için yapısal önşarttır¹⁷⁶.

Taylor, Rawls'un özerkliğin değerine en üstün önceliği vermesini de eleştirir. Liberal düzenin önerdiği tartışma ve müzakere ortamı ile farklılıkların biraradalığı sadece bireyi korumaya yükümlü kurumlar ile sağlanamaz. Böyle bir yaklaşım birlikte yaşama bağlılıkları zayıflatır. Bununla birlikte liberal düzenin kendi 'tartışılmaz iyi'lerini, Rawls'un özerkliği gibi, savunurken aynı zamanda nötr olduğunu iddia etmesi de çelişkilidir. Bireylerin kendi iyi konseptlerinden ve amaçlarından feragat etmesini talep eden liberalizm belirli türden bir insan anlayışını öne çıkarır.¹⁷⁷

Olguların anlamlarının tek tek onlara yüklediğimiz anlamlardan geldiği düşüncesi de kabul edilemez Taylor'a göre. Bir konu hakkında sahip olduğumuz fikrin kabul edilebilir olması için 'öyle hissediyor olmamız' hiçbir zaman gerekli koşulu sağlayamaz. Birşeylerin değerine dair ölçümüz onların 'sadece' tercih ediliyor olması ise, bu ölçü o şeyleri değerli kıldığı gibi aynı anda değersizleştirir de. Taylor'a göre, tercih etmiş olma fikrine bu kadar önem verilmesi yüzünden, bu tercih öncesinde hangi olguların kayda değer, hangilerininse hiç değer taşımaz olduğuna dair fikirsel temeller yoksayılmış olur. Taylor'un örneğinde olduğu gibi, cinsel yönelimi seçme hakkına dair böyle bir savunma yapma, kişilerin uzun ya kısa boylu cinsel

¹⁷⁶ a.g.e. s.121-122

¹⁷⁷ a.g.e. s.123-125

partner tercihiyle eşdeğere iner¹⁷⁸. Dolayısıyla basitçe kişisel tercihe dayanan savunmalar kendi kendini çürütme tehlikesi ile karşı karşıyadır. Serbestçe seçilebildikleri için tüm seçenekler eşit düzeyde ise, yeni tercihlerin verili düzen içerisinde rağbet görebilmesi ancak tamamen keyfi ve konjonktürel olabilir.

Taylor bu bireyci anlayışın ilginç bir paradoksuna da işaret eder: Kendi kaderini seçmenin özgürlüğü dahil seçimlerle varılacak daha yüce yaşam düzeylerinin varlığını içkin olarak kabul eder. Burada kendimi olağan akışa bırakıp bırakmamak arasında ahlaki bir nitelik farkı vardır. Bu ayırım ise bizim seçimimize önce gelir, verilir¹⁷⁹. Buradan ilginç bir sorun daha ortaya çıkar. Bazı seçenekler diğerlerinde bir şekilde daha anlamlı olmadığı sürece kendi kaderini seçme fikri anlamsızlaşır¹⁸⁰. Bu sorun, kendi kaderimi elime almamak anlamında bir tür 'seçmeme'nin de seçim olarak değerlendirilebilmesi durumunda ortaya çıkar. Eğer öyle değerlendirilebilirse, seçim yapmış olmanın içkin ahlâki üstünlüğü de eşit derecede değersizdir denebilir, veya ironik bir biçimde en fazla 'seçmemek' kadar değerlidir. Bu sorunlar göz önüne alındığında Taylor'a göre şu sonuca varılır:

(...) Ancak tarihin, doğanın taleplerinin, benim gibi insan ihtiyaçlarının, vatandaşlık görevlerinin, Tanrı'nın çağrısının ya da bu nitelikte başka bir şeyin ciddi önem taşıdığı bir dünyada yaşıyorsam, kendim için bayağı olmayan bir kimlik tanımlayabilirim.¹⁸¹

¹⁷⁸ Taylor, s.35-26

¹⁷⁹ a.g.e., s.39

¹⁸⁰ a.g.e., s.39

¹⁸¹ a.g.e., s.40

3.D.4. Bireyci Toplumsal Düzenin Sorunları

Taylor bu bireycilik anlayışını, bireylerin girdiği kişisel ve topluluk ilişkilerine bütünüyle araçsal bakması yönünden de eleştirir. Bu biçimde, özel alandaki ilişkiler kişisel hazlara hizmet etmesi yönünden anlamlı kılınırken, kamusal hayatta topluluğa karşı bağlılık ve vatandaşlık görevleri giderek marjinalleşir.¹⁸²

Bireyci anlayış bu düzeyde, kendimiz ve diğerleri arasına mesafe koymak şeklinde gözlenir. Bu daha önce tartıştığımız amaçlarından önde gelen bireyin toplumsal ve siyasal düzendeki tezahürüdür¹⁸³. Aynı zamanda kamusal alanın ve devletin nötrlüğü de bu şekilde korunmaya devam eder. Bu anlayışta 'iyi yaşam'a dair fikirler yüksek amaçlar düzeyinden değil, özel hayat düzeyinde kalmalıdır.

Günümüz toplumsal ve siyasal koşullarında farklılıkların tanınması için gereken şeyler olarak, prosedürel ve soyut adalet ilkeleri kabul etmemizin ve herkese eşit davranmanın garanti altına alınmasının yeterli olacağı düşünülebilir. Fakat bu farklılıkların eşit derecede kabul edilmesinin hangi temele dayanacağı sorusu ortada durmaktadır. Eşit değerlerin temeli sadece 'seçim' olamadığı gibi sadece 'farklılık' da olamaz. Taylor'a göre,

Farklılıkların değerini eşit ölçüde tanımaya sahte bir bağlılık gösterebiliriz, ama daha fazlasını paylaşmıyorsak, bir eşitlik anlayışı da paylaşamayız. 'Seçim' gibi, 'farklılıkları tanıma' da bir anlam ufku gerektirir, hem de bu seferki ortak bir ufuk olmalıdır.¹⁸⁴

¹⁸² a.g.e., s.41

¹⁸³ a.g.e., s.42

¹⁸⁴ a.g.e., s.48-49

Farklılıkları gerçekten anlayabilmek ve tanıyabilmek için, onların 'bize dokunmadıkları sürece' yaşamasına katlanmaktan daha fazlasına ihtiyacımız vardır. Liberalizmin usulî adaleti ise kamusal alanı ve devleti nötralize edilmesi iddiasını taşıırken, insanların özel hayatlarına sonsuz saygıyı da vaad eder. Bu, insanlardan, özel hayatlarında nasıl olurlarsa olsunlar, kamusal düzeyde nötrlük maskelerini takmalarını beklemektir. Bu durum herkes için geçerli olduğundan, insanlar kendilerinden hareketle diğerlerinin de bu ikilik içinde kamuda var olduklarını bilir. Bu da onlara saygının ve farklılıklarını tanımanın ancak göstermelik bir düzeyde olmasına sebep olur, çünkü taraflar hiçbir zaman 'oldukları gibi' birbirlerinin karşısına çıkmazlar.

Taylor'a göre liberaller bireyin seçme kapasitesi konusunda haklı olsalar bile, bu kapasitenin toplumsal ilişkiler ve diğerleriyle etkileşim içinde geliştiğini görmezler. Liberaller seçime vurgu yaparlarken seçimin önkoşullarını ihmal ederler¹⁸⁵. Taylor bunun aynı zamanda ahlâki alana da yansıyan bir problem olduğunu düşünür. Liberalizmin 'hakların önceliği'ni esas alan sisteminde, bireyin kendi kendini tanımlayabileceği düşüncesi hakimdir. Bu da atomist bir toplum yapısına sebebiyet verir. Taylor bunun temel nedeninin ortak iyi'den yoksunluk anlamında bir politik nötrlük düşüncesi olduğunu söyler¹⁸⁶. Liberalizm bu türden bir komünite modelini öngörür. Taylor'un itirazı ya da genel olarak komüniteryen eleştiride gözlenen itiraz ise, liberal nötrlük iddiasının liberalizmin diğer vaatleriyle

¹⁸⁵ Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon Press 1989), s.74

¹⁸⁶ a.g.e., s.76

çelişeceği üzerinedir. Liberalizmin belirli türden toplumsal yapısının devam edebilmesi için insanların da bu yapıya ait olma yükümlülüğü vardır. Kişisel özgürlüğümüz için bir özgür ortama bağımlı oluşumuz, bizim sadece 'müdahale etmeme' anlamında 'negatif' görevlerimizi değil, bu kültürü sürdürmek üzere 'pozitif' katkılarımızı da gerektirir.

Çoğulculuğu korumak adına yapılacak her hamle de bu nötrlüğü zedeleme riski içerecektir. Belirli kültürel temaların zamanla yok olması liberal devletin ilgi ve görev alanına girmez. Fakat bu kültürel kayıpların nihayet çoğulculuğu yok etmesi de mümkündür. Liberalizm kendi vaatlerini korumak adına belirli kültürel değerleri korumaya kalkarsa da bu onun nötrlük iddiasının altını oyar.¹⁸⁷

Liberalizmin bireysel özgürlüğü esas alan hak temelli yaklaşımıyla ters düşebilecek kültürler ise müdahaleyi gerektirecektir. Liberalizmin çoğulculuk iddiası onun çekirdek alanına girilmeye kalkılmadığı sürece geçerlidir. Taylor bireylerin de bu 'pozitif' görevi üstlenmek zorunda kalacaklarını belirtir. Birey kimliğini sadece belirli türden liberal toplulukta sürdürebilecek olan birey de topluluk ve kültürle toptan ilgilenmelidir. Bireysel özgürlüğü koruma hedefi bunu önemseyen toplumsal kültürü gerektirir. Bu başka bir sürü bireysel hedefin meşru görülmesi için de geçerlidir¹⁸⁸.

Komüniteryen eleştiri, birey düzeyinde tanımlı hedeflerin her zaman bu türden meşruiyet sorunlarına gireceğini belirtir. Taylor, başkalarına saygı

¹⁸⁷ a.g.e., s.79-81

¹⁸⁸ a.g.e., s.82

kavramının da liberal toplumsal kültürlerde 'naif' bir kavram olduğunu düşünür. Gerçek saygının, paylaşılmış ortak yaşam ve iyi konseptlerini içeren bir topluluk algısını gerektirdiğini düşünür.¹⁸⁹.

3.E. Alasdair MacIntyre

3.E.1. Rasyonel Tartışmanın İmkanları

MacIntyre, günümüz dünyasında 'bağlamın kaybedilmesi' olarak tarif edebileceğimiz bir durumdan söz eder. Günümüzdeki tartışmaların en önemli özelliğinin 'bitmez-tükenmez'likleri olduğunu söyler. Bu sorunların kaynağının da tartışmaların içeriği oluşturan meselelerin tâbi oldukları 'ortak ölçülemezlik' ve 'referans' problemleri olduğunu düşünür. Bu durumu ifade etmek üzere MacIntyre bir senaryo hayal etmemizi ister. Senaryoya göre dünyada bir tür felaket yaşanmış; kütüphaneler, laboratuvarlar yıkılmış, bilimadamları idam edilmiş, insanlığın tüm bilimsel birikimi ve araçları ortadan kalkmıştır. Böylesi bir durumda, bilimsel düşüncüyü geri kazanmak üzere harekete geçen bazı insanlar ellerinde kalan değerli şeylerin sadece bazı fragmanlar olduğu gerçeği ile karşılaşır. Bu fragmanlar çeşitli bilim alanlarına dair bazı formulleri ve kuralları içerirler fakat bulunan bilgilerin neye istinaden üretildikleri ve neye hizmet ettikleri anlamındaki bağlama dair hiçbir fikir ortada yoktur. Bu bilgilerin önvarsayımı olması gereken çoğu inanç yitirildiğinden, ortaya keyfî ve tercihe bağlı bir kullanım çıkmıştır. Bu tercihe bağlılık, rakip öncüllerin artmasına ve bağlamlarını

¹⁸⁹ a.g.e., s.83

yitiren bu öncülleri tartışmanın hep bitmez ve tükenmez oluşu ile kısır bir döngüye yol açar. MacIntyre'a göre bu tip bir senaryoda analitik felsefenin gelişmesi halinde dahi, bu felsefe teknik olarak biçimci ve betimleyici olduğu için, buradaki kaos haline dikkat çekilemez¹⁹⁰.

Bu senaryo ile MacIntyre, şüphesiz günümüz dünyasına dair kendisinin gördüğü resmi çizmeye çalışmıştır. Bazı öncüllerin özgürlüğe gönderme yaparken, bazılarının eşitliğe, diğerlerinin ise adalete gönderme yaptığı bir ortamda ortak-ölçülemezlik sorunu var demektir. Birinin değerinin diğeri karşısında tartılmasının mümkün olmaması, rakiplerin birbirlerine karşı öncüllerini hiçbir şekilde haklı çıkaramaması sonucunu doğurur¹⁹¹.

MacIntyre böyle bir durumun daha büyük bir sorun daha içerdiğini düşünür:

eğer rakiplerimizi iknada başvurabileceğimiz reddedilemez gerekçelere ve eleştirilemez ölçütlere sahip değilsek, kendi içimizdeki düşünme edimi sırasında da bu tür gerekçelere ve ölçütlere başvuramıyor olmamız gerekir. Size karşı yardıma çağırabileceğim güçlü dayanaklarım yoksa, kendime de bunun olmadığını itiraf etmeliyim. Dolayısıyla, görüşümün temelinde, bu görüşü benimsemiş doğrultusunda alınmış gayri rasyonel bir karar olmalı gibi görünüyor.¹⁹²

¹⁹⁰ Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Indiana: Notre Dame University Press, 2007), s.1-2

¹⁹¹ Hünler, s.111

¹⁹² MacIntyre 2001, s.23-24

Bunun anlamı yargılarımızın da basit şahsi tercihler seviyesine inmesidir. Çünkü kendimiz de bir şeyleri rasyonel olarak değerli gördüğümüzü iddia ediyorsak, bizim onu tercih etmemizin rasyonel ve kişisel-olmayan şartlarını ortaya koyabilmeliyizdir. Karşılıklı tartışmalar da rakip öncüller arasında kişisel-olmayan sebepler göstermeyi gerektirir. MacIntyre'a göre bugünkü ahlâki tartışmalardaki öncüller de 'özünde kişisel ama dili kişisel-olmayan' biçimdedir ve bu dil, arkasındaki kişisel tercihleri gizlemektedir¹⁹³.

MacIntyre bu durumu, günümüzde 'emotivist (duygucu) bir felsefe yapısının hakim olması ile olarak ifade eder. Emotivist biçim, ahlâki olanlar da dahil, tüm değerlendirme yargılarının birer 'tercih, tutum ve duygu' ifadesinden daha üstün olamaması durumudur¹⁹⁴.

Emotivist felsefenin günümüzde hakim olmasının nedeni ise, MacIntyre'a göre, Aydınlanmanın moraliteyi haklı çıkarma projesinin başarısızlığıdır. Kantçı etik ile emotivist kültür arası karşıtlık modern kültürün emotivist yapısını anlamamızı sağlar. Kantçı etikte başkaları her zaman amaç olarak ele alınmalıdır. Bu etiğe göre, ötekiler ile doğru ahlâki ilişki biçimi, kişisel-olmayan kriterler üzerinden olmalıdır. Başka bireylerin kendilerinin iyi olduğu yargısına vardıkları gerekçeler dışında, onları başka gerekçelerle etkilemek istememek, tercih alanına saygı duymak gerekir¹⁹⁵. Böylelikle ilişkiler manipulatif olmaz. Fakat emotivist biçimde bu ayrım bir yanlısamadır. Çünkü kişisel olmayan kriterlerin olması ve kendi duygu ve

¹⁹³ Hünler, s.112

¹⁹⁴ a.g.e., s.112

¹⁹⁵ MacIntyre, 2007, s. 46

değerlerimizin başkalarıyla ortak ölçülmesi mümkün olamaz. MacIntyre'a göre bu yüzden emotivist kültür içinde başkaları sadece birer amaç olarak değerlendirilir¹⁹⁶.

Aydınlanmanın başarısız oluşu meselesi ile ilgili olarak, MacIntyre üç eğilim gözlemler. Bunlardan ilk olarak Hume'un ahlâki yargıları, duyguların ve tutkuların dışavurumu olarak ele almasından bahseder. Hume ahlaksal yargılamalarda bulunurken genel kuralların yardımına başvurduğumuzu kabul etse de bunları tutkuların önümüze koyduğu amaçlara ulaşmada sağladığı faydalarla açıklama yoluna gider¹⁹⁷. Kant'a göre ise tutkuyu, mutluluğu veya başka amaçlarımızı güvence altına almak için düzenlenmiş her ahlaksal buyruk, koşullara göre değişecek kuralların ifade edilişinden başka bir şey olmayacaktır. Ne var ki Kant, bir ahlak yasasının her türlü ifadesinin koşulsuz kategorik bir karaktere sahip olduğu inancındadır¹⁹⁸. Bununla birlikte geleneksel görüşten gelen Tanrısal buyruklara uyma fikri de bunlara uymanın gerekliliğine dair ikincil, bize ait bir standart gerektirir. Bu standard Tanrısal buyruğun işlevini de anlamsız kılar¹⁹⁹. Kant'a göre pratik akıl ahlâki ilkeler için yeterlidir, çünkü kendisine dışsal hiçbir ölçütü kullanmazken, deneyime dayanan içeriklere de başvurmaz. Bunlar yerine aklın özüne güvenir. Her türlü durum ve koşuldan bağımsız, her insanın hem kabul edebileceği hem de kabul etmesi gereken ve her rasyonel fail tarafından her durumda tutarlı olarak itaat edilebilecek

¹⁹⁶ Hünler, s.116

¹⁹⁷ MacIntyre, 2001, s.86

¹⁹⁸ a.g.e., s.76

¹⁹⁹ a.g.e., ss.76-77

ilkeler aklın özü sayesinde ortaya konacaktır²⁰⁰. MacIntyre son olarak, Kierkegaard'ın yaklaşımına bakar. Ona göre Kierkegaard *'hem akıl hem tutkuları dışlayan yaklaşımların kaçınılmaz doğası saydığı şeyden dolayı, ahlâklılığı, ölçütten-yoksun temel seçim üzerine kurmak zorunda kalmıştır'*²⁰¹.

MacIntyre, bu görüşlerden birinin haklı çıkarılmasının, önemli ölçüde diğer ikisinin başarısızlığına dayanacak şekilde yapılabileceğini belirtir. Birisinin, diğer ikisi tarafından yapılan toplu bir eleştirisi, hepsinin ortak başarısızlığı haline dönüşür bu ona göre Aydınlanmanın moraliteye dair başarısızlığıdır²⁰². Üç yaklaşımın da kendilerinin anladığı şekillerde bir tür insan doğasından hareket ettiklerini belirtir. Bu yaklaşımda ahlâk kuralları, belirli doğal özellikleri olan insanın benimsemesi gereken kurallar olurlar. Hume'da bu doğa tutkuların karakteristiğidir; Kant'ta ise aklın evrensel kategorik özellikleridir²⁰³. Bu üç girişimin başarısızlığının ortak noktası, içerikleri farklı olsa da, tarihsel ve toplumsal bağlamlar dikkate alınmadan kurgulanmış yapay insan doğası görüşleridir.

3.E.2. Emotivist Kültür ve Liberalizm

Kantçı etik projenin ve genel anlamda Aydınlanmanın başarısızlığı bizi emotivist kültüre götürmüştür. Bazı başka eleştirmenler ile birlikte komüniteryenlerin -ve özelde MacIntyre'in eleştirisi ise bu projenin de

²⁰⁰ a.g.e., s.77

²⁰¹ a.g.e., s.83

²⁰² a.g.e., s.83

²⁰³ a.g.e., s.86

başarısızlığı üzerinedir: "(...) artık her bir moral fail, ilahi yasanın, doğal teleolojinin veya hiyerarşik otoritenin dışsallıklarıyla sınırlanmadan konuşuyordu, ama biri onu artık niçin dinlesin ki? ²⁰⁴ " Başkalarının yargılarının üstünlüğünü kabul etmemiz için 'canımızın öyle istemesi'nden başka bir dayanak kalmamış gibidir.

MacIntyre bu başarısızlığın, moral ifadelerin 'anlamları' ile 'kullanımları' arasında bir boşluğa yol açtığını söyler. Bizler sanki bu projelerden birisi başarılı olmuş gibi ahlâki öncüllerimizi bu projelerin ilkelerine dayandırarak savunuruz. Bu da onların artık anlam'larının değil emotivist 'kullanım'larının kalması durumudur ²⁰⁵ . MacIntyre yine bu durumun modern siyasi düzeni üzerine inşa ettiğimiz bazı temel kavramların geçerliliğini sarstığını öne sürer. Ona göre insan hakları gibi bugün çok önemsiyor görüldüğümüz kavramlara inanmak için hiçbir sebep yoktur. Bu kavramlar bize, başta bahsettiğimiz nesnel ve kişisel-olmayan kriterler verme çabasının sonucudur fakat bunda başarılı olamazlar ²⁰⁶ . Ortak ölçülemezlik onların birbirlerine karşı yarışlarında rasyonel olarak haklı olanı bulmanın yolunu kapatır. Bununla birlikte emotivism bir kısır döngüye mahkum olması sebebiyle de başarısızdır. Emotivist bireye moral yargıların ne türden duygu veya tutumları ifade ettiğini sorduğumuzda, yanıt 'tasvip edilen - uygun bulunan' duygular veya tutumlar şeklinde olabilir. 'Ne tür tasvip' olduğuna dair ikinci soruya emotivist, ya sessiz kalmakla ya da

²⁰⁴ MacIntyre 2007, s. 109-110

²⁰⁵ a.g.e., s.127

²⁰⁶ a.g.e., s.128

'moral tasvip' şeklinde yanıtlamak durumunda kalacaktır. Bu döngüsellikten kurtuluş yoktur²⁰⁷

Emotivist kültürün sorunları nedeniyle ona karşı çıkacaksak ve onun karşısında yer alan Kantçı etik de başarısız oldu ise mantıklı olan, bunların ikisinin de eleştirisi üzerinden bir başka yol aramaktır. MacIntyre'in yapmaya çalıştığı şeyin özü kısaca budur. Onun temel iddiası, *'tarihsel bağlamından koparılmış ve bu yüzden kaybedilmiş moraliteyi yeniden tanımlamak ve rasyonel haklılıkkarımın yeniden mümkün kılmaya çalışmaktır'*²⁰⁸.

MacIntyre'ı komüniteryen eleştiri sınıfına sokan esaslar burada devreye girer. Onun için çağdaş liberalizm, emotivism hastalığının günümüzdeki semptomlarıdır ve Rawls'un kurmaya çalıştığı birey de emotivist bireyin bir versiyonudur²⁰⁹. Çünkü o da Kant'ın başarısızlığı ile malûldür. Modern liberal düzendeki emotivist kültür içinde, ahlâki bir özne olma, toplumsal rollere veya pratiklere değil, özneye yerleştirildiği için herkes birer ahlâki öznedir. Modern benlik için rasyonel değerlendirme kriterleri olmadığından, herşey bireyin belirlediği kriterler açısından değerlendirilebilir²¹⁰. Sonuç itibariyle her pozisyon olumsal-keyfî pozisyonlardır.

Buradan hareketle MacIntyre, modern liberal toplum düzenine dair bazı ilginç tespitlerde bulunur. Ona göre protesto kültürü tam da bu ortak-

²⁰⁷ Hünler, s.113

²⁰⁸ Hünler, s.115

²⁰⁹ Mulhall, s.77

²¹⁰ Hünler, s.119

ölçülemezlik meselesinden çıkar. Protestolar, karşıt argüman karşısında kendininkini rasyonel olarak haklı çıkarmanın mümkün olmayışını kabul etme ve tartışmaya girmekten vazgeçiş gibidir²¹¹. Herkes kendi pozisyonunun haklılığını yineler ve konsolide ederler. MacIntyre'a göre birbirine rakip argümanı savunanlar, kendi keyfi tercihlerini kişisel-olmayan moralite maskesi altında gizlenecek şekilde sunarken, rakiplerinin maskesini düşürmeye çalışırlar²¹². MacIntyre'a göre olgular alanında prosedürlerimiz ile ihtilafları çözeriz. Fakat ahlâki alanda *'ihtilafların çözümsüz oluşu 'çoğulculuk' unvanı ile onurlandırılır*²¹³.

MacIntyre' göre ise, her ahlak felsefesi bir toplumsal içeriğe ve bağlama sahiptir. Dolayısıyla ahlaki iddiaları, onların referansları olan toplumsal dünyayı anlayamadan değerlendiremeyiz. Onları ne soyut bir düzlemde ne tamamen ampirik koşulların şartlandırmasıyla değerlendirmeye tabi tutabiliriz.

3.E.3. Ahlâk Sistemini Yeniden Ele Almak

Farklı bir ahlâk anlayışını bulmak üzere MacIntyre gözünü Aristoteles'e ve Homerik döneme çevirir. Nichomachos'a Etik üzerinden bir moral şemayı anlatır. Bu moral şema, 'olduğu şekliyle insan' ve 'insanî telos veya özsel doğanın gerektirdikleri gerçekleştirilince olunabilecek insanı

²¹¹ MacIntyre, 2007, s.71

²¹² a.g.e, s.129

²¹³ a.g.e., s.32

varsayar. Bunlar arasında geçişi mümkün kılan şey olarak, rasyonel etiğin buyrukları yer alır. Bu etik biçiminde akıl, bize hem hakikî amacımızın ne olduğu hem de o amaca nasıl ulaşılacağını gösterir. İlk durumdan ikinci duruma 'pratik aklın eğitimi' ile geçilir²¹⁴.

MacIntyre'a göre bu üçlü şema özünü, Antik Yunan'dan sonra büyük dinlerin etkin olduğu dönemde de korudu; fakat Aydınlanma ile birlikte 'amaçları kavrayabilen akıl' nosyonu kaybedildi:

(..) anti-Aristotelesçi bilim, aklın güçlerine katı sınırlar koyar. Akıl, hesaplayıcıdır; o, olgusal doğruları ve matematik ilişkileri değerlendirebilir, ama başka hiçbir şey yapamaz. Bundan dolayı, pratik alanı içinde yalnızca araçlardan bahsedebilir. Ama amaçlar hakkında sessiz kalmalıdır²¹⁵.

Telosun kaybedilmesi demek, olgulardan değerlere geçişi -olan'dan olması gereken'e geçişi sağlayacak mekanizmanın da kaybı demek olur. Bir bıçağın keskin ve dengeli olduğu gerçeğinden, o bıçağın iyi bir bıçak olduğu değerlendirmesine bir çırpıda geçeriz. Çünkü bıçağın amacının birşeyler kesmek olduğunu biliriz²¹⁶. Bıçağın telosu ona iyi veya kötü diyebilmenin referans noktasıdır. Klasik gelenek, insan dendiğinde 'iyi insan'ın da ne demek olduğunu bilindiği bir anlam dünyası içerir. Bu gelenekte insan

²¹⁴ Hünler, s.123

²¹⁵ MacIntyre 2007, s.54

²¹⁶ Mulhall, s.79

olmak, içkin hedef ve amaçları olan roller dizisine gönderme yapılmakla anlaşılır. Tüm bu rollerden ayrı bir birey olarak düşünülmez²¹⁷.

Klasik gelenek ile bağlantısı zaman içinde koptuktan sonra, Aydınlanma projesi boyunca bireyin kendi üzerine dayandırabileceği bir ahlâki düzene geçilmeye çalışıldı. Evrensel geçerliliklere ulaşma hedefi, ulaşılabilecek ilkelerin salt bireysel arzu ve iradenin araçları olarak tanımlanmamasını gerektirdi. Bireysel arzunun üstüne çıkmaya çalışan trend önce doğal hukukçu ve faydacı ekollerde, daha sonra Kantçı ekolde gözlemlendi²¹⁸. Liberal bireyci kültür, bireye seçim yapacak özne olarak bakar; fakat onun seçimini kendisi ve başkalarının da rasyonel olarak kabul edilebilir bir seçim olarak ortaya koymasını imkansız kılar²¹⁹.

Bu tablo bize, ahlâki yargılarımız için telos konseptini yeniden kullanıma sokmanın önemini gösterir. MacIntyre için bu yeniden kullanım öncelikle soyut, hayalî emotivist kişi kavramını reddetmek ve ardından kişinin zorunlu olarak sosyal, kültürel ve tarihsel koşullarınca tanımlandığını kabul etmek ile olabilir²²⁰.

MacIntyre'in eleştirileri ışığında, Rawls'un yaptığı gibi bireyi hem toplumdan hem de amaçlarından ayırarak onların iyi konseptlerinin basit birer tercih ifadesi olmasına yol açtığı ortaya çıkar. Bu iyiler arasında herhangi bir rasyonel haklı çıkarım da mümkün değildir²²¹. Rawls bunu yaparken hem hiçbir devletin sahip olamayacağı bir nötrlük iddiasını

²¹⁷ Hünler, s.125

²¹⁸ Hünler, s.126-127

²¹⁹ a.g.e., s.319

²²⁰ Mulhall, s.80

²²¹ Hünler, s. 239

korumaya çalışır ama diğer yandan kendi devlet anlayışında 'hakkın iyiye önceliğini' tercih ederek tarafsızlığı yitirir.

MacIntyre'in savunması tarihe dönmektir ama bu basitçe tarihteki moralite formasyonlarını kabul anlamında değildir. O, yaşamı hep bir arayış olarak görmüş ve bunun bitmeyecek bir arayış olduğunu savunmuştur²²². Tarih dönme fikri, geçmişe dair eleştirileri ciddiye almak ve onların sınırlı kaldıkları yerleri aşmaya çalışmanın ışığında kendini yenileyebilmek ile haklı bir proje olur²²³.

MacIntyre'in Aristoteles'e dönmesinin nedeni, onun erdem ve adalet konseptini değerli görmesindedir. Aristoteles düşüncesinde insan için iyi 'polis' yani siyasi komünite dışında elde edilemez. Çünkü insan için iyiyi oluşturan şey, en iyi şekilde yaşanan bütün bir insani yaşamdır ve erdemlerin uygulanması, bu tür bir yaşamın zorunlu parçasıdır. Yani erdemlerin uygulanması, bu tür bir yaşamı temin edecek salt bir hazırlık uygulaması değildir. İyi yaşam, erdemlerin uygulandığı yaşamdır²²⁴. Bu erdem kazanılma sürecinde, ahlaki olanın keşfi akıl ile olur. Akıl, insani telos'a da uygun olacak şekilde, geleneğin de yardımı ile ahlaki olan eylemleri bilir, bunu işleyip geliştirerek kendine mal eder.

Buradan hareketle MacIntyre bir çekirdek erdem kavramı oluşturmaya girişir. O'nun bu girişimi insanî iyilerin ve amaçların nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koymasından önemlidir.

²²² a.g.e., s. 322

²²³ a.g.e., s. 323

²²⁴ MacIntyre 2007., s.223

MacIntyre bu çekirdek erdem kurgusunu, 'pratik, narratif birlik ve gelenek' olarak üç ayak içerecek biçimde yapar. Çiftçiliği, mimarlığı, bilimsel araştırmayı, satranç gibi oyunları 'pratik'lere örnek olarak verir. Her pratiğe içsel olan iyiler vardır, pratiğe üstünlük standartları vardır ve tüm bunların erdem kavramı ile ilişkisi vardır²²⁵. İçsel iyiler, satranç gibi bir oyunda zeka kullanımı, hayal gücü gibi satranç oyununun sınırları içerisinde üstün olmanın getireceği kazançlar olarak örneklendirilir. Satranç oynamak ile para kazanan birisi bu pratiğe dışsal bir iyi elde eder. Fakat dışsal iyileri kazanmanın alternatif yolları bulunabilirken, içsel iyiler sadece o pratik üzerinden kazanılanlardır. İçsel iyileri olmayan etkinlik bu anlamdaki 'pratik'ler arasında sayılmaz. Aynı zamanda içsel iyiler kişilere değil, tüm komüniteye aittir²²⁶. Bir pratiğe girmek onun üstünlük standartlarını kabul etmeyi gerektirir. Standartlar eleştirilemez değildir fakat pratik üzerinde tarihsel olarak belirlenmiş standartları kabul etmeden de pratiğin alanına giremeyiz, onu yapıyor sayılamayız. MacIntyre'a göre pratikler alanında içsel iyileri ve standartları kabul etmemiz öznel ve emotivist yargı girişimlerimizi bir kenara atar²²⁷.

Erdemin pratikle ise ilişkisi şöyledir: "*Bir erdeme sahip olunması ve uygulanması pratiğe içsel olan iyileri edinebilmemize hizmet eder. Erdem, yokluğunda ise bizi bu türden bir iyiyi elde etmekten kesin bir şekilde alıkoyan kazanılmış insanî niteliktir*"²²⁸.

²²⁵ Hünler, s. 156-157

²²⁶ a.g.e., s.157- 158

²²⁷ a.g.e, s.158

²²⁸ MacIntyre 2007, s.191

İşte MacIntyre'a göre, insanî komünite formlarının ve kurumların oluşturulması ve sürdürülmesi, bahsettiğimiz türden 'pratik'lerin tüm özelliklerine sahiptir. Fakat bundan sonra bir pratikler veya erdemler çokluğunu kabul ettiğimiz durumda, hangi pratiğin veya erdemnin neye göre seçileceği ya da değerli olduğu gibi sorularla karşılaşırız. MacIntyre çekirdek erdem kavramının ikinci kısmını devreye sokar: Bu 'insanî yaşamın narratif birliği'dir. Çünkü; "*(...) pratiklerin sınırlı iyilerini aşan bir telos olmadıkça, hem belli bir keyflik moral yaşamı istila eder hem de biz belli erdemlerin bağlamını uygun biçimde tayin edemeyiz.*"²²⁹

MacIntyre, Aristoteles ve onun Ortaçağdaki takipçileri gibi telos ve teleolojiyi önemser, fakat onları aksine bunlara metafizik bir dayanak değil 'sosyolojik' çerçevede dayanaklar bulmayı savunur²³⁰. O'na göre insan edimleri yapanın niyetlerinden bağımsız olarak ele alınamaz; bu niyetler de onları hem yapanlar hem de başkaları tarafından anlaşılabilir kılan çerçeveden bağımsız olarak ele alınamaz. Failin tarihi, onun ait olduğu çerçevelerin tarihine bağlıdır. Bir eylem, hem failin kişisel tarihinde hem de o yaşamın yaşandığı çerçevelerin tarihinde bir bölüm olarak alındığında anlaşılır hale gelir²³¹.

Gerçek dünyada insanlar, başkalarının eylemleri yüzünden, kendi eylemleri öncesinde varsayılan bir toplumsal çerçeve ile sınırlanırlar. Bu yüzden kendi kaderlerinin tek yazıcısı da değillerdir. Dolayısıyla

²²⁹ a.g.e, s..203

²³⁰ Jeffrey Paul & Fred D. Miller Jr., "Communitarian and Liberal Theories of the Good", *The Review of Metaphysics*, Vol. 43, No. 4 (Jun., 1990), pp. 803-830, s.809-810

²³¹ Hünler, s.163-164

yaşamımızı paylaşılan bir geleceğe dair belli konseptler altında yaşarken, yaşamımız kısmen teleolojik kısmen öngörülemez bir form alır²³². MacIntyre'a göre insanın kendine yönelttiği 'ne yapmak durumundayım, ne yapıyorum' gibi sorular, 'kendimi hangi öykü ve öykülerin bir parçası olarak buluyorum' sorusu ile aynı yanıtları hedefleyebilir. Böylelikle yukarıda bahsettiğimiz 'pratikler arası seçim yapma' sorununa da çözüm fikri ortaya çıkar. MacIntyre'in önerisi yaşamımızın narratif birliğini en iyi hangi pratikle yaşabileceğimizi kendimize sormamızdır. Pratikler arasında kararsız kalan kişinin, o pratikler arasında bir değer hiyerarşisi kurmasının değil, 'kendi yaşamının narratif tarihinin yazarı olarak hangisi olmalıyım' sorusunu sormasını mantıklı bulur²³³.

'İnsan için iyi yaşamın' erdemlerle ilişkisinde de benzer yöntem korunur. Burada MacIntyre, Aristoteles'in insan anlayışından bazı noktalarda ayrıldığını belirtir. Aristoteles'in teleolojik iyi anlayışının metafizik bir biyoloji varsayması ayrımlardan biridir. Bununla birlikte yine Aristoteles'in insan doğası ve erdemlerine dair düşüncesinin tarih-dışı (*ahistorical*) olması; kimliğin kültürel şartlarca şekillenmesini gözardı etmesi de MacIntyre'a göre sorunludur²³⁴. Buradan, Taylor ve Sandel gibi diğer komüniteryenler ile başka bir ortaklık daha kurmuş olur. Sadece birey olarak iyiyi aramanın ve erdemleri uygulamanın imkansız oluşunu savunur:

Ben birisinin oğlu veya kızı, (...) bu veya şu ülkenin yurttaşuyım.
(...) Bu yüzden benim için iyi olan, bu rollere giren biri için iyi

²³² a.g.e., s.166

²³³ a.g.e., s.169

²³⁴ Paul & Miller Jr., s.808

olmak durumundadır. Ailemin, ülkemin, milletimin geçmişinden gelen borçlar, miraslar, haklı beklentiler ve yükümlülükleri devralırım. Bunlar, yaşamımın, moral hareket noktamın verilerini oluşturur. Bu, kısmen, yaşamıma moral tikelliğini veren şeydir²³⁵.

MacIntyre'a göre, özerkliği ve seçimi önemseyen modern bireycilikte kişi 'bizzat olmayı seçtiğim şey' olduğunu düşünür; fakat bu bir yanılsamadır. Kişi bir geçmiş ile doğar, toplumsal kimliğe sahip olma tarihsel kimliğe sahip olmak ile üst üste gelir, çakışır. Kişinin moral kimliğini bu ortak tarihsel- toplumsal alanda bulabilecek olması, onun bu alanlardaki tikel moral formları benimsemesini zorunlu kılmaz. Fakat bu moral tikelikler olmadan başlangıç noktamız da olamaz²³⁶.

3.F. Michael Walzer

3.F.1. Adalet, Evrensellik ve Yerellik

Michael Walzer için metodoloji kısmı ile daha ilgilidir ve sorduğu soru bir adalet teorisinin nasıl inşa edilmesi gerektiği ile yöntemsel problemdir. Walzer adaletin içeriğinin bir kısmını oluşturan ve sosyal değer (*social goods*) diyebileceğimiz hizmet/malların dağıtımını problemi ile ilgilenir. Temel argümanı farklı sosyal değerlerin farklı gerekçelerle ve

²³⁵ MacIntyre 2007, s.220

²³⁶ Hünler s.170-171

farklı prosedürlerle dağıtılması gerektiği üzerinedir. Bu farklılıklar ise bu sosyal değerlerin anlaşılmasındaki farklılıklardır. Çünkü sosyal değerler hususî (*particular*) tarihî ve sosyal içerikleri bakımından farklı değerlendirmelere tâbi olurlar²³⁷. Bu, daha önce bahsettiğimiz, Taylor'un başka ölçütlere göre belirlenmesi gereken şeylerin modern toplumda ekonomik büyüme ve verimlilik gibi ölçütlere mahkum olması eleştirisiyle benzeşir²³⁸.

Walzer'a göre adalet teorisyenlerinin öncelikle dağıtım ilkelerinin her tür sosyal değer için spesifik olmasını kabul etmeleri gerekir. Bundan sonra ise bu sosyal değerleri doğru şekilde anlamının kültürel spesifik koşullar üzerinden olması gerektiğini de anlamalıdır²³⁹. Bu Walzer'ı evrensellik karşıtlığı bakımından komüniteryen düşünceye dahil eder ve her ne kadar ismen hedef almasa da Rawls'un teorisi de hedef tahtasına geçirilir. Rawls'un dikkatlice uzak durmaya çalıştığı 'olumsallığa tabi olmama'yı önemsememek anlamında bu böyledir. Walzer, politik teorisyenlerin bir soyutlama düzeyine çıkararak teorilerini oradan inşa etmelerine karşı çıkar. 'Mağaradan çıkmayı', 'şehri terk etmeyi' değil aksine mağaranın ve şehrin içinde kalmayı önerir. Felsefe yapmanın başka bir yolunun da diğer vatandaşlarla paylaştığımız anlamlar dünyası içinden yorumlama yapmak olduğunu savunur²⁴⁰.

²³⁷ Mulhall s.126,127

²³⁸ Taylor'un eleştirisi için bkz. bu tezde s.30

²³⁹ Mulhall s.127

²⁴⁰ Michael Walzer, *Spheres Of Justice* (USA: Basic Books Inc., 1983), s.xiv

Rawls'u incelerken gördüğümüz gibi, başlangıç durumunda kişiler her türlü iyi konseptinden bağımsız olarak adalet ilkelerine varabileceklerdir. Walzer'a göre sorun, adalet ilkelerine karar verirken neden kültürel farklılıkları tamamen devre dışı bırakmamız gerektiği ile ilgilidir. Rawls'un 'evrensellik' kaygısı altında rasyonel insanların her yerde geçerli olacak şekilde ne tür kurallara varabiliriz sorusunu önemli görmesini eleştirir.²⁴¹ Onun yerine, bizler belirli türden bireyler olarak, belirli bir kültürün ve tarihin üyeleri olarak ne tür seçimlerde bulunuruz veya bulunurduk sorularını sormayı yeğler. Bu soruyu sormanın aynı zamanda, ortak yaşantımız boyunca şu ana kadar hangi tür seçimlerde bulduk, ne tür bir anlayışı gerçekten paylaşıyoruz sorularını da beraberinde getireceğini savunur²⁴².

Walzer'ın karşı olduğunu belirttiğimiz felsefe yapma tarzı da kişinin kendisini içinde bulunduğu komünitesinin dışına/üzerine çıkan bir bakışa götürür. Bu bakış türü ise komünitelerin çoğulluklarını yoksayıp onların üzerlerinde bir kapsayıcı evrenselliği varsayar. Bu evrensellikten türetilmesi beklenen haklar da hem toplumların tekilliklerini yoksayan hem de demokratik faaliyeti dışlayan sonuçlara yol açmış olurlar, çünkü demokrasi evrensel doğrular ile ilgili değil, ortak karar alabilme ile ilgilidir.²⁴³

Walzer'a göre adalete dair tartışmalar da demokratik düzeyde ele alınmalıdır. Adaletin içeriğini oluşturduğundan bahsettiğimiz sosyal değerler ve onların nasıl dağıtılacağı ile ilgili sorunlar toplum-dışı soyut

²⁴¹ Mulhall, s.132

²⁴² Walzer, s.5

²⁴³ Mulhall s.135-137

düzeşin konuları değildirler. Walzer'a göre dağıtımcı adaletin konusu olacak her değerin sosyal değer olduğunu belirtir²⁴⁴. Her sosyal değerin anlamı da toplumdan tüerer, onlara gömülü biçimde gelmez ve toplumlara göre farklılık gösterirler. Walzer argümanını güçlendirmek üzere örneğini uçlara taşır. Ona göre bir yiyecek olarak 'ekmek' dahi farklı değerlendirmelere tâbidir. Kimisi için ekmek İsa'nın bedeni iken, kimisi için Şabat'ın sembolü, misafirperverliğin simgesi olarak değiştir.

Bir mal, hizmet ya da nesnenin dolaşımını onların sosyal anlamı belirler. Dağıtım için gerekli kriter ve düzenlemeler bu değerlere için değildir, onları sosyal değer yapan anlam belirleyici olabilir. Dolayısıyla bunlara yönelik dağıtımcı adalet ilkeleri de bu sosyal farklılıklara duyarlı olmak durumundadır. Rawls'un adalet ilkeleri ise sadece 'ilksel iyiler-değerler (*primary goods*)' tanımını yapar, diğer her türlü değerin belirleyici özelliklerini reddeder. Walzer'a göre Rawls dağıtımcı ilkeler ile ilgili olamayacak kadar soyut ilksel değerler ortaya koymuştur. Rawls'u ele alırken bunların 'kendisi için mümkün en iyi koşulları istemek' gibi oldukça soyut içerikli kavramlar olduğunu görmüştük. Walzer, dağıtımcı adaletin konusu olamayacak böylesine soyut değerlere dayanan adalet ilkelerinden hareketle gerçek tekil koşullara uygulanabilecek dağıtımcı ilkeler de tanımlanamayacağını savunur²⁴⁵.

Kültürel tekillikleri önemseyen bu görüş, kimilerince, nihayetinde hiçbir kültürün eleştirilemez olduğu sonucuna varıyor gibi görülmüştür.

²⁴⁴ Walzer, s.7

²⁴⁵ a.g.e., s.8

Walzer'in savunduğu şey ise, her kültürün kendi içinde anlamlı bir anlam dünyasına sahip olduğu ve bunların hepsini aşarak ulaşılabacak bir üst noktadan bu kültürleri değerlendirmeye tabi tutabilmenin mümkün olmadığıdır. Bundan dolayı eleştiri imkanı kapanmaz fakat doğru bağlamı bulmalıdır. Eleştiri de ancak o kültürün anlam formları içinde gözlemlenecek tutarsızlıklar üzerinden yapılırsa uygun olacaktır. Walzer, bu yaklaşımdan, bizim doğru olduğuna inandığımız şeylerin göreceli olduğu sonucunun değil, farklı kültürleri bizim anlam dünyamızdan hareketle doğrularımıza ikna etmeye kalkmamız sonucu çıkartılmasını savunur²⁴⁶. Çünkü başkalarının yanlışlarını görmeleri yine onlara mantıklı gelecek bağlantılar kurabilecekleri düzeyden yapılması ile mümkün ve tercih edilir olur.

²⁴⁶ Stephen Mulhall & Adam Swift, "Rawls and Communitarians", *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman(ed.), (USA: Cambridge University Press, 2003), s.143

4. BÖLÜM:

SONUÇ

Liberaller; bireysel özgürlük ve farklılıklarla bir arada yaşama şartlarını sağlama üzere gönderme yaptıkları değerler ve ilkeleri içeren ortak bir düşünce mirasına sahiptirler. Bu miras, yaşamın kutsallığı, bireylerin kendi kaderleri üzerlerindeki egemenlikleri anlamında özerkliğin önemi, cinsiyet-yaş-ırk gibi ayrımların dikkate alınmayacağı bir genel eşitlik ve benzeri ilkeleri kapsayan bir içeriğe sahiptir. Bu noktada önemli olan, bu geniş mirasın, ne olursa olsun, belirli bir türden geleneğin ürünü olduğunu ve çoğulcu toplum içinde temsil iddiası olacak her gelenek için aynı kapsam ve biçimde geçerli olmaması ihtimalini kabul etmenin gerekliliğidir²⁴⁷.

Bu gereklilik, liberal ilkelerin sadece belirli bir gelenek içinde yer alan kitleye yönelik savunusunun değil, başka tür geleneklerden gelenler için de kabul edilebilir olmasını gerektirecek bir savunmasını zorunlu kılar. Liberal bir hoşgörü kavramı ortaya koyarken, hoşgörünün ne olduğuna ve neden önemli olduğuna dair tanımlamaların, herkes için kabul edilebilir bir yöntemle ve bazı kesimleri uzaklaştırmadan yapılabilmesinin mümkünlüğü sorunu ortaya çıkar.

Bu durum, tezin giriş kısmında ifade edildiği gibi tarafsızlık ilkesi ile ilgili açmazı ortaya koymaktadır. Bu açmaz, ortaya atılan tarafsızlık ilkesi ve diğer adalet ilkelerinin de 'bir taraf' olarak temsil edildiği iddiası ile bu

²⁴⁷ Jeremy Waldron, "Siyasi ve Kapsamlı Liberalizm", *Liberallizmin El Kitabı*, Cennet Uslu(ed.) (Ankara: Kadim Yayınları, 2013), pp.335-362, s.337-338

ilkelerin tüm taraflar karşısında üstün kılınmadığı sürece savunmasız bırakılması ikilemidir.

Komüniteryenlerin liberalizm eleştirileri, Rawls'un da bu açmaza sürüklendiğini öne sürer. Komüniteryen eleştirmenleri aktarırken gördüğümüz gibi, onlar, Rawls'un '*A Theory of Justice*' eseriyle az ya da çok bir 'kapsamlı' teori inşa ettiğini ve belirli türden bir birey kavramsallaştırması ortaya koyarak, teorisini bunun etrafında kurguladığını söylediler. Rawls'un bu yönteminin de, ancak belirli türden kültür ve gelenekler için anlamlı olabileceği ve dolayısıyla gerçek anlamda 'tarafsızlık' sağlayamayacağı iddia edildi.

Bu noktada bir parantez açarak liberalizme dair başka bir ayırmadan söz etmek gerekir. Bu ayırım 'kapsamlı (*comprehensive*)' ile 'siyasi (*political*)' liberalizm arasındaki ayırmadır. Bu ayırım belirli normatif önermeler ortaya koyarken aynı zamanda 'tarafsız' kalabilmeye dair tartışılan sorunla ilgili bir ayırmadır.

Kapsamlı liberalizmden bahsedildiğinde, hayatın tüm alanlarını kapsayacak biçimde, ayrıntılı ve kapsamlı bir felsefi sistem ile bağ kurulmadan, liberal siyasal ilkelerin de savunulamayacağını düşünülür. Kapsamlı liberaller kategorisine girenler, insan kişiliğinin daha geniş bir vizyonundan kaynaklanması gerektiğini savunurlar. Locke'tan esinlenen bir liberalizm Tanrı anlayışı ve ona dayandırılan doğal hakların kabulünü gerektirir. Kant'ın pozisyonu akıl, evrensellik ve insan iradelerinin uyumu arasında bir felsefi bir ilişkiden söz edilmeden açıklanamaz. Dolayısıyla bu

türden liberaller, liberal ilkelerin kabulünün belirli bir felsefî temeli gerektirdiğini ortaya koymuş olurlar. Fakat bu kabulün, Tanrı'nın varlığı, aklın doğası ve bireyin kendi kaderi üzerindeki etkinliği gibi konularda mutabık olamayacak üyeler barındıran bir toplumda, liberal ilkelerin meşrulaştırılması adına bir sorun teşkil ettiği göz ardı edilir²⁴⁸.

Bu soruna çözüm umuduyla ortaya çıkan siyasal liberalizm pozisyonunda ise, toplum düzeyinde liberal bir düzeni tanımlayan ilkeler ile belirli gelenek ve felsefî geçmişi içeren ve insan hayatına anlam ve değer sağlayan daha derin kişisel bağlılıkların arasında bir ayrım bulunduğu düşünülür. Dolayısıyla siyasal liberaller, liberal ilke ve kurumların tarafsızlığının, kanun koyucularla ilgili olacak biçimde tanımlanarak sağlanabileceğini savundular. Tarafsızlığın, sadece 'siyasal' ahlakın bir ilkesi olarak öne çıkartılması ve kişilerin değil kanun koyucuların üstlenmekle yükümlü oldukları bir ilke olarak anlaşılması gerektiği fikri savunuldu. Dolayısıyla devletin etkin olabileceği siyasal ahlak ile, etkin olmasına müsaade edilmemesi gereken ahlâkî kısımların ayrılması gerekliliği tartışıldı. Devlet, tarafsızlık ilkesinin kendisi ve adaletin hakkaniyetli ilkeleri dışında bir ilkeye dayanmamalıydı²⁴⁹.

Rawls, liberal mirası paylaşırken farklı görüşler karşısında tarafsız olma gerekliliğini kendi 'Adalet Teorisi' ile sağlamaya çalıştı. Sözleşme teorilerinin avantajı, faydacılık ya da geleneksel toplum teorilerinde olduğu gibi belirli bir iyi anlayışını temel alarak ondan türetilen kurallara

²⁴⁸ Waldron, "Siyasi..", s.341-343

²⁴⁹ a.g.y. s.344

dayanmayıp, çoğulculuğu mümkün kılma iddiası üzerinden iyilerin çoğulluğunu esas alan bir kural sistemi inşa etme ve onlara eşit özgürlük tanıma fikrinden gelmekteydi.

Fakat görüldüğü gibi komüniteryen eleştirmenler Rawls'un bu amacına çeşitli sebepler yüzünden ulaşamamış olduğunu öne sürdüler. Komüniteryen eleştirmenlerin Rawls'un teorisinde gördüğü belli başlı sorunlar şunlardı: Toplumsal düzeni inşa etmek üzere, evrensel olarak başvurulabilirlik iddiası taşıyan varolmayan Arşimetvari bir başlangıç noktasından hareket etmek; insanların bireysel çıkar peşinde koşmaları üzerinden tanımlanması; insanların sosyal olarak inşa edilen varlık olduklarını göz ardı ederek tutarsız bir metafizik birey anlayışı oluşturmak; bireysel önermeleri savunurken aynı anda farklı görüşler arasında nötr olduğunu iddia etmek²⁵⁰.

Eleştirilen bu alanların ortak noktası, tüm bu önermelerin farklı görüşler karşısında nötr ve onlardan azâde bir noktada duruyor olduğu iddiasının, Rawls tarafından yeterli biçimde gerekçelendirilemediği fikrinden hareket etmeleridir. Bu yetersizlik, Rawls'un ortaya koyduğu önermelerin, belirli bir dünya görüşünün -liberal görüşün- savunması olduğu, dolayısıyla tüm görüşler karşısında nötr ve tarafsız olmadığı eleştirisini meydana getirir. Buradan, liberalizme dair tarafsızlık paradoksunun Rawls'un Adalet Teorisi ile de çözülemediği sonucuna ulaşılır.

²⁵⁰ Mulhall, "Rawls..", s.460

Belirli bir kişi konseptine ve belirli türden bir adalet anlayışına dayanmak suretiyle 'kapsamlı' bir teori olduğu ve dolayısıyla 'tarafsızlık' ilkesini tutarlı biçimde savunamadığı iddialarıyla gelen eleştiriler, Rawls'un daha sonraki eserlerinde, kendi pozisyonuna yönelik bazı değişiklikler yapmasına yol açtı. Komüniteryenlerin eleştirilerini takip ederek Rawls, kendi adalet teorisi arayışının da özel toplumsal ve tarihsel koşullar dikkate alınmadan hareket eden bir arayış olarak anlaşılması gerektiğini savunur²⁵¹.

Dolayısıyla Rawls bir anlamda artık 'kapsamlı' olduğu iddia edilebilecek türden bir liberalizm anlayışından çekilerek 'siyasal' bir liberalizm anlayışına yöneldi. Tam da 'Siyasal Liberalizm' adıyla yazdığı eserinde *'makul dinî, felsefî ve ahlakî öğretiler ile derin bir şekilde birbirinden ayrılmış bulunan özgür ve eşit yurttaşlardan oluşan adil ve stabil bir toplumun var olması nasıl sağlanır?'*²⁵² sorusuna yönelik ürettiği cevap artık değişmişti: Adalet anlayışı, belirli öncüllere dayanan kapsamlı bir anlayıştan hareketle değil, bu konudaki farklı perspektiflerin desteğini alabilme iddiasıyla kurulabilirdi.

Bu yeni yaklaşımın, yani 'siyasal liberalizm'in hareket noktası, modern toplum yapısında karşıt ve uzlaştırılması mümkün olmayacak düzeyde birbirinden 'farklı' olan ahlâki, felsefi ve dini öğretilerin bulunmasını kabul etmektir. Fakat bu yeni anlayış, yeni bir sorunu da ortaya

²⁵¹ John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy*, 77(9), 1980, pp.515-72, s. 518-519, Waldron, "Siyasi.." içinde s.346

²⁵² John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press 1993), s. 4, Waldron, "Siyasi.." içinde s.348

çıkartır; o da bu farklı öğretilerin hangilerinin 'makûl' kabul edilip saygıya değer olacağı sorunudur. Rawls, bu makûl olma durumunu, kişilerin diğer insanlarla bir dünyayı paylaşma konusunda istekli olması ve tarafsız ilkeler altında kendi inançlarını, başka inançların yanında sürdürmeye saygılı olmaları olarak açıklar. Rawls, bu şartlar altında ortak yaşamın gerekçelendirilmesini ise, 'örtüşen görüşbirliği (*overlapping consensus*)' fikriyle açıklar. Bu, ortaya konulan adalet teorisinin, belirli bir 'kapsamlı' dünya görüşüne dayanıyor olmasından dolayı reddedilmesi seçeneğini dışarda bırakmayı hedefler.

Bir yandan da Rawls, adalet ilkeleri üzerine anlaşmanın 'bir arada bulunma zorunluluğu' yüzünden savunulması anlamına gelen bir 'modus vivendi' olarak anlaşılmasını kabul etmez, çünkü bu, adaleti güç dengeleri değişimine karşı tehdit altında bırakır. Dolayısıyla Rawls'a göre yapılması gereken, bir adalet anlayışının, farklı öğretilerin kendi içlerinden çıkardıkları gerekçelendirilmeler ile savunulmasıdır. Bu, dini hoşgörü ilkesinin; Hristiyanlarca dinî bir görev olarak savunulurken, Kantçı bir anlayış tarafından özerkliğin ahlâki değerine saygı üzerinden savunulması olarak düşünülebilir. Örtüşen görüşbirliği fikri, aynı yere varan farklı yollar olarak da anlaşılabilir²⁵³. Bu savunmayla Rawls, komüniteryenlerin temel eleştiri noktalarından biri olan 'farklı kültürlerin adalet anlayışlarını dikkate almama' meselesine cevap vermeye çalışır.

Rawls, yeni yaklaşımında 'başlangıç durumu' ve 'bilgisizlik peçesi' gibi önerilerinin artık sadece birer 'temsil aracı' gibi düşünülmesi gerektiğini

²⁵³ Waldron, "Siyasi..", s.350-352

söyler. Bu araçların işlevi metafizik düzeyde bir tanımlama için değil, 'siyasal/kamusal' alanda gözlemlenmelidir²⁵⁴. Bu yeni işlev, insanların makûl biçimde birbirinden farklı iyi anlayışlarına sahip olduğunu dikkate almayı amaçlar. Bu farklı iyi anlayışlarına sahip kişiler, 'siyasal/kamusal' düzeyde adalet ilkelerini belirlemek üzere biraraya geldiklerinde bu 'temsil araçları' aracılığıyla düşünürler. Bu araçları kullanmalarının sebebi ise farklı kapsamlı dünya görüşlerinden gelen kişiler olarak, bir düzeyden sonra birbirine indirgenemeyecek ahlâki farklılıkların bulunacağını kabul etmelerini öngören düşüncedir. Rawls, kamusal düzeyde tartışıldığı zaman ahlaki olan tutumun, sadece kişisel tercihlerimize dayanarak düşünmemizin değil, hayatı yaşamaya değer kılan şeyler hakkında makul gerekçelere sahip herkesin kendine yer bulabilmesine adanmış fikirler üzerinden düşünmemizin gerekli olduğunu savunur²⁵⁵.

Kişilerin kendi dünya görüşlerine sahip olmaya devam ederken 'siyasal' düzeyin konularını içerecek tartışmalarda - adalet ilkeleri gibi- 'kapsamlı' değil 'siyasal' bir perspektif benimsemeleri gerekir. Rawls, 'hakkaniyet olarak adalet' ilkelerinin, çekirdek değerler olarak makûl dünya görüşlerinin içinde var olduğunu dolayısıyla 'siyasal' perspektif içinde ortaklaşa türetilebileceğini savunur. Siyasal perspektifin dışında kalan farklı düşünce alanlarına dair de 'hoşgörü' ilkesi, yine makûl görüşlerin herbirinden türetilerek kullanıma sokulur²⁵⁶. Rawls, adalet

²⁵⁴ Rawls, *Political Liberalism*, s. 22–28, içinde Paul Kelly, "Justifying Justice", *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, David Boucher and Paul Kelly(eds.), (Taylor & Francis e-Library, 2005.), s.234

²⁵⁵ Waldron, "Siyasi...", s.355

²⁵⁶ Kelly, s. 235

ilkelerinin bu biçimde türetilmesi ile ahlâki meşruiyetin ve uzun vadede stabilitenin sağlanacağını savunur.

Bu noktada sorulabilecek soru şudur: Rawls'un kendi teorisinde yaptığı bu 'güncelleme', şu ana kadar söz konusu edilen eleştirilerden kurtulmaya yetecek düzenlemeleri sağlamış mıdır? Komüniteryen düşünürlerin 'Adalet Teorisi' ile ilgili öne sürdüğü eleştirilerin benzerlerini 'Siyasal Liberalizm' için de öne sürmek mümkün gibi görünmektedir.

Bunlardan ilki, makûl dünya görüşleri ile makûl olmayanları birbirinden ayırmaya dair sorundur. Bir dünya görüşünün makûllüğüne dair birtakım yargılar, ister istemez belirli ön kabulleri kendisine hareket noktası olarak almak durumundadır. Burada referans alınan değerler ve normatif önermeler, tarafsızlığa dair eleştirilerin hedefi olmaya devam edecektir.

Motivasyon problemi olarak adlandırılabilir başka bir problem daha vardır. Bu, adalet ilkelerini belirlemek üzere benimsenmesi gereken 'siyasal perspektif'in kendi başına değerli olup olmadığıdır. Bu perspektife geçmek, kendimizi 'bilgisizlik peçesi' arkasında konumlandırmak için, bu eylemlerin bunları yapmamaktan ahlâki olarak daha değerli olduğuna dair bir görüşe sahip olup olamayacağımız garanti edilemez. Bu konumlanmayı yapabilmek için 'politik perspektif'in kendisine bir ahlâki öncelik verilmesi gerekir²⁵⁷. Bu da, ancak bu türden öncelikler içeren dünya görüşlerinin biraraya gelebilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla böylesi bir karşılaşmanın ne kadar 'farklı dünya görüşleri' arasında gerçekleşiyor olduğu tartışmalı

²⁵⁷ a.g.y., s.238

hale gelir. Aynı, sadece 'makûl' olanlara referans vermek gibi, benzerler arasında, ya da farklılıkları o kadar önemli alanlarda olmayanlar arasında, yapılacak bir anlaşma, pek de bir 'uzlaş' gibi görünmez²⁵⁸.

Sonuç olarak, liberalizmin genel paradoksu devam eder gözükmemektedir. Belirli değerler ve ilkeleri ön plana çıkarma zorunluluğu, çoğulculuk fikrini bu şekilde ele aldığımızda her zaman çelişkilerin ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Ortak inançlara dayanmayan bir ortak yaşama ideali liberalizmin bir idealidir. Önemli olan, liberal hoşgörünün tarih boyunca içinde tasarlandığı toplumlardan daha derin bir çeşitlilik taşıyan toplumlarda ne olacağını düşündürmektir²⁵⁹. Liberalizmin öne sürdüğü ilke ve değerler, belirli demokratik kültür geçmişine sahip olan toplumlar için kolay biçimde savunulabilir gözükmemektedir. Fakat zor kısım, farklı normatif önermeler içeren kültürlerin ve dünya görüşlerinin birarada yaşama durumunda nasıl bir ahlâki gerekçelendirmenin yapılması gerektiği sorusunu cevaplamaktır.

Komüniteryen eleştirileri dikkate aldığımızda, liberalizmi savunmak üzere bu konuda gerçek anlamda tutarlı bir cevap üretmek mümkün görünmemektedir. Bir yanda insanların belirli dünya görüşlerine sahip olmalarını hoşgörme iddiasına sahip olmak ile diğer yanda o görüşlerin normatif önermelerini bir kenara bırakarak liberal ilkeleri benimsemelerini beklemek için bir sebep yoktur. Daha önemlisi bunun ahlâki bir

²⁵⁸ a.g.y., s.239

²⁵⁹ John Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, çev:Koray Değirmenci (Ankara: Dost Kitabevi, 2003), s.8

gerçeklendirilmesi yapılamaz. Böylesi bir girişim liberalizmin kendisiyle çelişmesi anlamına gelir.

Liberal hoşgörü, en iyi ortak yaşam biçimi üzerine akılcı uzlaşma yollarını bulmak için çabalar; bir yandan da insanların birçok yaşam biçimini takip etmeye haklarının olduğu inancını taşımaya devam eder²⁶⁰. Fakat, kişilerin ya da toplulukların, spesifik bir adalet anlayışını kabul etmelerinin mümkünlüğüne inanmak, o kişiler ya da topluluklar arasında gerçek anlamda bir farklılığın olabilme ihtimalini de yok saymak anlamına gelir. Bu liberalizmin kendi önermeleri ile yol açtığı ikilemdir.

Bugün liberal ilkelerin yüzeysel de olsa bir üstünlük sahibi olmasının sebebi, bu ilkelerin ahlâki meşruiyetlerinden değil, toplumsal güç dengelerinin liberal ilkeler aleyhine yeterince bozulmamış olmasından kaynaklanır gibi görünmektedir. Bu noktadan sonrası için komüniteryen eleştirilerin işlevi, çalışmanın ortalarında Benhabib'ten alıntılandığı gibi 'via negativa' olarak -en azından şimdilik- kalır. Liberalizmin kendi ahlaki meşrulaştırmasını birey üzerinden yapması ile komüniteryenlerin topluluk değerlerini öne çıkarmaya dair düşünceleri arasında ahlaki anlamda hiyerarşik bir ilişki kurma imkanı gözükmemektedir.

²⁶⁰ Gray, s.7

KAYNAKLAR

Kitap ve Makaleler

- Arnhart, Larry. *Plato'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi* (Ankara: Adres Yayınları, 2008)
- Barry, Norman. *An Introduction to Modern Political Theory* (London: MacMillan, 1989)
- Benhabib, Şeyla. *Modernizm, Evrensellik ve Birey* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001)
- Bentham, Jeremy. "Yönetim Üstüne Bir Parça", *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, Der: Mete Tunçay, Çev: Ömer Madra, Mete Tunçay, Kenan Yonarsoy (İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 3.Baskı)
- Berten, Andre vd., *Liberaller ve Cemaatçiler*, çev: Eylem Özkaya (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006)
- Bielefeldt, Heiner. "Autonomy and Republicanism: Immanuel Kant's Philosophy of Freedom", *Political Theory*, vol.25, no:4, pp.524-558
- Buchanan, Allen E. "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism", *Ethics*, Vol. 99, No. 4 (Jul., 1989)
- Curtis, M.William. "Communitarianism", *Encyclopedia of Political Theory*, ed. Mark Bevir (California: SAGE Publications, 2010)
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul,Paradigma Yay., 2000)
- Doppelt, Gerald. "Is Rawls's Kantian Liberalism Coherent And Defensible?", *Ethics*, vol.99, no:4, pp.815-851
- Erdoğan, Mustafa. "*Liberalizme Yeniden Bakış: Tarihi ve Felsefi Temelleri*", Liberal Düşünce Dergisi, Yıl:14, Sayı:56, Güz 2004)
- Erdoğan, Mustafa. *Aydınlanma, Liberalizm ve Demokrasi* (Ankara: Orion Yayınevi, 2006)

- Gaus, Gerald. *Contemporary Theories of Liberalism* (London: SAGE Publishing, 2003)
- Gray, John. *Liberalizmin İki Yüzü*, çev:Koray Değirmenci (Ankara: Dost Kitabevi, 2003)
- Hünler, Solmaz Zelyut. *İki Adalet Arasında* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997)
- İspir, Naci. *C.B. Macpherson'un Liberal Demokrasi Eleştirisi* (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2008)
- Kekes, John. *Against Liberalism* (USA: Cornell University Press, 1997)
- Kelly, Paul. "Justifying Justice", *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, David Boucher and Paul Kelly (eds.), (Taylor & Francis e-Library, 2005.)
- Kukathas, Chandran & Pettit, Philip. *Rawls:A Theory of Justice and Its Critics* (California: Stanford University Press, 1990)
- Küçükalp,Derda. *Siyaset Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2011)
- Kymlicka, Will. *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon Press 1989)
- Kymlicka, Will. *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 2006)
- Lyons, David., "Rawls vs. Utilitarianism", *The Journal of Philosophy*, Vol. 69, No. 18, pp. 535-545
- MacIntyre, Alasdair. *Erdem Peşinde*, çev: Muttalip Özcan, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001)
- MacIntyre,Alasdair. *After Virtue* (Indiana: Notre Dame University Press, 2007)
- Mill, J.Stuart. *On Liberty* (The Floating Press, 2012)
- Mulhall, Stephen & Swift, Adam. *Liberals and Communitarians* (Oxford and Cambridge (Mass.): Blackwell Publishing, Second Edition 1996)
- Mulhall, Stephen & Swift, Adam. "Rawls and Communitarians", *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed.), (USA: Cambridge

University Press, 2003)

- Moore, Margaret. "Liberalism, Communitarianism and the Politics of Identity", *Contemporary Debates in Political Philosophy*, ed. Thomas Christiano and John Christman (Blackwell Publishing Ltd, 2009)

- Nagel, Thomas. "Rawls and Liberalism", *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed.), (USA: Cambridge University Press, 2003)

- Örs, H.Birsen. *19.Yüzyıldan 20.Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniverstesi Yayınları, 2013)

- Özbek, Murat. *Neden Demokrasi, Nasıl İstikrar: Rawls-Habermas Tartışması* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2009)

- Öztürk, Armağan. "Neo-Atina Cumhuriyetçiliği Özelinde Liberalizm: Komüniteryanizm Tartışması Üzerine Notlar", *Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl 18, Sayı 71, Yaz 2013,pp.93-107

- Öztürk, Armağan. *Liberal Adalet* (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2013)

- Paul, Jeffrey & Miller Jr., Fred D. "Communitarian and Liberal Theories of the Good", *The Review of Metaphysics*, Vol. 43, No. 4 (Jun., 1990), pp. 803-83

- Rawls, John. *A Theory of Justice* (Camb.MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1971)

- Rawls, John. "A Kantian Conception of Equality", *John Rawls - Collected Papers*, Samuel Freeman (ed.), (Cambridge: Harvard Üniverstiy Press, 1999)

- Rawls, John. *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press 1993)

- Rawls, John. "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy*, 77(9), 1980, pp.515-72

- Sabine, George. *Siyasal Düşünceler Tarihi-3 Yakın Çağ*, Çev:Özer Özankaya, (Ankara:Türk Siyasi İlimler Derneği Yayını
- Sandel, J. Michael. *Liberalism and the Limits of Justice* (Camb.,MA: Cambridge University Press, 1982)
- Sandel, J.Michael. *Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?*, çev: Mehmet Kocaoğlu (Ankara: Bigbang Yayınları, 2012)
- Tampio, Nicholas. "Rawls and the Kantian Ethos", *Polity*, vol.39, no:1, pp.79-95
- Taylor, Charles. *Modernliğin Sıkıntıları*, çev:Uğur Canbilen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011)
- Toku, Neşet. *John Locke ve Siyaset Felsefesi* (Liberte Yayınları, 1.Baskı, 2003)
- Vergara, Francisco. *Liberalizmin Felsefi Temelleri Liberalizm ve Etik*, çev. Bülent Arıbaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Baskı, 2006)
- Waldron, Jeremy. "Siyasi ve Kapsamlı Liberalizm", *Liberallizmin El Kitabı*, Cennet Uslu (ed.) (Ankara: Kadim Yayınları, 2013), pp.335-362
- Waldron, Jeremy. "Liberalizmin Kuramsal Temelleri", çev:Bülent Evre, *Liberallizmin El Kitabı*, Cennet Uslu (ed.) (Ankara: Kadim Yayınları, 2013), pp.161-193
- Walzer, Michael. *Spheres Of Justice* (USA: Basic Books Inc., 1983)
- Walzer, Michael. 'Liberalizmin Cemaatçi Eleştirisi', çev: Didem Yılmaz, *Liberaller ve Cemaatçiler*, der. Andre Berten vd. (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006)
- Warburton, Nigel. *Felsefeye Giriş*, çev:Ahmet Cevizci (Edirne: Paradigma Yayınları, 2008)
- Williams, Howard. "Kant on the Social Contract", *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, David Boucher and Paul Kelly (eds.), (Taylor & Francis e-Library, 2005.)
- Yayla, Atilla. *Liberalizm* (Ankara: Liberte Yayınları, 5. Baskı, 2008)

Online Kaynaklar

- Bell, Daniel, "Communitarianism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.),

<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/communitarianism>.

- Vallentyne, Peter and van der Vossen, Bas, "Libertarianism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.),

URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/libertarianism/>>.

- Sinnott-Armstrong, Walter, "Consequentialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.),

URL =

<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/consequentialism/>>.