

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

LİBERALİZM'İN KOMÜNİTERYEN
ELEŞTİRİSİ: MICHAEL SANDEL ÖRNEĞİ

Çağrı TAŞGETİREN

2502130079

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Neşet TOKU

Doç. Dr. Özgüç GÜVEN

İSTANBUL – 2020

ÖZ

LİBERALİZMİN KOMÜNİTERYEN ELEŞTİRİSİ: MICHAEL SANDEL ÖRNEĞİ ÇAĞRI TAŞGETİREN

Birey mi öncelikli olmalı, toplum mu? Siyaset felsefesinin kadim tartışma konularından biri olan bu meseleyi bugün neden ele almak gerekiyor? Bir yandan liberalizm insanlığın ulaşacağı nihai bir sistem modeli olarak değerlendirilmekte diğer yandan da ona yönelik komünite eksenli güçlü itirazlar yapılmaktadır. İtirazların önemli bir kısmı komüniteryen diye nitelenen düşünürler tarafından ifade edilmektedir. Michael Sandel de bu alanda önemli bir isimdir. Bu çalışmanın amacı Michael Sandel'in liberalizme yönelik eleştirilerinden yola çıkarak birey-toplum meselesini günümüzdeki boyutlarıyla kritik etmektir. Çalışma giriş, dört ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde liberalizmin tanımı ve ana unsurları, çağdaş siyaset felsefesinde “liberalizmin komüniteryen eleştirisi” başlıklı tartışmanın mahiyeti ve Sandel'in bu tartışma içerisindeki yeri kısaca belirtilmektedir. Birinci bölümde komüniteryanizmin tarihsel arkaplanı ile birlikte genel bir çerçevesi verilmekte, “komüniteryen” şeklinde anılan düşünürlerin bireycilik, ahlak ve siyaset alanındaki eleştirileri sunulmaktadır. Bu bölüm, Sandel'in görüşlerinin komünite eksenli eleştirilerde nereye oturduğunu, söz konusu yaklaşımlara yönelik tavrını ve konunun farklı boyutlarını ele alması bakımından ilk başta verilmiştir. İkinci bölümde Sandel'in “deontolojik liberalizm” şeklinde tanımladığı Kant'ın ve Rawls'un liberalizmi, haklar, benlik ve ahlak planında değerlendirilmektedir. Rawls'un “Hak, iyiden önce gelir” anlayışı ve Sandel'in “yükümlülüğü olmayan benlik” şeklinde ifade ettiği tasavvur incelenmektedir. Üçüncü bölümde felsefi düzlemde siyasi düzleme kayan tartışmanın “siyasi liberalizm” boyutu ele alınmaktadır. Demokratik, çoğulcu bir toplumda devletin felsefi, ahlaki ve dini sahalara paranteze alan ve liberal nötrlük şeklinde nitelenen yaklaşımı kritik edilmektedir. Yine Amerika örneğinden yola çıkarak küresel boyutta da tartışılmakta olan kürtaj, evrim teorisi, kamusal alanda dini sembollerin kullanılışı, farklı evlilik türleri gibi tartışmaların felsefi zemini analiz

edilmektedir. Dördüncü bölümde, Sandel'in özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde son 50 yılda uygulandığını ifade ettiği prosedürel liberalizme yönelik eleştirisi ve buna alternatif olarak ileri sürdüğü cumhuriyetçi (komüniteryen) anlayışı değerlendirilmektedir. Tezin sonuç bölümünde ise hem Sandel'in liberalizme getirmiş olduğu eleştirilerin genel bir değerlendirmesi yapılmakta hem de komüniteryanizmin kişi özgürlüğü ve hukukun üstünlüğü alanında taşıdığı risklere işaret edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Liberalizm, Komüniteryanizm, Bireycilik, Benlik, Haklar



ABSTRACT

COMMUNITARIAN CRITIQUE OF LIBERALISM: THE EXAMPLE OF MICHAEL SANDEL ÇAĞRI TAŞGETİREN

Should the individual have the higher priority or the society? Why is it necessary to address this issue, which is one of the ancient discussion topics of political philosophy? On the one hand, liberalism is considered as the ultimate system model that humanity will reach, and on the other hand, strong objections are made on the basis of the community. A significant part of the objections are expressed by thinkers who are called communitarian. Michael Sandel is also an important name in this field. The purpose of this study is to criticize the individual-society issue with its current dimensions based on Michael Sandel's criticism of liberalism. The study consists of an introduction, four main sections and a conclusion. In the introduction, the definition and the main elements of liberalism, the nature of the debate titled “communitarian critique of liberalism” in contemporary political philosophy and the place of Sandel in this discussion are briefly mentioned. In the first chapter, a general framework of communitarianism is given, along with its historical background; and the critiques of the intellectuals called “communitarians” in the field of individualism, morality and politics are presented. This section is given first because it explains where Sandel's views fit in critiques regarding community, his attitude towards these approaches and the different aspects of the issue. In the second part, the liberalism of Kant and Rawls, which Sandel defines as “deontological liberalism” is evaluated based on rights, self and morality. Rawls's concept of “Right is prior to the good” and Sandel's notion of “unencumbered self” are examined. In the third part, the “political liberalism” dimension of the discussion that shifts from the philosophical perspective to the political perspective is addressed. The state's approach in a democratic and pluralistic society that isolates the philosophical, moral and religious spheres, called liberal neutrality, is critiqued. Starting from the example of the United States and being discussed worldwide, the philosophical basis of the discussions such as abortion, the theory of evolution, the use of religious symbols in the public sphere and various types

of marriages are also discussed. In the fourth section, Sandel's critique of procedural liberalism, which has been practiced in the last 50 years, especially in the United States of America, and the republican (communitarian) approach he alternatively proposes is evaluated. In the conclusion part of the thesis, a general evaluation of the criticisms Sandel has brought to liberalism is made and the risks posed by communitarianism in the field of individual freedom and the rule of law are pointed out.

Keywords: Liberalism, Communitarianism, Individualism, Self, Rights



ÖNSÖZ

“Liberalizmin Komüniteryen Eleştirisi: Michael Sandel Örneği” başlıklı bu çalışmanın gayesi çağdaş siyaset felsefesinde yer alan önemli bir tartışmayı birey-komünite ekseninde değerlendirmek, bu bağlamda Michael Sandel’in konuyla ilgili düşüncelerini kritik etmektir. Konu üzerinde geniş çalışmaları olan Sandel’in Batı dünyasını merkez alarak yaptığı değerlendirmelerin ülkemizde de tartışılan birey özgürlüğü, komünite değerleri, din, sekülerlik, devletin nötrlüğü gibi alanlarda yansımaları olacağına inanıyorum. Çalışmam boyunca bana değerli vakitlerini ayıran, bilgi ve tecrübesiyle tezime katkıda bulunan hocalarım Prof. Dr. Neşet Toku’ya ve Doç. Dr. Özgüç Güven’e teşekkürlerimi sunarım.

Çağrı Taşgetiren
İstanbul, Mart, 2020

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ.....	vii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KOMÜNİTERYEN DÜŞÜNCENİN GENEL ÇERÇEVESİ

1.1. “Komünite”nin Anlamı	8
1.2. Komüniteryanizmin Tarihsel Arka planı	9
1.3. Atomize Bireycilik ve Benlik (Self) Eleştirisi	11
1.4. Etik Eleştirisi	20
1.5. Evrensellik Eleştirisi	25
1.6. Değer Boşluğu	28

İKİNCİ BÖLÜM

LİBERALİZM’İN ETİK ELEŞTİRİSİ

2.1. Michael Sandel ve Komüniteryanizm	34
2.2. Liberalizm ve Adaletin Sınırları.....	39
2.3. Deontolojik Liberalizm ve Kant.....	45
2.4. Yükümlülüğü Olmayan Benlik	49
2.5. Yükümlülüğü Olmayan Benliğin Toplumsal ve Tarihsel Aidiyet Problemi	61
2.6. Dayanışma Ödevleri.....	64
2.6.1. Dini-Etnik Aidiyet	65
2.6.2. Vatanseverlik bir erdem midir?	66
2.6.3. Tarihsel Özür	68
2.6.4. Kardeşlik Bağları.....	70
2.6.5. Nefret Söylemi ve Grup Hakları	73
2.7. Başlangıç Durumu	77
2.8. Fark İlkesi.....	85

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

LİBERALİZM’İN SİYASİ ELEŞTİRİSİ

3.1. Adalet Teorisindeki Revizyon: Metafizik Değil Siyasi	88
3.2. Makul Çoğulculuk	92
3.3. Kamusal ve Kamusal Olmayan Kimlik	96
3.4. Seçimlerin hepsi aynı değerde mi?	98
3.5. Pozitif-Negatif Özgürlük	99
3.6. Liberalizmde Gaye ve Erdem Tartışması	102
3.7. Liberal Nötralite	105
3.7.1. Kürtaj	106
3.7.2. Evrim Teorisi.....	108
3.7.3. Okullarda İncil Okutulması.....	109
3.7.4. Pazar Tatili	110
3.7.5. Sessizlik Anı Uygulaması	110
3.7.6. Noel Sergisi	111
3.7.7. Amishler ve Zorunlu Eğitim	111
3.7.8. Dini Kıyafet ve Semboller	112
3.7.9. Tercih Özgürlüğü mü Vicdan Özgürlüğü mü?	114
3.7.10. Kölelik Tartışması	115
3.7.11. Nefret Suçu.....	116
3.7.12. Şeref (Honour) – Onur (Dignity) Ayrımı.....	118
3.7.13. Eşcinsel Evlilik.....	118
3.8. Yerel Topluluklar ve Adaletin Önceliği.....	128
3.9. Siyasette Dini Söylem Sorunu.....	131

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

PROSEDÜREL LİBERALİZM VE CUMHURİYETÇİ (KOMÜNİTERYEN) LİBERALİZM

4.1. Siyasi Katılım	136
4.2. Topluma Aidiyet ve Sivil Erdemler	141
4.3. Toplumsal Yozlaşma ve “Günah Vergileri”	146

4.4. Kaybolan Komünite Duygusu.....	147
4.5. Cumhuriyetçi (Komüniteryen) Liberalizmin Baskıcı Bir Rejim Olma Riski.	149
4.6. Piyasa ve Ahlak.....	153
4.6.1. Piyasanın Ahlaki Sınırları - Para Neyi Satın Alamaz?	154
4.6.2. Taşıyıcı Annelik Örneği.....	157
4.6.3. Mülteci Örneği	158
4.7. Popülizm, Liberalizm ve Demokrasi.....	159
 SONUÇ	165
BİBLİYOGRAFYA.....	172
ÖZGEÇMİŞ	181

KISALTMALAR LİSTESİ

A.e	: Aynı eser
Çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
s.	: Sayfa



GİRİŞ

Liberalizm; aydınlanma geleneğine dayanan, siyasi analizin merkezine bireyi yerleştiren ve bireylerin temel haklarının muhafazası için devletin hukukla sınırlanması gerektiğini ileri süren modern çağın ideolojilerinden biridir. Liberalizmin kökleri 18. yüzyıla dayanır ve ekonomik ve endüstriyel açıdan gelişmiş modern Batı toplumlarının dünya görüşünü temsil eder.

Geçtiğimiz yüzyılda Sovyetler Birliği'nin çöküşü, liberalizmin tek doğru siyasal model olduğu iddialarına yol açmıştır. Birçokları gibi Amerikalı siyaset bilimci ve ekonomist **Francis Fukuyama** (1952-) da “**Tarihin Sonu ve Son İnsan**” adlı eserinde serbest piyasa ekonomisini, liberal demokrasiyi ve bunun getirmiş olduğu Batılı hayat tarzını insanlığın sosyo-kültürel evriminde son, nihai, ideal insanlık durumu olarak sunmuştur.

Liberalizmin merkezinde birey ve bireyin özgürlüğü vardır. Birey, kararlarını rasyonalite çerçevesinde kendisi veren otonom insandır. **John Stuart Mill**'in (1806-1873) değerlendirmesiyle bireyin yapmış olduğu her seçim özgürce yapılmış olması dolayısıyla saygıya layıktır. Devletin görevi de bireylerin temel hak ve özgürlüklerini hukuk çerçevesinde teminat altına almaktır. Birey; her türlü kolektif grup, sosyal oluşum karşısında önceliğe sahiptir. Asıl olan birey ve onun özgürce eylemde bulunma kapasitesidir.

Her ideoloji gibi liberalizmin de felsefi bir arkaplanı, bir insan doğası anlayışı ve buna bağlı bir devlet-toplum tasavvuru vardır. Bu anlamda liberalizm yalnızca siyasi bir görüşü temsil etmez, aynı zamanda ortaya koymuş olduğu ahlak anlayışı ve birey tasavvuruyla da bütüncül bir felsefi doktrin görünümündedir. Her ne kadar tek bir liberalizmden değil farklı liberal yaklaşımlardan söz edilebilirse de birey ve bireyin özgürlüğü hepsinin ortak çıkış noktasıdır. Birey, toplumdan önceliklidir.

Siyaset felsefesinde birey merkezli yaklaşımların ortaya çıkışı modern döneme özgü bir durumdur. Klasik siyaset felsefesi ile modern siyaset felsefesini ayıran temel husus bireyler arasında doğal eşitlik düşüncesidir. **Hobbes** (1588-1679) , **Locke**

(1632-1704) ve **Rousseau** (1712-1778) örneklerinde görülen sözleşme teorisi, devleti ve toplumu bireyi aşkın yapılar şeklinde değil, bireylerin aralarında bir anlaşma imzalayarak oluşturdukları bir sivil yapı şeklinde telakki eder.

İsimleri zikredilen sözleşme teorisyenlerinin hepsi bir doğa durumu tasvirinden yola çıkarak sosyal teorilerini inşa etseler de sonuçta ortaya çıkan devlet formları birbirinden farklılık taşır. Örneğin **Hobbes**'un ortaya koyduğu devlet anlayışında bireyler doğal haklarını sözleşme esnasında şartsız bir şekilde devlete devrederler. Meşruiyetini bir defalık sözleşmeden alan devlet mutlak otorite sahibidir ve tasarruflarında herhangi bir sınırlama yoktur.

Locke'un siyasi teorisinde de devlet, meşruiyetini bireylerin aralarında uzlaştıkları sözleşmeden alır ancak bu **Hobbes**'taki gibi kayıtsız şartsız bir hak devri değildir. Devlet bireylerin “hayat”, “hürriyet” ve “mülkiyet” gibi en asli, temel haklarını korumak amacıyla tesis edilmiştir ve hukukla sınırlandırılmıştır. Devlet, bireylerin temel haklarını koruma misyonunun dışına çıkamaz. **Locke**'un özgürlüğe yapmış olduğu vurgu ve hukukla sınırlandırılmış devlet anlayışı onu liberal düşüncenin öncüsü yapmıştır.

Liberalizm feodalizmin çöküşü ve serbest piyasa anlayışının ortaya çıkışı ile bağlantılıdır. Malların serbest mübadelesi ve devletin piyasaya müdahale etmemesi anlamına gelen serbest piyasa ekonomisi liberal düşüncedeki birey özgürlüğünün ve teşebbüs hürriyetinin tabii bir sonucudur. Özellikle klasik liberalizmin temel esaslarından biri piyasaya olan güvendir. Piyasaya yapılan müdahale aynı zamanda bireylerin teşebbüs özgürlüğüne, ekonomik aktivitelerine de sınır koymak anlamına gelir, bu da birey özgürlüğüyle bağdaşmaz.

Liberalizmin “**hukuk devleti**” anlayışı esasta mutlakıyetçi yönetimlere karşı bir tepkinin sonucudur. Devlet, mutlaka halkın rızasına bağlı olmalıdır ve meşruiyetinin temeli “**insan hakları öğretisi**” ve halkın rızasıdır. Halkın rızasına bağlı olmayan yönetimler keyfidir ve meşru yönetim biçimleri sayılamazlar. Devlet, hukuka bağlı olmalıdır ve yasalar herkesi bağlar. Kimse yasanın üstünde değildir. Kanun önünde eşitlik ilkesi esastır. Devleti bağlayan temel kanun metni olan **anayasa** ve **erkler ayrılığı hukuk devleti** sisteminin ana unsurlarıdır.

Devleti hukukla sınırlamanın gayesi bireyin temel haklarını teminat altına almaktır. Liberalizm için birey ve bireyin özgürlüğü merkezi önemdedir. Rasyonel ve otonom bir varlık olan insan seçimlerini özgürce yapma hakkına sahip olmalıdır. İnsanlar hukuken ve yasal haklar anlamında eşittir. Liberalizm soya ya da başka bir statüye dayalı herhangi bir hiyerarşiye de karşıdır.

İnsanın tercihlerine ya da özgürlüğüne olan saygı liberalizmde hoşgörü ilkesi olarak yerini bulur. Liberalizm, düşünceyi ifade hürriyetini, din ve vicdan özgürlüğünü savunur. Hangi ahlaki, felsefi görüşe sahip olursa olsun herkesin inancına saygı gösterilmesi gerektiğini söyler. Şiddet içermediği sürece her türlü düşünceye karşı toleranslıdır.

Liberalizmin bütün görüşlere saygılı olmasının tabii bir sonucu siyasi otorite olarak devletin bütüncül dünya görüşleri, dini, felsefi ve ahlaki görüşler karşısında tarafsız olması gerektiğidir. Bunun gerekçesi devletin muayyen bir görüşü benimsemesinin bunu kabul etmeyenler üzerinde baskı oluşturma riskidir. Liberal devlet bu tür değerler karşısında nötr pozisyonda olduğunu ileri sürer. Demokrasi-liberalizm ilişkisi de bu açıdan pek çok tartışmaları beraberinde getirir. Demokrasinin “çoğunluğun tiranlığı”na dönüşmemesi için temel birey haklarını her şartta korumak önemlidir.

“Nötr devlet” anlayışının yansımasını pek çok liberal düşünürde görmek mümkündür. Çağdaş siyaset felsefesinde liberal yaklaşımın önemli isimlerinden biri olan **John Rawls**’un (1921-2002) “**Bir Adalet Teorisi**” (**A Theory of Justice**) adlı eserinin ilk cümlelerinden biri “Nasıl hakikat, düşünce sisteminin temeliyse adalet de toplumsal kurumların ilk erdemidir”¹ şeklindedir. Rawls’un adaletten kastı bireyin tercihlerini özgürce gerçekleştireceği haklar çerçevesini hayata geçirmektir. Rawls bu gaye ile “**hak**’kın (right) “**iyi**”den (good) önce geldiğini savunur. Rawls Kant’tan (1724-1804) ilham alarak geliştirdiği sosyal teorisinde dini ya da felsefi kaynaklı her türlü teleolojiye karşı çıkar. Ona göre devletin muayyen bir iyi anlayışını kabul etmesi

¹ John Rawls, **A Theory of Justice**, USA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2005, s., 3.

birey özgürlüğü açısından risk taşır. Birey özgürlüğü hiçbir şeyle pazarlık konusu yapılmayacak ölçüde önemlidir.

Liberalizmin benimsendiği en önemli ülkelerden biri olan Amerika Birleşik Devletleri'nde liberalizme felsefi bağlamda toplum eksenli pek çok eleştiri getirilmiştir. Bu eleştirilerden bir kısmı “komüniteryen” anlayış çerçevesinde odaklanmıştır. “Komüniteryen” eleştiriler özellikle birey ve toplum arasındaki ontolojik, ahlaki, siyasi ilişkiler ekseninde yoğunlaşmıştır. Bu açıdan liberalizme itirazlar yönelten isimlerden başlıcaları **Charles Taylor** (1931-) , **Michael Sandel** (1953-) , **Alasdair Macintyre** (1929-) ve **Michael Walzer**'dir (1935-) . Söz konusu isimlerin birbirinden farklı perspektiflere sahip olmalarına mukabil bu başlık altında zikredilmelerinin sebebi liberalizme birey-toplum ilişkisi ekseninde kritik yönelimleri olmuştur.

Çalışmama konu olan Harvard Üniversitesi'nde siyaset felsefesi dersleri veren Michael Sandel'in 1982 yılında yayınladığı “**Liberalism and Limits of Justice**” (**Liberalizm ve Adaletin Sınırları**) adlı eseri liberalizme yönelik ilk “komüniteryen” eleştirilerden biri olarak değerlendirilmiş ve akademik dünyada oldukça ses getirmiştir. Çalışma, Rawls'un “A Theory of Justice” isimli kitabına eleştiri niteliğindedir. Sandel'in eleştirileri ağırlıklı olarak Rawls'un seslendirdiği liberal benliğin (self) ontolojik statüsüne ve adaletin kaynağına yöneliktir.

Sandel'in liberalizme yönelik eleştirileri sadece ontolojik planda değildir. Sandel aslında yoğunlukla pratik hayatın içerisindeki sosyal-siyasal problemleri değerlendirmektedir. Harvard Üniversitesi'nde her yıl yüzlerce öğrencinin katıldığı, ve üniversitenin internette yayınlanan ilk online dersi “**Justice**” dünya çapında popülerlik kazanmış, milyonlarca insan tarafından izlenmiştir. Birçok çalışmasının başlığında da yer alan “**Public Philosophy**” (**Kamusal Felsefe**) ifadesi onun çalışma alanını özetleyen ilginç bir tanımlamadır.

Sandel; kürtajdan biyoetiğe, pozitif ayrımcılıktan eşcinsel evliliğe, ekonominin hayatımızdaki rolünden nötr devlete, adaletten demokrasiye kadar pek çok alanda değerlendirmeler yapmaktadır. Günlük gazetelerde siyasi-felsefi yazılar yazmakta, pratik felsefe icra etmektedir. Sandel örneklerini çoğunlukla güncel, yaşanmış

olaylardan seçmektedir. Günlük hayatın arkasındaki felsefi problemleri son derece çarpıcı örneklerle sade bir üslupla ele almaktadır. Örneğin Amerika'daki yargı kararlarının arkasındaki felsefi yaklaşımları değerlendirmekte, güncel siyasetin felsefi yansımalarını kritik etmektedir.

Sandel, felsefi tartışmaları herkesin gündemine taşıma kaygısıyla dünya çapında pek çok programa katılmıştır. Seul'de 14 bin kişilik bir stadyumda ahlak felsefesi anlatmıştır. Çoğu zaman ancak bir pop şarkıcısının ulaşabildiği bu kadar büyük kitlelerin felsefi bir konuşmaya gelmesi dikkat çekicidir. Londra'daki Saint Paul Katedrali ya da Avustralya'daki Sydney Opera Binası yine Sandel'in konuşma yaptığı mekanlar arasındadır. Sandel'in bu denli ilgi çekmesinde onun sıcak üslubu, iletişimdeki başarısı, felsefi konuları halkın düzeyine indirmesi, hayatın içerisinden örnekler seçmesi, provokatif ve ilgi uyandırıcı soruları sayılabilir. Sandel'in adalet, etik, demokrasi, ekonomi alanlarındaki eserleri dünya çapında 27 dile çevrilmiştir. BBC'de **“The Public Philosopher”** ve **“The Global Philosopher”** başlıklı programlar yapmış, 30'un üzerinde ülkeden bağlanan katılımcılarla interaktif bir şekilde pratik alanlarda ahlak felsefesi tartışmaları gerçekleştirmiştir.

Tez konumuz liberalizmin komüniteryen eleştirisi ve Sandel'in bu çerçevede yaptığı değerlendirmeler üzerinedir. Çalışma dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde komüniteryen düşüncenin genel bir çerçevesi sunulmaktadır. “Komünite”nin ne anlama geldiği ve komüniteryen çizginin hangi alanlarda liberalizme eleştiriler getirdiği ele alınmaktadır. Liberalizmin bireyciliği, ahlaki yaklaşımı ve evrensellik iddiası problematize edilmekte, komüniteryen olarak anılan düşünürlerin bu konularda ileri sürdüğü tezler ortaya konmaktadır. Birinci bölüm komüniteryanizm hakkında genel bir çerçeve sunma amacıyla olup özelde Sandel'in eleştirilerinin değerlendirilmesine katkıda bulunacaktır.

İkinci bölümde Sandel'in liberalizmi ahlaki açıdan değerlendirmesi ve benlik tasavvuruna ilişkin eleştirileri ele alınmaktadır. Sandel'in “komüniteryen eleştiri” bağlamında dikkat çeken ilk kitabı **“Liberalism and Limits of Justice”** (Liberalizm ve Adalet'in Sınırları)'nda eleştiri konusu Rawls'un ortaya koymuş olduğu liberal yaklaşımın benlik ve toplum tasavvurudur. Sandel Rawls'un “hak, iyiden, benlik de

gayelerden önce gelir” yaklaşımını kritik etmekte ve Rawls’un ileri sürdüğü **benlik (self)** tasavvurunu “**yükümlülüğü olmayan benlik**” (**unencumbered self**) şeklinde tanımlamaktadır. Soru şudur: Rawls’un ileri sürdüğü gibi benlik, gayeleri önceler mi, bu herhangi bir gayeden yoksun bir benlik midir? Eğer öyleyse söz konusu benliğin sosyal aidiyetleri ve ahlaki tercihleri nasıl belirlenecektir? Rawls, teorisini oluştururken Kant’tan etkilenmiş olduğu için, burada Kant’ın birey ve özgürlükle ilgili düşüncelerine de yer verilmiş, Rawls’un Kant’tan ayrıldığı hususlar da problematize edilmiştir. Belirtmeliyiz ki, buradaki temel tartışma konusu “yükümlülüğü olmayan benlik” tasavvurunun oldukça soyut nitelikte olduğu ve böyle bir insanın hazır bulunduğu, içine doğduğu sosyal aidiyetleri ve bu aidiyetlerin getirdiği sorumlulukları dikkate almadığı meselesidir. Bununla birlikte yalnızca komünitenin belirlediği benlik tasavvuru da insanın özgürlüğünü sınırlar niteliktedir.

Üçüncü bölümde Sandel’in “**siyasi liberalizm**”le ilgili eleştirileri ele alınmıştır. Rawls “A Theory of Justice”da geliştirdiği adalet teorisini revize etmiş, konuyu felsefi düzlemde siyasi düzleme taşımış ve bu yeni anlayışını “siyasi liberalizm” şeklinde formüle etmiştir. Demokratik, çoğulcu bir toplumda farklı dünya görüşlerine sahip olan insanların bulunmasını “**makul çoğulculuk**” şeklinde tanımlayan siyasi liberalizm devletin kamusal alanda dini, ahlaki, felsefi konularda tarafsız, nötr olmasını savunmuştur. Sandel felsefi plandan siyasi plana geçişin temellendirilmesinde sorunları değerlendirir ve iddia edilen nötr yaklaşımın imkansızlığını savunur. Burada konu Sandel’in kürtaç, evrim teorisi, din eğitimi gibi pratik hayattan verdiği örneklerle değerlendirilmiştir. Nihai planda belirtmemiz gereken şudur ki siyasi liberalizmin demokratik mutabakat adına kamusal alanda felsefi, ahlaki, dini konuları paranteze alma iddiası gerçekçi değildir. Ancak hangi dini, ahlaki, felsefi değerin belirleyici olacağı hususu da görecelidir.

Dördüncü bölümde Sandel’in Amerika’nın son elli yılına hakim olduğunu iddia ettiği prosedürel liberalizmle önceki dönemde yer alan cumhuriyetçi (komüniteryen) yaklaşımın karşılaştırılmasına ilişkin görüşleri ele alınmaktadır. Komüniteryen çizgi liberalizmin yalnızca negatif özgürlük yaklaşımını yetersiz bulur ve bunun bireyin demokratik toplumsal katılımını esas alan ve ortak kaderin şekillenmesinde söz sahibi olmasını sağlayan cumhuriyetçi (komüniteryen) özgürlük

anlayışıyla değiştirilmesi gerektiğini savunur. Sandel, demokrasi-özgürlük ilişkisini bu açıdan değerlendirmektedir. Prosedürel liberalizmin ekonomik boyutunda da Sandel “bir piyasa ekonomisinden piyasa toplumuna mı dönüşüyoruz?” sorusunu sorar ve piyasanın ahlaki sınırlarını tartışmaya açar. Sandel’in cumhuriyetçi yaklaşımı burada güncel örnekler eşliğinde ele alınmıştır. Bu bağlamda devlete yalnızca güvenliği ve temel hakları koruma görevi veren buna karşılık ortak kader konusunu göz ardı eden liberal yaklaşımın bir toplum olma realitesine uyum arz etmediğini belirtmemiz gerekir.

Sandel, benliğin ontolojik statüsü gibi teorik tartışmaların yanında, güncel gazetelerde yer alan kimi olayların ya da yargı kararlarının felsefi-ahlaki tartışmasını da yapmaktadır. Bu yönüyle Sandel düşüncelerini pratiğe yansıtmış bir felsefecidir. Tez çalışmamızda Sandel’in hem teorik tartışmalarına hem de pratik örneklerine yer verilmiştir.

Sonuç bölümünde ise Sandel’in liberalizm eleştirisine yönelik genel bir değerlendirme yapılmıştır. Burada, hem liberalizmin hem de komüniteryanizmin tezleri tartışılmış, her iki tezin sorunlu alanlarına işaret edilmiştir. Tezin temel iddiası bireyin ve toplumun ilişkilerinin olduğu hukuk alanını sağlıklı tanzim etme gereğini vurgulamaktır. Bu sağlanamadığı takdirde birey yani insan kendini gerçekleştiremez. Bireylerin kendini gerçekleştiremediği toplum ise sağlıklı olamaz. Burada bir başka vurgulanan husus ise birey-toplum tartışmalarının sadece Amerika’ya ya da Batı toplumlarına münhasır olmadığı farklı toplumların benzeri tartışmaların içinden geçtiği tespittir. Tez bu yönüyle ülkemizdeki tartışmalara da ışık tutacak niteliktedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KOMÜNİTERYEN DÜŞÜNCENİN GENEL ÇERÇEVESİ

1.1 “Komünite”nin anlamı

Türkçe “cemaat”, “cemiyet”, “topluluk”, “toplum” gibi anlamlar ifade eden “komünite”, muayyen değerler, normlar etrafında bir araya gelmiş ve bu değerlerle birbirine bağlanmış insan topluluğu demektir. Komüniteyi belirleyen en önemli husus insanlar arasındaki toplumsal bağdır. “Komüniteryen” tanımlaması da “sosyo-politik ilişkileri komünite açısından değerlendiren” anlayışı ifade eder. Komüniteyi tanımlayan özelliklerin başlıcaları insanlar arasındaki ilişkilerin birbirini güçlendiren, besleyen bir nitelik taşıması, ortak paylaşılan değerlere, normlara, anlamlara, tarihe ve kimliğe sahip olunmasıdır.² Komünite, güçlü bir bağlılık duygusunu ve karşılıklı sorumluluğu getirir. Bu açıdan büyük bir aileye benzetilebilir.³ Komüniteyi esas alan yaklaşımda birey-toplum ilişkilerinde toplumun birey üzerindeki etkisi baskın ve belirgindir. Komünite tarafından sürekli şekillendirilen benlik genellikle bu şekillenişin farkına bile varmaz. Komünal etkiler sonucu değerlerin içselleştirilmesiyle bireyin tercihleri oluşur. Örneğin aç kalınca karnı doyurmak insani bir ihtiyaçtır ancak çocukluktan itibaren oluşan damak tadı kültürel farkların bir sonucudur.⁴

Komüniteryen düşüncenin özünde **Aristoteles**’in (MÖ. 384-322) ifadesiyle insanın “**zoon politikon**”, yani toplumsal bir varlık olması yatar. “Komünite”yi vurgulayan çağdaş felsefecilerden **Hannah Arendt**’e (1906-1975) göre insan hayatı, asla bırakamayacağı veya aşamayacağı şekilde insanlar ve onların üretmiş olduğu şeyler dünyasına kökten bağlıdır. İnsan, başkalarının varlığına direkt ya da indirekt

² Amitai Etzioni, **The New Golden Rule - Community and Morality in a Democratic Society**, New York: Basic Books A Member of Perseus Book Group, 1996, s. 127.

³ Amitai Etzioni, **The Encyclopedia of Political Thought**, Ed. Michael T. Gibbons, John Wiley & Sons Ltd, 2015, s.1.

⁴ Amitai Etzioni, On Communitarian and Global Sources of Legitimacy, **The Review of Politics**, Vol. 73. No.1 (Winter 2011), s. 110.

şekilde bağlı olmayan bir dünyada yaşayamaz. Toplumsal varoluş bütün insani etkinliklerin şartıdır.⁵

Liberalizm, bireyin ve birey özgürlüğünün ideolojisidir. Liberalizmin komüniteye bakışı da bu açıdan şekillenir. Liberalizm, **Locke**'tan itibaren gerek toplumun gerekse devletin birey üzerindeki baskısına karşı tepkinin sonucudur. Hayat, hürriyet ve mülkiyet (life, liberty, property) Locke'un zikretmiş olduğu üç temel haktır. Liberalizm, birey üzerinde tahakküm kurabileceği için her türlü patriyarkal, kollektivist, mükemmeliyetçi siyasal örgütlenmelere karşıdır. Liberalizm toplumsal planda herhangi bir ortak iyi anlayışını, birey üzerinde baskı oluşturma riski olduğu için reddeder. Liberalizmin toplum tasavvurunda bu anlamda organik bir komünite anlayışına yer yoktur. Bir yanda özgürlük ve hukuki eşitlik ekseninde temel haklar çerçevesini temin eden ve herkesin dünya görüşüne eşit mesafede yer alan "nötr" bir devlet, bir yanda kendi ahlaki, kişisel tercihlerini kullanan vatandaşlar vardır.

Liberalizmin komüniteryen eleştirisinin temelinde ise liberal yaklaşımın ontolojik, siyasi, ahlaki açıdan yalnızca bireyi esas alışı ve komüniteye dair değerleri ihmal edişi vardır. Komüniteryenlere göre liberalizmin birey tasavvuru oldukça soyut niteliktedir ve benliğin oluşumunda önemli olan dil, din, tarih, kültür gibi komünal kaynaklı pek çok unsuru göz önünde bulundurmaz. Oysa bunlar kimliğin teşekkülünde büyük önem taşır. Komüniteryen eleştiri, bireyin ontolojik statüsünden çokkültürlülüğe, ahlakın sosyal boyutundan değer erozyonuna kadar pek çok alanda kendini gösterir. Başlıca eleştiri alanları liberalizmin bireyciliği, ahlaki ve siyasi yaklaşımı ve evrensellik iddiasıdır.

1.2 Komüniteryanizmin Tarihsel Arkaplanı

Liberalizme yöneltilen komüniteryen eleştiri, çağdaş siyaset felsefesinde yer alan bir tartışma olmakla birlikte birey-toplum arasındaki ilişkiye dair tartışmalar Antik Yunan'dan beri felsefe tarihinin başlıca konularından biri olmuştur. Sorun,

⁵ Hannah Arendt, **The Human Condition**, London, The University of Chicago Press, 1998, s. 22.

siyasi analizin merkezine bireyin mi yoksa toplumun mu konacağı çerçevesinde odaklanmıştır. Modern dönemde “birey” merkezli değerlendirmelerin ortaya çıkışı ve yükselişi söz konusudur. Liberal-komüniteryen tartışması da birey-toplum eksenli bu olgunun çağdaş dünyadaki yansımasıdır. Siyaset felsefesi tarihine bu açıdan bakmak günümüzün değerlendirilmesi için de ışık tutacaktır.

Siyaset felsefesi klasik ve modern olmak üzere iki ayrı dönemde değerlendirilir. Bu ayrım bireyi ve toplumu ele alırken ortaya çıkan farklı bakış açılarının sonucudur. Klasik dönemde devlet ya da toplum bireyi aşkın bir yapıdadır. Örneğin Platon (MÖ. 427-347) ya da Aristoteles’te toplum bireyin üstünde bir nitelik arz eder. Bireyler arasında eşitlik yoktur. Toplum katmanları fonksiyonel bir farklılaşma içerisindedir. Buna göre herkes toplumsal planda görevini yerine getirirse ortaya sağlıklı bir toplum yapısı çıkmış olur. Topluma rehberlik eden bir “**ortak iyi**” anlayışı vardır. Devletin görevi aynı zamanda vatandaşlarının ahlaki açıdan tekamülünü de gerçekleştirmektir.

Aristoteles’e göre devlet bireye göre önceliklidir. Aristoteles bunu parça-bütün ilişkisi kurarak açıklar. Nasıl el ve ayak vücut olmaksızın fonksiyonunu göremezse devlet olmadan bireyden söz etmenin de imkanı yoktur. Devletin var olması doğal bir durumdur ve devlet bireye önceliklidir.⁶ Aristoteles’in siyasete bakışı ve devlete biçtiği misyon erdem düşüncesi ile yakından bağlantılıdır. Ona göre devletin amacı sadece güvenliği sağlamak ve hakları teminat altına almak değildir. Devlet, yaşamayı mümkün kılmanın ötesinde yaşanmaya değer bir hayatı gerçekleştirmelidir. Bu da devletin erdemle ilgilenmesini zorunlu hale getirir. Siyasetin misyonu, iyi vatandaşlar yaratmak ve onların iyi karakter özelliklerine sahip olmasını sağlamaktır. Sadece güvenliği sağlayan bir devlet karşılıklı bir koruma sözleşmesi ya da mal ve hizmetlerin değiş tokuşunu sağlar. Böyle bir devlet güvenli yaşamak için yapılmış bir ittifaktır, hukuk da bunu temin eden yazılı sözleşmelerdir. Bu siyasal yapı yalnızca “insanların birbirlerine karşı haklarının garantörü”dür, ancak asla bir **polis** değildir. **Polisin** gayesi bundan öte iyi vatandaşlar yaratmak, onların karakter özelliklerini teşvik etmek, mutlu ve soylu bir hayatın gerçekleşmesini sağlamaktır. Şehir-devletin amacı iyi hayattır

⁶ Aristotle, **Politics**, Trans. C.D.C. Reeve, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1998, s. 4.

ve bütün sosyal yapılar bu gayeye hizmet ederler. *Polis*'in amacı erdemi gerçekleştirmektir.⁷ Yani ahlaki bir değer olarak “**erdem**” aynı zamanda politik bir nitelik taşımaktadır. Aristoteles’in *Polis*’inde ya da ortaçağda hukukla ahlak arasında bir ayrım yapılmıyordu. Modern liberal bakış açısına göre ise siyasi arena her bireyin kendi özel “**iyi**”sini aramasına imkan sağlayan bir zemindir.⁸

Modern dönemin en önemli özelliği siyasi değerlendirmenin merkezine bireyin yerleşmesidir. Her şeyi belirleyen yegane ölçü akıldır. Bunun siyasi plandaki yansıması, sosyal ve politik hayatın da yalnızca akıl yoluyla anlaşılabilirliği. Sosyoloji, tarih ve ekonomi bilimlerinin kuruluşu da bununla bağlantılıdır. Sosyal dünya da doğal dünya gibi insan aklı tarafından anlaşılabilir, kritiğe tabi tutulabilir. Yönetilmek doğal bir şey değil, insanların tercihi sonucu olan bir durumdur. Yani insanlar siyasal toplumsal hayatın kurucu aktörleridir.⁹

1.3 Atomize Bireycilik ve Benlik (Self) Eleştirisi

Modern siyaset felsefesini klasik dönemden ayıran en önemli husus çıkış noktasının birey olması ve bireylerin nitelik bakımından eşit olduğu düşüncesidir. **Hobbes, Locke, Rousseau** örneklerinde görülen doğa durumu tasvirleri ve ardından gelen sözleşme teorileri devletin bireyler arasında bir sözleşme imzalanarak tesis edilen bir yapı olduğunu gösterir. Devlet bireye öncelikli değil, bireylerin yarattığı bir kurumdur. **Grotius** (1583-1645) ve **Locke** örneğinde insanların doğal hukuktan kaynaklanan bazı hakları ve topluma karşı sorumlulukları vardır. Siyasi otorite meşruiyetini bireylerin rızasından alır. Toplumun kurulma amacı müşterek faydadır ki bunun en önemlisi de güvenliktir.¹⁰ Yani modern dönemde toplum bağlantısız, serbest (disengaged) öznelere rızasıyla oluşturulmuş ve birey haklarını koruyan bir yapı

⁷ A.e., s. 80.

⁸ Alasdair MacIntyre, **After Virtue**, 3. Bsk., London, Duckworth, 2007, s. 172.

⁹ Jeremy Waldron, Theoretical Foundations of Liberalism, **The Philosophical Quarterly**, Vol. 37, No. 147. (Apr., 1987), s. 134-136.

¹⁰ Charles Taylor, **Sources of the Self**, Great Britain, Cambridge University Press, 1996, s. 12-14.

şeklinde görülmüştür.¹¹ Modern özgürlük anlayışına göre biçimlenen toplumun temeli öze ilişkin bir “**iyi toplum**” tasavvuruna göre değil kuruluş prosedürü içinde belirlenir.¹² Adalet, böylece, klasik dönemde toplumu birleştiren bir güç fonksiyonu iken yeni durumda devletin pozitif hukuk kurallarıyla belirlenmiş “**yasal adalet**” (**legal justice**) haline dönüşmüştür.¹³ Toplumun, bireyi aşkın bir vasfı bulunmamaktadır. Atomize bireyler toplumu oluştururlar.¹⁴ Siyasal teori bireyin rızası temelinde şekillenir. Rızaya ilişkin teori (consent theory) özsel (substantial) olmaktan ziyade prosedürel bir ahlak felsefesine dayanır. Rızaya dayalı teoride insanlar hangi yükümlülöklere sahip olacaklarına karar verirler. Oysa özsel bir anlayışta sorumluluklar zaten bellidir. Rıza temelli olanda insanın yapması gereken bir şey yoktur, gerekli olana da kendisi karar verir. Rızada kendisi söz vererek kendini bağlar, diğerinde ise zaten bağıllık alanı içindedir. Buna göre bağıllık insanın inandığı ahlak değerlerinden, geçmiş tecrübesinden ve grup aidiyetlerinden kaynaklanır.¹⁵

Bu bireyci anlayışları ilk eleştirenlerden isimlerden biri **Karl Marx**’tır (1818-1883). Marx’a göre böylesi bir yaklaşımda birey, toplumdan kopmuş, kendi içine kapanmış, yalnızca kendi çıkarları ve istekleri ile ilgilenen, bencil bir insan türüdür. Onun için toplum, bireyin bağımsızlığına sınır koyan dışsal bir yapıdır. İnsanları bir araya getiren sadece mülkünü muhafaza etmek gibi kişisel çıkarlardır.¹⁶ Çatışma içerisinde olan, birbirinden radikal bir şekilde ayrılmış bireyler arasındaki antagonizma karşılıklı müsamaha ile ehlileştirilmiştir.¹⁷ Bu toplum tipiyle ilgili başka nitelermeler de vardır: Böylesi bir toplum her biri nevi şahsına münhasır değer ve gayelere sahip bireylerden müteşekkildir. Hiçbirinin amaç ya da istekleri diğerlerinden daha az meşru değerlendirilemez. Bireyler adeta birbirinden ayrı “izole edilmiş bireysellik adaları” halinde var olurlar. İlişkiye iradeleriyle girerler ve ilişkileri bir

¹¹ A.e., s. 105-106.

¹² A.e., s. 86.

¹³ Daniel, M. Bell, “Justice and Liberation”, **The Blackwell Companion to Christian Ethics**, ed. Stanley Hauerwas, Samuel Wells, Malden, Blackwell Publishing, 2004, s. 183-184.

¹⁴ Taylor, **Sources**, s. 193-194.

¹⁵ Michael Walzer, **Obligations - Essays on Disobedience War and Citizenship**, Harvard University Press, 1970, s. x.

¹⁶ Karl Marx, **Early Writings**, London, Penguin Books, 1996, s. 230.

¹⁷ Roberto Mangabeira Unger, **Knowledge and Politics**, New York, The Free Press, New York, 1984, s. 155.

devletin yabancı bir devletle ilişkisi gibidir.¹⁸ Birbirlerine karşı kendilerinin onaylamadığı bir yükümlülükleri yoktur, bu açıdan herkes eşittir.¹⁹ Bu durumda “organik toplum” yerine “açık toplum” statüsü ortaya çıkar. Bu bir “soyut toplum”dur (abstract society).²⁰

Marksist bir bakış açısıyla çağdaş batı toplumları “radikal bir şekilde izole olmuş bireylerin, rasyonel egoistlerin, varoluşsal öznelerin, kadınların ve erkeklerin devredilemez haklarla korunduğu” toplumlardır. Liberal toplum hiçbir “ortak iyi”yi, siyasi ve dini geleneği benimsemez. “Doğa durumu”ndan (state of nature) ya da “başlangıç durumu”ndan (original position) yola çıkan bir “ex nihilo” yaratılış hikayesine sahiptir. Her birey mutlak manada özgür, yükümlülüğe sahip olmayan (unencumbered) bir öznedir. Topluma girişi ve sorumlulukları kabul etmesi başta güvenlik olmak üzere yalnız başınayken karşı karşıya kaldığı riskleri azaltmak içindir.²¹

Komüniteryen yaklaşım bütün sosyal bağlardan azade, yükümlülüğü olmayan, bir ortak norm olmadan herkesin kendi hayatını kendi belirlediği bir benliğin gerçeklikten uzak olduğunu düşünmektedir. Bir anne babadan dünyaya gelen, arkadaşları, komşuları, akrabaları, meslektaşları, aynı ülkeyi paylaştığı yurttaşları olan insanlar birbirine yabancı olamaz. Aksi, **Hobbes**’un ileri sürdüğü gibi her tür ilişkiyi iradi, ben merkezli “pazar arkadaşlığı” biçiminde görmektir.²² **Walzer** komüniteryen eleştirinin vazgeçilmezliğini şu şekilde ifade eder: Liberalizmin komüniteryen eleştirisi en çok liberalizmin ihtiyaç duyduğu bir şeydir. Bunun arkasında yatan neden liberalizmin ortaya koyduğu birey portresidir. Bu birey, sadece kendi isteği tarafından yönetilen, bütün ortak değerlerden, bağlardan, gelenek ve görenekten soyutlanmış varlıktır. Yani gözsüz, dişsiz, tat alma duygusundan yoksun biri gibidir. Walzer böylesi bir profili ortaya koymanın onu değersizleştirmek için yeterli olduğunu söyler

¹⁸ Mark V. Tushnet, Following the rules laid down: A Critique of Interpretivism and Neutral Principles, **Harvard Law Review** February, 1983, Number 4, s. 783.

¹⁹ Thomas Hobbes, **Leviathan**, New York, Touchstone, 1997, s. 133.

²⁰ Karl Popper, **The Open Society and Its Enemies**, 5th ed., London, Butler and Tanner, 1966, s. 177.

²¹ Michael Walzer, The Communitarian Critique of Liberalism, **Political Theory**, Vol. 18. No.1. (Feb., 1990), s. 7-8

²² **A.e.**, s. 10.

ve bunun neredeyse bütün değerlerin yokluğu anlamına geldiğini vurgulayarak böylesi bir insanın nasıl gerçek olabileceğini sorar. Bu bireyin amacı faydasını maksimize etmektir. Bu bireylerden oluşan toplum da birbirinden kopuk öznelerin topluluğudur. Ayrılık, emeklilik, boşanma, yalnızlık ve siyasi duyarsızlık bu hayatın görünümleridir. İyi hayatın ne olduğu konusunda bir konsensüs yoktur. Yalnızca faydacılık ve haklar ekseninde bir felsefi değerlendirme söz konusudur. Burada Sartre'cı ekzistansiyalizmin gündelik hayattaki yansıması olan kişisel kaprisin zaferinden söz edilebilir. Liberallerin seçme hakkı vardır, seçme özgürlükleri vardır ancak kendi istek ve çıkarları dışında bir seçme kriterleri yoktur.²³

“Komüniteryen” olarak adlandırılan isimlerden **Charles Taylor**’ın bireyciliğe yönelik eleştirileri ve modern benliğin oluşumunun tarihi-kültürel arkaplanına yönelik çalışmaları dikkat çekicidir. “**Sources of the Self**” bu alanda önemli çalışmalarından birisidir. Bu eserde modern benliğin oluşumunun tarihsel felsefi arkaplanını ortaya serer. **Taylor**, liberalizmin toplumu izah etmekte kullandığı atomist bireyciliğin bir tahlilini yapar. Taylor’a göre toplum sözleşmesi teorileri yalnızca tarihi bir incelemenin konusu değildir. Batı siyasal düşüncesindeki birey merkezli atomist yaklaşımları izah etmek için önem taşır.²⁴ Taylor’a göre hayatı ontolojik planda izah etmek için iki yaklaşım biçiminden söz edilebilir. Birisi “atomist” diğer “holist” diye nitelenebilir. Atomistler metodolojik olarak bireycidirler. Sosyal yapıları bireyi temele alarak açıklarlar.²⁵ Taylor’ın liberalizmin birey tasavvuruna getirmiş olduğu toplumsal eksenli eleştiriler daha çok ontolojik düzeydedir. Kendisini ontolojik açıdan “komüniteryen” olarak tanımlar. Ona göre liberalizm, kimliği ve sosyal hayatı atomist bireyci bir şekilde analiz etmektedir. Oysa Taylor, paylaşılan ortak değerler, ahlak ve dil gibi konuların birey planında izah edilemeyeceğini, bunların indirgenemez bir şekilde sosyal nitelikte (**irreducibly social**) olduğunu söyler.²⁶

²³ A. e., s. 8-9.

²⁴ Taylor, **Sources**, s. 195.

²⁵ Charles Taylor, “Cross Purposes: The Liberal Communitarian Debate”, **Philosophical Arguments**, 2. bsk. Harvard University Press, Cambridge, 1995, s. 181.

²⁶ Ruth Abbey, Charles Taylor, Communitarianism, Taylor-Made: An Interview with Charles Taylor, **The Australian Quarterly**, Vol. 68. No. 1 (Autumn, 1996) s. 3.

Atomizm eleştirileri, bir insan öznesinin ne olduğu, özgürlüğün ne anlama geldiği, kimliğin nasıl oluştuğu gibi alanlarda yoğunlaşır. Atomizm yanlıları bu tartışma alanını spekülatif olarak değerlendirirler. Onlar temel insan haklarına ilişkin tezlere başvururlar. 17. yüzyıldan itibaren özneyi merkeze alan, epistemolojide “**tabula rasa**”dan, politikada temel haklara sahip bireyden yola çıkan anlayış, sorunu insan haklarına ilişkin sezgiyle temellendirir. Oysa asıl sorun Taylor’a göre insan doğasına ilişkindir.²⁷ Doğal haklar konsepti belki insanları yönetimden ya da diğer insanlardan gelecek hak ihlallerinden korumuştur ancak insanların bir komünite içerisinde anlamlı bir hayat kurmalarını temin edecek psikososyal zemini sağlamaktan uzaktır.²⁸ Taylor’a göre yanılğı, bireyciliği sağduyu şeklinde algılamaktır, buna göre insanın “doğal olarak” kendine yönelik ilk benlik algısı (self-understanding) birey olmaktır, kişi, kendini öncelikle birey olarak kavrar, sonra diğer toplumsallık formları içinde yer aldığını düşünür. Bu, modern dönemde ortaya çıkmıştır. Oysa Taylor’a göre insanın kendine ait ilk özkavrayışı topluma derinden bağlı oluşturmıştır. Asıl kimliği baba, oğul vs. bir toplumun ferdi olmaktır. Kendini özgür birey olarak kavramak sonradandır.²⁹

Alasdair Macintyre da Taylor gibi benliğin oluşumunun sosyal boyutlarına dikkat çeken bir düşündür. Bu açıdan modern toplumu premodern toplumlarla mukayese eder. Premodern toplumlarda birey toplum içerisindeki rolü ile tanımlanıyordu. Bu roller bireyin topluma bağlılığını sağlıyordu ve kimliğin oluşmasında etkili unsurlardı. İnsanlar kendilerini, bir ailenin ferdi, bir kabilenin, bir klanın, bir şehrin, bir ülkenin, bir krallığın mensubu şeklinde tanımlıyorlardı. Bunlardan ayrı tek başına bir benlik tanımlaması söz konusu değildi.³⁰ Macintyre’a göre bireyin kimliğinin oluşmasında toplum belirleyici bir role sahipti. Bir insanın toplumdaki rolü onun yükümlülüklerini de belirliyordu. Macintyre’ın ifadesiyle:

²⁷ Charles Taylor, “Atomism”, **Philosophy and the Human Sciences Philosophical Papers 2**, New York, Cambridge University Press, 1990, s. 209.

²⁸ Benjamin Barber, **Strong Democracy**, University of California Press, 2003, s.100.

²⁹ Taylor, **Sources**, s. 72.

³⁰ Macintyre, **After Virtue**, s. 172.

“Ben birinin oğlu ya da kızıyım, birinin kuzeni ya da amcasıyım. Şu ya da bu şehrin bir vatandaşıyım, bu ya da şu mesleğe sahip, şu ya da bu derneğin üyesiyim. Şu klana, şu kabileye, şu millete bağlıyım. Dolayısıyla benim için iyi olan bu rolleri taşıyan için de iyi olmalıdır. Aynı şekilde ben; ailemin, şehrimin, kabilemin, milletimin geçmişinden birtakım borç, miras, beklenti ve yükümlülükleri devralırım. Bütün bunlar benim hayatımın verili kısmını ve ahlaki hareket noktamı oluşturur. Hayatıma kendi ahlaki tekelliğini kazandıran şey budur.”

Modern bireyciliğe göre insan neyi seçerse odur. Macintyre’a göre ise insanın hayat hikayesi kimliğini oluşturan toplulukların hayat hikayelerinde saklıdır. Geçmiş bu açıdan oldukça önemlidir zira yaşanılan toplulukların hikayesi de geçmişten bugüne uzanan bir süreçtir. Tarihsel kimlik ve toplumsal kimlik birbirinden ayrılamaz ve birbirini bütünler.³¹ Oysa modern benlik, her türlü toplumsallıktan sıyrılmıştır. Evrensel ve soyut bir bakış açısıyla değerlendirmede bulunur. Bu bakımdan hayaletimsi bir yapıdadır. Kişinin zorunlu olarak bir sosyal kimliği yoktur. Bir zamanlar hayat gayesi olarak benimsediği bir **telosu** bulunmaz. Bu açıdan hayatına yön verecek belirli bir kriteri yoktur. Premodern, geleneksel toplumlarda kişi kendisini sosyal mensubiyetler vasıtasıyla tanımlıyordu. Bunlar “**gerçek ben**”i keşfetmek için kurtulması gereken özellikler değildi. Bu nitelikler kişinin özüne ilişkin, aynı zamanda yükümlülüklerini de belirleyen unsurlardı. İnsanlar tarihsel ve sosyal planda bir mirası devralırlar ve onu geleceğe iletirlerdi. Bunların kaybı kişi için kimliğin kaybı ya da bir yabancı olmak anlamına gelirdi. Modernite ile beraber insanın sosyal bağlarından azade olup teleolojinin hurafelerinden kurtulması bireyin doğuşu şeklinde kutlandı. Modern birey geleneksel çerçeveden uzaklaşıp toplumsal kimliği ve teleolojiyi bir yana bırakıp kendi egemenliğini ilan etti.³² Bunun ahlaki alandaki yansıması “**otonom ahlaki özne**” oldu. Bu **otonom ahlaki özne (autonomous moral agent)** modern bir buluştur ve hak kavramı da onunla bütünleşmiştir.³³ Bireycilik Antikçağ’ın ve Ortaçağ’ın hiyerarşik yapısını yıkmıştır, ancak bununla birlikte insanın

³¹ A.e., s. 220-221.

³² A.e., s. 31-34.

³³ A.e., s. 70.

nasıl anlaşılacağına dair teleolojik anlayışı da ortadan kaldırmıştır. İnsanlar sosyal rollerinden bağımsız tanımlandığı için sosyal teleolojik boyut da devre dışı kalmıştır.³⁴ Bunun yanında Aydınlanma'nın tarih dışı, soyut, bireyci yaklaşımı da bir hayat tarzı olarak komünite tasavvurunun zayıflamasına neden olmuştur.³⁵

Walzer de premodern dünyayı modern dönemle karşılaştırır ve liberalizmin yeni dünyada biçimlendirici tavrına dikkat çeker. Walzer'e göre liberalizm sosyal ve politik dünyanın sınırlarını yeniden çizmiştir. Preliberal dünyada toplum organik bir bütün şeklinde telakki ediliyordu. Din, politika, ekonomi, aile ve daha pek çok kurum birbiri içerisine geçmişti ve tek bir bütün realite görünümündeydi. Kilise, devlet, hükümet, üniversite, kamusal hayat ve özel hayat iç içeydi ve ayrılmaz bir durumdaydı. Zikredilen manzara karşısında liberal teorisyenler bir tür **ayrıştırma (art of separation)** icra ettiler. Bu kurumları birbirinden tefrik eden sınırlar çizdiler. En fark edileni belki devlet ve kilise arasındaydı. Walzer "ayrıştırma"yı liberalizme yönelik anahtar bir tanımlama olarak getirir ve bu çerçevede şunları söyler: "Liberalizm bir duvarlar dünyasıdır ve her biri yeni bir özgürlük yaratır." Kilise ile devlet arasındaki ayırım dini alan için ayrı bir alan yaratmıştır. Kişiler baskı altında kalmadan dilediği dini tercihi yapma imkanı bulmuştur. Bu "din ve vicdan özgürlüğü" şeklinde formüle edilmiştir.³⁶

Liberalizm bireyciliği ve doğal hakları teorisinin merkezine koymuştur. Walzer'a göre "ayrıştırma" bu açıdan oldukça radikal bir projedir. Böylece her bir insan diğerlerinden farklılaşmıştır. Gaye dış müdahalenin olmadığı birey özgürlüğüdür. Tek tek yalnız fertler iradeleriyle bir araya gelerek liberal toplumu tesis etmişlerdir. Okullar, kiliseler, pazar ve aile gibi kurumlar da aynı şekilde bireylerin iradelerinden neşet etmiş müesseselerdir. Hepsinden de ayrılabilme imkanı söz konusudur. Din özgürlüğü bireyin tek başına ya da kamusal planda, istediği şekilde Tanrı'ya ibadet etme özgürlüğüdür. Yahudi-Hristiyan kurumsal dini geleneğine uygun

³⁴ Robert B. Thigpen, Lyle A. Downing, Liberalism and the Communitarian Critique, **American Journal of Political Science**, Vol. 31, No. 3 (Aug., 1987), s. 639.

³⁵ Seyla Benhabib, **Situating the Self- Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics**, Cambridge, Polity Press, 1992, s. 25.

³⁶ Michael Walzer, Liberalism and the art of Separation, **Political Theory**, Vol 12 No.3 (Aug. , 1984), s. 315.

olmakla ilgisi yoktur.³⁷ Ancak kurumların oluşumu dahil her şeyi bireyin rızası, kabulü ile açıklamak pek çok sorunu beraberinde getirir. Bu kötü bir sosyoloji değerlendirmesidir ve toplumsal bağları açıklamak için yetersizdir. Bütün kurumların ve ilişkilerin dışında yer alan ve onlara tercih ettiği zaman dahil olan bireyi tasavvur etmenin imkanı yoktur. Walzer’a göre:

“Birey, dahil olduğu kurumları yaratmaz... Birey, kendisinin yaratmadığı bir dünyada yaşar. Liberal kahraman, kendi benliğinin ve sosyal rollerinin yaratıcısı mitsel (mythic) bir icattır (invention) Shakespeare’in kendi kendinin yaratıcısı ve başka hiçbir bağlılık tanımayan aristokrat savaşçı karakteri Coriolanus gibidir. Bu “liberal kahraman” (hero) felsefi bir ideal olmaktan önce sosyolojik bir hatanın ürünüdür ve korkutucu sonuçları vardır.”

Her ilişkiyi rıza ile açıklama yönelişi, çocukların anne-babadan ya da ebeveynlerin çocuklarından boşanması tartışmalarına kadar uzanmıştır. Walzer; kilise, okul, aile, pazar gibi kurumların hep irade sonucu ortaya çıktığına dair görüşü de eleştirir ve bunların her toplumda ayrı nitelikte ortaya çıkan ve bir tarihe, geleneğe, inanca, bilgiye dayanan kurumlar olduğunu söyler.³⁸

Walzer’a göre, diğer toplumlarda olduğu gibi liberal bir toplumda da insanlar bir toplumun içine doğarlar ve temel kimlik özelliklerini bu kültür çerçevesi içerisinde tercihleri olmaksızın ve spontane şekilde elde ederler. İnsanlar kadındır, erkektir, Katoliktir, Yahudidir, demokrattır, cumhuriyetçidir, siyahtır, beyazdır. Gelecekte seçecek olduğu bağlılıklar bu iradeyle tercih etmedikleri ama kültürel olarak kazandıkları kimliğin bir yansımasıdır.

Liberalizm, bir gruba dahil olmaktan çok bir gruptan ayrılabilme ya da kimliği değiştirebilme hususiyetiyle diğer doktrinlerden ayrılır. Liberal bir toplumda

³⁷ A.e., s. 324.

³⁸ A.e., s. 324-325.

yakınlaşma bir risk şeklinde telakki edilmektedir. Gruba yakınlaşma ister istemez kendinden fedakarlığı getirebilir. Liberalizm için bu açıdan bir gruba dahil olup çıkarlarından istifade edip o çıkarların temininde hiçbir külfete katlanmamak bir sorun olagelmıştır. Komüniteryanizm ise aksine kendini komünite için feda etmeyi bir ideal olarak görür.³⁹

Charles Taylor'a göre modern yaklaşım, bireyden yola çıkan yeni sosyal düzenin, geleneksel hiyerarşik yapıların yerini almasını “komünite”nin aleyhine “bireyciliğin” yükselişi şeklinde yorumlamış ve bunu çarpıtma olarak nitelemiştir. Taylor, modern bireycilik anlayışının da üyelerin eşitliğini ve müşterek menfaatini öngören yeni bir toplumsallık anlayışı getirdiği ama bunun göz ardı edildiği kanaatindedir. Taylor ayrıca birey oluşumuzun insan doğasından kaynaklandığı düşüncesini de çarpıtma olarak görür. Eski dinleri ve metafiziği attıktan sonra ortaya bireyciliğe ve menfaat ilişkisine dayalı bir yapının çıkması beklenen bir durumdur. Fakat tarihsel gerçekler bunun tersini gösterir. İnsanlık tarihine bakıldığında çoğunlukla farklı derecelerde hiyerarşik, tamamlayıcı toplumsal yapılar görülür. Bu toplumlar modern bireyciliğe oldukça uzaktır.⁴⁰ Batı'nın özgür bireyi ya da otonom ahlaki öznesi belli toplumsal şartların ürünüdür. Bu öznenin teşekkülünde Batı'nın bütün kültür ve medeniyet birikiminin önemli payı vardır. Üniversiteler, müzeler, siyasi partiler, senfoni orkestraları, laboratuvarlar, mahkemeler, medya, sivil toplum kuruluşları, aile yapısı ve sayılamayacak pek çok kurumun etkisiyle otonom birey ortaya çıkmıştır. Otonom birey bu kültür çerçevesinde kimliğini kazanabilir ve sürdürebilir.⁴¹ Taylor, topluma bağlılığı (social embeddedness) bir kimlik meselesi olarak görür. Bu, benlik duygusu açısından insanın kendisini belli bir sosyal matrisin dışında düşünmemesi anlamına gelir. Modern dünyada insan, işte bu topluma bağlılık halinden kopmuştur.⁴²

³⁹ Walzer, **The Communitarian Critique**, s. 16.

⁴⁰ Taylor, **Sources**, s. 26-27.

⁴¹ Taylor, **“Atomism”**, s. 205-206.

⁴² Taylor, **Sources**, s. 62.

1.4 Etik Eleştirisi

Liberalizm'e getirilen komüniteryen eleştirilerin yoğun olduğu bir alan da ahlaktır. Eleştiriler birey merkezli soyut ahlak anlayışıyla toplum merkezli ahlak anlayışı arasındaki tartışmalarda odaklanmıştır. Bu tartışmanın kaynakları **Kant** ve **Hegel**'e (1770-1831) kadar uzanır. Kant'a göre insan, aklını ölçü alarak hareket ettiğinde özgürdür ve yükümlülüklerini de aklı belirler. Hegel, Kant'ın temsil ettiği salt bireyin otonomisine dayalı, bireysel planda gerçekleşen, soyut nitelikte olan ve “**moralitat**” olarak isimlendirilen etik yaklaşıma karşı çıkar. Hegel'e göre böylesi soyut bir akıl yükümlülükleri belirleyemez. Ona göre bir toplumda içkin değerler, “gelenek, adet, töre” anlamına gelen “**sittlichkeit**” olmadan ahlakı temellendirmek mümkün değildir. Rasyonalite sosyal ahlaka bağlı olarak hareket eder. Yükümlülükler de komünal kaynaklıdır ve öznenen bağımsızdır. Tarafsız, evrensel, nötr bir öznenen hareket eden bir ahlaki çıkış noktası olamaz.⁴³ Hegel'e göre görev ya da sorumluluk ilk bakışta iradeye bir sınır koyma gibi görünebilir. Oysa o yalnızca soyut özgürlüğe, belirlenmemiş öznelliğe, ya da doğal dürtülere karşı bir sınırdır. “Birey görevde özgürlüğü bulur.” Görevde özsel (substantive) bir özgürlük anlayışı gizlidir ve böylece insan gerçek özüne ulaşır. Görev, özgürlüğü sınırlamak bir yana insanı doğal içgüdülerden ve gayesiz soyut özgürlükten korur.⁴⁴ **Taylor**'a göre de tüm toplumsal rollerden ve gayelerden bağımsız bir özgürlük anlayışı hiçbir şeyin yapmaya değer olmayacağı bir boşluk yaratır. Bütün engelleri ortadan kaldırdığı iddia edilen bir benlik anlayışı karakterden yoksundur. Oysa bu rasyonalite ve yaratıcılık adı altında gizlenmiştir. Hegel, Kant eleştirisiyle bu serbest benliğe ve saf rasyonel iradenin boşluğuna bir çözüm üretmeye çalışmıştır. Rasyonel iradenin pozisyonunu bozmadan onu kozmik aklın bir aracı şeklinde değerlendirmiştir. **Nietzsche** (1844-1900) ise bütün değerleri reddederek insanın kendi benliğini ön plana çıkarmıştır (self affirmation). Ona göre Hıristiyanlık da Hümanizm de iradeye pranga vuran

⁴³ John Skorupski, The Conservative Critique of Liberalism, **The Cambridge Companion to Liberalism** Ed. Steven Wall, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, s. 408.

⁴⁴ Hegel, **Philosophy of Right**, Trans. S. W. Dyde, Kitchener Batoche Books, 2001, Syf. 134.

otoritelerdir. Bütün bunları reddedince de ortada sadece “**güç iradesi**” kalmıştır.⁴⁵ Taylor örneğinde görüldüğü üzere komüniteryenler Hegel’in Kant’a yönelttiği kritikten yola çıkarak Rawls’a ve genel anlamda liberalizme eleştiri yöneltmişlerdir.⁴⁶

Hegelyen komüniteryen yaklaşım Kantçı soyut ahlaka karşı çıkarken ahlakın kaynağını bir toplumun içkin değerleri olan örf, adet ve gelenekte görür. Burada iki açıdan sorun vardır. Birincisi bir değer sosyal ahlak ya da gelenek kaynaklı olması onu doğru kabul etmek için geçerli bir sebep değildir. Burada göreve pozitif bir değer atfedilir ancak bu her zaman sorgulanabilir. Öyleyse onu sorgulayacak bir dış kriter olmalı ve eleştiri süzgecine tabi tutulmalıdır. İkincisi burada iradenin rolünün ortadan kalkmasıdır. Bir görevi ona yüklenen teleolojik anlamı göz önünde bulundurarak sorgulamaksızın ifa etmek irade özgürlüğüyle bağdaşmaz. Bu, bilinçli bir tercih olmaz. Kant’ın otonomiye vurgu yapan ve iradeyi esas alan yaklaşımı bu açıdan değerlidir. Ayrıca Hegelci yaklaşımın sonunda her türlü özgürlüğü ortadan kaldıran bir sistemin temellerini oluşturabilecek olması da ona yapılan eleştirileri anlamlı kılmaktadır.

Etik, liberal-komüniteryen tartışmasındaki en önemli alanlardan biridir. **Stanley Hauerwas**’ın (1940-) bu alandaki değerlendirmeleri dikkat çekicidir. Ona göre çağdaş etik, dilemmalar gibi zor sorunlar üzerinde yoğunlaşır. “Bir arkadaşımızı korumak için yalan söylemeli miyiz?” “Ölümcul durumu olan bir insana ölecek olduğunu söylemeli miyiz?” Bu gibi sorular etiğin hep çetrefil sorunlarla, ahlaki sınırların ne olduğuyla uğraştığı intibasını verir. Oysa bizim ahlaki değerlerimiz soluduğumuz hava gibidir. Biz onları fark etmeyiz çünkü hayatımız onlara dayanır. Şu anki ahlaki alanda yaşadığımız kaos “soluduğumuz havanın” sorgulanmasıdır. Bunun sebebi ahlaki bir rehberin olmaması değil aksine çok fazla sayıda olmasıdır⁴⁷.

Macintyre da ahlakın sosyal ve teleolojik boyutu üzerine çalışmaları olan önemli bir fikir adamıdır. Akademik camiada büyük ses getiren, kimilerince provokatif olarak nitelenen kitabı “**After Virtue**”ya (**Erdem Peşinde**) bilim kurgu

⁴⁵ Charles Taylor, **Hegel and Modern Society**, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, s. 157-159.

⁴⁶ Simon Caney, Liberalism and Communitarianism: A Misconceived Debate, **Political Studies**, (1992), XL, s. 289.

⁴⁷ Stanley Hauerwas, **The Peaceable Kingdom**, 3. Bsk, London, University of Notre Dame Press, 1986, s. 4.

filmlerindeki felaket senaryolarına benzeyen bir durumun tasviriyle başlar. Dünya büyük bir çevre felaketine uğramıştır. Bu çevre felaketinden bilim adamlarını sorumlu tutan halk ayaklanır. Kaos hakim olur. Laboratuvarlar yok edilir, kitaplar yakılır, bilim adamları lince uğrar. Sonunda **“Hiçbirşey Bilme” (Know Nothing)** adında siyasi bir güç yönetime el koyar. Bilim adamları öldürülür ya da hapse atılır. Okullarda bilim öğretimi yasaklanır. Ancak bir grup aydın ortaya çıkar, unutulmuş ve yok olmak üzere olan bilimsel çalışmaları diriltmek için çaba gösterirler. Ne yazık ki eski bilimsel çalışmalara dair pek çok şey unutulmuştur. Elde teorik altyapısı olmaksızın yapılan deneyler, nasıl kullanılacağı unutulmuş araç gereçler, parçalanmış, yakılmış kitaplar, makalelerden parçalar vardır. Bunlar yüzlerce yıldır bilimsel birikimden arta kalan fragmanlardır. İnsanlar yine de eldeki bu fragmanlar aracılığıyla bilimsel çalışma yapmak isterler. Görecelilik, evrim kuramı gibi bazı teoriler eldeki bilgiler çerçevesinde yeniden tartışılır. “Nötron”, “kütle”, “atom ağırlığı” gibi bilimsel terimler kullanılmaktadır ancak bağlamlarından kopuktur. Birbirine karşıt öncüller ortaya atılır, ancak bunların birini diğerine tercih edecek bir kriter söz konusu değildir. Dolayısıyla keyfi bir değerlendirme yapılabilir. İnsanlar yaptıklarının doğa bilimi olmadığını farkında bile değildir, çünkü yaptıkları temellendirmeleri değerlendirecek bir bağlam yoktur. Ortaya çıkan sonuç öznel bilim kuramlarıdır, bu öznel bakış açısı da bilimin istediği nesnellikle bağdaşmaz. Macintyre günümüzde ahlak felsefesinin içerisinde bulunduğu hali bu kaotik, olumsuz duruma benzetir. Ona göre çağdaş ahlak felsefesinde elimizdekiler de anlamlarını yitirmiş bölük pörçük parçalar, fragmanlardır. Dolayısıyla ahlakın kendisinden değil suretinden söz edilebilir.⁴⁸

Macintyre’a göre çağdaş ahlaki ve siyasi kültür bir karışıklık içindedir. Liberal demokrasilerde siyasi ve ahlaki pek çok konuda yoğun tartışmalar vardır. Macintyre’ı endişelendiren, bunların rasyonel zeminde bir sonuca kavuşturulamayacak olan formlarıdır. Bunun sebebi tartışmadaki ahlaki tarafların belli bir noktada buluşamaz oluşlarıdır. Belli bir konuda bir fikir ileri süren kişi bunu gerekçelendirmek amacıyla daha temel nitelikte öncüllere başvurur. Sonunda kendi ahlaki bakış açısının kaynaklandığı öncüle ulaşır. Bunun rölatif niteliğini ya da geçerliliğini değerlendirecek kriterler yoktur. İki öncülün birbirinden rasyonel olarak üstün oluşunu

⁴⁸ Macintyre, **After Virtue**, s. 1.

sağlayan kriterden de söz edilemez. Bütün rasyonel gerekçelendirmeler belli çıkış argümanlarına ulaşır ama bu çıkış argümanları rasyonel olarak temellendirilemediği için de ileri sürülen önerme sadece bireysel bir tercih olarak kalır.

Macintyre farklı örnekler verir. Bunlardan dikkat çekici olan birisi kürtaja ilişkindir. Kürtaj hakkında üç ayrı görüşün seslendirilebileceğini söyler. Birincisine göre herkesin kendi bedeni üzerinde dilediği tasarrufu yapma hakkı vardır. Cenin annenin bedeninin bir parçası olduğu için anne baskı altında kalmadan kürtaj yaptırmaya da yaptırmama kararını verme hakkına sahiptir. Ahlaken izin verilen bu duruma hukuken de izin verilmesi gerekir. İkinci argüman “kendisine yapılmasını istemediği bir şeyi başkasına yapmama” esasına dayanan altın kuralı esas alır. Eğer ben ceninin yerinde olsaydım annemin beni aldırmasını istemezdim. Eğer ben istemiyorsam o cenin de o hakka sahiptir. Üçüncü argümana göre kürtaj cinayettir. Cenin de gelişme aşamasında olan bir insan varlığıdır. Bir insanı öldürmek yanlıştır. Bu ahlaken doğru olmadığı gibi hukuken de engel olunması gereken bir durumdur. Bu önermelerden her biri farklı çıkış noktalarına sahip olduğu için sonucu olmayan bir ahlak tartışmasına neden olur.⁴⁹

Çağdaş ahlaki tartışmada yer alan değerler alanındaki rölativizm maskelenmiştir. Çünkü aslında kişisel olan görüşler gayrişahsi, genelgeçer gibi sunulmaya çalışılmıştır. Emotivism (duyguculuk) bu duruma şöyle bir çözüm getirmiştir: Ahlaki diye sunulan argümanlar her zaman kişisel duyguların bir ifadesidir. Dolayısıyla bunu gayrişahsi (impersonal) olarak sunmak sahte bir tutumdur.⁵⁰ Macintyre’a göre, iyi ile kötü, doğru ile yanlışla dair objektif ahlaki standartların reddi gerçek ahlakın terk edilip insanları kendi tercihlerini ahlak olarak yaşamaya yöneltmiştir. Ahlaki sübjektivizm kaçınılmaz olarak değerler planında nihilizme yol açmaktadır.⁵¹ Ortaya çıkan sonuç da her ahlaki tercihi öznel bir tercih şeklinde gören **emotivist benliktir (emotivist self)**. Emotivist benlik’in ortaya çıkışı Aydınlanma dönemine kadar geri götürülebilir. Kierkegaard, Kant, Diderot, Hume ve

⁴⁹ A.e., s. 6-8.

⁵⁰ A.e., s. 9-12.

⁵¹ Norman Barry, *An Introduction to Modern Political Theory*, 3. Bs., London, The Macmillan Press, 1995, s. 27.

Smith'in ahlaka rasyonel bir temellendirme yapma çabaları hep başarısız olmuştur. Onlar şüphesiz aile ve evlilik gibi temel geleneksel değerlere inanıyorlardı fakat ahlaki temellendirirken insan doğasını esas alan rasyonel kanıtlama yolunu tercih etmişlerdir. Böylece tarihsel ve kültürel arkaplanı reddetmişlerdir. Bu anlayış Aristoteles'ten beri gelen ve ortaçağa da hakim olan telos düşüncesini de reddetmek anlamı taşır.⁵² İnsan doğasını esas alan kanıtlama insan hakları temeline dayanmaktadır ancak Macintyre'a göre insan haklarını kanıtlama yolundaki her girişim başarısız olmuştur, bu haklar kanıtlanabilecek nitelikte değildir. 18. yüzyıl doğal hak savucunusu bazı felsefeciler bunları doğruluğu kendinden menkul (self-evident) ya da sezgi ürünü tezler olduğunu söylemişlerdir. Ancak Macintyre'a göre "sezgi" yi kullanmak argümantasyonda bir şeylerin ters gittiğinin işaretidir. Dolayısıyla bunları temellendirmenin imkanı yoktur. İnsan hakları bir kurgudan ibarettir. İnsan haklarına inanmak büyücülere ya da tek boynuzlu atlara inanmakla birdir.⁵³ Dworkin de bu hakların kanıtlanamayacağını kabul eder ancak kanıtlanamayan bir şeyin doğru olmayacağını göstermeyeceğini de ilave eder.⁵⁴

Macintyre'a göre her ahlak felsefesi bir sosyolojik arkaplana dayalıdır.⁵⁵ İnsan ailesinden, içerisinde yaşadığı toplumdan, geçmişinden birtakım beklenti ve yükümlülükleri devralır. Bunlar hayatın verili kısmıdır ve ahlaki hareket noktasını oluşturur. Macintyre burada gelecek bir eleştiriye dikkat çeker. Toplum ya da çevre ahlak üzerinde bu kadar belirleyici ise o zaman bireyin iradesi ne olacaktır? Macintyre bu determinasyonun ahlaki her ne kadar belirlese de sınırlamayacağına dikkat çeker. Macintyre'a göre ahlaki yerellik bir başlangıç noktasıdır. Kantçı anlamda ahlaki yerelliklerden sıyrılarak soyut, evrensel bir ahlaka ulaşacağını sanmak ona göre bir yanılsamadır. Ahlaki planda özel olanı dikkate almazsak hiçbir başlangıç noktamız olmaz. Yerellik önemlidir ve kolayca atılabilecek bir şey değildir. İnsanın kim olduğu, beğensin ya da beğenmesin miras aldığı özel geçmişe sıkı sıkıya bağlıdır.⁵⁶ Macintyre bunu söylemekle birlikte geleneği mutlak, değişmez, donmuş bir yapı şeklinde

⁵² Macintyre, **After Virtue**, s. 77-78.

⁵³ **A.e.**, s. 69-70

⁵⁴ Ronald Dworkin, **Taking Rights Seriously**, Cambridge, Harvard University Press, 1978, s. 81.

⁵⁵ Macintyre, **After Virtue**, s. 23.

⁵⁶ **A.e.**, s. 221.

görmez. Aksine gelenek değişime açıktır. Macintyre'ın ifadesiyle “gelenekler canlı olduğu sürece içerisinde bir tartışmayı da sürdürürler. Burke’çu olmaya başlayan bir gelenek sürekli ölmektedir ya da ölmüştür.”⁵⁷

1.5 Evrensellik Eleştirisi

Liberalizm’e yöneltilen komüniteryen eleştiride önemli bir alan liberalizmin siyasi ve ahlaki planda soyut bireyi esas alması ve evrensellik iddiasıdır. Liberalizmle komüniteryanizm arasındaki tartışma yalnızca birey-komünite değerleri arasında değil, yerellik ve soyutlama, bir toplumun somutlaşmış normları ve liberalizmin soyut prensipleri arasındadır.⁵⁸ **Michael Walzer** konuya bu açıdan yaklaşan önemli isimlerden biridir. “**Spheres of Justice**” başlıklı eseri söz konusu tartışmayı komünite açısından savunan bir çalışmadır.

Walzer’in kaygısı politik teoride yönteme ilişkindir ve çıkış noktası her komünitenin içkin değerleridir. Kendisi bunu şu şekilde izah eder:

“Benim argümanım radikal bir şekilde yerelcidir. İçerisinde yaşadığımız sosyal dünyadan herhangi uzak bir mesafeye gitmeyi düşünmüyorum. Felsefi girişime bir başlama tarzı (belki de orijinal olanı) mağaradan çıkmak, şehri terketmek dağlara tırmanmak, ... , objektif ve evrensel bir bakış açısına ulaşmaktır. Bu şekilde yaklaşan birisi günlük hayatı çok uzaktan tasvir etmiş olur bundan dolayı da yerel özelliklerini kaybeder ve genel bir değerlendirme yapmış olur. Fakat ben mağarada kalmayı, şehirde kalmayı, zeminde kalmayı tercih ediyorum. Diğer bir felsefe yapma biçimi bir kişinin içerisinde yaşadığı toplumun vatandaşlarının paylaştığı anlamlar dünyasını yorumlamaktır.”⁵⁹

⁵⁷ A.e., s. 222.

⁵⁸ Jeremy Waldron, Particular Values and Critical Morality, **California Law Review**, Vol 77, No.3, Symposium: Law, Community and Moral Reasoning (May, 1989), s. 562.

⁵⁹ Michael Walzer, **Spheres of Justice- A Defense of Pluralism and Equality**, USA, Basic Books, 1983, s. xiv.

Walzer'e göre ahlaki değerlendirmenin başka bir çıkış noktası olamaz. İnsan, doğası gereği sosyal bir varlık olduğu gibi ahlaki çıkış noktası da içerisinde yaşadığı toplum olmalıdır.⁶⁰

Komünite değerlerinden yola çıkıldığında ortaya rölativ bir adalet anlayışı çıkar. İnsan kültür üreten bir varlıktır ve kendisine anlamlı dünyalar tesis eder. Adalet, onların tikel varoluşlarına ve üretmiş oldukları “**sosyal iyi**”ye saygı duyarak gerçekleşir. Adalet paylaşılan bu hayat tarzının içerisindeydir. Bunu aşmaya çalışmak adaletsiz bir yaklaşımdır.⁶¹ Farklı kültürler, dinler, coğrafi şartlar, siyasi yapılar vardır ve adalet, toplumun mensupları tarafından paylaşılan ortak değerlere bağlıdır.⁶² Adalet prensipleri form olarak çoğulcu niteliktedir ve bunlar kaçınılmaz olarak tarihi ve kültürel yerelliğe sıkı sıkıya bağlıdır. Tek bir genel prensibi bütün tarihsel zamanlara uygulayamayız.⁶³ Walzer'in rölativ adalet anlayışı dağıtıcı adalet yaklaşımıdır. Walzer'e göre “dağıtıcı adalete ilişkin bütün iyiler sosyal iyilerdir.” “Bütün dağıtımlar bağlı bulunduğu sosyal anlamlara göreceli olarak adaletlidir ya da adaletsizdir.” “Sosyal anlamlar karakter olarak tarihseldir, bundan dolayı dağıtım, adaletli ya da adaletsiz dağıtımlar zaman içerisinde değişir.” Bütün zamanlar ve toplumlar için soyut tek bir temel “**iyi**”den söz edilemez. “**İyi**”ler sosyal anlamlara bağlıysa o halde Walzer'e göre toplumdan topluma ve farklı zamanlar için farklı “**iyi**”ler vardır.⁶⁴

“Filozof bir düşünceler komünitesinin vatandaşı değildir. Onu filozof yapan budur.” **Walzer, Wittgenstein**'ın (1889-1951) bu ifadelerinden yola çıkarak siyaset felsefecisinin teorisini kurarken evrenseli hedeflediğini ancak bununla yerel olanı gözden kaçırdığını söyler. Filozof, evrenseli hedeflerken içerisinde yaşadığı siyasi komünitedeki yaygın düşüncelerden ayrılması gerektiğini düşünür ve genel planda siyasi bir toplumun nasıl olması gerektiği üzerine akıl yürütmede bulunur. Ancak bu

⁶⁰ Michael Walzer, Interpretation and Social Criticism, **The Tanner Lectures on Human Values**, Delivered at Harvard University, November 13 and 14, 1985. s. 16.

⁶¹ Walzer, **Spheres of Justice**, s. 314.

⁶² A.e., s. 313.

⁶³ A.e., s. 6.

⁶⁴ A.e., s. 7-9.

şekilde dışardan bakma imkanına kavuşup genel bir kanaate ulaşabileceğini düşünür. Diğer bakış açısı içinde yaşadığı toplumla ilişkili olarak sınırlıdır ve yerel düzeydedir. Walzer bu bilgiyi “politik” olarak adlandırırken genel olanı “felsefi” şeklinde niteler. Politik olan “bu muayyen komünitenin ve hükümetin gayesi nedir” gibi sorular sorabilir. Bunun cevabı her toplum için değişir. Oysa felsefi yaklaşım bütün toplumlar için tek bir geçerli cevabın peşindedir. Siyasi olan yerelci ve çoğulcu (plüralist) bir yaklaşımken felsefi olan evrensel ve tekil (singular) bir karakterdedir. Felsefecinin başarısı çoğul hakikat yerine tekil hakikati getirmesidir. Tek tek tikel toplumların üstünde onlara ideal teşkil edebilecek bir devlet-toplum yapısı sunmasıdır. Örneğin **Rawls’un işaret ettiği başlangıç konumu (original position)** bunlardan biridir.⁶⁵ Siyasi analize bir başka yaklaşım topluma dışardan değil içerden bakmaktır. Kendini bir komünite içerisinde görüp insanların düşüncelerini, duygularını onlarla özdeşlik kurarak, empati yaparak anlamaya çalışmaktır. Filozof da kendisi hiçbir komüniteye ait olmayarak değil aksine her komüniteye ait hissederek çoğulcu bir perspektife sahip olabilir. Tikel bir komünitenin değerleri açısından bakıldığında da filozofun ileri sürdüğü evrensel hakikatler kesin gözükmebilir. Walzer bununla birlikte filozofun ileri sürdüğü hakikatlerin gerçek olmadığını ya da ihmal edilmesi gerektiğini söylemez. Tikel komüniteler bu ideal gerçeklerden istifade de edebilirler ancak burada kendi değerleriyle onlar arasında bir çatışma çıkabilir. Kendi değerleri bir geleneğe, paylaşılan tecrübelerle dayalıdır ancak filozofun ileri sürdüğü yaklaşımlar dışardandır. İkinci bir problem demokratik prensiplerle alakalıdır. Toplumsal değerlerin tarihsel bir geçmişi vardır. Filozofun soyut insanlar üzerinden kurduğu hipotetik kurguların tarihsel tecrübeye olmuş toplumsal geleneğin neden yerini alması gerektiği konusu izaha muhtaçtır. Evrensel hakikat kendisini dayatır ve burada toplumsal müzakereye, politik boyuta yer kalmaz. Bir politik komünite tarihsel olarak kurumlarını ve yasalarını tesis eder. Bu kaçınılmaz bir şekilde tikel bir nitelik taşır. Evrensel bir norm ancak ve ancak bu iç siyasi sürece dışardan müdahale ederek, onu bastırarak gerçekleşir.⁶⁶ Sandel, Walzer’in yaklaşımını insani ve ümit dolu bir vizyon olarak görür. Walzer’in tarihten farklı kültür ve geleneklerden pek çok örnek verdiğini ifade eder. Sandel’e göre bunun sebebi felsefenin evrensel vizyonuna direnmek, ahlaki

⁶⁵ Michael Walzer, Philosophy and Democracy, **Political Theory**, Vol.9 No:3 August 1981, s. 393.

⁶⁶ A. e., s. 394-395.

hayatın zenginliğini gözler önüne sermektir. Sandel'e göre bu görüşe muhafazakar olduğu ya da bir toplumda ortak paylaşılan değerlerin onları adil yapmayacağı gerekçesiyle eleştiriler gelebilir. Bir toplum adaletli mi diye soracaksak bütün toplumlardan bağımsız, dışardan bir adalet kriteri gerekir. Sandel'e göre Walzer'in bu itiraz karşısında cevabı net değildir, çünkü bir başka toplumun değerlerini yargılayabileceğimiz konusunda kuşkuları vardır.⁶⁷

Walzer'in adaletin her toplumun içkin yapısına bağlı olduğu tezinin sonucu kültürel sosyal rölativizme varır. Bu rölativizmin nasıl sınırlanacağı öngörülemez. Evrensel bir ahlaki değer kriteri olmazsa bir toplumun adalet tasavvurunu eleştirmek mümkün olmaz. Walzer, bunu felsefenin soyut ilkelerinin dayatılması şeklinde görse de aslolan herkesi bağlaması gereken ahlak ve adalet ilkelerinin ifade edilmesidir. Tarihte pek çok hak ihlali toplumun nevi şahsına münhasır öncelikleri adına yapılmıştır. Liberalizmin doğuşu bu hak ihlallerine karşı tepkinin ve birey haklarını koruma hassasiyetinin sonucudur. Örneğin insanlar arasındaki eşitlik ancak ve ancak evrensel bir ahlaki değer şeklinde görülürse kabul edilebilir. Tarihte pek çok toplum farklı derecelerde hiyerarşik yapılardan, ayrı toplum katmanlarından oluşmuştur. Bu yapıların meşruiyet kaynağı o toplumun kültürü ve geleneğidir. İnsanların insan olmaktan kaynaklanan doğuştan eşitliği gibi bir genel kriter olmazsa adaletin de rölativist nitelik kazanması kaçınılmazdır.

1.6 Değer Boşluğu

Liberalizme getirilen komüniteryen eleştiride bir başka önemli alan toplumsal değerler planında ve ahlaki alanda yozlaşmadır. Liberalizm birey özgürlüğüne değer verirken toplumsal değerleri göz ardı etmekte ve ortaya bencil ve yalnız bir insan tipi çıkmaktadır. Bir zamanlar insanları bir arada tutan sosyal kodlar değerini kaybetmiştir.⁶⁸ Nesiller arası kopuş, geniş ailenin kaybolmakta oluşu, geleneğin

⁶⁷ Sandel, **Public Philosophy**, Cambridge, Harvard University Press, 2006, s. 177.

⁶⁸ Elton Mayo, The Human Problems of an Industrial Civilization, **The Early Sociology of Management and Organizations Vol 6** Ed. Kenneth Thompson, New York, Routledge, 2005, s. 180.

etkisini kaybetmesi sosyal normların kuşaktan kuşağa aktarımında sorunlar doğurmuştur. Kitle, ahlaki kılavuzluk yapacak nitelikte normlardan yoksun kalmıştır.⁶⁹

Charles Taylor'a göre insan var oluşunu anlamlı kılmak için değerlere ihtiyaç duyar. Ben-merkezli, yalnızca kişisel tatminini önemseyen, narsisistik var oluş biçimleri sığ ve bayağıdır. Kendinden başka hiçbir şeye karşı mesuliyet taşımamak, kendinden başka bir değer kriteri kabul etmemek her türlü anlamı ortadan kaldırma sonucunu doğurur. Oysa insanın tarihe, doğaya, topluma karşı sorumlulukları vardır. Diğer insanların ihtiyaçlarına duyarlı olunan dünya anlamlı bir dünyadır. Yalnız benlik üzerine odaklanıp bunları göz ardı etmek bayağı bir kimliğin özelliğidir.⁷⁰ Hiçbir değeri olmayan toplum kimliksizdir. Ahlaki hiçbir kıtası olmayan toplum her türlü olumsuzluğu tolere edebilir. Tolerans bir ideal olarak iyi görünebilir ancak bir komüniteden bahsedilecekse orada değerler, sınırlar olmalıdır.⁷¹

Toplumsal değerlerin çözülüşüne ilişkin ilginç bir örnek **Walzer**'in Amerika Birleşik Devletleri'nin toplumsal yapısına yönelik analizidir. Ona göre Amerikan toplumu, görece birbirinden ayrılmış ve devam eden bir ayrışma süreci içerisinde olan bireylerden müteşekkildir. Bu açıdan toplum yerleşmemiş, oturmamış (unsettled) bir görünüm arz etmektedir. Walzer bunun sebepleri arasında dört değişkenin önemli olduğunu söyler. Birincisi coğrafi planda yer değiştirmedir. Amerikan halkı iş ve başka gerekçelerle ciddi oranda yer değiştirmektedir. Her ne kadar yaşanan yer komüniteyi belirleyen tek unsur değilse de yine de ciddi bir önem taşımaktadır. İkinci değişken sosyal hareketlilik (social mobility). Amerikalılar her ne kadar ebeveynlerinden ya da önceki kuşaklardan pek çok şey miras alsalar da sosyal hareketlilik sonucu insanlar kendine özgü, farklı bir hayat kurmaktadır. Önceki narratiften bambaşka bir hikaye yaratmaktadırlar. Üçüncüsü evliliğe ilişkin hareketlilik. İnsanların ayrılma, boşanma ve tekrar evlenme oranları daha önceki zamanlara göre oldukça yüksektir. Bu durum

⁶⁹ Christopher Lasch, *The Communitarian Critique of Liberalism*, **Soundings: An Interdisciplinary Journal**, Vol. 69, No. 1/2 Symposium: Habits of the Heart (Spring/Summer 1986), s. 63.

⁷⁰ Charles Taylor, **The Ethics of Authenticity**, 13 bsk., USA, Harvard University Press, 2003, s. 39-40.

⁷¹ Robert Post, *The Social Foundations of Defamation Law: Reputation and the Constitution*, **California Law Review**, Vol. 74, No. 3, Symposium: New Perspectives in the Law of Defamation (May, 1986), s. 736.

akrabalık ilişkilerini de etkilemektedir. Coğrafi ve sosyal mobilitenin de katkısıyla parçalanmış aileler akrabalık ilişkilerinin kopmasına neden olmaktadır. Bazen kardeşler birbirinden ayrılmakta, çocuklar teyze, hala, amca, dayı gibi yakın akrabalarından uzak büyümektedir. Aile ilk komünite olduğu ve kimliğin oluşumunda, dini aidiyetin şekillenmesinde önemli bir yer tuttuğu için ailedeki parçalanma komünite duygusuna da zarar vermektedir. İnsanların birden çok ve farklı dini, etnik, kültürel aidiyetlere sahip insanlarla evlilik yapmaları tarihsel açıdan devamlılık arz etmeyen ve oldukça kompleks yapıda aile yapılarının ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Çocuklar ebeveynlerinden aynı hikayeyi dinleyememektedirler. Dördüncü unsur siyasi mobilitedir. Siyasi partilere, liderlere, akımlara bağlılık azalmakta ve bağımsız bir şekilde oy verme davranışı artmaktadır. Kimliğin oluşmasında ailenin rolü daha azalmakta ve bu politik tercihleri de etkilemektedir. İnsanlar anne babalarının oy verme tercihlerinden farklı olarak daha bireysel, daha çıkarlarına uygun siyasi tercihlerde bulunmaktadır. Liberal yaklaşım açısından bu dört mobilite bireyin özgürlüğünün gerçekleşmesi ve kişisel mutluluk arayışının bir ifadesidir. Walzer'e göre ise liberalizm bu açıdan popüler bir itikattır (creed). Ancak ileri sürülen bu pozitif boyutunun yanında pek çok rahatsızlığı, problemi de beraberinde getirmektedir. Komüniteryanizm de zaman zaman gündeme gelen bu sıkıntının dışavurumu, yansımasıdır. Bu sıkıntı kendisini bir kayıp şeklinde gösterir. Yeni bir iş, yeni bir yere taşınmak, yeni bir evlilik hayatına yeni bir hamle gibi görünebilir. Ancak başka bir taraftan ailede travmaya, tek ebeveynli ailelere, yalnız yaşayan insanlara ve ihmal edilmiş çocuklara yol açabilir. Politik olarak bireysel tercihlerde bulunmak bir siyasi gruba ve programa bağlılığı azaltmakta ve izolasyona neden olmaktadır. Bu da siyasi karar alma süreçlerine katılımdaki verimliliği düşürmektedir. Genel bir değerlendirme yapmak gerekirse geçmişe göre oldukça yalnız bir insan profili ortaya çıkmaktadır.⁷²

Walzer'e göre liberalizmde asıl önemli olan benliğin kuruluşundan ziyade toplumsal ilişkilerin yapısını anlamaktır. Liberal teoride her ilişki iradi bir birlikteliktir ve bu irade ilişkiyi koparma ya da geri çekilme hakkıyla belirginlik kazanır. "Bir evliliği iradi yapan boşanma imkanının sürekli oluşudur." Bir bağlılığı ya da bir kimliği iradi yapan alternatiflerine de katılmanın kolay olmasıdır. Ancak bu kolaylık

⁷² Walzer, *The Communitarian*, s. 12.

ilişkileri de istikrarsız hale getirir. Daha önce zikrettiği dört mobilitenin de etkisiyle toplum sürekli hareket halindedir. Özgürdür ancak sınırlı ve geçici bağılıklar içerisindedir. Liberal benlik böylece toplumun parçalanmasını da yansıtmış olur. Özgürlük anlayışı oldukça radikaldir. Hiçbir şey önceden belirlenmiş değildir ve birey sürekli yeni ilişkilere, keşiflere açıktır. Liberaller bu özgürlüğü kendi kendini keşif olarak kutlarlar, komüniteryenler ise bunu insani bir durum olarak görmezler ve ortaya çıkan durumdan üzüntü duyarlar.⁷³ Walzer'e göre "Liberalizm kendi kendini yıkan bir öğretiler, bundan dolayı, periyodik olarak komüniteryen düzeltmeye ihtiyaç duyar." Walzer bununla liberalizmin tutarsız olduğunu ya da preliberal ya da antiliberal bir komünitenin çözüm olduğunu kastetmediğini söyler. Ona göre Amerikan komüniteryenleri birbirinden ayrılmış, haklarını önceleyen, iradi olarak ilişkilere giren, liberal benliklerden oluşan bir toplumda yaşadıklarını kabullenmeli ve bu çerçevede bir katkıda bulunmalıdırlar.⁷⁴

Liberalizm, komüniteryen bakış açısına göre sosyal hayatta bir parçalanmaya işaret eder. Oysa komünite belli bir uyumu, bağları ve narratif kapasiteyi içerisinde saklar. Walzer bu komünite tasavvurunun kayıp bir cennet olup olmadığı tartışmalarını bir yana bırakıp liberal yaklaşımın sosyal teorisini kabul etmemiz durumunda nasıl bir toplum ortaya çıkacağına dair akıl yürütür. Eğer gerçekten liberal sosyal teorisinin iddia ettiği gibi toplum birbirinden ve tarihsel arkaplanından kopuk, izole bireylerden oluşuyorsa o halde doğa durumu ya da başlangıç noktası neden bir yola çıkış noktası olmasın, diye sorar. Michael Sandel, adaleti ön plana koyan bir komünite bir yabancılar topluluğu değil midir, diye sorar. Walzer de buna karşı eğer gerçekten biz bir yabancılar topluluğuysek adaleti incelemekten başka çaremiz var mı diye cevap verir.⁷⁵

Komüniteryen eleştirinin liberalizme düşmanlık düzeyinde olduğunu ifade eden yaklaşımlar da vardır.⁷⁶ Walzer, komüniteryen eleştirinin düşmanca değil düzeltici boyutta olduğunu söyler. "Entelektüel moda" şeklinde tabir edilebilecek

⁷³ A.e., s. 21.

⁷⁴ A.e., s. 15.

⁷⁵ A.e., s. 9.

⁷⁶ Alan Ryan, "Liberalism", **A Companion to Contemporary Political Philosophy**, 2nd. ed. Ed. Robert E. Goodin, Philip Pettit, Thomas Pogge, Blackwell Publishing, 2007, s. 361.

popüler müzik, popüler sanat gibi gelip geçici olan bazı fikirler vardır. Bunlar sadece belli bir zaman diliminde geçerlilik taşırlar. Uzun s rmezler ama belli aralıklarla tekrar gündeme gelirler. Geçici oldukları bilinir, tekrar geri gelecekleri de beklenir. Liberalizmin komüniteryen eleştirisi de bu t rdeendir. Geçici olmakla birlikte belli dönemlerde tekrarlanan niteliktedir. Walzer bunu liberal politikanın ve sosyal teorisinin bir parçası şeklinde görür. Liberalizmin en ileri başarısı bile onu yok edemeyecektir. Bununla birlikte en ileri komüniteryen eleştiri bile liberalizm içerisinde kararsız bir unsur olmaktan kurtulamayacaktır.⁷⁷

Günümüz modern toplumları açısından değerlendirildiğinde kardeşlik, aidiyet, komünite gibi kavramlar genelde bir ütopyanın konusu ya da nostaljik bir  zlem gibi anlaşılmaktadır. Örneklendirme yapıldığında genelde Antik Yunan'ın *polisi* ya da Roma gibi örnekler verilmektedir. Ancak önemli olan günümüz için aidiyeti sağlayıcı bir dil, bir yaklaşım bulabilmektir. Örneğin Los Angeles'e aidiyeti sağlayacak bir dil bulmak mümkün müdür?⁷⁸ Aslında liberaller de komüniteryenler de kendi tezlerini  ne çıkaracak argümanlar ileri sürerler. Kendi zayıf yönlerini görmemeyi ya da onlardan bahsetmemeyi tercih ederler. Mesela komüniteryenler kendi tezlerini savunmak için genelde *polisten*, arkadaşlıktan, aileden bahsederken liberaller değişik alanlardaki baskıları ve otoriteryanizmi  ne sürerler. Cadı yakmaları, engizisyon ve kölelik başlıca misallerdir. Liberaller birey hakları, otonomi ve onuru pozitif olarak öne çıkarırken toplumsal anomi, yabancılaşma ve yalnızlıktan bahsetmemeyi tercih ederler.⁷⁹

Amy Gutmann'a (1949-)göre komüniteryanizm her ne kadar liberalizmi sarsacak bir alternatif sunamasa da liberalizm savunucularına ciddi eleştiriler getirerek pek çok problemi gündeme taşımıştır. Ayrıca komüniteryanizm temel liberal ilkelere bağlı kalmak şartıyla komünite değerlerini liberalizmle kombine etme imkanını bir potansiyel olarak sunmaktadır. Bu açıdan liberalizme bir alternatif gibi değil ancak ona katkı sunabilecek bir çizgi şeklinde değerlendirilebilir. Komüniteryen eleştiriler

⁷⁷ A.e., s. 6.

⁷⁸ Michael Ignatieff, *The Needs of Strangers*, New York, Picador Metropolitan Books, 1984, s. 138-139.

⁷⁹ Patrick Neal, David Paris, *Liberalism and the Communitarian Critique: A Guide for the Perplexed*, *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 23 No:3 (Sep. , 1990), s. 428.

liberal adaletin yerini almamalı, ona katkı sunmalıdır. Gutmann; liberalizmin ileri sürdüğü gibi yalnızca başkalarının haklarına saygı duyan ancak bundan ne eksik ne fazla bir şey yapmayan bireylerden oluşan bir toplum tasavvur edilse acaba sonuç ne olur diye sorar. İnsanlar sevgi ya da arkadaşlık bağı kurmuyorlar. Komşularıyla ilişkileri yok, siyasi partilere, ticaret birliklerine, sivil toplum kuruluşlarına katılmıyorlar, sinagoglara, kiliselere gitmiyorlar. Böylesi bir toplum adalete saygılı ideal bir liberal toplum olabilir ancak hayal edilen bir toplum yapısı değildir. Gutmann'a göre liberal devlet çatı olmak ve kalmak şartıyla komüniteryanizm bize sosyal birliklerin önemini ve fonksiyonunu ortaya koyan bir rol oynayacaktır.⁸⁰

⁸⁰ Amy Gutmann, Review: Communitarian Critics of Liberalism, **Philosophy and Public Affairs**, Vol. 14, No: 3 (Summer, 1985), s. 320-322.

İKİNCİ BÖLÜM

LİBERALİZMİN ETİK ELEŞTİRİSİ

2.1 Michael Sandel ve Komüniteryanizm

Sandel'in 1982 yılında yayınladığı "**Liberalism and Limits of Justice**" başlıklı kitabı akademik dünyada oldukça ses getirmiş ve onun "komüniteryen" sıfatıyla anılan isimlerden biri olmasına neden olmuştur. Bu eser, **Rawls**'un "**A Theory of Justice**"da ortaya koyduğu adalet teorisinin bir eleştirisidir. "Komüniteryen" nitelemesi Sandel'e ve söz konusu diğer düşünörlere dışardan atfedilen bir sıfattır. Nasıl Locke, kendini "liberal" şeklinde tanımlamamışsa, ona bu sıfat başkaları tarafından izafe edilmişse burada da böylesi bir durum vardır. Bu tür etiketlemeler söz konusu şahsı belli bir kategori içerisine sokar. Bu sıfatın da çağrıştırdığı farklı anlamlar olabilir. Bu sebeple düşünörlere de söz konusu etiketin istemediğı anlamlarına karşı rezerv koyabilirler. Bu çekinceyi örneğın **Alasdair Macintyre** ve **Charles Taylor** da göstermiştir. Sandel de bunu göz önünde bulundurarak yanlış anlamalara fırsat vermemek için düşöncelerinin hangi kapsamda değeriendirilmesi gerektiğinin altını çizer. Bazı konularda rezervler koyar. Bu açıdan kitabın ikinci baskısının önsözünde "Komüniteryanizm nerede yanlış yapıyor?" başlığı altındaki bölümde komüniteryanizmle kendi düşünce çizgisinin buluştuğı ve ayrıştığı noktaları işaret etme gereğı duyar. Macintyre, Taylor, Walzer'in hak-merkezli liberalizme yönelik eleştirileri sebebiyle "komüniteryen" başlığı altında gruplandığını, kendisinin de liberalizmin yetersiz bir toplum tasavvuru ortaya koyduğunu ifade etmesiyle bu çizgiyle buluştuğunu söyler. Bununla birlikte "komüniteryen" teriminin yanıltıcı olabileceğini ifade eder.⁸¹ Sandel'in bunu ifade etmekteki kaygısı da önemlidir. Zikredilen "komünite" tasavvuru tarihin pek çok döneminde geleneğ'e ve hiyerarşiye şartsız bağıllık şeklinde anlaşılmıştır. Sandel bu tarz bir komünite

⁸¹ Michael Sandel, **Liberalism and Limits of Justice**, 2. bs., New York, Cambridge University Press, 1998, s. ix.

anlayışını boğucu bulur ve asla böylesine baskıcı bir komünite savucusunu şeklinde görülmek istemez. Kendisiyle yapılan bir röportajda “komüniteyi bütün önemli soruların cevap bulduğu ve herşeyin yerli yerine oturduğu bir yer şeklinde mi tasavvur etmeliyiz” sorusuna siyaset felsefesinin başlıca amaçlarından birinin değerler ve ahlak üzerine tartışmak olduğunu, dünya üzerinde bu soru sorulmadığı bir toplum bulunmadığını söyler. O, modern çoğulcu bir toplumda bunların tartışılmasından yanadır.⁸² Komüniteryen yaklaşımlara liberal taraftan en çok yöneltilen eleştiri söz konusu yaklaşımın birey üzerinde baskıcı bir rejime yol açıp açmayacağıdır. Sandel’in çoğunluk adına baskıcı bir rejime karşı çıkması ve komüniteryanizmin bu tür çağrışımlarına karşı mesafe koyması dikkate değerdir.

Sandel’in komüniteryanizmle ilişkisi öncelikle onun yazmış olduğu bu konuyla ilgili temel eseri “**Liberalism and Limits of Justice**”da görülebilir. Sandel’in bu eserde ele aldığı konu Rawls’un, adaletin, hakkaniyetin ve birey haklarının temel rol oynadığı liberalizmdir. Sandel’in “Deontolojik liberalizm” şeklinde tanımladığı bu yaklaşım, kaynağını Kant’tan alır ve “**hak**”kını “**iyi**”ye önceliğini savunur. Bu çizginin toplum tasavvuru, farklı amaç, ilgi ve iyi anlayışına sahip insanlardan oluşan toplumun muayyen bir “**iyi**” merkezinde yönetilmemesidir. Temel belirleyici ilke her türlü iyi anlayışından önce gelen ve onlardan bağımsız bir niteliğe sahip olan “**hak**” kavramıdır. Sandel bunun **Kant**’ın liberalizm anlayışı olduğunu söyler ve kitabının temel amacının bu liberalizm anlayışına karşı çıkmak olduğunu ifade eder.⁸³

Rawls’un “**hak**”kını “**iyi**”ye önceliğinin iki sebebi vardır. Birincisi, temel hakların genelin mutluluğu, refahı için kurban edilemeyeceğidir. İkincisi, adalet ilkelerinin herhangi bir iyi anlayışından bağımsız oluşudur. Bu iyi anlayışı her türlü dini, bütüncül dünya görüşünü de kapsar. Rawls’a göre insan doğasını ortaya koyan şey takip ettiği amaçlar değil bu hedeflerin oluşmasına imkan sağlayan arka plan şartları, bu amacı yöneten ilkelerdir. Yani teleolojik doktrinlerin açıkladığı “iyi” ve “adil” arasındaki ilişki tersine çevrilmeli ve adalet öncelikli kılınmalıdır.⁸⁴ Sandel’in

⁸² Greig Schneider, **Interview with political philosopher Michael J. Sandel** January 1, 2017, (Çevrimiçi) <https://www.egonzehnder.com/insight/interview-with-political-philosopher-michael-j-sandel> (17.06.2019)

⁸³ Sandel, **Liberalism and Limits**, s. 1.

⁸⁴ John Rawls, **A Theory of Justice**, s. 560.

karşı çıkmış olduğu düşünce, adalet ilkelerinin bir “**iyi**” tasavvurundan bağımsız oluşudur. Onu “komüniteryen” şeklinde anılan çizgiyle buluşturan da adaletin “**iyi**” ile bağlantılı olduğuna dair düşüncesidir.

Sandel’e göre “**hak**”kın “**iyi**”yle bağlantılı olduğunu ileri süren iki yaklaşım vardır. Birincisi, adalet ilkelerinin her toplumun yerleşik kabul görmüş değerlerinden ya da geleneklerinden elde edileceğini savunur. Bu komüniteryen anlayışa göre neyin adil olacağını belirleyen toplumun değerleridir. Bu değerler de her toplumun yapısında içkin olarak bulunur. Sandel, bu düşünceye karşıdır. Komüniteryanizm’den **majoriteryenizm** (çoğunlukçuluk) anlaşılması gerekiyorsa yani bir toplumda hakların belirleyicisi, o toplumun o andaki çoğunluğunun hakim değerleri anlamına geliyorsa, bu görüşe katılmadığını söyler. Böyle bir yaklaşım o değerleri eleştiriden muaf tutma amacı taşır, bu da kabul edilemez.

Adaleti “**iyi**”yle bağlantılandırmanın diğeri bir yolu adalet ilkelerinin belli bir gayeye yönelik olmasıdır. Bu gayenin bünyesinde ahlaki değer ya da öze ilişkin bir “**iyi**” düşüncesi bulunur. Söz konusu “**iyi**” tasavvurunun toplumun geleneğinde yer alıp almadığı mühim değildir. Önemli olan belli bir insani değeri yüceltmesi, buna katkıda bulunmasıdır. Bu yaklaşım diğeri gibi komüniteryen olarak nitelenemez. Amaca yapmış olduğu vurgudan ötürü “teleolojik” şeklinde nitelendirilebilir. Aristoteles’in “**iyi hayat**” tasavvurunu hakların ya da anayasanın belirlenmesine incelemesi buna örnek olarak verilebilir.⁸⁵ Sandel’in yaklaşımı da gayeye vurgu yapan bu çizgiyle paraleldir.

Sandel’e göre bireyi merkeze koyup her türlü ahlaki ve dini değerden bağımsız hakkı önceleyen liberal anlayış ve adalet ilkelerinin herhangi bir toplumdaki çoğunluk değerlerine göre şekillendirilmesi gerektiğini düşünen bakış açısı benzer bir yanılgı içindedir. Birisi bireyden yola çıkan bir rölativizme ulaşırken diğeri toplumsal bir rölativizme varmaktadır. Sandel bunlara alternatif olarak üçüncü bir yol önerir. Bu da hakların yöneldiği gayeler ve bunların ahlaki değeridir.

⁸⁵ Sandel, **Liberalism and Limits**, s. xi.

Sandel din ve ifade özgürlüğünden bir örnek vererek konuyu açar. İbadet özgürlüğünün liberal bir toplumda neden anayasal korunma altında olduğunu sorar. Buna liberal devletin cevabı liberal bir toplumda temel hak ve özgürlüklerin güvence altına alınmış olduğudur. İnsanın dinini özgürce yaşayabilmesi, ibadet edebilmesi de bu kapsamdadır. İnsan, birey olarak değerlerini özgürce seçme kapasitesindedir. Devlet de bu anlamda bireyin özgürlüğüne, bağımsızlığına ve özgür iradesini kullanmasına saygı göstermelidir. **Sandel** bu örnekte liberal yaklaşımın duymuş olduğu saygının dine yönelik olmadığını düşünmektedir. Burada seçimin içeriği önemli değildir. Din, içeriği itibarıyla değil, sadece özgür iradeyle yapılmış bir seçim olduğu için saygıyı hak eder. Burada **“hak”** **“iyi”**nin önüne konulmaktadır. Din özgürlüğü herhangi bir özgürlükten farklı olmaksızın değerlendirilmektedir. Dini özgürlüğü diğer seçimlerle bir tutmak dini, hayatının temeli, kimliğinin asli unsuru, benliğinin özü olarak gören bir insan için dinin fonksiyonunu ıskalamak anlamına gelir. Burada dinin fonksiyonu kişiye bir iyi hayat tasavvuru sunmasıdır. Örneğin bunun siyasi plandaki yansıması iyi vatandaşlar oluşturmayı hedefleyen belli karakter özellikleridir.⁸⁶ Oysa liberal çizgide böylesi ne ferdi ne toplumsal planda muayyen bir iyi anlayışı öngörülmez. Yalnızca temel haklara saygı, özgürlük ve hoşgörü gibi değerlere yer verilir. Seçimler, yalnızca özgür bir bireyin seçimleri olduğu için saygıya layıktır. Seçimler arasında fark gözetmemek, seçimin ahlaki değerini göz önünde bulundurmamak ahlaki, dini, kültürel talepleri de anlamayı, değerlendirmeyi güçleştirir. Ancak burada da seçimin ahlaki değerinin ağırlığının nasıl tespit edileceği sorunu ortaya çıkar. Bu da liberal-komüniteryen kamplar arasındaki önemli tartışma alanlarından biridir.

Sandel'e göre “komüniteryen grup” olarak zikredilen Taylor, MacIntyre ve Walzer'in ortak noktaları hakların muayyen, a priori bir iyi anlayışını varsaymayarak tanımlanabileceği şeklindeki liberal görüşe olan itirazlarıdır. Bu isimler **“hak”**kın belli bir **“iyi”** anlayışıyla bağlantılı biçimde anlaşılabilmesini seslendirmişlerdir. Bu da içinde yaşadığımız kültür ve geleneğe ait değerler dünyasıyla ilişki kurmadan yapılamaz.⁸⁷ Yani komüniteryen eleştiri, **“ortak iyi”**nin önemine dikkat çeker.

⁸⁶ A.e., xiii.

⁸⁷ A.e., 186.

Aristoteles gibi toplum olarak ortak gayelerimiz olmadan siyasi düzenleme yapamayız, insanı bir toplumdaki vatandaş kimliği rolü olmadan değerlendiremeyiz, der.⁸⁸

Özetlemek gerekirse, zikredilen isimlerin hepsi birbirinden farklı tarzda liberalizmin ortaya koymuş olduğu soyut birey anlayışına itiraz etmişler, bir toplumun üyesi olmanın, bir geleneğe ait olmanın, bir dinin mensubu olmanın, tabiatın bir parçası olmanın insanın seçimlerinde oynadığı role dikkat çekmişlerdir. Sandel, kendisinin de ifade ettiği gibi majoriteryen anlamda bir komüniteryen değildir. O, Rawls'un geliştirmiş olduğu hak temelli liberalizmi ve onun ortaya çıkardığı benlik anlayışını eleştirir. **Sandel**'in asıl vurgulamak istediği "**hak**"ın "**iyi**"den bağımsız temellendirilemeyeceğini göstermek ve benliğin oluşumunda gayelerin oynadığı role dikkat çekmektir. Sandel'in komüniteryanizmle buluştuğu yer benliğin oluşumunda, insanın tercihlerinde dışsal bir faktör olarak toplumun oynadığı role verdiği önemdir.

Sandel yalnızca liberalizmin aşırı bireyciliğini eleştirmekle kalmaz, bu probleme pozitif çözüm önerileri de sunar. Yaklaşımındaki **cumhuriyetçi** (komüniteryen) unsurlar bunun örnekleridir. Liberalizm sadece birey ve hakları üzerinde dururken cumhuriyetçi (komüniteryen) yaklaşım daha güçlü bir komünite duygusu, sivil erdemler, aileye ve eğitime verilen önem gibi konuları gündeme getirir. Sandel'in komüniteryanizmi dini anlamda muhafazakar bir yaklaşım değildir. Sandel dini bir teleoloji ileri sürmez. Ancak liberalizmin dini, kültürel, toplumsal, geleneksel değerlere duyarlı bir yaklaşım içerisinde olması gerektiğinin altını çizer. Sandel'inki yine liberalizm içerisinde kalmakla birlikte toplumsal değerlerin kaybolmasına, ahlaki bağların çözülmesine, değer erozyonuna bir tepkidir. Bununla birlikte Sandel örneğin sosyalizm, marksizm gibi sosyal, toplumsal bir teori ortaya koymamaktadır. Onun çağrısı liberalizmin kültürel, sosyal, dini aidiyetler konusunda duyarlı olması, bu tür mensubiyetleri olan insanlara empati göstermesidir.

⁸⁸ Michael Sandel, **Public Philosophy**, s. 152.

2.2 Liberalizm ve Adaletin Sınırları

Komüniteryen olarak zikredilen isimler arasında spesifik olarak en çok **Rawls** eleştirisi yapan isim **Sandel**'dir. Sandel'in Rawls eleştirisini değerlendirmek için Rawls'un değişen düşünce sürecine bakmak gerekir. Zira Rawls'un düşünce çizgisi iki ayrı döneme ayrılır. Birincisi "**A Theory of Justice**"da ortaya koyduğu **adalet teorisi**, ikincisi ise düşüncelerini revize ettiği "**Political Liberalism**" başlıklı kitabında dile getirdiği **siyasi liberalizm** anlayışıdır. Rawls, siyasi liberalizm yaklaşımında "**A Theory of Justice**"da seslendirdiği düşüncelerin bir kısmından vazgeçer, bir kısmında değişikliğe gider, bir kısmında yeni tezler ortaya koyar. Sonuçta temel bazı ilkeler aynı kalmakla birlikte farklı bir liberal siyasi teori ortaya çıkar. Sandel'in "**Liberalism and Limits of Justice**" başlıklı eseri Rawls'un adalet teorisine eleştiri niteliğindedir. Sandel burada Rawls'ta adaletin kaynağı ve benliğin ontolojik statüsüne yönelik bir değerlendirme yapar. Buna ilaveten siyasi liberalizme yönelik başka eleştirileri de vardır.

Rawls'un "**A Theory of Justice**"ında bütüncül bir felsefi doktrinin unsurları pek çok yerde göze çarpmaktadır. Sandel'in eleştirisi, adaletin kaynağının ve liberal siyasi vizyonun ortaya koyduğu benlik tasavvurunun felsefi arkaplanının irdelenmesidir. Bu sebeple Sandel'in "**A Theory of Justice**" eleştirisi önemlidir. Rawls'un ikinci dönemde "**siyasi liberalizm**" tezini getirmesinin sebebi de kendisine metafizik planda yöneltilen bu tür eleştirilerdir. Sandel'in "**Liberalism and Limits of Justice**"ı bu açıdan güçlü bir tenkit niteliğindedir. Rawls, teorisine gelen bu tenkitler karşısında "**felsefi**" ya da "**metafizik**" planda cevaplar vermemiş, hatta bundan özellikle kaçınmıştır. Yeni anlayışının başlığını "**siyasi liberalizm**" koyarak konuyu başka bir düzlemde değerlendirmiştir.

Rawls'un nasıl birbirinden ayrılabilen iki dönemi varsa Sandel'in de iki döneme özgü tenkitleri vardır. Bunlar ayrı ayrı değerlendirilebilir ancak Rawls siyasi liberalizm yaklaşımında adalet teorisine yöneltilen tenkitleri değerlendirdiği için tartışmanın nihai alanı siyasi liberalizm olmuştur ve bunun üzerinde daha çok durmak yerinde olacaktır. Rawls, yaklaşımına bütüncül bir felsefi doktrin yerine siyasi planda

bir teori demesine rağmen Sandel adalet teorisine yaptığı eleştirilerde bu alanla sınırlı kalmayı yeterli görmez.

Sandel'in bu kitabı aslında daha geniş planda kendisinin **“deontolojik liberalizm”** şeklinde nitelediği anlayışa yönelik bir eleştiridir. Deontoloji, Yunanca **“deon” (görev)** ve **“logos” (akıl, bilim)** kelimelerinin birleşmesinden oluşmuştur. Deontoloji, eylemin sonuçlarına bakılmaksızın doğruluğunu ve yanlışlığını kategorik olarak ortaya koyan normatif bir etik teoridir.⁸⁹ Kant, deontolojik etiğin önemli temsilcilerinden biridir. Sandel'in hedefinde hem Kant hem deontolojik yaklaşımın çağdaş temsilcisi olan Rawls vardır. Rawls'un **“Bir Adalet Teorisi”**nde deontolojik etiğin pek çok unsurunu görmek mümkündür. Kitabın ilk cümlelerinden birinde Rawls **“Hakikat, düşünce sistemleri için neyse adalet de toplumsal kurumların ilk erdemidir.”** der. Rawls'un adalet verdiği önem bireyin otonomisine, seçme özgürlüğüne verdiği önemi yansıtır. Modern siyaset felsefesinde sık rastlanan sözleşme geleneğini sürdürür. **Başlangıç durumu (original position)** şeklinde nitelediği hipotetik sözleşme anlayışında doğal niteliklerinden, içerisinde yaşadıkları zamandan ve toplumdan soyutlanmış bireyler hangi adalet ilkelerinin kendileri için en uygun olacağını tespit ederler. Kimliklerini paranteze aldıkları **cehalet peçesi (veil of ignorance)** de bu soyutlamaya katkıda bulunur. Cehalet peçesi, kişilerin toplumdaki yerleri, cinsiyetleri, ekonomik durumları, dinleri, iyi tasavvurları gibi kendilerine ilişkin temel pek çok hususu bilmelerini engeller. Bunun gayesi bireylerin tarafsız bir bakış açısıyla adalet ilkelerini tespit etmeleridir. Kişiler, özel durumlarına ilişkin bir malumata sahip olmadıklarından kendi çıkarlarına göre değil tarafsız bir şekilde genel adalet ilkelerini tayin edeceklerdir. Katılımcılar kendi özel durumlarını bilmeseler de genel anlamda herkesin kendine özgü bir **“iyi”** anlayışı olduğunu, bunu gerçekleştirmenin temel şartının özgürlük ve bu özgürlüğü temin eden haklar olduğunu bilirler. Bunun sonucunda ortaya iki temel ilke çıkar. **Birincisi, her bireyin diğer insanların özgürlüğüyle aynı şekilde kapsayıcı bir özgürlük hakkına sahip olmasıdır. İkincisi, sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin en kötü durumdakilerin**

⁸⁹ Torbjörn Tannsjö, **Understanding Ethics**, 2. Bs., Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008, s. 56.

yararına olacak şekilde düzenlenmesi ve toplumdaki mevkilerin herkese açık olmasıdır.⁹⁰

Rawls'a göre teleolojik doktrinler “**iyi**” ve “**hak**” arasındaki ilişkiyi yanlış kurmuşlar ve bir iyi düşüncesi etrafında hayatı tanzim etmişlerdir. Oysa “**hak**”tan bağımsız muayyen bir “**iyi**” anlayışı etrafında hayatı şekillendirmek doğru değildir. Rawls iyi ile hak arasındaki ilişkiyi ele alırken bu ilişkinin bir benzerini benlik ve amaçlar arasında görür ve ikisi arasında paralellik kurar. İnsan doğasını ortaya çıkaran şeyin amaçlar değil, onları seçerken ve takip ederken izlenen ilkeler olduğunu söyler. Bir amaç diğerlerine göre ne kadar baskın olursa olsun, benlik her zaman onlardan önce gelmelidir. Bundan dolayı teleolojik doktrinlerin ileri sürdüğü şekilde “**hak**”la “**iyi**” arasındaki ilişki tersine çevrilmeli ve “**hak**” öne alınmalıdır.⁹¹ Ahlak felsefesi tecrübeye bağlı (contingent) şartlardan bağımsız temellendirilmelidir.⁹²

Başlangıç durumundaki katılımcılar ahlaki kişiliği benliğin temeli olarak görürler. Haz ve acı gaye değildir. “**Hak**”kın önceliği birinci plandadır. Bizim “**iyi**” tercihimiz bu sınırla çizilmiştir. “Benliğin asıl bütünlüğü (unity of the self) hak kavramı tarafından zaten sağlanmıştır”⁹³ Oysa teleolojik anlayışlarda benliğin bütünlüğü belli türden tecrübeye dayalıdır. Rawls klasik utiliteryen görüşü örnek olarak verir. Faydacı düşünceye göre insan kendini mutlu eden tecrübeleri maksimize etmek ister.⁹⁴ Sandel’e göre ise hakkaniyet olarak adalet benliği tecrübeden önce görür. Sandel, buradan yola çıkarak Rawls’da adaletin önceliği, teleolojiye karşı oluş ve benliğin önceliğinin birbiriyle ilişkisini ortaya koyar.

Sandel’in deontolojik liberalizm eleştirisini daha iyi anlamak için onu faydacılıkla (utilitarizm) karşılaştırmasına bakmak gerekir. **John Stuart Mill’e göre “fayda, etik sorunların hepsinde nihai bir çekim merkezidir ancak bu, gelişen bir varlık olarak en geniş anlamda insanın kalıcı çıkarlarına ilişkindir.”**⁹⁵ Faydacılık, ahlaki açıdan tek bir değer kriteri önerir, o da eylemin sağlamış olduğu yarar ve bunun

⁹⁰ Rawls, **A Theory**, s. 60.

⁹¹ Rawls, **A Theory**, s. 560.

⁹² **A.e.**, s. 51.

⁹³ **A.e.**, s. 563.

⁹⁴ **A.e.**, s. 561.

⁹⁵ John Stuart Mill, **On Liberty**, New Haven, Yale University Press, 2003, s. 81.

sonucunda oluşan toplam mutluluktur. İnsanların yapmış oldukları bütün eylemler içeriğine bakılmaksızın eşit değerdedir. Önemli olan onların sağlamış olduğu faydadır. Bu fayda da ölçülebilir niteliktedir. Ölçülebilir vasıfta olması sebebiyle faydacılığın bir ahlak bilimi oluşturduğunu iddia eder. Özel şirketler ve hükümetler tarafından kullanılan maliyet-fayda analizi de bu utilitarist mantığın bir uzantısıdır. Bu ekonomik görüş faydayı ölçer ve bunu maddi, parasal değerlerle ifade eder.⁹⁶ Faydacılar toplumu tek bir bütün gibi görüp toplam faydayı maksimize etmek isterler.⁹⁷ Farklı türden istekler tek bir başlık altında toplanır ve insanların farklı istekleri, beklentileri göz ardı edilir. Toplam faydayı en yüksek hale getirmek temel amaçtır. Ancak bu durum birey haklarını garanti etmez ve çoğulculuğa zarar verir. Ayrıca bu istekler tecrübidir (**contingent**) ve ölçülmesi, değerlendirilmesi belirsizdir.⁹⁸ Faydacılığa pek çok eleştiri yöneltmiştir. Başta “**fayda**” kavramının kendisi, bütün eylemleri aralarında nitelik farkı gözetmeksizin bu çerçevede değerlendirmek, kıyaslamak itiraz konusu olmuştur. Utilitarizm, liberal düşünceyle uyum arz eder gibi görünebilir. İnsanların özgürce tercihte bulunmalarını ve bu şekilde mutluluklarını artırmayı, toplamda da genel mutluluğu maksimize etmeyi hedeflese de toplam mutlulukta bazı sorunlar çıkabilir. Mesela Roma’da Kolezyum’da aslanların önüne atılan bir Hristiyan’ı insanlar coşkuyla, alkışlayarak izleyebilir. Onların toplam mutluluğu Hristiyan’ın çektiği acıya galebe çalabilir. Ya da bir ülkede çoğunluk az sayıda insanın bağlı olduğu bir dini inanın yasaklanmasını isteyebilir. Ancak bu her iki örnekte de çoğunluk karşısında azınlık haklarının ihlal edilmesi söz konusudur. Sandel’e göre burada Kant’ın faydacılığa yönelik eleştirisi güçlüdür. Toplam faydayı artırdığını iddia eden hesaplama biçimi insanları bir araç olarak görmekte ve **Kant**’ın “her insanı bir amaç olarak görme ve ona saygı duyma” ilkesiyle çelişmektedir. Genel refahı artırmaya çalışan utiliteryanizm, topluma tek bir bütün gibi bakmakta, bireylerin tercihlerinin farklılığını göz ardı etmekte, iradelerini tek bir sistem içerisinde eritmektedir.⁹⁹

⁹⁶ Michael Sandel, **Justice**, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2009,, 26-27.

⁹⁷ Rawls, **A Theory**, 28-29.

⁹⁸ Michael Sandel, “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, **Political Theory**, Vol. 12. No.1 Feb, 1984, s.88.

⁹⁹ Michael Sandel, **Liberalism and Its Critics**, Ed. Michael Sandel, New York, New York University Press, 1984, s. 2-3.

Liberteryen görüşün önemli temsilcilerinden **Robert Nozick** (1938-2002) de faydacılığa benzer bir gerekçeyle karşı çıkar. Birey haklarını temellendirirken **Kant**’ın her zaman insanları amaç olarak görmek, hiçbir zaman araç şeklinde görmemek ilkesini benimser. Ona göre bireyin hakkını ihlal eden her türlü yaklaşım, nedeni ne olursa olsun, kabul edilemez. Nozick’e göre her birinin kendine mahsus hayatı olan tek tek bireylerden söz edilebilir. Bu insanlardan birini bile diğerlerinin faydası için kullanmak onun hakkını ihlal etmek, onun ayrı bir insan oluşuna saygı göstermemek anlamına gelir. Genel bir “**sosyal iyi**” uğruna bireyi feda etmenin ahlaken geçerli bir yanı olamaz.¹⁰⁰

Kant’a göre ahlakın temeli tecrübe (contingent) olamaz. Utilitarizm de bu kapsama girer. İnsanların mutluluk, fayda anlayışları değişkendir, ahlaka temel teşkil edemez. Tecrübi olanlar hep kişilerin arzu ve isteklerine bağlıdır ve bu da çok görecelidir. Kant buradan ahlakın temelinin kategorik, a priori bazı ilkeler olması gerektiği sonucuna varır. İnsanın otonom, akıl sahibi bir varlık olmasını temele koyan Kant ayrıca sadece güdü ve eğilimlerle hareket etmenin de özgürlük olmadığını farkındadır. Önemli olan bu istekleri akılla kontrol etmektir, diğeri hazların kölesi olmak anlamına gelir.¹⁰¹ Faydacılar bütün istekleri tek bir istek sistemi çerçevesinde ele alırken Kantçı liberaller bireylerin farklılığını esas alırlar. Utiliteryen benlik fayda esaslıyken Kantçı benlik her zaman seçen bir benliktir.¹⁰²

Sonuç itibariyle, liberalizmin “**hak**”kını “**iyi**”ye öncelimesinde teleolojik ortak iyi doktrinlerine karşı çıkış vardır. Utilitarizm her ne kadar “en çok sayıda insana en çok mutluluk, refah” gibi ilk görünüşte makul temellere sahip olsa da neticede teleolojik bir yaklaşımdır. Toplumu bir bütün olarak telakki edip onun toplam mutluluğunu maksimize etmek ister. Oysa liberalizmin çıkış noktası ve önceliği birey haklarının muhafazasıdır. Utilitarizmde de genel mutluluk adına bireyin haklarının kurban edilmesi riski her zaman vardır.¹⁰³ Deontolojik liberalizm bireyin temel

¹⁰⁰ Robert Nozick, **Anarchy, State and Utopia**, Oxford, Blackwell Publishers, 1999, s.32-33.

¹⁰¹ Sandel, **The Procedural**, 83.

¹⁰² Sandel, **Democracy’s Discontent- America in Search of a Public Philosophy**, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1996 , s. 12.

¹⁰³ Sandel, **The Procedural**, s. 82.

haklarına kırmızı bir çizgi çeker. Her ne gerekçeyle olursa olsun onları muhafaza etmeyi temel ilke şeklinde benimser.

Deontolojik liberalizme göre adalet toplumsal erdemlerin en üstünüdür. Toplumsal refah gibi gerekçelerle adaletten ve bireylerin temel haklarından taviz verilemez. John Stuart Mill ve Locke her ne kadar adaleti ve bireysel hakları savunmuşsa da Kant bunu ahlakın temeline koymuştur ve bu sebeple deontolojik liberal olarak değerlendirilmektedir. Deontolojik etikte “**hak**”, “**iyi**” ve “**kötü**”den bağımsız olarak temellendirilir ve “**iyi**” ve “**kötü**”nün sınırlarını da belirler. Ahlak yasası muayyen iyi ya da kötü amaçları belirlemez, onlardan önce gelir ve onları düzenleyen bir gayedir.¹⁰⁴ Adalet ilkeleri, insanların araç olarak değil amaç olarak görülmesi gerektiğini yansıtmalıdır.¹⁰⁵ Rawls’a göre adaletin ihlal edilmesini gerektiren çıkarların ya da değerlerin zaten bir kıymeti yoktur. Adalet böylece diğer değerlerin de sınırlarını belirlemiş olur. Herhangi bir iyi tasavvurunun gerçekleşmesine sınır koyar.¹⁰⁶ Deontolojik yaklaşıma göre adaletin diğer “**iyi**”ler karşısındaki önceliği ahlaki bir öncelik olmaktan öte ilkelerinin temellendirme yönteminin onlardan bağımsız oluşudur. Adalet, bu yönüyle kurucu bir nitelik taşır. Adalet herhangi bir iyi tasavvuru ya da amacı ileri sürmez aksine adalet kendinde bir amaçtır. Adalet, bütün “**iyi**”ler karşısında ayrıcalıklı bir pozisyona sahiptir.¹⁰⁷ Sandel’in Rawls’un adalet teorisine ilişkin eleştirilerini değerlendirmek için deontolojik liberalizmin Kantçı temellerine ve Rawls’un benlik anlayışına da bakmak gerekir çünkü Sandel’in başlangıç durumuna ve fark ilkesine yönelik tenkitleri de bunlara bağlıdır. Aşağıda bunlara yer verilecektir.

¹⁰⁴ Sandel, **Liberalism and Limits.**, s. 2-3.

¹⁰⁵ Rawls, **A Theory of Justice**, s. 179.

¹⁰⁶ **A.e.**, s. 31.

¹⁰⁷ Sandel, **Liberalism and Limits** s. 2.

2.3 Deontolojik Liberalizm ve Kant

Rawls'un adalet teorisinde birçok Kantçı temel bulmak mümkündür. Sandel de Rawls'daki Kant etkisine işaret ederek eleştirilerde bulunur. Kant, öncelikle, teleolojik ahlak anlayışlarına karşıdır. Ona göre muayyen bir “*iyi*” merkezinde temellendirilen ahlaki yaklaşımlar yanlış bir yol takip etmektedirler. Kant'a göre filozoflar ahlakın ilkelerini temellendirirken yönetime ilişkin bir hata yapmaktadırlar. Onlar, bir yasanın temeli yapmak üzere istemenin bir nesnesini aramaya çalışmaktadır. Oysa yapılması gereken istemenin nesnesini değil doğrudan a priori olarak istemeyi esas almak ve onu belirleyen bir yasa bulmaktır. İstemenin nesnesi ister mutluluk, ister yetkinlik, ister Tanrı'nın isteği olsun, bunun sonucu heteronomidir yani otonominin tersidir.¹⁰⁸ Oysa ahlak yasasının temellendirilme yöntemi herhangi bir iyi tasavvurundan bağımsızdır. Ahlak yasasının ilkeleri yalnızca iyi tasavvurlarından önce gelmekle kalmaz, onlardan tamamen bağımsız şekilde elde edilir. Bir iyi ya da kötü tasavvuru ahlak yasasından önce tanımlanamaz, ahlak yasası kurucu temel niteliğindedir, iyi ya da kötü ondan sonra ve onun aracılığıyla elde edilebilir. Aksi durum felsefenin yöntemine de aykırıdır. Karar verilmesi gereken şey önceden karara bağlanmış olur.¹⁰⁹ Ahlak yasası, istemeyi belirleyen tek nedendir ve biçimseldir. Yani her türlü içerikten soyutlanmıştır. Herhangi bir belirli nesnesi olsa o zaman en yüksek pratik ilkeyi bu nesneden türetmek gerekir ki bu da heteronomiye neden olur.¹¹⁰

Ahlak yasasının temeli özgür iradeye sahip olan öznedendir, pratik aklın nesnesinde değildir. Özne, rasyonel bir varlık olarak bütün amaçların temelinde, bütün eylemlerin maksimlerinde kurucu olarak yer alır.¹¹¹ Öznenin en önemli vasfı özgür olmasıdır. Kant'a göre insanın, eylemlerinin yasalarını bilebilmesi için önünde iki yol vardır. Birincisi duyular dünyasına ait olduğu sürece doğa yasaları altında, ikincisi ise düşünülür dünyaya ait olarak doğadan bağımsız, deneysel olmayan ve yalnızca akılda

¹⁰⁸ Immanuel Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, 5. Bs. Çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2014, s. 71.

¹⁰⁹ A.e., s. 70.

¹¹⁰ A.e., 119.

¹¹¹ Immanuel Kant, **Groundwork for the metaphysics of morals**, Çev. Allen W. Wood, New York, Yale University Press, 2002, s. 55-56

temellenen yasadadır. Duyular dünyasının nedenlerinden bağımsız olmak özgür olmaktır. Özgürlük düşüncesi ile otonomi kavramı birbirine ayrılmaz şekilde bağlıdır. Özgürlük de akıl sahibi varlık olan insanın bütün eylemlerinin temelinde bulunur.¹¹² Özgürlük ahlak yasasının ön şartıdır.¹¹³ “Özgürlük kavramı, iradenin otonomisini açıklamanın anahtarıdır.”¹¹⁴

Kant, Saf Aklın Eleştirisi’nde epistemolojik açıdan bütün bilgilerin kaynağını duyu verisi ile başlatmıştır.¹¹⁵ Oysa etik alanında bir duyu verisinden söz edilemez. Kant Saf Aklın Kritiği’nde sınırlandırdığı metafiziğe ahlak alanında kapı açar. Ahlaka, inanca, değerlere yer açabilmek için bilgiyi (science) sınırlandırmak, aşmak gerektiğini söyler.¹¹⁶ Kant’a göre ahlak yasaları insanların deneysel şartlarında değil a priori olarak doğrudan saf aklın kavramlarında aranmalıdır. İnsanların yükümlü olacağı, dolayısıyla zorunlu olması gereken yasalar ancak böyle temellendirilebilir.¹¹⁷ “Saf akıl kendi başına pratiktir ve (insana) ahlak yasası diye adlandırdığımız genel bir yasa verir.”¹¹⁸ Ahlak yasası duyusal şartlardan bağımsızdır ve özgürlük tarafından belirlenir. Bu özgürlük görüşlerinin bağımlı olduğu doğa yasasından, nedensellik ilişkisinden bağımsız olduğu için transendental anlamda bir özgürlüktür.¹¹⁹

Kant’ın ısrarla vurguladığı husus ahlak yasalarının deneysel yollardan elde edilemeyeceği ve herhangi bir teleolojiye bağlanamayacağıdır. **Kant’a göre “hak”**ka her türlü “iyi” anlayışı karşısında verilen öncelik “**özgürlük**” kavramından türer ve bunun insanın doğası gereği sahip olduğu amaçlarla hiçbir ilgisi yoktur. Kant burada ilk bakışta yaygın kabul gören bazı teleolojik gayelerden örnekler vererek konuya açıklık getirir. Örneğin mutluluğun bu amaçlardan biri olduğu söylenir. Oysa Kant’a göre insanların mutluluk konusundaki bakış açıları, beklentileri birbirinden farklıdır ve muayyen bir mutluluk anlayışını kabul etmek, bunu kabul etmeyenler açısından bir baskı anlamına gelecektir. Kant’ın ifadesiyle “**kimse beni başkalarının refahına**

¹¹² A.e., s. 68-69.

¹¹³ Kant, **Pratik**, s. 78.

¹¹⁴ Kant, **Groundwork**, s. 63

¹¹⁵ Kant, **Critique of Pure Reason**, Çev. Norman Kemp Smith, London, Macmillan and Co Limited, 1929, s. 41.

¹¹⁶ Kant, **Pratik** s. 57.

¹¹⁷ Kant, **Groundwork**, s. 4.

¹¹⁸ Kant, **Pratik**, S. 32.

¹¹⁹ A.e., s. 34-35

ilişkin mutlu olmaya zorlayamaz.” Önemli olan bazı insanların gayelerini diğerlerine dayatmak değil herkes için geçerli kabul edilebilecek ortak bir ilke bulmaktır. **“Hak”**kın tüm amprik amaçlara öncelikli gelen bir temeli olmalıdır. Bütün dünya bir amaçta birleşse bile bu ahlak yasasına temel teşkil edemez. Ahlak yasasının ve hakların a priori temele dayanmalıdır. İnsan, ancak belli bir amacı öncelemeyen a priori ilkelere göre yönetilirse toplumun bütün fertleri gibi kendi amacının peşinde gitme özgürlüğüne sahip olur.¹²⁰

Kant, temel nitelikleri “akıl sahibi”, “özgür” ve “otonom” varlık olan insana yüksek değer de atfeder. Her insan bu özellikleri sebebiyle onur taşır ve saygıya layıktır. Kant’a göre ahlak yasası da kutsaldır. Dünyada her şey araç olarak kullanılabilir ancak insan akıl sahibi bir varlık olması sebebiyle kendi başına bir amaçtır. Bu sebeple, özgürlüğünün vermiş olduğu otonomi sayesinde kutsal olan ahlak yasasının da öznesidir.¹²¹

Deontolojik etikte **“hak”**kın **“iyi”**ye önceliği işte bu otonom öznde ortaya çıkar. **“Hak”**kın önceliği, kendi amaçlarını önceleyen, özerk bir varlık olarak öznde temellendirilir. Toplum, insanın bu özerk yapısına saygı duyacak şekilde düzenlenirse en iyi şekilde yapılandırılmış olur. Belli bir **“iyi”** anlayışına göre düzenlenecek her türlü toplumsal yapı insanları kendi seçimini yapan özgür bireyler olarak değil, o **“iyi”** anlayışına tabi olması gereken varlıklar yani özne değil nesne olarak değerlendirecektir. Bireylere ve onların iradelerine de eşit saygı duymamış olacaktır.¹²² Bireyin özerk bir varlık olarak seçimlerini özgürce yapmasını temin eden siyasal sistem hakları ve bireyin seçim özgürlüğünü teminat altına alan bir yapı olmalıdır.

Kant ve Rawls eksenli bu değerlendirmeler Sandel tarafından da dikkate alınır. Bu çerçevede Sandel de deontolojik yaklaşımda belirlenmiş amaçlardan ve bağılıklardan azade olmanın ahlaki değerlerden yoksun olmak anlamına gelmediğini

¹²⁰ Immanuel Kant, “On the common saying this may be true in theory but it does not apply in practice”, **Political Writings**, çev. H. B. Nisbet, 2. Bs., New York, Cambridge University Press, 1991, s. 73-74.

¹²¹ Kant, **Pratik**, s. 96

¹²² Sandel, **Liberalism and Limits**, s. 9.

düşünür. Aksine değerler hep iradenin ürünleri olarak ortaya çıkar. Objektif ahlaki bir düzenin olmadığını iddia etmek her şeyin mübah olduğu ya da nihilizme varılması gerektiği sonucunu çıkarmaz. Sandel’e göre de deontolojik etikte en temel değer adalettir. İçsel anlamdan yoksun evrende hiçbir düzenleyici kural yok değildir. Bu kuralları oluşturan insandır. Numenal benlikler ya da orijinal pozisyondaki katılımcılar tarafından adalet ilkeleri tesis edilir. Her bireysel benlik de bu ilke çerçevesinde *iyi* tercihini yapar. Numenal benlik tarafından oluşturulan ilkeler amaçları sınırlar ancak belirlemez.¹²³ Kant ve Rawls ahlaki alanda rölativist değillerdir. Sandel için de bireyin kendi amacını seçmekte özgür olması gerektiği düşüncesi ahlaki bir temel taşır ancak bu düşünce bize neyi seçmemiz gerektiğini söylemez. Bu düşüncenin temelinde başkalarının haklarına saygılı olmak şartıyla kişinin kendi amacının peşinden gitmesi vardır. Önemli olan bireyin kendi amacını izlemesinin hak çerçevesini sağlamaktır. Bu da ortak her türlü amacı ya da iyi düşüncesini dışlar.¹²⁴ John Stuart Mill’in ifade ettiği gibi, **“Özgürlük, adını hak eden şey, kendi iyimizi kendi istediğimiz şekilde takip etmek ve bunu yaparken de başkalarınınkini mahrum etmemek ya da ona ulaşmalarını engellememektir.”**¹²⁵

Kant’a benzer eleştiriler **Benjamin Constant** (1767-1830) tarafından şu şekilde ifade edilmiştir:

“Onlara [otorite sahipleri] itaat edenler ve haraç verenler dışındaki herkese, her türlü sıkıntıyı vermeye hazırlar! Bize şöyle söyleyecekler: “Sonuçta çabalarınızın amacı, emeğinizin motivasyonu, umutlarınızın nesnesi nedir? Mutluluk değil mi? Peki, bunu bize bırakın, biz size mutluluğu verelim.” Hayır, onlara bırakmamalıyız. Mutluluğumuza karşı duydukları bu hassas bağlılık ne kadar dokunaklı olursa olsun,

¹²³ Sandel, **Liberalism and Limits**, s. 177.

¹²⁴ Sandel, **Justice**, s. 113.

¹²⁵ Mill, **On Liberty**, s. 83.

yetkililerden sınırları içinde kalmalarını talep edelim. Kendilerini adil olmakla sınırlı tutsunlar. Kendimiz için mutlu olma sorumluluğunu biz üstleneceğiz.”¹²⁶

2.4 Yükümlülüğü Olmayan Benlik (Unencumbered Self)

Her siyasi-sosyal teorisinin dayandığı bir insan tasavvuru, **benlik (self)** anlayışı vardır. İnsan doğası ne şekilde tanımlanırsa oradan yola çıkılarak bir siyasal-sosyal düzen tesis edilir. Sandel’in Rawls’da en çok eleştirdiği hususlardan biri adalet teorisinde ortaya konan benlik anlayışıdır. Sandel, adalet teorisinin ve zikredilen şahsiyet anlayışının birbirini gerektirdiğini düşünür. Adalet teorisi sunulan birey modelinin haklar zeminini sağlar. Sandel’in adalet teorisine itirazları benliğe yönelik tepkileriyle iç içedir. Bu sebeple ikisini bir arada değerlendirmek gerekir.

Rawls’da da Kant gibi bireyin otonomisini her şartta korumak ve buna uygun bir politik düzen tesis etmek esastır. Kant’ın doktrini modern demokratik toplumda zımni olarak yer alan şahıs (person) anlayışını yansıtır niteliktedir. Buna göre şahıslar özgür ve eşittir. Rasyonel birey olarak kararlarını verirler ve bu şekilde sosyal hayat içerisinde yer alırlar.¹²⁷ Özgürlük anlayışının temel hususiyetlerinden birisi insanın dilediği bir iyi anlayışını seçecek ahlaki özne olmasıdır. Bu, herhangi bir iyi anlayışına kaçınılmazcasına bağlanmamaktır. İnsanlar rasyonel bir çerçevede istedikleri zaman görüşlerini değiştirme ya da revize etme imkanına sahip olmalıdırlar.¹²⁸ Yani Rawls bireyin tercihler hususunda her zaman eleştirel pozisyonunu koruması gerektiğini düşünmektedir.

Sandel’e göre Rawls adalet teorisini temellendirirken bir “**deontolojik benlik**” tasavvuru ortaya koymaktadır. Sandel, “**The Procedural Republic and**

¹²⁶ Benjamin Constant, “The Liberty of the ancients compared with that of the moderns Speech at given at the Athenée Royal in Paris”, **Political Writings**, çev. Biancamaria Fontana, New York, Cambridge University Press, 1988, s. 326.

¹²⁷ John Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, **The Journal of Philosophy**, Vol. 77. No:9 Sep. 9, 1980) s. 518.

¹²⁸ **A.e.**, s. 544.

Unencumbered Self” (Prosedürel Cumhuriyet ve Yükümlülüğü Olmayan Benlik) başlıklı makalesinde bu benlik anlayışını ve buradan yola çıkarak oluşturulan siyasi yapıyı eleştirmektedir. “Liberalizm ve Adalet’in Sınırları” da söz konusu benlik merkezinde tesis edilen adalet teorisine eleştiri mahiyetindedir. Sandel’e göre adaletin iyi tasavvurlarına öncelikli olması ve bireyin seçmediği ahlaki bağlardan azade olup tam özgür bir biçimde seçimlerini yapması modern liberal düşünce geleneğinin temel karakteristiklerinden biridir.¹²⁹ Sandel’in makalesinin başlığında kullandığı ifadeler eleştirilerinin yöneldiği iki temel alanı özetler niteliktedir. **“Prosedürel Cumhuriyet”** diye tanımladığı şey, liberalizmde adaletin **“iyi”**ye öncelendiği ve adalete ilişkin prosedürlerin muayyen **“iyi”**lerin yerini aldığı siyasi yapıdır.¹³⁰ “Yükümlülüğü olmayan benlik” ise her zaman seçimlerini özgürce yapan, seçimleri yalnızca iradesinin ürünü olan, bunun dışında seçmediği ama sorumlu olduğu bir merci bulunmayan şahıs demektir. Bu ikisi yani prosedürel cumhuriyet ve yükümlülüğü olmayan benlik birbirini tamamlayan unsurlardır.

Sandel liberal vizyonun öznenin otonomisine atfettiği önemi değerli bulur ve bunu teorinin güçlü, çekici bir yanı olarak niteler, hakkını teslim eder. Ancak bununla birlikte felsefi planda başarısız bulur. **“Hak”**kı **“iyi”**ye önceleyen düşünce ona göre başarısız olmaya mahkumdur. Bununla birlikte pratik hayatta uygulandığını da kabul eder. Sandel, bu liberal vizyonun ürettiği sorunların Amerika’da kamusal hayatın pek çok alanında ortaya çıktığını söyler ve felsefi planda yapılan bir analizin pratik hayatta meydana gelen problemlere de ışık tutacağını ifade eder.¹³¹ Sandel’in felsefi planda başarısız bulduğunu ancak pratik hayatta uygulanmaya devam edildiğini ifade etmesi haklar liberalizminin kamusal alanda yaşanan problemlere rağmen vazgeçilmez olduğunu gösterir. Buna göre komüniteryen anlayış açısından soruna liberalizmin içinde kalarak mı yoksa bütünüyle dışına çıkarak mı çözüm bulunacağı hususu, cevaplandırılması gereken bir konu olarak durmaktadır.

Sandel’in felsefi plandaki eleştirileri Rawls’un Kant’ın görüşlerini ne ölçüde yansıttığı sorusu ile başlar. Sandel’in Kant’ta dikkat çektiği husus ahlaki yasada kural

¹²⁹ Sandel, **Justice**, s. 114.

¹³⁰ Sandel, **Democracy’s Discontent**, s. 4.

¹³¹ Sandel, **Procedural**, s. 82.

koyucunun özne oluşudur. Kant'ta ahlaki yasayı dışımızda arayıp bulmayız, onu biz icra ederiz. Fakat bu bireyci ahlaki bir rölativizm anlamına gelmez. Saf pratik aklın uygulayıcıları olarak bizler transendental özne sıfatıyla kararlar veririz. Deney dünyasında arzu, istekler tarafından koşullanma yani heteronomi varken akıl dünyasına ait olan insanda özgür irade yani otonomi vardır. Yani deneyden bağımsız özgür bir iradenin varlığı Kant'ın ahlak sisteminde bir öngerekliliktir. Kant'ın ahlaki yaklaşımının politik alandaki yansıması özne nasıl amaçlardan önce gelirse “**hak**”kın da “**iyi**”ye öncelik taşımasıdır. Herhangi bir “**iyi**” tasavvurunu teleolojik olarak insanın önüne koymak onun **otonom** özelliğine, bireysel iradesine saygıyla bağdaşmaz. Kant'ın insanı amaç olarak gören temel önermesiyle çelişir, insanı teleolojik bir gayenin objesi yapar.

Sandel'e göre Rawls, teorisini temellendirirken Kant'ın metafizik orijinli transendental öznesini dikkate almamıştır. Böylesi metafizik bir yaklaşım Anglo-Amerikan geleneği için fazla çetrefil görünmektedir. Rawls'un hassasiyeti “**hak**”kın “**iyi**”ye önceliğini transendental özneye başvurmadan temellendirmektir. Rawls, Kant'ın idealist metafiziğine başvurmadan Kantçı adalet anlayışını empirik bir çerçevede yeniden biçimlendirmeyi denemiştir. Kant'ın Alman metafiziğinde temellendirilmiş siyasi ve ahlaki yaklaşımını Anglo-Amerikan perspektifine uyarlamış, dolayısıyla metafizik unsurları bu şekilde devre dışı bırakmıştır. **Başlangıç durumu (original position)** teorisi de bu gaye ile kurgulanmıştır.¹³²

Sandel'e göre orijinal pozisyonadaki birey tasavvuru belli bir benlik anlayışını varsayar. Bu Sandel'in ifadesiyle “**yükümlülüğü olmayan benlik**” (**unencumbered self**)tir. Bahsedilen benliğin temel niteliği peşin, muayyen gayelerden önce gelmesi ve onlardan tamamen bağımsız olmasıdır. Bir insanın sahip oldukları, gayeleri, ne kadar önemli olurlarsa olsunlar, benliğin dışındadır. Benlikle bunlar arasında her zaman bir mesafe vardır. Bazı gayeler, özellikler benliğe atfedilir ancak hiçbirisi benlik değildir, benliğe içkin değildir. Aksine bunların arkaplanında kendisine atfedilen sıfatlardan her zaman bağımsız olan benlik vardır. Sandel'e göre bu, benliği tecrübenin ötesine taşımak, kimliği korumak ve sabitlemek anlamına gelir. Böylece kurucu amaçlar

¹³² A.e., s. 85.

(**constitutive ends**) devre dışı bırakılır. Hiçbir aidiyet, bağlılık, rol bireyi tanımlayamaz. Önemli olan aidiyetler değil, bireyin onları seçme kapasitesidir. Eğer peşinen bir amaca ya da aidiyete sahip olursak özgür olamayız.¹³³ Böylece Kant'ın ve Rawls'un ortaya koymuş olduğu "**yükümlülüğü olmayan benlik**" tasavvuru bireyi dünyada konumlandıran sosyal mensubiyetleri, geleneği ve yerel ahlaki aidiyetleri dikkate almaz.¹³⁴ Oysa Sandel, sosyal plandaki aidiyetleri benliğin teşekkülünde temel unsur olarak görür, bu sebeple "**kurucu amaçlar**" (**constitutive ends**) vurgusu önemlidir. Rawls'da benliğin amaçlara önceliği, öznenin önüne hazır sunulan amaçların ya da projelerin pasif bir uygulayıcısı olmadığını, seçme yeteneğini haiz aktif bir özne olduğunu ve eğer amaç ya da amaçlar seçilecekse bunun arka planında öncelikle seçen bir özne olması gerektiğini ortaya koyar. Bu, otonom iradeye sahip birey olmaya duyulan saygının da gereğidir. Epistemolojik gereklilik de amaçları önceleyen bir benliğin zorunluluğudur. Sandel'e göre ise Rawls, açıkça ifade etmese bile, adaleti bir değer kriteri olarak diğer değerlerden öne çekmekte, özneye de içerisinde bulunduğu şartların gerisinden bakmaktadır. Eğer benlik amaçlardan oluşsaydı bunlar özneye ait amaçlar olmaktan çok öznenin kendisi olurdu. Bu da özne ile amaçları arasındaki mesafeyi yok ederdi.¹³⁵ Yani Rawlsçu benlik anlayışında değerler ve gayeler her zaman öznenin sahip olduğu sıfatlar, niteliklerdir yani dışardan unsurlardır. Asla benliğin kurucu vasfı olamazlar. Sandel, Rawls'un komünite duygusunu da bu kapsamda değerlendirdiğini, dolayısıyla komüniteryen değerlerin de diğerleri gibi arızı niteliği haiz olduğunu ifade eder.¹³⁶

Özgürlüğü her türlü biçimlendirici (formative) projeden ayrı değerlendirmek Sandel'e göre pek çok problemi beraberinde getirir. Kendi seçimlerini özgürce yapan, öncelikli herhangi bir ahlaki ya da **kamusal (civic)** yükümlülüğü olmayan Sandel'in tanımıyla "**yükümlülüğü olmayan benlik**" problemlidir. Onun bağlılık ve dayanışma gibi ahlaki ve siyasi sorumluluklarından söz edilemez. Örneğin, insanın seçmediği ama doğa ya da Tanrı tarafından kendisine verilen bir ailenin, toplumun, kültürün,

¹³³ A.e., s. 86.

¹³⁴ Sandel, **Public Philosophy**, s. 145.

¹³⁵ Sandel, **Liberalism and Limits**, s. 19-20.

¹³⁶ A.e., s. 64.

geleneğin mensubu olma rolünün tercihlerinde hiçbir fonksiyonu yoktur.¹³⁷ Yükümlülüğü olmayan benliğe göre düşünürsek diğer insanlara karşı tutumumuz şöyle olur: İnsanlara ve onurlarına saygı göstermemiz gerekir ancak onlara karşı bunun ötesinde bir yükümlülüğümüz yoktur. Bir sorumluluğumuz olacaksa bile bu ancak bizim tercihimizle olacaktır. Liberal adalet, insanların haklarına saygı gösterir ancak onların iyi olma durumuna ilişkin bir katkısı olmaz. İnsanlara karşı tek sorumluluğumuz onların haklarına saygı duymaktır.¹³⁸ Dolayısıyla Kantçı liberalizm seçmediğimiz ama yükümlülük hissettiğimiz amaçları dışarda bırakır. Bunun tersi de düşünülebilir. İnsan kendisini doğaya ya da Tanrı'ya karşı sorumlu hissedebilir. Ya da bir ailenin, toplumun, kültürün, geleneğin mensubu olmaktan kaynaklanan mesuliyetleri olduğunu düşünebilir. Sandel bu tür aidiyeti **yükümlülük sahibi kimlik (encumbered identity)** şeklinde tanımlar. Liberalizm'in benlik tasavvuru bu tür bağlardan azadedir, özgür ve bağımsızdır, seçilmemiş ahlaki bağlarla sınırlanmış değildir.¹³⁹

Sandel, Rawls'un benliğin amaçlarıyla ilişkisini sahip olma (possession) ilişkisi şeklinde niteler. Deontolojik özne olmak gayelerden bağımsız olmayı zaruri kılar. Bir şeye sahip olmak onunla arasına mesafe koymak anlamına gelir. Benlikle amaçları arasındaki ilişki ancak ve ancak iradi bir ilişkidir. Ne kadar güçlü bir gaye olursa olsun benliği değiştiremez. Benliğin sınırları sabittir ve değişmez. Sorulması gereken soru "ben kimim"den ziyade "neyi seçeceğim"dir. Buna karşılık amaçların benliği şekillendirdiği yaklaşımında irade değil kendini tanıma ön plandadır. Bu tanıma da tefekküre dalarak, tabiatının kurucu unsurlarını araştırarak, kognitif bir şekilde gerçekleşir.¹⁴⁰ Komünite de bu çerçevede önem taşır. Komünite, iradeyle seçilen bir ilişki biçimi değil, keşfedilen bir bağdır ve kimliğin kurucu unsurudur.¹⁴¹ Komüniteryenlerin en çok önem verdikleri hususlardan biri benliğin kimliğini tesis etmektir. Liberal çizgideki **Norman Barry** (1944-2008) de komüniteryenlerin bu yaklaşımını anlatırken bunun liberalizmin soyut birey tasavvuruyla mümkün

¹³⁷ Michael Sandel, "America's Search for a new Public Philosophy", **The Atlantic Monthly**, 277/3. Mar 1996, s. 70.

¹³⁸ Sandel, **Democracy's Discontent**, s. 14.

¹³⁹ **A.e.**, s. 12.

¹⁴⁰ Sandel, **Liberalism and Limits**, s.59.

¹⁴¹ Sandel, **A.e.**, s. 150.

olmayacağına inandıklarını kaydeder. Çünkü komüniteryenlere göre benliğin bilgisi içerisinde bulunduğu sosyal ve tarihsel bağlardan soyutlanarak elde edilemez. Liberalizmin reddettiği ortak değer yargıları ancak sosyal formlar içerisinde bulunabilir.¹⁴² Sandel ise komünal bağlılıkları çok önemli görmekle beraber kimliğin yalnızca komünal bağlarla oluştuğunu söylememektedir. Onun tepkisi Rawls'un benlik anlayışının bu gerçeği dikkate almaması ile ilgilidir.¹⁴³

Teleolojik doktrinler; örneğin Aristoteles, belli bir insan doğası tasavvuru öngörürler ve adaleti insanın doğasına uygun olanı gerçekleştirilmesi şeklinde değerlendirirler. Sandel liberal yaklaşımın temel farkının uygunluk değil seçim olduğunu söyler.¹⁴⁴ Sandel'e göre bu yaklaşım, antiklerin insan doğası için ileri sürdüğü "kendi amaçlarını keşfeden varlık"tan farklı olarak "kendi seçimlerini yapan varlık" anlayışıdır. Sandel benlikle adalet tasavvuru arasında bağlantı kurar. Benlik amaçlara nazaran öncelikli statüsünü hak kavramına borçludur. İnsan, doğasını ancak adalet duygusuna uygun hareket ettirdiğinde gerçekleştirir. Adaletin diğer değerlere nazaran ayrıcalıklı konumu buradan gelir.¹⁴⁵ Buradan güçlü bir iradeci benlik anlayışı ortaya çıkar. Bu da tam deontolojik etiğin niteliğine uygundur.¹⁴⁶

Benlik nasıl amaçlardan önce gelirse "**hak**" da "**iyi**"den önce gelir. İkincisinin önşartı birincisidir. Benlik amaçlardan önce gelmelidir ki "**hak**" da "**iyi**"den önce gelsin. **Sandel** bahsolunan değerlendirmenin toplum planındaki yansımalarına da değinir. Yükümlülüğü olmayan benlik için ancak rızası sonucu bir topluluğa dahil olmak, mensup olmak söz konusu olabilir. **Sandel** bu durumun, bir topluma, aslında mahiyeti gereği seçimle ilişkisi olmayan ahlaki bağları ortadan kaldırdığını ifade eder. Benlik için iradi olmayan hiçbir bağlılık söz konusu olamaz. Topluma aidiyet benliğin kurucu (constitutive) unsuru değildir.¹⁴⁷ Toplum benliklerin iradesi sonucu meydana gelmiş kooperatif bir yapıdır.¹⁴⁸ Çoğulluk da bu toplumun temel karakteristiklerinden

¹⁴² Norman Barry, **An Introduction**, s. 28.

¹⁴³ Stephen Mulhall-Adam Swift, Liberalism and Communitarianisms: whose misconception? A Reply to S. Caney,, 'Liberalism and communitarianism: a misconceived debate', **Political Studies** (1193), XLI, s. 652-653.

¹⁴⁴ Sandel, **Justice**, 114.

¹⁴⁵ Sandel, **Liberalism and Limits**, s.22

¹⁴⁶ **A.e.**, s.59.

¹⁴⁷ Sandel, **Procedural**, s. 87.

¹⁴⁸ Sandel, **Liberalism and Limits**, s. 28.

biridir. Her biri kendi amacını taşıyan öznelerin oluşturduğu topluluk adalete uygunluğun önşartıdır. Amaçların örtüşmesi empirik, tesadüfi bir meseledir. İnsanlar tek tek bireylerdir, şartlar gerektirdiği nispette ilişkilere girerler ve işbirliği yaparlar. Her türlü ilişki biçimi tecrübeyle oluşurken tek tek birey oluş ve bunun ifadesi olan çoğulluk tecrübeden öncedir. Öznenin öncelikle bireyleşmesi (**antecedent individuation of the subject**) benlikle diğerleri arasındaki ilişkiyi özetler mahiyettedir. Yükümlülüğü olmayan benlik doğanın determinasyonundan ve sosyal rollerden azade özgürce tercihlerini yapar. Saf pratik aklın uygulayıcıları ya da orijinal pozisyonundaki katılımcılar daha önce verilen herhangi bir değere bağlı hareket etmezler. Geleneğe ya da miras edinilmiş bir statüye referans verilmez. Sandel'e göre çizilen benlik anlayışı Aydınlanma'nın "**kendi kendini tanımlayan özne**" (**self defining subject**) arayışına cevap veren bir mahiyettedir.¹⁴⁹ Rawls'un, geçerli iddiaların kaynağını bireyde bulması da (**self originating sources of valid claims**)¹⁵⁰ Sandel'in tespitleriyle aynı noktada buluşur.

Sandel'e göre, yükümlülüğü olmayan benlik her türden sosyal bağa mesafe koyar bu yüzden de gerçekçi değildir. Liberalizm'in tüm sorumlulukları evrensel planda değerlendirmesi yerel düzeydeki bağılıkları ve yükümlülükleri açıklamakta güçlük çıkarır. Bir aileye, millete mensup olmak, bir tarihi arkaplana sahip olmak, bir devletin vatandaşı olmak gibi değerler dikkate alınmamış olur. Bunlar Sandel'e göre, mesafe koyamayacağımız, bizi biz yapan, kimliğimizi oluşturan değerlerdir.¹⁵¹ Sandel böylesi bağılıkları kurucu nitelikte görür ve bunlardan yoksun bir insanı liberalizmin ileri sürdüğü gibi özgür ve rasyonel bir varlık olarak değil karakterden ve ahlaki derinlikten yoksun bir insan şeklinde tanımlar. Sandel'e göre, insan kendini tarihi-toplumsal bir gerçekliğin içerisinde bulur ve bu çerçevede tercihlerini yapar. İnsan geçmişi ya da tecrübeleri üzerine düşünebilir ancak kendisini büsbütün bunların dışında değerlendiremez. Sandel liberal etiğin insanı özgürleştirme vaadiyle benliği

¹⁴⁹ Sandel, **Procedural**, s. 87.

¹⁵⁰ Rawls, **Kantian**, s. 543

¹⁵¹ Sandel, **Democracy's Discontent**, s. 14.

tecrübenin tamamen dışına çıkarmak istediğini oysa bunun gerçekçi olmadığını ifade eder.¹⁵²

Adalet teorisinin arkaplanında da bahsi geçen ahlaki özne vardır. Başlangıç durumu yalnızca ahlaki bir teori değil aynı zamanda felsefi bir antropoloji de ihtiva etmelidir. Her ne kadar Rawls başlangıç durumunu adalet teorisini oluşturmak için geçici, hipotetik bir aygıt şeklinde görüyorsa da Sandel'e göre, orada örtük bir benlik vizyonu, ahlak telakkisi vardır ve bu anlayış sonrasında da devam eder. Kant için saf aklın pratik kavramları ne kadar temelse Rawls için de başlangıç durumu o kadar önemlidir.¹⁵³

Sandel'e göre Kant'ın otonom iradesinin ve Rawls'ın hipotetik sözleşmesinin ortak yanı bireyi kişisel bağılıklardan ve amaçlardan azade telakki etmeleridir. Kant, ahlak yasasını, Rawls, adalet ilkelerini belirlerken bireyin içerisinde bulunduğu toplumsal rollere yer vermezler. Sandel'e göre, toplumsal kimliklerden sıyrılma durumunda bugün yaşayan Almanların, Holokost için özür dileme sorumluluğu duymalarını beklemenin gerekçesini bulmak zor olur. Aynı şekilde Amerikalıların da kölelikten ya da ayrımcılıktan kaynaklanan sorunlara çözüm bulmasını talep etmek güçleşir. Artık bir şahıs Amerikalı ya da Alman olarak değil de bağımsız, özgür herhangi bir birey şeklinde değerlendirilmiş olur, söz konusu konularda daha fazla sorumluluk almak için bir gerekçe olamaz.¹⁵⁴

Sandel'in bu yaklaşımının ardında bireyin bağlı bulunduğu gruba mensubiyeti dolayısıyla o grubun davranışlarından sorumlu olacağı düşüncesi vardır. Bu sorumluluğun geçmişe dönük kişinin atalarının günahlarını ya da sevaplarını kapsadığı farz edilir. Ancak burada birey açısından bir sorun vardır. Soykırım ya da kölelik gibi örneklerde genelde söz konusu kararı veren dönemin iktidarındır. Halkın bir kısmı bu karara iştirak etmiş de olabilir ancak bir kısmı da karşı çıkmış olabilir. Oysa kolektif bir sorumluluk atfedildiğinde halkın bütünü hatta o millete bağlı gelecek nesiller de suçlanmış olur ki bu haksız bir suçlamadır.

¹⁵² Sandel, **Procedural**, s. 91.

¹⁵³ Sandel, **Liberalism and Limits**, s. 49.

¹⁵⁴ Sandel, **Justice**, s. 113.

Bağımsız benlik Sandel'e göre, içerisinde bulunan çağın ahlaki vizyonu ile de bağlantılıdır. Klasik Yunan ve Ortaçağ Hristiyanlığından farklı olarak deontolojik evren içsel anlamdan yoksundur. **Sandel, Charles Taylor** gibi **Max Weber**'in (1864-1920) “**büyünün bozulması**” (**disenchantment**) ifadesini modern dünyadaki rasyonelleşme süreci için kullanır. Çağdaş dünyada objektif bir ahlaki düzenden söz edilemez. 17. yüzyıldan itibaren bilim ve felsefedeki gelişmeler geleneksel teleolojik anlayışları yıkmış, bu da amaçları ve hedefleri önceden belirli olmayan, bağımsız özne anlayışını doğurmuştur. Hazır bir anlamın ya da gayenin olmadığı dünyada anlamı yaratacak olan insandır. **Sandel**'e göre, hem **Hobbes**'tan itibaren geliştirilen sözleşme geleneğinde hem de **Kant**'ta zirvesine ulaşan iradeci etik anlayışta bunun izlerini görmek mümkündür.¹⁵⁵ **Deontolojik evren ve bağımsız benlik (independent self)** birbirini gerektirirler ve birlikte özgürleştiren bir vizyon ortaya koyarlar. Sandel “**büyüsü bozulmuş**”, telostan yoksun evrenle bağımsız özne arasında da bağlantı kurar. Doğadaki determinizmden, toplumsal rollerden ve gelenekten bağımsız özne, egemen (sovereign) bir öznedir ve anlamın nihai yaratıcısıdır. Bağımsız bir benlik olarak amaçlarını seçmekte özgürdür. Adalet, deontolojik yaklaşımın özneyi özgürleştiren vizyonunu temin eden erdemdir.¹⁵⁶

Deontolojinin, benlikle amaçları arasına mesafe koyması hiçbir gayenin, hiçbir bağlılığın benliği değiştiremeyeceği anlamına gelir. Sandel'e göre, sosyal planda bunun benliğe bedeli ağır olur. Bir aileye, topluluğa, millete mensup olmak, bir cumhuriyetin vatandaşı olmak, tarihsel bir arkaplana dayanmak benlik açısından asli önemdedir. Bunlar tesadüfen edinilmiş, tali öneme sahip hususiyetler değildir. Ayrıca iradi seçimler sonucu oluşmuş bağlılıklar da değildir. Sandel'e göre, böylesi bağlılıklar şahsiyetin kurucu unsurları arasındadır ve bunlardan yoksun bir insan özgür ve rasyonel bir özne değil aksine karakterden ve ahlaki derinlikten mahrum bir kişidir.¹⁵⁷

Sandel'in yükümlülüğü olmayan benlik eleştirileri Kantçı ya da Rawlsçu öznenin doğasına ilişkindir. Benliğin doğasını eleştirmek için bir doğası olduğunu kabul etmek gerekir. Kant bunu metafizik bir düzlemde temellendirmiştir. Oysa Rawls

¹⁵⁵ Sandel, **Liberalism and Limits**, s. 175.

¹⁵⁶ A.e., s. 177.

¹⁵⁷ A.e., s. 179.

bundan kaçınmış, hatta ikinci döneminde yaklaşımını “**siyasi liberalizm**” şeklinde adlandırmıştır. Rawls, ikinci döneminde teorisinde bütüncül felsefi iddiaları mümkün olduğu ölçüde ayıklamaya çalışmış, yaklaşımını politik bir teori olarak temellendirmiştir. Kendisine yöneltilen eleştirileri de bu şekilde göğüslemeye çalışmıştır. Örneğin ileri sürdüğü teorinin belli motivasyonları olan belirli bir kişi tasavvuruna dayanmadığını söyler.¹⁵⁸ Ancak “A Theory of Justice”ın birçok yerinde “insan doğası” olarak nitelendirilsin ya da nitelendirilmesin bir şahsiyet profili vardır. Bu profilin temel niteliği de bir değer olarak adaletin teminat altına aldığı şahsın birey oluşuna ilişkindir. Rawls’un ifadeleriyle “ahlaki bir kişi, seçtiği amaçlarla birlikte bir öznedir ve onun temel tercihi özgür, eşit bir rasyonel varlık olarak doğasını şartlar elverdiğince ifade edecek bir hayat tarzı oluşturmaktır.”¹⁵⁹ “Kendi doğamızı özgür ve eşit rasyonel bir varlık olarak ifade etme arzusu yalnızca adalet prensiplerine göre hareket ettiğimizde adaleti birinci sıraya koyarak gerçekleşir.” Bu öncelik özgürlüğü tecrübi olmaktan (contingency) ve tesadüflerden korur. Özgürlük, diğer değerlerle aynı düzeyde tutulduğunda, pazarlık konusu yapıldığında amacını gerçekleştiremez. Özgürlük, kendisinin önceliğini önşart olarak koşar. Rawls’un ifadesiyle “doğamızı gerçekleştirmek için adalet duygumuzun diğer amaçları yönetmesini sağlamaktan başka yol yoktur.”¹⁶⁰

Rawls’u destekleyen görüşler daha ziyade benliğin doğasına ilişkin değil de politik bir teorinin savunusu niteliğindedir. Benlikle amaçları arasında öncelik ilişkisi “benliğin doğası” sorunu şeklinde görülmez. Bireyin özgürlüğünün ve iradesinin toplumun tercihlerine ya da önüne hazır konulmuş gayelere önceliğinin teminat altına alınması temel beklentidir. Bununla birlikte benlikte iradenin rolünü vurgulayan eleştirilerden de söz edilebilir. Bu eleştirilerden birine göre Sandel’in kendi amaçlarını keşfeden varlık anlayışı iradenin etkisini azaltan bir görünüme sahiptir. Benlik bilgisini (self-knowledge) benliğin kurucu unsuru olarak görürsek kişi sadece kendi benliğini keşfetmiş olur. Bu yaklaşımda rasyonalitenin ve iradenin etkisi azdır. Herhangi bir görüşe saplanma da söz konusu olabilir. İnsanlar her zaman rasyonel

¹⁵⁸ Rawls, **A Theory**, s. 130.

¹⁵⁹ **A.e.**, s. 561.

¹⁶⁰ **A.e.**, s. 574.

kapasitelerini kullanarak tercihte bulunma imkanına sahip olmalıdırlar.¹⁶¹ Yani Rawls benliği gayenin önüne geçirirken, benlik amaçlarına indirgenemez demek istemektedir. Benlik geride kalır ve gayeleri için mesuliyet alabilir. Bu açıdan bir öncelik söz konusudur. Üstelik Rawls, temel, kurucu bazı gayelerin oluşturduğu benliği dışlamaz. Özgürlük düşüncesi, hem gayelerin bizim için temel önemde olduğunu gösterir hem de onaylama, seçme hakkımızın olduğunu ifade eder. Örneğin insanlar Müslüman olmayı iradi olarak da seçebilir ya da bilişsel (kognitif) olarak doğasında Müslüman olduğunu keşfedebilir. Rawls'un yaklaşımı her ikisini de kapsar. Rawls'un burada vurguladığı husus öznenin iradesidir. Kişiye zorla ya da manipülasyonla bir değer dayatılmamasıdır. Kişi özgür iradesiyle tercihte bulunmalıdır.¹⁶² Yani liberalizmin ileri sürdüğü benlik anlayışı Sandel'in "yükümlülüğü olmayan" ya da "cisimsiz" bir benlik anlayışı değildir. İnsanların bağlılıkları olabilir, hatta olmalıdır ancak liberal adalet söz konusu olduğunda bu bağlılıklara mesafe koyarak bakabilmelidir. Liberalizm kişiyi bütün bağlılıklarından soyutlayarak "sterilize etmez" ya da insanları sosyal ortamdan koparıp izole etmez. Kimlik bu soyutlamalarla oluşmaz.¹⁶³ Liberalizm hayatın dış baskı ya da etkisi sonucu değil içerden yaşanması gerektiğini savunur, bu nedenle paternalist yaklaşımlara karşıdır.¹⁶⁴ Liberalizm'e göre bütün sosyal düzenlemeler bireylerin kritiğine açıktır ve birey içerisinde yaşadığı toplumsal düzeni, kendisine yüklenen toplumsal rolü eleştirmekte özgürdür. Birey sosyal düzenin bir adım gerisine çekilerek onu değerlendirme imkanına sahip değilse orada gerçek bir özgürlükten söz edilemez.¹⁶⁵

Rawls'un siyasi liberalizme ilişkin prensipleri de tayin edici nitelikte değil daha çok sınırlandırıcı niteliktedir. "**Hak**"ka ilişkin prensipler her bir insanın kendi hayatını nasıl belirleyeceğine dair sorumluluk alması, otoritesini kullanmasıdır. Rawls benliğin her şeyini tarif etmemektedir, yalnızca bu yönüne vurgu yapmaktadır. Rawls'un benliğe öncelik tanınması mantıksal, tarihi ya da empirik bir iddia değildir.

¹⁶¹ Gerald Doppelt, "Is Rawls's Kantian Liberalism Coherent and Defensible?", *Ethics*, Vol 99. No. 4 (Jul, 1989), s. 834.

¹⁶² Edwin Baker, "Sandel on Rawls", *University of Pennsylvania Law Review*, Vol. 133, No.4 Apr, 1985, s. 902.

¹⁶³ Stephen Macedo, Charting Liberal Values, *Nomos*, Vol. 34, Virtue, (1992) s. 227.

¹⁶⁴ Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy An Introduction*, 2. Bs., Oxford University Press, New York, 2002, s. 216.

¹⁶⁵ Waldron, *Theoretical*, s. 132.

Onun buradaki kastı seçen benliğin topluma öncelikli olmasıdır. Toplum, bireyin ahlaki bir özne olarak istediği tercihlerde bulunmasına, istediği kimliğe sahip olmasına saygı göstermelidir. Bireyin muhtemel kimlikleri kabul etme ya da reddetme hakkı her zaman bulunmalıdır. Burada ya birey tercihin, tarihi, geleneği, komüniteyi göz önünde bulundurarak özgürce yapar ya da bu zikrettiklerimiz onun birey anlayışının, haklarının önüne geçer. Geçmiş tecrübeler ikincisinin daha yaygın olduğunu göstermektedir. Bu da Sandel'in altını çizdiği komünitenin ahlaki önceliği ve kurucu rolüdür. Dolayısıyla bireyin ahlaki önceliği tarihsel olarak önemli bir gelişmedir. Tarihsel ahlaki gelişmede bir dönüm noktasıdır. Bu Sandel'in sosyal boyutu göz önünde bulunduran benlik anlayışıyla da çelişmez, yalnızca komüniteye bir sınır çizer. Komünite her zaman bireyin tercihlerine ve otonomisine saygı duymalıdır.¹⁶⁶ Komüniteryenizmin liberal otonom bireye yönelik eleştirilerinden biri onun her tercihi iradi bir seçim olarak görmesi ve komünal bağlılıkları da bu açıdan değerlendirmesidir. Bu yaklaşıma göre otonom birey bir komüniteye derin bağlılıklar duyamaz. Komünite bağlılık ister, oysa insan tercih ettiği bir şeyi kolayca da bırakabilir. Oysa Buchanan'a göre bu argümantasyon yanlıştır, çünkü insan tercih ettiği bir şeye de bağlanabilir ve ondan ayırlamayabilir.¹⁶⁷

Bireyin iradesini mutlaklaştıran felsefecilerden biri olan **Ayn Rand** (1905-1982) da bu konuya ilişkin ilginç bir tespitte bulunur. Rand'a göre, her siyasi sistemin dayandığı bir etik arkaplan vardır. İnsanlık tarihi boyunca çoğunlukla bireyin otorite için kurban edildiği kollektivist, alturist siyasal sistemler egemen olmuştur. Bu otoriteler gücünü mistik ya da sosyal bir temele dayamışlardır. Bütün bu sistemler bireyi topluma kurban etmişlerdir. Ahlak yalnız birey için geçerli sayılmış, toplum ahlakın üstünde telakki edilmiştir. Amerika Birleşik Devletleri'nin devrim niteliğindeki başarısı toplumu ahlaka tabi kılmasıdır. Rand'ın ifadesiyle "Birleşik Devletler tarihteki ilk ahlaki toplumdur". Devlet gücünün sınırlandırılması ve birey hakları ahlakın sosyal hayata teşmil edilmesidir. Önceki sistemlerde gaye toplumken

¹⁶⁶ Baker, **Sandel on Rawls**, s. 905.

¹⁶⁷ Allen E. Buchanan, Assessing the Communitarian Critique of Liberalism, **Ethics**, Vol. 99. No. 4 (Jul., 1989) The University of Chicago Press, s. 868.

liberal sistemde bireydir. Toplum bireylerin iradi olarak bir araya getirdiği bir yapıdır. Hak, bireyin özgürlüğünü teminat altına alan ahlaki bir prensiptir.¹⁶⁸

Genel bir değerlendirme yapmak gerekirse liberal yaklaşım benliğin iradesini ön plana çıkarırken, komüniteryen yaklaşım benliğin tesisinde komünal kaynaklara dikkat çeker. Liberal taraf komüniteryen cephenin iradenin etkisini azaltmasına ya da yok etmesine tepki gösterir. Komüniteryen yaklaşım da liberal anlayışın benliğin oluşumunda komüniteyi hiç dikkate almamasına karşı çıkar ve bu benlik tasavvurunu gerçeklikten uzak olarak değerlendirir. Sandel'in benlikle ilgili tezi de bu kapsamdadır. Sandel'in yaklaşımı benliğin yalnızca ontolojik gerçeklikten uzak olmasını değil, aynı zamanda “yükümlülüğünden azade” (unencumbered) demekle bir değer yokluğunu ifade eder. Bu da herşeyi iradeyle açıklayan ve toplumsal telosları kabul etmeyen liberalizmin tavrıyla ilgilidir. Ancak Sandel'de iradenin ne ölçüde etkili olduğu net değildir. Liberalizm iradeye vurgu yaparken bireyin toplumsal aidiyetini ve bu çizgide şekillenen değerleri her zaman sorgulayabilmesini ister. Çünkü bunlar her zaman birey için anlamlı, pozitif bir şey ifade etmeyebilir. Liberal çizgi, toplumsal teloslara, toplum kaynaklı aidiyetlere bu sebeple eleştirel yaklaşır. Yükümlülüğü olmayan benlik peşinen hazır bulduklarını kabul etmeyen, sorumluluklarını bilinçli seçmesi gereken benlik şeklinde de okunabilir. Seçimlerini ya da aidiyetlerini kritik edemeyen bir yükümlü benlik (encumbered self) özgür bir insan gibi değerlendirilemez. Ancak ideal olarak sunulan bu kritik edebilen, otonom birey profilinin ne ölçüde gerçekleşebileceği de ayrıca bir tartışma konusudur.

2.5 Yükümlülüğü Olmayan Benliğin Toplumsal ve Tarihsel Aidiyet Problemi

Sandel, her türlü teleolojik ahlaki değerden bağımsız, ideal bir özgürlüğü kullandığını iddia eden liberal benlik anlayışını “yükümlülüğü olmayan”, “serbest”

¹⁶⁸ Ayn Rand, *The Virtue of Selfishness*, New York, Penguin Books, 1964, s. 66-67.

benlik (unencumbered self) şeklinde niteler. Rawls'un "A Theory of Justice"da liberal adalet teorisini olgunlaştırmasından 10 yıl kadar sonra kendisinin de aralarında bulunduğu bir grup eleştirmenin bu benlik anlayışına ve adaletin "iyi"ye önceliğine karşı çıktığını söyler. **Daha sonra çağdaş liberalizme "komüniteryen" eleştiri getirdiği ifade edilen bu yaklaşıma göre amaçlarımızdan ve bağlılıklarımızdan soyutlanarak oluşturulan adalet düşüncesi yanlıştır.** Liberal düşünceden komüniteryen anlayışa gelen temel eleştiri onun bireyin özgürlüğüne yönelik tehdit içermesidir. Eğer adaleti her toplumun kendi yapısı tanımlayacaksa kast, sınıf, gelenekten kaynaklanan bazı bağlılıklar birey özgürlüğünü sınırlayacaktır. Soru şudur: Bütün yükümlülüklerimiz irademizin ürünü müdür, yoksa hazır bulduğumuz, miras aldığımız sorumluluklarımız var mıdır? Sandel liberal özgürlük anlayışını topluluk değerlerini ihmal ettiği için yetersiz bulur. O halde hem birey özgürlüğünü koruyan hem de toplumsal ahlaka ve sorumluluğa da yer veren bir yaklaşım nasıl mümkün olur? **Sandel, Macintyre**'ın yaklaşımının bunun bir arayışı olduğunu söyler. Sandel'e göre, liberalizmin cezbedici yönü olan özgürlük anlayışı aynı zamanda onun zayıf tarafını oluşturur. Eğer kendimizi, seçmediğimiz hiçbir ahlaki bağla sınırlanmış kabul etmezsek toplum kaynaklı olan **dayanışmayı (solidarity), bağlılığı (loyalty), toplumsal hafızayı** ve kimliğimizi şekillendiren toplum ve gelenek kaynaklı her tür bağ açıklamakta güçlük çekeriz.¹⁶⁹ Yani liberalizmin tüm sorumlulukları evrensel planda değerlendirmesi yerel düzeydeki bağlılıkları ve yükümlülükleri açıklamakta yetersiz kalır. Bir aileye, millete mensup olmak, bir tarihi arkaplana sahip olmak, bir devletin vatandaşı olmak gibi değerler dikkate alınmamış olur. Bunlar Sandel'e göre, mesafe koyamayacağımız, bizi biz yapan, kimliğimizi oluşturan değerlerdir. İlk bakıştaki çekici görünüşüne rağmen yükümlülüğü olmayan benlik anlayışı kusurludur çünkü sorumluluğa ilişkin ahlaki ve politik bağları kabul etmez. Sandel, bunlara örnek olarak dayanışma görevleri, dini vazifeler ve diğer toplumsal ahlaki alanları gösterir. Yükümlülüğü olmayan birey açısından seçilmemiş ama var olan bu bağlantıların izahı zordur.¹⁷⁰ Oysa bir insanın hayat hikayesi içerisinden çıkmış olduğu toplumda gömülüdür. Macintyre'ın ifade ettiği gibi bir kişi için iyi olan o roldeki her insan için de iyi olandır. Kimliğin oluşmasında da toplum belirleyicidir. Toplum deyince bu aile,

¹⁶⁹ Sandel, **Justice**, s. 115.

¹⁷⁰ Sandel, **Democracy's Discontent**, s.14.

şehir, kabile, ülke olabilir. Sandel komüniteryen anlayışta topluma gömülü olmanın psikolojik olmasından ziyade ahlaki bir farklılık yarattığına dikkat çeker. Bu aidiyet insanın dünyadaki konumunu ve ahlaki hususiyetini belirler.¹⁷¹ **Narratif (insanın hayat hikayesinin ait olduğu toplumun hayat hikayesiyle iç içeliği)** yaklaşıma göre liberal ödev anlayışı pek çok sosyal kaynaklı yükümlülüğü açıklamakta yetersiz olur. Liberal anlayış, evrensel ödevler ve rıza ile ortaya çıkan yükümlülüklerle dikkat çekerken yerel düzeyde sosyal yapılarıdaki tikel sorumlulukları göz ardı eder. Bu da onun benlik tasavvurundan kaynaklanır. Narratif yaklaşıma göre, bizi biz yapan değerler arasında bir ailenin parçası olmak, bir milletin mensubu olmak, bir cumhuriyetin vatandaşı olmak temel bir öneme sahiptir. Bu mensubiyetleri göz ardı eden bir yaklaşım bunlara olan bağlılık ve ödevlerimizi de ihmal edecektir. Bu bağlılıkları göz önünde bulundurmadan ahlak ve adaletle ilgili değerlendirmede bulunmak mümkün değildir. Sandel, Macintyre'ın narratif birey yaklaşımından yola çıkarak liberal, serbest, yükümlülüğü olmayan benlik (unencumbered self) tasavvurunu eleştirir. Burada temel sorunun şu olduğu kanaatindedir: Seçimlerimiz olmayan hazır bulduğumuz ahlaki bağlarla sınırlanmış durumda mıyız? Rızamızla kabul etmediğimiz, kendimizi içerisinde bulduğumuz ödevlerimiz ya da sorumluluklarımız var mıdır? Sandel, liberal ödev anlayışının tikel sorumlulukları görmezden geldiğini ileri sürerek bu bağlılıklardan kaynaklanan sorumlulukları anlatan üçüncü bir ödev kategorisinden söz eder. Bu, **dayanışma ya da mensubiyet ödevleridir (obligations of solidarity or membership)**. Bu ödevler tümel değil tikel niteliktedir ve rıza ile ortaya çıkmaz. Bu yükümlülükler liberalizmin ileri sürdüğü gibi evrensel nitelikte olup rasyonel insan varlıklarına karşı sorumluluklarımız değildir. Narratif bakış açısından aynı tarihi ve kültürü paylaştığımız insanlara karşı borçlu olduğumuz ahlaki sorumluluklardır. Sandel, bu ödevin ahlaki temelinin bizim hayat hikayemizin diğerleriyle karışmış olduğu ve kendimizi ancak bir toplumsal arka plana göre konumlandırarak anlayabileceğimizi söyler.

Özetlemek gerekirse, liberal ve narratif yaklaşımların ileri sürdüğü üç ahlaki sorumluluk kategorisinden bahsedilebilir.

¹⁷¹ Sandel, **Public Philosophy**, s. 154

1. **Doğal ödevler (Natural Duties):** Evrensel niteliktedir ve rızayla belirlenmez.
2. **İradi yükümlülükler:** Tikeldir ve rıza gerektirir.
3. **Dayanışma ödevleri (Obligations of Solidarity):** Tikeldir ve rızayla belirlenmez.¹⁷²

Sandel ve Macintyre'in özellikle vurguladığı husus toplumsal aidiyetlerin yalnızca bireyin kimliğini şekillendirmekle kalmaması, onun ahlaki değerlerinin teşekkül etmesinde de belirleyici bir rol oynamasıdır. Ancak burada sorulması gereken husus toplum kaynaklı ilkelerin ahlaki değerini neye göre tespit edeceğimizdir. Bir uygulamanın yalnızca toplum ve gelenek kaynaklı olması onu doğru yapmaz. Bunun pek çok yanlış örneğini tarih boyunca görmek mümkündür. Toplumun bir değer oluşturduğu ve bunun birey üzerindeki tesirleri kuşkusuzdur ancak bir dış kriter olmaksızın yalnızca toplumsal değerleri kabul etmek bizi kültürel bir rölâtizme götürür ki Sandel bunu reddetmiştir. Bir dayanışma ödevinden bahsedilecekse bunun hangi kritere, hangi toplumsal değere, hangi teleolojiye göre değerlendirileceği belirsizdir. Liberalizmin bu tür komüniteryen yaklaşımlara tepkisi birey haklarının bu tür yapılarda her zaman ihlal edilebileceği ihtimalinden dolaydır. Sandel, majoriteryen anlamda bir komüniteryanizmi savunmadığını sıklıkla ifade eder. Ancak narratifi ve geleneği nasıl kritize edeceğimiz ve birey haklarını bu çerçevede nasıl muhafaza edeceğimiz bir soru konusudur.

2.6 Dayanışma Ödevleri

Dayanışma ödevleri, rızamızı gerektirmeyen, içerisinde bulunduğumuz sosyo-kültürel yapı tarafından belirlenen, ahlaki ve kültürel unsurlar taşıyan mesuliyetlerdir. Sandel, dayanışma ödevlerini hayatın içerisinde somut örneklerle açıklar. Bu örneklerde dikkat çeken nokta ileri sürülen tezin aslında sağduyu ile kolayca onaylanmasıdır. Sandel olaya tersinden bakarak, liberalizmin yükümlülüğü olmayan

¹⁷² Sandel, **Justice**, s. 117.

bireyi ekseninde konunun izah edilemeyeceğini savunur. Herşeyi rıza ekseninde ve evrensel planda değerlendirmeye çalışmak yerel düzeydeki bağılıkları anlamakta yetersiz kalır.

Aile içindeki bağlar bunlardan birisidir. Sandel bu bağları sorgulamak için çarpıcı bir kurgu oluşturur ve sorar: İki çocuğun boğulmakta olduğunu gördünüz ve yalnızca birini kurtarmak için yeterli zamanınız var. Birisi sizin çocuğunuz, diğeri başkasının çocuğu. Hangisini kurtarırdınız? Bu soruya hemen herkesin cevabı kendi çocuğunu kurtarmak olur. Sandel bunun yanlış olup olmadığını sorar. Diğer seçenek her ikisi de insan olduğu ve can taşıdığı için adil olanın yazı tura atma fikri olmasıdır. Herkes kendi çocuğunu kurtarmanın doğal olduğunu düşünür ve yazı tura atma fikrini abes bulur. Bunun altında yatan sebep ebeveynlerin çocukları için özel yükümlülükleri olmasıdır. Liberal rıza söyleminden buna bir ebeveynin çocuk sahibi olmakla çocuklarına gönüllü bakmayı kabul ettiği tarzında bir itiraz gelebilir. Sandel bu duruma tersinden bakmayı önerir. İki bakıma muhtaç insan olsa ve biri benim annem olsa elbette anneme bakmayı tercih ederim. Burada insanın annesi oluşunda herhangi bir rızasından söz edilemez. İnsanın annesi olması iradi bir tercih sonucu değildir. Sandel burada rızanın anneye duyulan sorumluluğu açıklayamayacağını söyler.¹⁷³

2.6.1 Dini-Etnik Aidiyet

Sandel'ın tikel sorumluluklara ilişkin bir başka örneği İsrail'in 1980'lerde Etiyopya'da Yahudi mültecileri kurtarmak için yapmış olduğu operasyondur. Olay şöyle gelişmiştir: Etiyopya'da kıtlık binlerce mülteciyi Sudan'a sığınmaya zorlamıştır. Mülteciler arasında Yahudiler de vardır. 1984'te İsrail hükümeti Falasha adı verilen Yahudileri kurtarmak için "Musa Operasyonu" adıyla bir operasyon yapmış ve 7000 Etiyopyalı Yahudi'yi kurtarmıştır. Dönemin Başbakanı "tüm erkek ve kız kardeşlerimiz Etiyopya'dan eve güvenli bir şekilde dönünceye kadar rahat

¹⁷³ Sandel, **Justice**, s. 118.

etmeyeceğiz” şeklinde bir açıklamada bulunmuştur. Daha sonra 1991’de iç savaş ve kıtlık yüzünden yine İsrail Hükümeti 14 bin Yahudi’yi kurtarmaya yönelik bir operasyon gerçekleştirmiştir. Sandel burada İsrail Hükümeti’nin Yahudileri kurtarmaya yönelik motivasyonunun arka planını sorgular ve sorar: Oradaki bütün insanlar zor durumdadır. İsrail Hükümeti’nin yalnızca Yahudilere yardım etmesi doğru mudur? Oradan rastgele seçilmiş yedi bin Etiyopyalıyı kurtaramaz mıydı? Sandel, İsrail’in amacının anlaşılabilmesi için milletlerin kendi vatandaşlarına yönelik tikel sorumluluklarını kabul etmek gerektiğini söyler. Kantçı yaklaşım evrensel anlamda insana saygı anlayışıdır ancak bu milletlerin kendi insanlarına yönelik tikel ödevlerini açıklamak için yetersizdir. Peres’in Etiyopyalı Yahudilere “kız ve erkek kardeşlerim” diye seslenmesi dini ve milli bir aidiyeti sembolize eder.¹⁷⁴

2.6.2 Vatanseverlik bir erdem midir?

Dayanışma ödevleri konusunda ilk akla gelenlerden birisi de vatanseverliktir. Sandel, “Vatanseverlik erdem midir?” başlıklı bölümde vatanseverliğin bu boyutunu sorgular. Bu soruyu sormanın altında kuşkusuz liberal bir bakış açısı vardır. Vatanseverliği bir insanın vatanına karşı olmazsa olmaz bağlılığı olarak görenler bulunduğu gibi onu faşizmin, haklı haksız her türlü uygulamaya kayıtsız şartsız bağlılığın kaynağı şeklinde görenler de olmuştur. Liberal yaklaşıma göre ödevler ancak insanlara genel anlamda olan ve rızamız sonucu olan ödevlerimizdir. Sandel burada vatanseverliğin rıza sonucu mu ortaya çıktığını sorgular. Bir ülkenin vatandaşlarının bütün insanlara olan ödevlerinden başka birbirlerine karşı yükümlülüklerinden bahsedilebilir mi? Vatanseverlik bizim önyargımız mıdır, yoksa bütün insanları mı sevmeliyiz, bu mümkün müdür? Milli sınırların ahlaki boyutu nedir? Kendi vatandaşlarına yönelik bağlılık ilk bakışta doğal, pozitif bir yaklaşım şeklinde görülebilir ancak evrensel açıdan bakıldığında bu, kolektif bir bencilliğin ürünü şeklinde de değerlendirilebilir. Burada tüm insanlara gösterilmesi gereken

¹⁷⁴ Sandel, **Justice**, s. 118.

insani ilgi herkesten esirgenip kendi sınırları içindeki vatandaşlara gösterilmektedir. Sandel, böyle bir durumda bir aidiyet bağının söz konusu olduğunu, bu aidiyetin de kolektif bir sorumluluk duygusu doğurduğunu düşünür.

Aidiyet duygusunun bir boyutu da ortak bir geçmişe sahip olmakla ilgilidir. Macintyre'ın narratif yaklaşımı bununla bağlantılıdır. Macintyre'a göre insanların hayat hikayeleri yaşadıkları topluluğun hayat hikayesiyle iç içe geçmiştir. Hikayemiz aileden başlayarak git gide uzayan narratifler içinde şekillenmiştir. Vatanseverlik ahlakının önemli bir boyutu bununla ilişkilidir. İnsan, bireysel hayat hikayesinin içinde saklı olan ülkenin tarihini anlamazsa ahlaki hayatının önemli bir boyutunu gözden kaçırmış olur.¹⁷⁵ Oysa modern bireyciliğe göre insan için belirleyici olan yalnızca iradesiyle tercih ettikleridir. İnsan neyi seçerse o olur. Varoluşunda kendisinin tercih etmediği ama elinde veri olarak bulunan her şeyi tartışmaya açabilir. Bir babanın biyolojik olarak oğlu olmak babanın davranışlarından sorumlu olmayı zorunlu biçimde gerektirmediği gibi bir ülkenin vatandaşı olmak da o ülkenin geçmişte yaptıklarından ya da halen yapmakta olduklarından sorumlu olmayı gerektirmez. Bu durumlarda birey kendisi tercih ederse sorumluluk duyabilir. Amerika'daki kölelik tartışmalarında herhangi bir birey “benim kölem olmadı, beni ilgilendirmez” diyerek geçmişe yönelik sorgulamadan, mesuliyet hissinden kurtulabilir. Ahlaki kimlik “Amerikalı” olarak değil “birey” olarak tesis edilir. Aynı şekilde 1945'ten sonra doğmuş bir Alman da Nazilerin Yahudiler'e yaptıkları ile kendisinin çağdaş Yahudilerle ilişkisi arasında herhangi bir bağ bulunmadığını düşünebilir. Bu durum tarihsel ve toplumsal kimliklerden soyutlanmadır. Oysa insanın hikayesi kendisini kimliğini bulduğu toplumun hikayesinde saklıdır. Geçmişle bağlarını koparmak şimdiki ilişkileri de zedelemek manasına gelir.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Alasdair Macintyre, **Is Patriotism a Virtue?**, The Lindley Lecture, The University of Kansas, 1984, s. 16.

¹⁷⁶ A.e., s. 220.

2.6.3 Tarihsel Özür

Sorumluluk duygusu sadece pozitif gibi görünen durumları değil negatif durumları da kapsar. Tarihsel özür bu örneklerden birisidir. Sandel'e göre beyaz Amerikalılarla siyah Amerikalılar arasında ya da Yahudilerle Almanlar arasında tarihsel süreçten kaynaklanan kolektif ilişkiler, sorumluluklar mevcuttur. Bir İsviçreli Vietnam savaşı için insani anlamda üzülebilir ancak bir Amerikalı bu savaştan dolayı utanç duyar. Yabancı bir ülkede sizin herhangi bir vatandaşınız kaba bir davranışta bulursa onun davranışından sizi temsil ettiği düşüncesiyle üzülmüşsünüz. Sandel gurur ve utancın ancak paylaşılan bir kimlik sayesinde oluşacağını düşünür. Kolektif sorumluluk ya da utanç duygusu ancak seçmediğimiz halde kendimizi içerisinde bulduğumuz, kimliğimizi şekillendiren bir aidiyet duygusu sayesinde mümkündür. İnsan, aidiyet duyduğu bir sosyal mensubiyet için sorumluluk hisseder.¹⁷⁷

Bir ülkenin vatandaşı olmak aynı zamanda o ülkenin vatandaşlarına sunduğu sağlık, eğitim, sosyal güvence gibi pek çok imkandan yararlanmak anlamına gelir. Her ülkenin zenginlik, refah düzeyi ve buna bağlı olarak vatandaşlarına sunduğu imkanlar farklı farklıdır. Bu yüzden de ekonomik anlamda gelişmiş ülkeler, başka ülke vatandaşları ya da mülteciler için bir cazibe alanıdır. İnsan doğduğu yeri seçmemektedir. Bir ülkede doğmak o ülkenin imkanlarından yararlanmayı hak etmek için geçerli bir sebep midir? Sandel, buna somut bir örnek verir. Texas'ta bulunan Laredo ve Meksika'da bulunan Juarez şehirlerini Rio Grande nehri ayırmaktadır. Nehrin bir yakasında doğan çocuk Amerikan vatandaşı olmakta ve ilerde bir Amerikan vatandaşınının yararlandığı bütün sosyal haklardan yararlanmaktadır. Diğer yakasında doğan çocuk için bambaşka sosyal şartlar vardır. Aradaki fark çocukların kendilerinden değil tamamen doğum yerleri sebebiyledir. Sandel, ülkeler arasında ciddi ekonomik, sosyal farklar olmasaydı bunun o kadar önem taşımayacağını düşünölebileceğini söyler ancak dünya üzerinde ölkeler arasında ciddi ekonomik

¹⁷⁷ Sandel, **Justice**, s. 119.

farklar olduğu için sınırlar ve bunun oluşturduğu adaletsizlik ciddi bir tartişma konusudur.¹⁷⁸

Vatanseverliğin bir diğer orneği yerli malı alma olayında ortaya çıkar. Sandel yerli malı almanın arkasındaki motivasyonu sorgular ve yerli malı almanın adaletsiz olup olmadığını sorar. Yerli malı almanın arkasında da bir vatandaşın ülkesinin ekonomisine katkıda bulunma kaygısı vardır. Çin’de belki çok daha düşük ücretlere çalışan, ekonomik olarak daha ihtiyaç sahibi insanlar olmasına rağmen Amerikalılar Amerikan işçilerine kazandırmak isterler. Sandel’e göre bunu rıza kavramıyla açıklayamayız. Eğer vatandaşların ekonomik refahına yönelik özel bir sorumluluk hissedilmezse bunu açıklamak zordur.¹⁷⁹ Nitekim Başkan Trump da seçim kampanyasında bu meseleyi gündeme getirmiş yurt dışına taşınan pek çok alandaki üretimi tekrar Amerika sınırları içine taşımayı vaat etmiştir. Bunun gayesi ülke sınırları içerisindeki işsizliği azaltmaktır. Oysa kapitalist ekonomi açısından bakıldığında dışarda işçi maliyetleri daha ucuzdur. Bunun tek gerekçesi halkın çıkarlarını önceleme söylemidir. İktisadi açıdan hangisinin karlı olduğu başka bir tartişma konusudur.

Sınırların ahlaki değeri tartişmasının önemli boyutlarından birisi de ülkelerin göçmenlik, mültecilerin kabulü ve sınır güvenliği politikalarında ortaya çıkar. Sandel yine Meksika-Texas sınırından ilginç somut bir örnekle bu politikayı sorgular. Texas polisi Meksikalı göçmenlerin sınır ihlallerine engel olmak için bir internet uygulaması hayata geçirmiştir. Göçmenlerin sık geçtiği bölgelere kameralar yerleştirmişler ve bu kamera görüntülerini internetten herkese açık bir şekilde yayınlamaya başlamışlardır. Burada isteyen Amerikan vatandaşları sanal Texas polisi gibi davranıp sınır ihlallerini polise bildireceklerdir. Bu işin herhangi maddi bir karşılığı yoktur. Uygulama garip bir şekilde yoğun ilgi görmüştür. Sandel bilgisayar başında oturup saatlerce beklemeyi gerektiren ve bir karşılığı olmayıp sıkıcı gibi görünen bu işi insanların neden yaptığını sorgular. Bir ankette kendisine bu sual sorulan bir tır şoförünün cevabını dikkat çekici bulur. şoför ülkesine, sınır güvenliğini korumada yardım ettiğini ve bunun kendisine bir üstünlük hissi verdiğini söyler. Amerikan vatandaşlarının Meksikalı göçmenlerin ülke sınırlarının içine girmelerini istememelerinin bir nedeni ekonomik kaygılar

¹⁷⁸ Sandel, **Justice**, s. 119.

¹⁷⁹ **A.e.**, s. 119.

olabilir. Göçmen statüsünde ülkeye girmek isteyen biri muhtemelen vasıfsız işçi pozisyonundadır. Onlar girdiği takdirde bu düşük seviyede ücret alan veya vasıfsız Amerikan işçilerinin durumunu etkileyecektir. Sandel burada insanların Amerikalı vasıfsız bir işçiyi neden Meksikalı vasıfsız bir işçiye tercih ettiklerini sorar. Aslında salt insani anlamda bakıldığında göçmenler ekonomik anlamda daha zor durumdadır. Sandel Amerikalı vasıfsız bir işçiyi incelemenin ancak ve ancak ortak hayat ve tarihsel bağlar sebebiyle insanın kendi vatandaşlarına karşı özel bir ödevi olduğunu kabul ederse mümkün olacağını söyler. Bu da dayanışma ödevlerinin (obligations of solidarity) bir örneğidir.¹⁸⁰

2.6.4 Kardeşlik Bağları

Dayanışma ödevleri evrensel ahlaki ilkelerle pek çok yerde uyum arz eder. Genel anlamda insanların haklarına saygı gösterdikten sonra insanın kendi ailesine ya da vatandaşlarına özel ilgi sunmasında liberal bakış açısından bir sakınca yoktur. Ancak öyle durumlar ortaya çıkabilir ki dayanışma ödevleri evrensel ahlaki ilkelerle karşı karşıya gelebilir. Sandel bunu gerçek hayatın içinden çarpıcı birkaç ahlaki ikilemele örnekler. Bunlardan birincisi Bulger Kardeşler örneğidir. Amerika’da, Boston’da 9 çocuklu bir ailenin iki çocuğu olan William ve James Bulger’in kaderleri oldukça farklı iki ayrı yöne doğru seyreder. William, çok başarılı bir öğrenci olur ve Hukuk fakültesini bitirir. Siyasete atılıp Massachusetts Eyalet Meclisi Başkanı seçilir. Sonrasında Massachusetts üniversitesi rektörü olur. Ağabeyi Whitey ne yazık ki tam tersi oldukça kötü bir hayat çizgisinde ilerler. Liseyi terk edip caddelerde hırsızlık yaparak hayatını sürdürür. Banka hırsızlığı sebebiyle hapiste yatar. Boston’da gasp, hırsızlık, uyuşturucu gibi pek çok illegal eylemi gerçekleştiren bir çetenin lideri olur. 19 cinayetle suçlanır ve FBI’ın en çok arananlar listesinde adı çıkar. Çareyi sürekli kaçmakta bulur. William kardeşiyle zaman zaman telefonla görüşür ancak onu polise ihbar etmez. Bu konuda yardım isteyen yetkililere de olumsuz cevap verir. Jüri heyeti

¹⁸⁰ Sandel, **Justice**, s. 120.

önünde ifade verir ve savcı onu sıkıştırmak için Massachusetts halkına duyduğu bağlılıktan daha fazlasını kardeşine mi duyduğunu sorar. William'ın cevabı manidardır: “Hiçbir zaman böyle düşünmedim. Kardeşime olan bir bağlılığım var ve onu önemsiyorum. Ona karşı olan birine asla yardım etmek istemem. Onu yakalamak isteyenlere yardım etme gibi bir yükümlülüğüm yok.” Halkın önemli bir kesimi William'a destek verir ve “Kardeş kardeştir. İnsan ailesini ihbar eder mi” diye düşünür. Ancak medyadan yoğun eleştiri gelir. Kamu baskısına dayanamayan William görevinden istifa eder.¹⁸¹ Bu örnekte ağabeyin mesleği ve sosyal statüsü de dikkate değerdir. Hukukçu olan ağabey yapılanın açıkça suç olduğunu bilmesine rağmen kardeşine karşı sorumluluk hissi kamuya olan mesuliyetinin önüne geçmektedir.

Dayanışma ödevlerini evrensel ahlak ilkeleriyle karşı karşıya getiren bir başka ilginç örnek yine kardeşlik bağlarına ilişkindir. Birleşik Devletler'de polis on yıldır paketlere koyduğu bombaları insanlara yollayan, üç kişinin ölümüne ve pek çok insanın yaralanmasına yol açan bir bombacıyı aramaktadır. Bombacının hedefinde bilim adamları, akademisyenler vardır ve hedefinin modern teknoloji karşıtlığı olduğu anlaşılmaktadır. Bombacı, New York Times ve Washington Post gazetelerine yayınlamaları için teknoloji karşıtı bir metin gönderir ve yayınladıkları takdirde eylemlerine son vereceğini açıklar. Gazeteler metni yayınlarlar. Metni okuyan sosyal hizmetler görevlisi David Kaczynski, manifesto gibi olan bu metnin Harvard mezunu olan, toplumdan soyutlanmış şekilde bir dağ kulübesinde yaşayan, matematikçi ağabeyi Ted'in kaleme almış olabileceğini düşünür. Ağabeyini on yıldır görmemiştir. Durumu FBI'ya bildirir. Savcılar durumu bildirmeden kendisine ağabeyinin idam edilmeyeceğine dair teminat verirler. Ancak yine de ağabeyi idam istemiyle yargılanır. David idam edilmemesi için yoğun çaba sarf eder. Nihayet ağabey ömür boyu hapis cezasına çarptırılır. Ted kardeşini affetmez. David onu ihbar ederken suçluluk duygusu içerisinde. Bir röportajda kardeşlerin birbirini koruması gerektiğini ancak kendisinin belki ağabeyini ölüme yolladığını söyler. Onun kaygısı şüphesiz ağabeyinin başka insanlara zarar verebileceği düşüncesidir. Daha sonra idam karşıtı bir gruba katılır. Kendisine Adalet Bakanlığı tarafından bombacıyı yakaladığı için ödül olarak verilen 1 milyon doların büyük bir kısmını ağabeyi tarafından öldürülen ve yaralanan

¹⁸¹ A.e., s. 123.

ailelere verir ve onlardan onun adına özür diler. Bu iki örnekten birinde kardeşe olan bağlılık diğer insanlara olan ödevde ağır basmakta, diğerinde evrensel ahlaki ilkeler kardeşine olan bağlılığın önüne geçmektedir. Ancak ikincisinde bile doğru olanı yapmakla birlikte kardeşinin durumuna üzülmeye, onun idam cezası almasını engellemek için diğer kardeşin gösterdiği çaba dikkat çekicidir. Sandel bu örneklerde sadakat ve dayanışmaya dair ödevlerin ahlaki ağırlığına dikkat çeker. Bunların ahlaki bir dilemma gibi değerlendirilmesi için sadakat ödevlerinin ahlaki önemini takdir etmek gerektiğinin altını çizer. Bunları salt evrensel ödevler ve rıza kategorileriyle değerlendirmenin imkansızlığına işaret eder.¹⁸²

Genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, Sandel'in doğal ödevler ve iradi yükümlülüklerin dışında üçüncü bir kategori olarak dile getirdiği dayanışma ödevleri insani ve sosyal anlamda bir vakiydir, somut bir gerçekliği vardır. İnsan seçmediği ama içine doğduğu topluma karşı sorumluluklar hissedebilir. Her tercih rıza ile açıklanamaz. İnsan, annesine ya da çocuğuna doğal mesuliyet hisseder. Irk ya da milliyet de insanları duygu olarak birbirine bağlayan bir unsur olabilir. İsrail'in Yahudi mültecileri kurtarması örneği bunu gösterir. Bir tespit olarak doğru olan bu yaklaşım örneğin soykırım ya da tarihsel özür gibi müeyyide taşıyan örneklerde sorunları beraberinde getirir. İnsanın atalarıyla olan bağlantısı onların hatalarından sorumluluk duymasını gerektirmez. Bu durumda kategorik suçlardan ve kategorik sorumluluklardan bahsedilir ki bunun nasıl tespit edileceği belirsizdir. Ayrıca bu tür hesaplaşmaların tarihte ne kadar geriye doğru gidilerek yapılacağı ve geleceğe doğru ne kadar devam edeceği de belirsizdir. Bir tarih mahkemesi kurmak, buradan milletlere hukuki ve siyasi bedeller ödetmeye kalkmak imkansızdır. Sandel'in görüşleri bir şahsın aidiyetleri sebebiyle kolektif gurur ya da utanç duymasını anlamak bakımından önemlidir ancak bunu ödev olarak sunup kişiye sorumluluklar yüklemesi doğru değildir. Bir Amerikalı “benim kölem olmadı, ben sorumlu değilim” diyerek geçmişin hatasını kabul etmeyebilir ya da bir Alman “ben soykırım işlemedim” diyerek atalarının günahıyla ilişkisi olmadığını söyleyebilir. Ya da bir Alman örneğin 500 yıl sonra Holokost için özür dilemeye devam etmeli midir? Mülteci örneği konusunda da Sandel'in ileri sürdüğü görüşler insanların kendi vatandaşlarını öncelemesinin

¹⁸² Sandel, **Justice**, s. 124.

arkasındaki motivasyonun tespiti açısından kayda değerdir ancak pekala seçilmeyen bir aidiyetten kaynaklanan kolektif bir bencilliğin sonucu şeklinde de değerlendirilebilir. Yine Sandel'in yerli malı kullanma eğilimini önemsemesi bir duyarlılık alanı olarak dikkat çekicidir ancak burada da kalitesizliğin ya da yüksek maliyetin ödüllendirilmesi gibi bir problemle karşılaşılabilir. Kardeşlik bağlarına ilişkin dilemmalarda Sandel ahlaki ödevlerle kardeşlik bağlarını karşı karşıya getirir. Kardeşlik bağının ahlaki ödevi bile zorlaması kardeşlik bağının gücünü gösteren bir unsurdur. Ancak ahlaki olarak yapılması gerekenin ne olduğu bellidir. Oradaki komüniteryen eğilimin toplumsal bedeli de ağır olabilir. Sonuç olarak, Sandel'in gerçek hayattan seçtiği bu örnekler insanların aidiyetler hususunda doğal eğilimlerini ve bu çerçevede her seçimin iradeyle olmadığını göstermesi bakımından dikkate değerdir. İnsan kimlikten bağımsız soyut insan varlıkları arasında yaşamaz ve tercihlerini ona göre yapmaz. Ortak aidiyetler insanlar arasında bağlar doğurur, bu durum hayatın bir gerçeğidir. Sorun ödevler konusunda ortaya çıkar. Ödevler spontane ve rızaya dayalı olduğu ve ahlaki önceliklere uygun olduğu takdirde sorun bulunmayabilir. Ancak hukuki ve siyasi bağlayıcılığı olduğu iddia edilen yükümlülükler her zaman tartışmaya açıktır.

2.6.5 Nefret Söylemi ve Grup Hakları

Bireylerin özgür tercihleri meselesine Sandel ifade özgürlüğü alanından da bir örnek verir. Bir gruba yönelik nefret söylemi ifade özgürlüğü kapsamına girer mi? Örneğin beyazların üstünlüğünü savunan ırkçı grupların görüşlerini duyurmalarına izin verilmeli midir? Liberal devlet, nötr olma gerekçesiyle şiddet içermediği sürece vatandaşlarının görüşlerini özgürce ifade etmelerine imkan sağlar. Devlet bir protesto gösterisinin yerini ve zamanını düzenleyebilir, içeriğine müdahale edemez. Müdahale etmek demek belli düşüncüyü mahkum etmek ve nötr davranmamak anlamı taşır. Sandel'e göre, burada liberal devletin çıkış noktası liberal kişi tasavvuru ve onun herhangi bir sosyal mensubiyetten ve rolden bağımsız yapısıdır. Bir insanın onuru (**dignity**) içerisinde bulunduğu sosyal rolden kaynaklanmaz, önemli olan bu rolleri ve

kimlikleri seçme kapasitesinin muhafazasıdır. İçerisinde bulunduğu grubun hakarete uğraması bireyin haysiyetini zedelemeyiz. Önemli olan insanın kendine duymuş olduğu saygıdır ve bu her türlü sosyal bağıllığa öncelik taşır. Yükümlülüğü olmayan benliğe karşı herhangi bir kolektif nefret söylemi zarar veremez çünkü bu benliğin kendine duymuş olduğu saygı bütün sosyal rollerden bağımsızdır. Bu yüzden liberaller şiddet içermeydiği sürece nefret söyleminin sınırlandırılmasına karşı çıkarlar.¹⁸³ Nefret söylemi örneğinde bir gruba aidiyetin birey açısından taşıdığı önem ortaya çıkar. Nefret söyleminin etkisi ve buna maruz kalan şahsın incinmişlik durumu ancak ve ancak grup mensubiyeti bağı ile izah edilebilir. **Philip Pettit** (1945-) de bu hususu göz önünde bulundurarak liberalizmin yalnızca bireyi esas alan soyut yaklaşımının yeterli olmadığını savunur. **Isaiah Berlin**'in (1909-1997) **pozitif** ve **negatif özgürlüğünün** dışında üçüncü bir kategoriden söz eder. Bu yaklaşımı tahakküm yokluğu olarak özgürlük şeklinde (freedom as non domination) tanımlar. **Negatif özgürlük** başkalarının keyfi isteklerinden bağımsızlık anlamı taşıırken zikredilen yaklaşım başkalarının hakimiyetinin yokluğudur.¹⁸⁴ Tahakküm yokluğu olarak özgürlük başka insanların potansiyel tahakküm uygulama kapasitelerinin yasal ve sosyal düzenlemelerle denetim altına alınmasıdır. Bu sosyal nitelikte bir iyidir. Burada karşılıklı iki taraf vardır: Tahakküm edenler ve belli hususlardaki zayıflıkları dolayısıyla bu tahakküme maruz kalma ihtimali olanlar. Bu insanlar zayıf noktaları açısından benzerlik gösterirler. Tahakküm uygulayanlar da insanların bu zayıflıklarını bilerek güç kullanırlar. **Pettit** örnek olarak kadını, zenci genci, göçmen işçiyi, yaşlı ve hasta insanları verir. **Pettit**'ye göre, bu insanlar zayıflıkları açısından bir sınıf oluştururlar ve bu sınıf üzerindeki potansiyel tahakküm giderilmedikçe bu soruna çözüm bulmak zordur. Örneğin tek bir kadın kocasından şiddet görmeyebilir ancak koca için kadına tahakküm bir seçenek olduğu sürece tahakküm altında demektir. Buna çözüm ortak zayıflıklara sahip insanların, bunları bir sınıf şeklinde nitelersek ortak bir dayanışma göstermesi ve potansiyel tahakküm ihtimalini ortadan kaldırmalarıdır. Belli başlı zayıflık unsurları toplumsal cinsiyet, etnik köken, renk ya da cinsel tercihtir. Pettit, bu yaklaşımın atomistik birey yaklaşımıyla çözülemeyeceği kanaatindedir.

¹⁸³ Sandel, **Liberalism and Limits**, s. xiv-xv.

¹⁸⁴ Philip Pettit, **Republicanism A Theory of Freedom and Government**, Oxford University Press, New York, 2002, s. 21-22.

Çünkü burada sorun tahakküm konusu şahsın bir gruba mensubiyeti nedeniyledir. Avustralya ya da Kanada yerli halklarından birisinin baskıya uğramaması ancak ve ancak toplu olarak hakların savunulmasıyla mümkündür.¹⁸⁵ Çokkültürlülük tartışmaları da bu meselenin yansıması şeklinde görülebilir.

Çokkültürlülük tartışmalarında önemli isimlerden biri olan **Will Kymlicka**'nın (1962-) değerlendirmeleri de ilginçtir. Buna göre liberal nötralite, içerisinde pek çok ayrı kültürel komünitelerin yaşadığı liberal demokrasilerde, pek çok sorunu beraberinde getirmektedir. Örneğin Kanada'da Fransız, İngiliz ve Aborjin kültürleri bir arada yaşamakta ve her kültürel yapının ayrı talepleri gündeme gelmektedir. Anadilde eğitim bunlardan biridir. Liberal nötraliteden yola çıkıldığı takdirde devlet farklı kültürler karşısında tarafsız olmalıdır. Ancak yalnızca birey hakları çerçevesinde bu tür sorunlar çözüm bulamaz. Eğer kültürel yapının önemi fark edilir, devletin bu kültürel şartları korumak için pozitif görevinin olduğu düşünülürse ancak bir çözüm arayışına girilebilir. Bu aynı zamanda söz konusu kültürle mensup bireylerin otonomilerini ve haklarını korumak için de gereklidir. Kültürel mensubiyet onlar için büyük önem arz etmektedir. Onların otonomilerine saygı aynı zamanda kültürel yapılarına saygıyı da gerektirir. Bu da dil, eğitim, kültür, siyasi haklar gibi pek çok alanda liberal nötralitenin ötesinde politikalar uygulamayı gerektirebilir.¹⁸⁶ **Charles Taylor**'a göre hayatiyetini sürdürmek isteyen azınlık toplulukları için liberalizmin ileri sürdüğü birey hakları kavramı yeterli değildir. Bu gruplar kültürel haklarını korumak istemektedirler. Bu da bir ortak iyidir. Liberalizm, herkesi birey olarak değerlendirir ve bütün iyilere nötr bir tutum sergileme çabasıdadır. Oysa azınlık grupları için önemli olan dil, din, gelenek gibi kültürel unsurlar olabilir. Bunlar liberalizm'in yalnızca birey haklarını esas alan anlayışıyla bağdaşmaz.¹⁸⁷

Gruba aidiyet ve çokkültürlülük tartışmalarında liberal yaklaşım genelde birey haklarını korumanın gruplar için de yeterli olacağını ileri sürer. Bu sebeple grup mensubiyetlerinden kaynaklanan hak taleplerine bütün vatandaşlara karşı nötr devlet

¹⁸⁵ A.e., s. 120-124.

¹⁸⁶ Will Kymlicka, Liberal Individualism and Liberal Neutrality, **Ethics**, Vol. 99, No. 4 (Jul., 1989), s. 903

¹⁸⁷ Charles Taylor, Can Liberalism be Communitarian?, **Critical Review: A Journal of Politics and Society**, 1994, s. 258.

tavrını bozacağı için rezerv koyar. **Dworkin**'e (1931-2013) göre, bir kişinin kimliğinin ve ahlaki değerlerinin oluşmasında toplumun en belirleyici unsur olması için bağlı bulunduğu toplumun homojen ahlaki bir yapısının ve ortak kültür özelliklerinin olması gerekir. Mesela Katolik kimliği Katolisizm'in paylaşılan kimliğini yansıtır. Katolik komünitesi Katolik kimliğin oluşmasında etkilidir. Ancak çoğulcu bir toplum homojen ahlaki bir düzlemi temsil etmediği için yukarıdaki argümanı geçerli sayarsak o halde burada birey için izlenecek toplumsal ortak bir ahlaki değer sistemi bulunamaz.¹⁸⁸

Kukathas'a (1957-)göre ise, liberalizmin savunduğu birey hakları ve birey özgürlüğü komüniteye düşman değildir. Yalnızca çoğunluğun azınlık üzerinde baskı kurmasını engellemek içindir. Grupların ve azınlıkların haklarını korumak önemli ise de liberalizmin ileri sürdüğü birey hakları çerçevesinden çıkmak yanlıştır. Liberalizmin ileri sürdüğü değerler grup haklarını korumak için de yeterlidir. Liberal politik teori, bireye her türlü sosyal varlık karşısında ahlaki öncelik tanır. Bu açıdan bütün insanlar eşittir ve bu evrensel planda bir gerçektir. Gruplar sabit, homojen ve değişmez nitelikte değildir. Belli tarihsel şartlarda oluşmuş, değişen sosyal ve politik şartlara göre şekil alan kararsız yapılardır ve etik kritiğe her zaman tabidirler. Grupların çıkarları vardır ve bu çıkarlar da zamanla değişebilir. Grup çıkarlarıyla diğer grupların ya da toplumun çıkarları çatışabilir. Liberalizm çoğulculuğa dayanır ve rekabet içerisinde olan grup çıkarları karşısında yalnızca bireyin haklarını korur. Bu oluşumlar ya da çıkarlar birey bakımından önem taşırlar. Her etik değerlendirme de soyut grup çıkarları açısından değil birey merkezli yapılmalıdır. Bireyin nasıl etkilendiği asıl kriter olmalıdır.¹⁸⁹

Özetlemek gerekirse, Sandel'in kamusal özür, tarihsel adaletsizlikler ve kollektif sorumluluk, vatanseverlik, bir milletin gurur ve utancı, kardeşe olan bağlılık örneklerinde ortak olan nokta evrensel ahlaki ilkeler veya rızayla açıklanamayan tikel bağlılıklar ve bunların ortaya çıkardığı sorumluluklardır. Sandel'e göre, zikredilen örnekleri liberalizmin ortaya koyduğu ahlaki bireycilikle açıklamak zordur. Bunlar seçmediğimiz ama bizde mesuliyet hissi doğuran durumlardır. Sandel, bununla insanın

¹⁸⁸ Ronald Dworkin, **Liberal Community**, s. 488-490.

¹⁸⁹ Chandran Kukathas, Are there any cultural rights?, **Political Theory**, Vol 20, No.1 (Feb., 1992), s. 107-117.

doğasının narratif ve toplumsal bir pozisyonda konumlanmış olduğunu düşünür. **Dayanışmacı (solidarist)** bağlar iradeci bir yaklaşımla ele alınamazlar. Sandel, liberal özgürlük yaklaşımının bunu kabul etmediğinin farkındadır. Seçmediği bağlarla sınırlanmak, insan özgürlüğünü, iradesini merkeze koymuş bir felsefi görüş için kabul edilemezdir. Sandel, buradan liberal özgürlük anlayışının kusurlu olduğu sonucuna varır.¹⁹⁰ Onun açısından yükümlülüğü olmayan benliğe göre düşünülürse diğer insanlara karşı tutum şöyle olur: Bütün insanlara, onurlarına saygı gösterilmesi gerekir ancak onlara karşı bunun ötesinde bir mesuliyet yoktur. Bir sorumluluk olsa bile bu tercih edilirse böyledir. Liberal adalet insanların haklarına saygı gösterir ancak onların iyi olma durumuna ilişkin bir katkısı olmaz. İnsanlara karşı tek sorumluluk onların haklarına saygı duymaktır.¹⁹¹

2.7 Başlangıç Durumu (Original Position)

Sandel Rawls'un adalet teorisine yönelik değerlendirmelerinde onun "başlangıç durumu" yaklaşımını da ele alır. Rawls, "A Theory of Justice" adlı eserinde "hakkaniyet olarak adalet" teorisini temellendirirken hipotetik sözleşme tezinden yola çıkar. Başlangıç durumu adalet ilkelerini belirlemek üzere sözleşmeyi oluşturacak katılımcıların bulunduğu ilk durumu ifade eder. Başlangıç durumundaki bireyler kendilerinin cinsiyet, toplumsal sınıf, ekonomik durum, sosyal statü gibi hiçbir özelliğini bilmezler. Rawls onları **bilgisizlik peçesi (veil of ignorance)** ardında tasarlar. Bunun gayesi adalet ilkelerini belirlerken kendi özel durumlarına göre değil objektif olarak karar vermeleridir.

Rawls'ın modern siyaset felsefesi geleneği içerisinde kullanılan sözleşme teorisini tercih etmesi sosyal teorisini bireyden yola çıkarak inşa ettiğini gösterir. Toplum, bireyi aşkın ve onlara üstün olan organik bir yapı değildir. Sözleşme

¹⁹⁰ Sandel, **Justice**, s. 125.

¹⁹¹ Sandel, **Democracy's Discontent**, s. 14.

düşüncesi birey temeli üzerine oturur.¹⁹² Sözleşmede bireyin tercihleri önemlidir. Rawls'un ifadesiyle "Adalet ilkeleri toplumsal işbirliği ile kazanılan avantajlardaki çatışan talepleri ele alır; çeşitli kişiler ve gruplar arasındaki ilişkilere uygulanır. "Sözleşme" kelimesi bu çoğulluğu ifade eder."¹⁹³ Rawls'un başlangıç durumu ve birey tasavvuru komüniteryen tarafta pek çok eleştirinin konusu olmuştur. Sözleşme teorisinin **Kantçı** deontolojiyi ne ölçüde yansıttığı, başlangıç durumundaki bireylerin tüm niteliklerinden soyutlanmaları ve katılımcıların bencil bir yaklaşım içerisinde oluşları eleştiri konularının başlıcalarıdır. Rawls, orijinal pozisyonda ortak ilkeler etrafında buluşmak, sözleşmede oy birliğini sağlamak ve ön yargılardan kurtulmak için katılımcıların sosyal ve doğal tecrübi özelliklerini (contingencies) dikkate almaz. Kişilerin iyi tasavvurları, doğal yetenekleri, cinsiyeti, ırkı, sosyal mensubiyeti bu kapsamdadır.¹⁹⁴

Sandel'e göre, Rawls'un bu yaklaşımının arkasında liberal adaletin bireye diğer bütün niteliklerinden bağımsız saygı duyulması talebi yatmaktadır. Ancak bunu yapması hayatın tecrübi yönünü benliğin kurucu unsurları arasında görmemesi anlamına gelir. Rawls'un bu nitelikleri dışarda bırakması bu özelliklerin karar alma mekanizmasında yer alması gerektiğini düşünmediği içindir.¹⁹⁵ Oysa Sandel'e göre bunlar karar alma mekanizmasının vazgeçilmez unsurlarıdır.

John Gray'e (1948-) göre de Rawls'un başlangıç durumunda tarafsızlığı sağlamak için de olsa kişilerin tikel (particular) özellikleri ihmal edilmiştir. Oysa kişilerin hayat hikayeleri, tarihsel mirasları da seçilmiş bağlılıklar kadar kimliğin oluşmasında etkilidir. İnsan bazen seçtiği bazen seçmediği kimi zaman uyum arz eden kimi zaman çatışan bağlılıklar içerisinde. Rawls'un bilgisizlik peçesi de liberalizmin diğer soyutlama projeleri gibi tikelliklerin değerini düşürerek bunu gerçekleştirmeyi düşünmüştür. Buna göre insanlar beyaz ya da siyah, Filistinli ya da İsraili, kadın ya da erkek değildirler, yalnızca haklarını önceleyen bireydirler.

¹⁹² Rawls, **A Theory of Justice**, s. 264-265.

¹⁹³ **A.e.**, s. 16.

¹⁹⁴ John Rawls, "Fairness to goodness", **The Philosophical Review**, Vol. 84, No. 4 (Oct., 1975). s. 536.

¹⁹⁵ Sandel, **Democracy's Discontent**, s. 13.

Liberalizm'in temel eksikliği kültürü aşan (culture transcending) bir doktrin olması, evrensel olma iddiası pahasına yerelliği gizlemesi, ihmal etmesidir.¹⁹⁶

Başlangıç durumuna yönelik bir başka eleştiri de Rawls'un Kantçı deontolojiyi mi yansıttığı yoksa empirik şartların bir sonucu mu olduğu noktasındadır. Rawls, "**A Theory of Justice**"ın basılışından 5 yıl sonraki bir makalesinde buna cevap verirken orijinal pozisyona yönelik kendi izlediği yolu şöyle özetler: Kant'ın adalet düşüncesini uygulanabilir hale getirmek için onun transendental idealizm boyutunu dikkate almamak ve prosedürel olarak makul bir emprisizm içerisinde yeniden formüle etmek.¹⁹⁷ Zaten Rawls A Theory of Justice'da orijinal pozisyonundaki katılımcıların niteliklerini Kant'ın numenal benliğinin bir yorumu şeklinde ifade eder. İnsanlar özgürlüklerini doğadan ve toplumdan soyutlanarak elde eder ve eşit, özgür ve rasyonel varlıklar olarak seçimlerini yaparlar. Orijinal pozisyon Kant'ın otonomi ve kategorik imperativ düşüncesinin prosedürel bir yorumudur, saf transendent olmasına gerek yoktur. Rawls burada Kant'tan ayrıldığını söyler.¹⁹⁸ Teoride kullanılan unsurlardan biri olan cehalet peçesi de adalet teorisini geliştirirken kullanılan bir temsil aracıdır. Metafizik bir boyutu ya da benliğe ilişkin bir tezi yoktur. Benliğin ontolojik açıdan önceliğini savunmaz.¹⁹⁹ Orijinal pozisyonun katılımcıları teorik olarak görülen bireylerdir, davranışları, günlük hayattaki gerçek insanların motivasyonları ile karıştırılmamalıdır.²⁰⁰ Rawls'un anlatmak istediği sözleşme teorisinin metafizik temellere dayalı felsefi bir doktrin olmadığıdır. Ona göre bu sadece adalet ilkelerini temellendirmek için kullanmış olduğu hipotetik bir kurgudur. Başlangıç durumundan benliğe dair metafizik bir doktrin çıkarmak "Monopoly" oyunundan kendimizi büyük gayrimenkullerin sahibi sanmak ve kıyasıya bir yarışın içinde görmek gibidir.²⁰¹

Sandel'in eleştirileri teorinin felsefi temellendirmelerine ilişkin sorunlara ve benlik anlayışına yöneliktir. Orijinal pozisyonu empirik olarak anlamak Rawls'un

¹⁹⁶ John Gray, **Liberalism Essays in Political Philosophy**, New York, Routledge, 1991, s. 234.

¹⁹⁷ John Rawls, "The Basic Structure as Subject", **American Philosophical Quarterly**, Vol. 14, No. 2 Apr., 1977, s. 164-165.

¹⁹⁸ Rawls, **A Theory**, s. 14.

¹⁹⁹ **A.e.**, s. 238.

²⁰⁰ **A.e.**, s. 147-148.

²⁰¹ John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical" **Philosophy and Public Affairs**, Vol 14, No:3 Summer, 1985, s. 239.

deontolojik yaklaşımını sorunlu hale getirir. Adalet empirik durumlardan bağımsızsa onun önceliğinin nasıl muhafaza edileceği belirsizdir. Rawls, “adalet şartları” (circumstances of justice) düşüncesini Hume’dan (1711-1776) aldığını söylese de Hume’un düşünceleri deontolojik manada hakkın önceliğini desteklemez.²⁰² Rawls, geliştirmiş olduğu adalet teorisinin Kant gibi transendent bir boyutunun olmadığını, beşeri bir teori olduğunu vurgular. Onun teorisi farklı beklentileri, doğal çatışan çıkarları, talepleri olan bu dünya insanlarına bir adalet teorisi sunmaktır. Kişiler arasındaki ilişkiler bu teorinin elbette ki kapsamındadır. Rawls böylece Hume gibi olumsuzluğa yer vermiş olur. Ancak Hume adaletin önceliğini reddeder. Rawls Kant’ın transendent boyutunu dikkate almazken adaletin önceliği görüşünü esas alır. Kant ise tecrübiliğe yer vermez. Rawls her iki yaklaşımın da kendi teorisine uygun yönlerini alır, Sandel açısından ise bu ikisinin bir araya gelmesi çelişkidir.²⁰³

Sandel’e göre Rawls’un adalet teorisindeki öncelikle bireyliliği esas alan (**antecedently individuated**) benlik anlayışı metafizik karakterdedir ve orijinal pozisyonda seçim yapan bireyde de tezahür etmiştir. Bu seçimi yapacak bireylerin toplumun doğasına, toplum üyelerinin birbirleriyle ilişkilerine yönelik bir tasavvurlarının olması gerekir. Bu anlayış toplumu bireylerin karşılıklı avantajları için oluşturulan kooperatif bir girişim olarak ele alır. Buradaki “sosyal avantajlar”dan kasıt sosyal üyeliğin bireyin kişisel avantajı şeklinde görülmesidir. Kişinin toplumsal ilişkiden beklediği, yalnız başına elde edemeyeceği kişisel faydadır. Karşılıklı ilgisiz, tarafsız (mutually disinterested) oluş da kişinin yalnızca kendi iyi düşüncesini gerçekleştirmeye çalışması, bunu yaparken diğer insanlarla ahlaki türden herhangi bir bağının olmamasıdır.²⁰⁴

Sandel, hipotetik bile olsa bir sözleşme, katılan üyelerin çoğulluğunu ve farklılığını kabul eder, der. Oysa Rawls’un sözleşmesinde bireyler bilgisizlik peçesi dolayısıyla güç ve bilgi anlamında birbirlerinden farklı durumda değildirler. Böyle bir durumdan adaletsizlik çıkmaz. Burada varılan anlaşma prosedürel bir anlaşmadır,

²⁰² Sandel, **Liberalism and Limits**, s. 30.

²⁰³ **A.e.**, s. 40.

²⁰⁴ Stephen Mulhall & Adam Swift, **Liberals and Communitarians**, 2. Bs, Oxford, Blackwell Publishing, 2003, s. 47.

buradan çıkan adalet de prosedürel bir adalettir. Sözleşmeye katılan taraflar her ne kadar teorik olarak seçimlerinde özgür gibi görünüyorsa da bulundukları şartlar altında oy birliği ile aynı tercihe yöneleceklerdir. Eğer adalet bireylerin özgür iradeleri sonucu ortaya çıkan şeyse burada böyle bir şey söz konusu değildir. Orijinal pozisyonda aslında bir pazarlık süreci yoktur. Pazarlık ancak farklı güç ve niteliklerdeki taraflar arasında olur. Bilgisizlik peçesi bunu kaldırdığı için böyle bir şey söz konusu değildir. Burada taraflar arasında herhangi bir tartışma da yoktur. Herkes aynı sonuca varmaktadır. Sandel'e göre eğer pazarlık ya da tartışma yoksa anlaşma da yoktur. Aslında, yapılan özgür iradeyle gerçekleştirilen bir seçim değil, önceden nereye varacağı belli olan önermelerin sıralanmasıdır. Burada karar verme değil bilgilendirme vardır, iradeyle (voluntaristic) ilgili de değil bilişsel bir süreç söz konusudur. Bu durumda orijinal pozisyonda Rawls'un çoğulculuğa ve farklılığa yaptığı vurgu anlamını kaybetmektedir. Rawls'un orijinal pozisyonunda katılımcılar bilgisizlik peçesi altında oldukları için insanlar arasındaki farklılıklar kalmamıştır. İnsanların birbiriyle benzer konumda oldukları söylenemez. Aksine onlar tıpatıp aynı konumdadırlar. Onlar arasında ne bir pazarlık ne bir anlaşma ne de bir tartışma olabilir. Aslında tek bir özne vardır. Bu özne de Rawls'un itibar etmediği **intersubjektif benliktir (intersubjective being)**. Rawls'un orijinal pozisyonundaki katılımcıları aslında benliğin kurucu unsuru olarak güçlü bir toplum duygusuna sahiptirler. Orijinal pozisyonu adaleti tesis etmek için uygun bir araç olarak görmek insanlar arasında ahlaki yükümlülükler içeren bağlar olduğunu kabul etmek demektir. Oysa orijinal pozisyon bu tür bağları reddeder. Sözleşmeye katılan taraflar karşılıklı kayıtsızdır (mutually disinterested) Sandel'e göre bu Rawls'un bir çelişkisidir.²⁰⁵ Ona göre biz hem adaleti önceleyen hem de fark ilkesini adaletin esası olarak gören anlayışa sahip olamayız²⁰⁶. Sandel'in ifadesiyle, "Orijinal pozisyonundaki asıl gizli kalan nokta, tarafların ne yaptığı değil neyi kavradıkları, neyi seçtikleri değil neyi gördükleri, neye karar verdikleri değil neyi keşfettikleridir. Orijinal pozisyonun sonucunda ortaya çıkan ise bir sözleşmeden ziyade, intersubjektif benliğin varlığına yönelik farkındalıktır."²⁰⁷ Zaten Rawls fark prensibini kardeşliğin, diğer vatandaşlara olan ilgimizin bir yorumu

²⁰⁵ A.e., s. 64-66.

²⁰⁶ Sandel, **Liberalism and Limits**, s. 178.

²⁰⁷ A.e., s.132.

şeklinde değerlendirir.²⁰⁸ Sandel açısından Rawls'un öncelikle bireyliliğe dayanan benlik anlayışı (**antecedently individuated self**) bireyin otonomisine verdiği önemden kaynaklanmaktadır. Rawls'un eşitliğe verdiği önem fark prensibinde görülebilir. Aslında fark prensibi Rawls'un benlik anlayışında göz ardı ettiği komünal kurucu bağılıklar içerir. Rawls'un kendi ifade ettiği gibi eşitliğe verdiği önem siyasi toplumun üyeleri arasında kardeşlik değerlerini gerektirir. Rawls'un özgürlüğe verdiği mutlak, öncelikli yer onun eşitliği ikincil, tali bir pozisyonda görmesine yol açmaktadır. Özgürlüğü, eşitliğe kurban vermek de yanlıştır. Bu her iki değer de birbirine kurban verilmemeli, aralarında bir denge kurulmalıdır. Bu iki değerden birine mutlak bağılılık siyasi planda sağlıklı sonuçlar vermeyecektir.²⁰⁹

Walzer de Rawls'un adalet teorisini ideal olarak düzenlenmiş bir kurguda tarafsız, rasyonel insanların karara bağladığı bir sistem şeklinde görür. Buradan tek bir sonuç çıkacağı bellidir. İdealize edilmiş insanlar normal hayattaki kimlikleriyle düşünüldüğünde sonuç farklı olacaktır. İnsanların tarihleri, kültürleri ve aidiyetleri bu açıdan önemlidir. Olması gereken rasyonel insanların evrensel planda neyi tercih ettikleri değil gerçek hayatta bir kültürü paylaşan insanların neyi tercih ettiğidir. Ortak hayatta yapmış olduğumuz seçimler ve hangi ortak anlamları paylaştığımızdır. Tek bir genel prensibi bütün zamanlara ve toplumlara yaymak yanlıştır. Adalet ilkeleri doğası itibariyle çoğul yapıdadır. Farklı sosyal iyiler vardır ve bunlar farklı dağıtım prosedürlerine bağlıdırlar. Bu ayrımlar tarihi ve kültürel yerelliğe sıkı sıkıya bağlı sosyal iyilerden kaynaklanmaktadır.²¹⁰

Liberal düşünce çizgisine yöneltilen bencil birey tasavvuruna yol açtığı eleştirisi Rawls'a da yöneltilmiştir. Özellikle başlangıç durumundaki katılımcıların adalet ilkelerini tespit ederken çıkış noktalarının kendi bireylikleri oluşu tartışma konusu olmuştur. Rawls başlangıç durumundaki katılımcıları **"karşılıklı ilgisiz"** (**mutually disinterested**) şeklinde tanımlamıştır. Sandel bunu bireyci bir yaklaşım olarak görür ve iyilik, diğergamlık gibi komüniteryen değerleri dışarda bıraktığını

²⁰⁸ Rawls, **A Theory**, s. 105.

²⁰⁹ Stephen Mulhall, Adam Swift, **Liberals and Communitarians**, s. 67-68.

²¹⁰ Walzer, **Spheres**, s. 5-6.

düşünür.²¹¹ Oysa Rawls bunu özellikle tercih ettiğini söyler. Ona göre önemli olan farklı ilgi ve isteklere sahip insanların aralarında müzakere ederek adalet ilkelerine ulaşmalarıdır. Rawls orijinal pozisyondaki katılımcıların neden karşılıklı ilgisiz (**mutually disinterested**) olduğuna ilişkin soruya adalet teorisini güçlü varsayımlar üzerine bina etmemek için cevabını verir. Orijinal pozisyonun amacı mümkün olduğu kadar kapsayıcı ancak güçlü öncüllerden yola çıkmayan minimal bir teori ortaya koymaya çalışmaktır.²¹² Karşılıklı ilgisizliğin talepkar bir yönü yoktur, yalnızca insanın kendi açısından rasyonel bir tercihte bulunmasını sağlar.²¹³ Rawls varsayımlarının açık, basit olması konusunda dikkat ettiğini ifade eder ve örneğin “insanlar arasında “karşılıklı kayıtsızlık” yerine neden **iyilik (benevolence)** olmasın” sorusuna bunun teorisini zayıflatacağı ve adalet ilkeleriyle çelişeceği gerekçesini sunar.²¹⁴ Peki orijinal pozisyondaki katılımcılar bencil bir karakteri mi yansıtmaktadır?

Liberal düşünceye en çok yöneltilen eleştirilerden biri de bireyi merkeze almasının ortaya bencil bir insan profili çıkarıp çıkarmayacağıdır. Liberal düşünce çizgisinin temsilcilerinden **Ayn Rand** bu konuda dikkat çekici bir savunma yapar. Biraz da provokatif bir gayeyle “**Bencilliğin Erdemi**” (**Virtue of Selfishness**) adını verdiği kitabının girişinde neden bu ismi koyduğunu izah eder. Başlığa gelecek muhtemel eleştirilerin farkındadır. “Bencillik”e umumiyetle negatif anlamlar yüklenmektedir. Oysa başlık bencilliği pozitif bir şekilde sunmaktadır. **Ayn Rand**, düşünceleri aslında yüklenen negatif anlamı ifade etmediği halde neden böyle bir kelimeyi tercih ettiğini soranlara “korktuğunuz nedenden dolayı” der. Soruya **alturizmle** bencilliği karşılaştırarak cevap verir. Bencilliğin sözlük anlamı “**kendi çıkarlarıyla ilgilenmek**”tir. Bu, ahlaki bir değerlendirme ifade etmemektedir. Bir insanın çıkarlarının ne olduğunu anlatmadığı gibi çıkarın başlı başına iyi mi kötü olduğunu da tayin etmemektedir. Buna karar vermek için bir değer kriteri gerekir. Alturizmde başkalarının yararı öncelenmektedir. Buna karşılık **bencillik** negatif bir durum şeklinde telakki edilmektedir. Oysa asıl sorun değerın nasıl tayin

²¹¹ Sandel, **Liberalism and Limits**, s. 60.

²¹² Rawls, **A Theory**, s. 129.

²¹³ **A.e.**, s. 583.

²¹⁴ **A.e.**, s. 149.

edileceğidir.²¹⁵ Rawls da ileri sürdüğü birey tasavvurunun egoist olmadığını söyler. Ona göre orijinal pozisyonun katılımcıları her ne kadar kendi gayelerini kendileri belirlese de bu bencil oldukları anlamına gelmez. Bencil olup olmadıkları seçtikleri amaçlara bağlıdır. Herkes nihai amacını kendi belirler. Eğer yalnızca zenginlik, sosyal prestij, övgü istiyorsa bu iyi tasavvuru bencil bir niteliğe sahiptir. Yani Rawls'un kastı çıkarların her zaman benliğe ait çıkarlar olmasıdır. Ancak kendini bir gaye şeklinde gören benlik bencildir.²¹⁶ Rawls, kendi adalet tasavvuruna göre iyi düzenlenmiş bir toplumda insanların neden baskın olarak bireyci olacağının bir nedenini göremediğini söyler.²¹⁷ Rawls'a göre bu tür bir benlik anlayışı insanları bir araya getiren daha yüksek ahlaki bağların oluşmasına da engel değildir.²¹⁸ Temel özgürlüklerin muhafazası insanları birbirinden izole etmez. Ayrı ayrı hayatlar yaşamalarını gerektirmez. Komüniteryen gayelere sahip olmalarını engellemez. Kollektif gayeler de edinebilirler. Ancak bu asla devlet zoruyla gerçekleşmez.²¹⁹ Bununla birlikte vatandaşların diğerlerine karşı bir yükümlülüğünden de söz edilemez.²²⁰

Rawls diğer pek çok liberal teorisyen gibi bireyden yola çıkmanın zorunlu olarak bencil bir şahsiyet profili ortaya çıkarmayacağını, sosyal bağların teşekkülüne engel olmayacağını altını çizer. Bencil olmak ya da sosyal bağları incelemek ona göre tamamen tercih meselesidir. Rawls'un adalet teorisi bir toplumda bireylerin tercih haklarının muhafaza edilmesi üzerine kuruludur. Sosyal bağlar kurmalarının önünde bir engel yoktur ancak neden böylesi bağlar kurmak isteyeceklerinin, neden bunu tercih edeceklerinin cevabı da yoktur. Alturist yönelimlerin, toplumsallık duygularının motivasyon kaynağından da söz edilemez. Utilitarizmin bir ahlak felsefesi şeklinde ortaya çıkışı bunun en iyi örneğidir. Salt bireyin tercihlerinden yola çıkan bir yaklaşım ister istemez bireyin çıkarlarını esas alacak, bu da kendi egosunun isteklerini önceleyen bir şahsiyet profili meydana getirecektir. Kant'ın insanı her zaman gaye şeklinde gören, hiçbir zaman araçsallaştırılmaması gerektiğini ileri süren yaklaşımı kişilerin bu faydacı yönelimine bir sınır çizer ancak Kant'ın yaklaşımı da yalnızca

²¹⁵ Ayn Rand, **The Virtue of Selfishness**, New York, Penguin Books, 1964, s. 5.

²¹⁶ Rawls, **A Theory**, s. 129.

²¹⁷ Rawls, **Fairness to Goodness**, s. 544.

²¹⁸ Rawls, **A Theory**, s. 192.

²¹⁹ Rawls, **Fairness To Goodness**, s. 550.

²²⁰ Rawls, **A Theory**, s. 14.

bireylerin temel haklarına saygıdan ibaret kalır. Bunun dışında bir toplumsallık boyutu yoktur. Rawls'un fark ilkesinde ileri sürdüğü tezler aslında kendisinin de salt bireyci bir yaklaşım içerisinde kalmadığının bir göstergesidir. Rawls'un değerlendirmeleri Sandel için bu açıdan uygun değildir.

2.8 Fark İlkesi

Sandel'in Rawls'un benlik tasavvurunda tespit ettiği en önemli problemlerden biri fark ilkesine ilişkindir. Fark ilkesi Rawls'un adalet teorisinde kullandığı enstrümanlardan biridir. Rawls'un birinci ilkesi özgürlük ve eşitliğe ilişkindir. İkincisi olan fark ilkesine göre ekonomik ve sosyal eşitsizliklere ancak ve ancak en kötü durumda olanların faydasına olacak ise müsamaha gösterilebilir. Rawls'un burada gayesi liberalizmde en temel değer olan özgürlüğü herkesin mümkün olduğu ölçüde yaşamasına imkan sağlamaktır. Rawls bu açıdan liberteryenizmden ayrılır. Rawls ve liberteryenizmin önemli temsilcisi **Robert Nozick** faydacılığa toplam fayda adına birey haklarını ihlal ettiği gerekçesiyle karşı çıkarlar ancak ikisi de adalet konusunda farklı yaklaşımlar ileri sürerler. Nozick adaleti gönüllü değiş tokuşlardan ibaret görür ve her türlü yeniden dağıtıma karşı çıkar. Oysa Rawls fark ilkesiyle sosyal ve ekonomik eşitsizliklere yalnızca en dezavantajlı olanların istifadesi şartıyla cevaz verir. Ona göre doğal özgürlük dağıtımının tamamen rastgele oluşu ve bunun ahlaken keyfi bir nitelik arz etmesidir.²²¹ Liberteryenler üzerinde hiçbir müdahale bulunmayan serbest pazar ekonomisinin adaleti sağladığı görüşünderken Rawls buna insanların hazır bulduğu yeteneklerin ve varlıkların şans eseri ellerinde bulunduğu, bunun doğal, rastgele bir düzenleme olduğu için adaletli olamayacağı gerekçesiyle karşı çıkar. Şanslı olanlar doğal yetenekleri hiçbir şey yapmadan hak etmiş olmamalı, şanssız olanlar da sadece bundan dolayı başarısızlığa mahkum edilmemelidir.²²² Rawls'un ileri sürdüğü liberal eşitlik doğal özgürlüğün adaletsizliklerini belli yeniden dağıtım uygulamalarıyla azaltıp insanlara fırsat eşitliği sunmaktır. Aslında fırsat eşitliğini

²²¹ Rawls, **A Theory**, s. 72.

²²² Sandel, **The Procedural**, s. 88.

“**adil meritokrasi**” şeklinde yeniden tanzim etmektir.²²³ Bunun için egaliteryen liberaller sivil ve politik hakların yanında sosyal ve ekonomik hakları da desteklerler. Rawls farklılıkların önemini ve çoğulculuğu savunurken aynı zamanda **doğal yetenekleri** ortak bir değer (asset) şeklinde görür ve başkasının kaderini paylaşmak gerektiğini ileri sürer. Doğal olarak şanslı olanlar talihin kendilerine sunduğu bu imkanları kendisine imkan sunulmayanların durumlarını da geliştirmeleri şartıyla kullanabilirler.²²⁴

Rawls’un hassasiyeti eşit özgürlükleri sağlamanın asgari bir zemininin olması gerektiğidir. Bunu temin etmek için kaderin rastgele dağıtmış olduğu imkanları muayyen kriterler dahilinde yeniden dağıtım mekanizmasıyla düzenlemek şarttır. Çünkü belli imkanlara sahip olmayan kişiler liberalizmin sunduğu eşitlik idealini gerçekleştiremezler. Sandel, Rawls’un yaklaşımını pozitif bulmakla birlikte eşitlikçi liberallerin savunduğu refah devleti anlayışının komünal sorumluluğa dayalı dayanışmacı iyi anlayışından kaynaklanmadığını söyler. Burada yine çıkış noktası birey haklarının muhafazası ve birey özgürlüğünün gerçekleştirilmesi için gereken altyapının sağlanmasıdır.²²⁵ Ancak bunun temininde kaçınılmaz bir şekilde toplumsal bir boyut olması gerekir. Sandel bu noktada Rawls’da sorun görür. Ona göre fark prensibindeki toplumsallık anlayışı ve Rawls’un benlik tasavvuru arasındaki çelişki problemin ana konusudur.

Fark prensibi Sandel’e göre, faydacılık gibi bir tür paylaşma yöntemidir. Başkasının kaderine ortak olmak için ya da toplumu bir bütün halinde değerlendirmek için birey olmanın öncesinde başkalarıyla ahlaki bağlar bulunduğunu varsaymamız gerekir. Ayrıca toplumsal planda bir hesaplama yapmak birey haklarını ihlal etme riski taşır ve Kant’ın her zaman insanları bir amaç olarak görme, hiçbir zaman araçsallaştırmama prensibiyle çelişir. Toplum bireyler şeklinde değil de bir bütün olarak değerlendirilir ancak aralarında ne türden ahlaki bir bağ olduğu belirsizdir. Sandel’e göre, orijinal pozisyonda insanların sahip oldukları nitelikleri ortak çerçevede değerlendiriyorsak ve bundan fark prensibini çıkarıyorsak bu,

²²³ Sandel, **Liberalism and Limits**, s. 67-68.

²²⁴ Rawls, **A Theory**, s. 101-102.

²²⁵ Sandel, **Democracy’s Discontent**, s. 16.

yükümlülüğü olmayan benlikle mümkün olmaz. Diğer insanlara bir bağlılığım, ahlaki bir görevim varsa bu, zikredilen benliğin hakları önceleyen yaklaşımıyla çelişir. Hem yükümlülüğü olmayan benlikten söz etmenin hem de topluma karşı bu tür ahlaki ödevler, bağlar, aidiyetler içinde bulunmanın imkanı yoktur.²²⁶ Fark ilkesi baştan itibaren bir toplumsal iyi anlayışına dayandığı için Rawls'un öncelikle bireyleşmiş benlik (antecedently individuated self) anlayışıyla bağdaşmaz. Fark prensibi belli bir komünite teorisine, ortak iyiye dayanır. Böylesi bir anlayış da "hak iyi'den önce gelir prensibini" çığner.²²⁷

Sandel'e göre, egaliteryen liberalizm'in aslında ihtiyacı olan ama kendi çıkış noktası açısından temellendiremediği husus, mensuplarının birbirine ahlaki, sosyal bağlarla irtibatlı olduğu, birbirlerine karşı ahlaki yükümlülükleri olan, aynı kaderi paylaşan bir komünite tasavvurudur. Liberalizm, birey merkezli olmanın dışına çıkıp sosyal nitelik taşıyan ortak değerleri, aidiyetleri, ahlaki bağları benimsiyorsa her zaman yeterli temellendirmeden yoksundur. Çünkü bu aidiyetler liberal benlik anlayışıyla çelişir. Seçmediğimiz ama sorumlu olduğumuz ahlaki bağlar hakların önceliği anlayışıyla bağdaşmaz.²²⁸ Liberteryen yaklaşımda fark ilkesi pek çok sorunu beraberinde getirir. Bunların en önemlisi onun birey haklarını ihlal etmesidir. Deontolojik yaklaşımdan yola çıkılırsa çelişkiye düşülmektedir. Çünkü orada mülkiyet öznesi "ben" değil "biz"dir. Rawls burada daha önce reddettiği kurucu anlamda bir toplum tasavvuru sunmaktadır.²²⁹ Sandel fark ilkesi eleştirisinde Nozick'i Rawls'a karşı kullanmaktadır.²³⁰ Rawls, Nozick'in birey anlayışından farklı bir şahıs tasavvuru ortaya koymalıdır ki tutarlı olsun, demek istemektedir.

²²⁶ Sandel, **Procedural**, s. 89-90.

²²⁷ Sandel, **Liberalism and Limits**, s. 134.

²²⁸ Sandel, **Democracy's Discontent**, s. 17.

²²⁹ Sandel, **Liberalism and Limits**, s. 80.

²³⁰ Baker, **A.e.** s. 908.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

LİBERALİZM'İN SİYASİ ELEŞTİRİSİ

3.1 Adalet Teorisindeki Revizyon: Metafizik Değil Siyasi

Komüniteryenlerin liberal yaklaşıma yönelik ana eleştiri konularından biri siyasi liberalizm alanı ile ilgilidir. Tartışma Sandel'in Rawls'a yönelik eleştirileriyle somutlaşmıştır. Bunları şu başlıklar altında değerlendirmek mümkündür: Temellendirme sorunu, nötrlük konusu, makul çoğulculuk, örtüşen mutabakat, kamusal ve kamusal olmayan kimlik ayrımı.

Temellendirme sorunu ile ilgili tartışma liberalizmin felsefi zeminde mi siyasi zeminde mi ele alınacağı konusundadır. Bütüncül (comprehensive) liberalizm siyasi teorisini otonomi, bireysellik gibi ahlaki idealler üzerine inşa eder. Sandel, bütüncül ahlaki moral doktrine bağlı oluşturulan liberal teorilere örnek olarak **Kant**'ın ve **John Stuart Mill**'in yaklaşımlarını verir.²³¹ **Rawls**'un “**A Theory of Justice**”da ileri sürdüğü adalet teorisi pek çok yönden bütüncül felsefi bir doktrin görünümündedir. Örneğin “**hak**”ın, “**iyi**”ye önceliği, benliğin gayelere önceliği, orijinal pozisyon, fark ilkesi, teleolojiye karşı çıkış, Rawls'un yaklaşımının genel felsefi bir temellendirme olduğunu gösteren örneklerdir. Sandel'in ve diğer “komüniteryen” olarak adlandırılan düşünürlerin eleştirileri de benlik eleştirisi, adaletin temellendirilmesi gibi hususlardadır. Bu eleştiriler özü itibarıyla Rawls'un felsefi temellendirmelerine yöneliktir. Bir benlikten bahsetmek insan doğasından bahsetmek anlamına gelir. Adaleti bütüncül bir bakış açısıyla felsefi planda temellendirmek hele ki Kant'tan yola çıkılıyorsa bütüncül bir iddiayı dile getirir. Rawls kendisine yöneltilen bu eleştiriler karşısında farklı bir yol izler. Meseleyi felsefi planda değil siyasi olarak ele alır ve bu düzlemde cevaplar verir. Adalet teorisine de bu bağlamda açıklık getirmeye çalışır.

²³¹ Sandel, Review: Political Liberalism by John Rawls, **Harvard Law Review**, Vol. 107, No. 7 (May, 1994), s. 1771.

Sandel, Rawls'un böyle yaparak bütüncül doktrinlerin temel tartışma alanlarından biri olan benlik konusunu (self) devre dışı bıraktığının altını çizer.²³²

Rawls, Kant'tan yola çıkar ancak Kant gibi metafizik, felsefi bir temellendirme yolunu tutmaz. "Hakkaniyet olarak adalet" in Kant'ın bakış açısı olmadığını, ondan pek çok noktada farklılık gösterdiğini, kendi teorisine atfedilen "Kantçı" sıfatının bir analogi olduğunu, kimliğini ifade etmediğini söyler.²³³ Böylece adalet teorisini "**siyasi liberalizm**" şeklinde revize eder ve adalet teorisindeki metafizik, felsefi görünümlü iddiaları siyasi liberalizm çerçevesinde yeniden yorumlar. Kendisi de adalet teorisinin bütüncül unsurlar içerdiğinin farkındadır ve şu özeleştiri yapar: "A Theory of Justice'da söylemekte başarısız olduğum ya da yeterince vurgu yapmadığım husus şudur ki hakkaniyet olarak adaletle kastedilen siyasi bir adalet konseptidir."²³⁴ Rawls'un "**Justice as Fairness: Political not Metaphysical**" (Hakkaniyet Olarak Adalet: Metafizik Değil Siyasi) makalesinin başlığı durumu özetler niteliktedir. Rawls bu metni "A Theory of Justice" adlı eserinde ileri sürdüğü adalet teorisine ilişkin bazı hususlara açıklık getirme, düzeltme gereğinden dolayı yazdığını söyler. Teoride ileri sürülen evrensel hakikatle ilgili iddiaların, benliğin doğası ve kimliğe yönelik tezlerin aslında kendisinin kaçındığı alanlar olduğunu ifade eder. Onun amacı anayasal demokraside adaletin siyasi planda ele alınışdır. Bu da aslında felsefi, metafizik ve dini tezlerden kaçınmayı gerektirir. Rawls amacının hoşgörü prensibini felsefeye uygulamak olduğunu söyler.²³⁵ Rawls bu konuya şöyle açıklık getirir: Bütüncül ahlaki idealler olarak, otonomi ve bireysellik siyasi liberalizm anlayışı için uygun değildir. Rawls bu ifadesiyle yukarda verilen Sandel'in değerlendirmesini haklı çıkarır. Burada Rawls zaten Kant'ın metafizik temelli özgürlük anlayışından kaçınmak istemektedir. Rawls'un özellikle altını çizdiği husus onun iddiasının bütüncül bir ahlaki doktrine dayalı bir liberalizm olmamasıdır. Rawls, anayasal demokrasideki kamusal kültürde yer alan temel sezgileri seslendirdiğini düşünür.²³⁶ Yani Rawls'a göre "hakkaniyet olarak adalet" felsefi ya da epistemolojik bir yaklaşım ileri sürmez. Politik düzlemde

²³² A. e. s., 1771.

²³³ Rawls, **Kantian Constructivism**, s. 516-517.

²³⁴ John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", **Philosophy & Public Affairs**, Vol 14, No:3 (Summer, 1985), s. 224.

²³⁵ A.e., s. 223.

²³⁶ A.e., s. 246.

pratik bir gayeye yönelmiştir. Zira hakkaniyet olarak adalet kendini felsefi planda doğru bir adalet yaklaşımı şeklinde sunmaz. Teori, demokratik bir toplumda özgür ve eşit bireylerin bir arada yaşaması için geliştirilmiş siyasi bir uzlaşma formülüdür. Felsefi, dini, ahlaki meseleler üzerinde uzlaşma sağlanması mümkün olmayan alanlardır, bu yüzden paranteze alınır. Rawls bu konuların önemli olmaması gerekçesiyle böyle bir yol izlemediğini, aksine çok önemli tartışmalar olması ve üzerlerinde politik planda mutabakat sağlanamaması sebebiyle buna ihtiyaç duyduğunu belirtir. Ancak Rawls şu sözleriyle konuya zaten yüzeysel baktığını ifade eder: “Hakkaniyet olarak adalet felsefi planda konuşursak bilerek, iradi olarak yüzeyde kalmayı tercih eder.”²³⁷ Rawls’un gayesi özellikle güçlü felsefi iddialardan kaçınmaktır. Böylece kendisine yöneltilecek eleştirilere de peşinen cevap vermiş olduğunu düşünmektedir. Sandel’in de içinde yer aldığı komüniteryen düşünürler eleştirilerini tam da bu noktada yöneltirler. Onların temel sorusu şudur: Felsefi bir zeminden yola çıkmaksızın salt siyasi planda böyle bir adalet teorisini temellendirmek mümkün müdür? Komüniteryenler Rawls’u bu konuda Kant’ı eleştirir gibi eleştirmektedirler. Sandel’e göre siyasi liberalizmde Kant’ın benlik tasavvurundan vazgeçilmesi teorisinin temellendirilmesinde de sorunlar doğurur. Örneğin başlangıç durumundaki kişilerin doğası Kantçı bir şahıs tasavvuruna dayanmaktadır. İnsanın doğasını belirleyen hazır bulunduğu gayeler değil onları seçme kapasitesidir. “Hak”kın “iyi”den ve benliğin gayelerden önce gelmesi karşılıklı birbirini gerektirir. Orijinal pozisyonunda adalet ilkelerinin türetilmesi de Kantçı benlik anlayışı ile gerçekleştirilir. Ahlaki özne, gayelerini özgürce seçer. Başlangıç durumu, ahlaki öznenin rasyonel bir insan varlığı hüviyetiyle özgürce seçim yaparak doğasını gerçekleştirmesinin zeminidir. Rawls Kantçı şahıs (person) anlayışını bir yana bıraktığı takdirde orijinal pozisyonun bu şekilde temellendirilme imkanı kalmaz. Sandel burada şu soruyu sorar: Adaletle ilişkin düşüncelerimiz neden gayelerden bağımsız değerlendirilmek zorunda olsun? Neden iyi hayata ilişkin ahlaki, dini, felsefi gayeleri paranteze almak gereksin?²³⁸ Rawls’un felsefi temellendirme eksikliğine yönelik itirazlara cevabı felsefi düzlemde olmaz. Tezini, felsefi ya da ahlaki açıdan değil siyasi gerekçelerle savunur. Orijinal

²³⁷ A.e., s. 230.

²³⁸ Sandel, **Review**, s. 1772-1773.

pozisyonadaki şahıs tasavvurunu Kant'ınki ile paralel değerlendirir ancak burada söz konusu olan kamusal kimlik yani vatandaş kimliğidir.

Sandel, siyasi liberalizmi eleştirirken ayrıca **Richard Rorty**'nin (1931-2007) **“The Priority of Democracy to Philosophy”** (Demokrasi'nin Felsefe'ye Önceliği) makalesinde seslendirdiği görüşleri de değerlendirir. Sandel bu makalede önemli bir bakış açısı bulur.²³⁹ Makalenin başlığı, **Rawls**'daki gibi siyasi liberalizmin temellendirilmesinde siyasetin ya da demokrasinin felsefeye öncelenmesini ifade etmektedir. Rorty de Sandel'in **“Liberalism and Limits of Justice”** kitabını liberal politikanın benlik anlayışını metafizik açıdan eleştiren etkili ve güçlü bir çalışma olarak değerlendirir. Rorty, kendisinin de **“A Theory of Justice”**'ı önceleri Sandel gibi gördüğünü söyler. Ona göre Rawls ilk bakışta aydınlanmanın ahlaki sezgilerini rasyonel, neo-Kantçı bir yorumla dile getirmektedir. Ancak Rorty, Rawls'un sonraki metinlerini okuduğunda **“A Theory of Justice”**'ı yanlış yorumladığını fark ettiğini ifade eder. Rorty'nin geldiği noktaya göre Rawls'daki Kantçı unsurlar fazla öne çıkarılmış, **Hegelci** ve **Deweyci** yaklaşımlar yeterince fark edilmemiştir. Rawls'un şu ifadelerine dikkat çeker: **“Adalet anlayışını haklı kılan şey bize öncel ve verilen bir düzen olması değil, kendimizi ve isteklerimizi derinlemesine anlamamızı sağlayan, tarihimiz ve geleneklerimizle birlikte kamusal hayatta yerleşmiş (gömülü) olan, bizim için en makul doktrin olmasıdır. Kendi sosyal dünyamıza daha uygun temel anlaşma bulamayız.”**²⁴⁰ Rorty'e göre bu yaklaşım insan benliğine ilişkin felsefi bir bakış değil, tarihsel-sosyolojik bir temellendirmedir.²⁴¹ Rawls **“hak”**kın iyiye önceliğini Kant'ın anladığı şekilde savunmamıştır. O, Kant'ın adaletin doğası ile ilgili görüşlerine katılmış ancak felsefenin doğası ve fonksiyonu ile ilgili görüşlerini benimsememiştir. Bütüncül anlamda deontolojik vizyona sahip değildir. Onun problematize ettiği şey benliğin kimliği değil liberal toplumda vatandaş olmanın şartlarıdır. Rawls demokratik politikayı öne almakta felsefeyi ikinci planda değerlendirmektedir.²⁴² Bu durumda Sandel ile Rorty'nin görüşleri Rawls'un değerlendirmelerinin felsefi zeminden siyasi

²³⁹ A.e. s. 1775.

²⁴⁰ Rawls, **Kantian**, s. 519.

²⁴¹ Richard Rorty, **“The Priority of Democracy to Philosophy”**, **Objectivity, Relativism and Truth-Philosophical Papers**, USA, Cambridge University Press, 1998, s. 184-186.

²⁴² A.e., s. 188-190.

zemine kaydığı noktasında buluşmakta buna karşılık Sandel Rorty'den farklı olarak Rawls'un siyasi temellendirmesini yeterli görmemektedir. Sandel'e göre Rawls **“hak”**kın **“iyi”**ye önceliğini Kantçı temelinden kopararak benliğin doğası ile ilgili tartışmalardan belki kendisini kurtarmış ancak asıl felsefi temellendirme açısından problemli hale getirmiştir.²⁴³ Rawls'un bütüncül felsefi iddialardan vazgeçmesi demek evrensel iddialardan da vazgeçmesi anlamına gelir. Yeni ileri sürdüğü siyasi liberalizm anlayışı belli toplumsal tarihsel döneme mahsustur. Rawls bunu “Biz bütün toplumlar için uygun, tarihi ve sosyal şartlardan bağımsız bir adalet anlayışı bulmaya çalışmıyoruz. Modern şartlarda demokratik bir toplumda temel kurumların adil formu konusundaki anlaşmazlıkları çözmek istiyoruz.”²⁴⁴ diyerek ifade eder.

3.2 Makul Çoğulculuk

Rawls'un çıkış noktası olan modern toplumlardaki sosyal-kültürel çoğulculuk konusu da liberallerle komüniteryenler arasında özellikle Sandel'in itirazlarına yol açan ana tartışma konularından biridir. Rawls, modern demokratik toplumu karakterize eden temel hususun farklı dini, felsefi, ahlaki doktrinlerden oluşan bir çoğulculuk olduğunu söyler. Bu doktrinler birbiriyle uzlaşmaz niteliktedir ve herhangi biri toplumun bütünü tarafından benimsenmez. Ahlaki ve dini konulardaki farklı görüşler tabiidir ve özgür bir ortamda insan aklının kullanılmasının doğal bir sonucudur.²⁴⁵ Rawls modern demokratik toplumun temel bir özelliği olan bu durumu **“makul çoğulculuk” (reasonable pluralism)** şeklinde tanımlar.²⁴⁶ Ona göre bu siyasi adalet problemidir, felsefi anlamda en **“iyi”**yi bulma arayışı değildir.²⁴⁷ Görüş farklılıkları modern hayatın tabii bir sonucudur, dahası istenen bir şeydir, çoğulculuğun bir ifadesidir.²⁴⁸ Eğer azizlerden oluşan bir topluluk olsaydı adaleti

²⁴³ Sandel, **Review**, s. 1776.

²⁴⁴ Rawls, **Kantian Constructivism**, s. 518.

²⁴⁵ **A.e.**, s. xvi.

²⁴⁶ **A.e.**, s. xvii.

²⁴⁷ **A.e.**, s. xxv.

²⁴⁸ **A.e.**, s. 303-304.

tartışmaya gerek olmazdı. Ortak bir ideal etrafında buluşmuş insanlar, benliğini bir yana bırakıp ortak dinlerinin-ideallerinin gereğince misyonlarını ifa ederlerdi. Oysa reel insan topluluklarında böyle bir şeyden söz edilemez. Bunun için de adalet ilkeleri gereklidir. Bu şartlarda insanın belli bir gayeye yönelik motivasyonuna dair herhangi bir teori de ortaya konamaz.²⁴⁹ Sandel Rawls'un bu yaklaşımına itiraz eder. Ona göre “makul çoğulculuk” olgusunu kabul ettiğimiz takdirde bile bu adalet ilkelerini temellendirmek için bir felsefi temel sağlayamaz. Hayatımızın bütününe kuşatan ahlak değerlerini adalet alanında neden bir yana bırakmamız gerektiğinin cevabı yoktur. Sandel, Rawls'da olduğu gibi hakkaniyet olarak adaletin siyasi konsepte indirgenmesini ve felsefi, ahlaki temellendirmenin dışına çekilmesini yanlış bulur.²⁵⁰ Tartışma burada bitmez. Rawls makul çoğulculuğun hakim olduğu bir toplumsal zeminde çözümü adalet ilkelerini tesis ederken bütüncül ahlaki doktrinlerin hiçbirine referans vermemekte görür. Ona göre siyasi liberalizmin temel sorusu şudur: “Çözülmesi mümkün olmayan derin fikir ayrılıklarının bulunduğu bir zeminde adil ve özgür bir toplum nasıl kurulabilir?” Rawls, bunun çözümü tarafsız olmaktır, der.²⁵¹ Siyasi liberalizm ayrıca ahlaki yargıların doğru olup olmadığı ile de ilgilenmez.²⁵² Rawls'a göre bu Reformasyon'dan itibaren modern kültürün temel özelliklerinden biridir.²⁵³ Dolayısıyla felsefe, demokratik bir toplum için herkesçe paylaşılan ve uygulanabilir bir adalet vizyonu sunamaz.²⁵⁴

Sandel, Rawls'un bu yaklaşımını “makul çoğulculuktan yola çıkıp ahlaki değerleri paranteze alma” olarak görür ve bunu sorunlu bulur. Siyasi çoğulculuk adına ahlaki ve dini yaklaşımları paranteze almak her zaman makul olmayabilir. Özellikle bir değer kriterine göre seçim yapılması gereken kritik konularda paranteze alma hangi değer kriterinin doğru olduğuna bağlı olarak değişir. Paranteze alma, söz konusu ahlaki ya da dini değeri reddetmek en azından onun doğru olabileceği varsayımını dikkate almamak anlamına gelir. Sandel Rawls'un septisizmi savunmadığı yolundaki ifadesinin altını çizerek ve “bu tavır onun dini ve ahlaki değerlerin doğru olma ihtimalini

²⁴⁹ Rawls, **A Theory**, s. 129-130.

²⁵⁰ Sandel, **Review**, s. 1774.

²⁵¹ Rawls, **Political Liberalism**, s. xxviii.

²⁵² **A.e.**, s. xx.

²⁵³ Rawls, **Justice as Fairness**, s. 245.

²⁵⁴ **A.e.**, s. 230.

kabul ettiğini gösterir”, der. İlaveten “o halde paranteze alınan ahlaki değer neden siyasi değerler olarak nitelenen hoşgörü, çoğulculuk, karşılıklı saygı gibi değerleri aşacak derecede önemli olmasın” diye sorar.²⁵⁵ Ayrıca ahlaki değerleri paranteze almak kamusal alanda bunların tartışılmasını engeller ve birbiriyle çatışan değerlerin rasyonel bir zeminde tartışılma imkanını ortadan kaldırır. Siyasi liberalizmin ifade özgürlüğünü savunuyor olmasına rağmen bunlara rezerv koyması dikkat çekicidir, der.²⁵⁶

Çoğulculuk meselesinde Rawls’un “örtüşen mutabakat” tanımlaması da tartışma konusu olmuştur. Rawls, farklı dini, ahlaki değerleri, bütüncül dünya görüşlerini paranteze alma konusunda fikir birliğine varmayı **örtüşen mutabakat (overlapping consensus)** diye tanımlamıştır. Bunu en geniş uzlaşmayı sağlamak için yaptığını düşünmektedir. Hatta Kant ve Mill’in otonomi ve bireye ilişkin teorilerini bunun için dışarda bıraktığını söyler. Siyasi teorisinin temelinde **“eşit saygı” (equal respect)** norm olarak yer almalıdır. İşte Rawls’un siyasi liberalizminin bir uzlaşması mı olduğu yoksa ahlaki ya da felsefi bir değere mi tekabül ettiği hususu tartışılmaktadır. Sandel’in sorguladığı da bu yeni vizyonun nasıl temellendirileceğidir. Sandel’e göre liberalizmin iddia ettiği gibi bütüncül bir değerde uzlaşma söz konusu olamayacaksa aynı şey siyasi liberalizm yaklaşımı için de geçerlidir. Çoğulcu bir toplumda da insanların bütününe liberal yaklaşımı destekleyeceği söylenemez.²⁵⁷

Liberal teorisyenlerden bazıları Rawls’un siyasi liberalizm yaklaşımının aynı zamanda ahlaki açıdan da temellendirilebileceği görüşündedirler. Bu tavır, siyasi liberalizmin salt uzlaşmaya dayalı olmasına yönelik eleştirilere karşı savunma olarak da de okunabilir. Örneğin Charles Larmore (1950-) , Rawls’un yaklaşımını sadece bir uzlaşma alanı olarak görmez, onu doğru da bulur. Ona göre Rawls eşit saygı normunu teorisinde daha açıkça ifade etmeliydi. Çünkü bu normlar Batı düşüncesinin temelinde yer almıştır. Siyasi liberalizm nötr yaklaşımıyla bütün iyi hayat tasavvurları karşısında tarafsız kalarak bu sorunu çözümlenmiştir.²⁵⁸ Liberalizm ortak bir iyi tasavvuru

²⁵⁵ Sandel, **Review**, s. 1777.

²⁵⁶ **A.e.**, s. 1789.

²⁵⁷ Sandel, **Review**, 1771.

²⁵⁸ Charles Larmore, Political Liberalism, **Political Theory**, Vol. 18, No. 3 (Aug, 1990), s. 356-357.

olmaması itibariyle tek makul siyasi doktrindir. Böyle bakıldığında liberal olmamak makul olmamak anlamına gelir.²⁵⁹ Siyasi liberalizm kapsamlı liberalizmde olduğu gibi bireye dair bir değer teorisi üretmese de bu onun ahlaki bir yaklaşımının olmadığı anlamına gelmez. Siyasi liberalizm de herkese eşit saygı esaslı ahlaki yaklaşım biçimidir.²⁶⁰

Sandel bu tartışmalar içinde yalnızca siyasi temellendirmeyi yetersiz bulur. Ona göre makul çoğulculuk anlayışıyla ahlaki ve dini alanda anlaşmazlıklarımız nasıl tabii görülüyorsa adalet için de aynı değerlendirme yapılmalıdır. İnsanların adalet hakkındaki fikirleri de farklı farklıdır. Orada da düşünce birliğinden söz etmek imkansızdır. Sandel buna örnekler verir. Pozitif ayrımcılık, gelir dağılımındaki denge sorunu, vergi adaleti, göç, nefret söylemi, din özgürlüğü, ifade özgürlüğü gibi pek çok konuda farklı görüşler vardır ve bir mutabakata ulaşmak imkansızdır. Örneğin Rawls'un fark prensibiyle liberteryen görüş bile uzlaştırılmaz niteliktedir. Her ikisinin de çıkış noktası liberal olmasına karşın oldukça farklı sonuçlara ulaşırlar. Sandel, makul çoğulculuğun sadece din ve ahlak için değil, adalet için de geçerli olduğunu söyler. Ona göre Rawls'un farklı fikirlere saygı ifade eden liberal hoşgörü anlayışı adalet konusundaki anlaşmazlıklara uzanmamaktadır. Kendisiyle liberteryen yaklaşım arasındaki tartışma bitmeyecektir. Rawls'un kendi teorisini anlatırken tek ölçüsü "makul" olmaktır. Sandel'in ifadesiyle bu durumda "liberteryenler sessiz kalmayacak ya da ortadan kaybolmayacaklardır." Fakat onların "makul çoğulculuk" içinde değerlendirilip devletin bu konuda nötr pozisyonda kalması beklenmezken aynı tavır "iyi" tasavvurları karşısında neden devreye girmektedir?²⁶¹

²⁵⁹Patrick Neal, A Liberal Theory of the Good?, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 17, No. 3 (Sep., 1987), s. 571.

²⁶⁰ Charles Larmore, *Political Liberalism*, s. 353.

²⁶¹ Sandel, *Review*, s. 1784-1786.

3.3 Kamusal ve Kamusal Olmayan Kimlik

Liberallerle komüniteryenler arasında önemli tartışma alanlarından biri de kimliklerin siyasal sistem içindeki konumlarıdır. Rawls siyasal liberalizm yaklaşımında iki tür kimlikten bahseder: **Kamusal (public) ve kamusal olmayan (nonpublic) kimlik**. Kamusal kimlik, her bireyin vatandaş olarak taşıdığı kimliktir. Adalet teorisindeki kişi tasavvuruna göre bireyler her zaman bir düşünceyi ileri sürme, revize etme, rasyonel olarak bir iyi tasavvurunu benimseme hakkına sahiptirler. Onların kamusal kimliği bunlardan etkilenmez. Kamusal olmayan kimlik ise bireylerin felsefi, dini, ahlaki değerlere bağlılıklarının oluşturduğu kimliktir. İnsanlar dinini bile değiştirse ya da bir dine bağlı olmamayı bile tercih etse bu onların kamusal kimliğini etkilemez.²⁶²

Rawls'un kimlik ayrımı orijinal pozisyonundaki seçim yapan bireylerin ahlaki tercihleri noktasında da farklılaşır. Rawls, bireylerin özel hayatları ve vatandaş hüviyetiyle oluşturdukları kamusal kimlikleri arasında bir ayrım yapar. Rawls'a göre insanların özel hayatlarında "sevgi, bağlılık ve sadakat gibi ayrılmayacaklarına inandıkları ya da ayrılmamaları gereken" değerler vardır. Herkesin hayatında belli felsefi, dini, ahlaki inançlar temel değerler niteliğindedir. İnsanlar bunlardan kendilerini ayrı düşünemezler. Rawls bu **kimliği "kurumsal olmayan (noninstitutional) ve ahlaki kimlik"** şeklinde tanımlamıştır. Sandel'e göre Rawls burada yükümlülüğü olan benliği (encumbered self) kabul etmiştir. Ancak Rawls'un bu betimlemeyi yaptığı bölümün başlığı "siyasi birey kavramı"dır (**political conception of the person**). Rawls, vatandaş kimliğini bu kimlikten ayırt eder ve toplumsal planda adalet ve haklar konusunu tartışırken bu felsefi, dini, ahlaki tasavvurları bir kenara koymak gerektiğini söyler. Ona göre siyasal anlamda kişinin her zaman amaçlarını özgürce seçmek için ahlaki bir gücü olmalıdır. Bu anlamda birey önceden seçtiği kaçınılmaz olarak benimsediği belli değerlere, amaçlara sabit bir şekilde bağlı kalmak zorunda değildir. Birey, rasyonel bir zeminde, dilediği zaman bir iyi anlayışını seçme, onu revize etme, ya da onu terk etme imkanına sahip olmalıdır.

²⁶² Rawls, **Justice as Fairness**, s. 241.

Özgür bir birey olarak kamusal kimliği (**public identity**) bu değişikliklerden etkilenmez. Din değiştirme ya da artık herhangi bir dini kabul etmeme gibi çok köklü bir inanç değişikliğinde dahi kamusal ya da kurumsal (institutional) kimliği değişmez. Her zaman aynı temel vatandaşlık haklarına ve görevlerine sahiptir. Rawls bu kamusal kimliğin önemini vurgulamak için temel hakların bir dini tasavvura ya da sosyal sınıfa göre tanımlanmış olduğu bir siyasi-sosyal yapıyı tasavvur etmemizi ister, bunun bir çok örneğinin tarihte görülebileceğini söyler. Böyle bir toplumda özgür, eşit vatandaşlık temelinde kamusal kimlikten söz edilemeyeceğini belirtir.²⁶³

Rawls'un kamusal ve kamusal olmayan kimlik ayrımı siyasi liberalizmin kimlik planındaki yansımasıdır. Rawls, bütüncül her türlü dini, felsefi görüşü özel hayata hapseder ve kamusal planda bunların belirleyici olmamasını ister. Kamusal planda nötrlüğü tesis etmek için bunları paranteze almak gerekir. Rawls bunu ilginç bir örnekle temellendirir: Kişisel görüşlerimizin kamusal aklın gerektirdiği tarafsızlığa uygunluğu hususunu tespit etmek için şöyle bir test önerir: Eğer sözlerimiz bir anayasa mahkemesi metni gibi tarafsızlığa sahip olursa kamusal alanda kabul edilebilir niteliktedir.²⁶⁴ Çünkü yargıçlar karar verirken kendi kişisel görüşlerini empoze etmezler. Herhangi dini ya da felsefi bir görüşü de dikkate almazlar. Adalet ve kamusal aklın gerektirdiği, kamusal olarak en makul görünen, tarafsızlık ve adalet ilkelerine göre karar verirler.²⁶⁵

Sandel'in Rawls'un siyasi kişi anlayışına (**political perception of the person**) itirazı herşeyden önce neden siyasi kişi kavramını benimsememiz gerektiğinin Rawlsça temellendirilmemiş olmasıdır. Buna paralel olarak siyasi kimliklerimizin neden ahlaki değerleri yansıtmayacağı da önemli bir sorudur. Vatandaş kimliği ile ahlaki kimliği böylesine ayırmanın ve adalet konusunda düşünce üretirken ahlaki değerleri bir yana koymanın gerekçesi nedir?²⁶⁶ Bazı liberaller bazı yükümlülüklerimiz olduğunu kabullenirler ancak bunu yalnızca özel hayatla sınırlarlar. Sandel buna itiraz eder: Vatandaş (citizen) kimliğiyle şahıs (person)

²⁶³ Rawls, **Political Liberalism**, s. 29-31.

²⁶⁴ **A.e.**, s. 214.

²⁶⁵ **A.e.**, s. 256.

²⁶⁶ Michael Sandel, Review: Political Liberalism by John Rawls, **Harvard Law Review**, Vol. 107, No. 7 (May, 1994) s. 1774.

kimliğini ayırmayı anlamsız bulur. “Siyasi kanaatler neden insana dair nihai anlamlara değinmesin?” diye sorar. Bu durumda adaletle ilgili düşüncelerimiz ister istemez “iyi hayat”la ilgili düşüncelerimizden bağımsız değerlendirilemez.²⁶⁷

3.4 Seçimlerin hepsi aynı değerde mi?

Sandel’in liberallere yönelik kimlikle ilgili eleştirileri bireyin tercihlerinin ahlaki değeri konusunda da devam eder. Rawls’un siyasi kişi tasavvuruna göre tercihlerimiz, isteklerimiz kendi kendini doğrulayan önermelerdir.²⁶⁸ Sandel’e göre bu görüş ileri sürülen önermeler arasında fark gözetmemektedir. Yüksek bir ahlaki ideali, dini değeri ya da vatanseverlik idealini, bir ortak iyi tasavvurunu herhangi bir tercihle aynı düzlemde değerlendirmektedir. Siyasi liberalizme göre vatandaşlık, dayanışma (solidarity) ya da dini inanca ilişkin beklentiler, değerlendirmeler herhangi bir istek kapsamındadır. Sandel’in ifadesiyle “ne fazla, ne eksik”tir. Onların ahlaki ağırlığı bir şey ifade etmemektedir.²⁶⁹ İlahi emirler ya da vicdani talepler de insanın kendine empoze ettiği değer kapsamında görülmektedir.²⁷⁰ Yani kendilerini dini ya da komünal anlamda sorumlu gören insanlar da siyasi liberalizme göre yükümlülüğü olmayan benliktirler (unencumbered self).

Patrick Neal, Sandel’e benzer şekilde liberal nötrlük adına tercihler arasında fark gözetmemeye ilginç bir eleştiri getirir. Liberalizm bireylerin tercihleri (bunları “bireylerin ikinci derecede iyi tercihleri” (second order level of individual conceptions of the good) şeklinde adlandırır) karşısında eşit yaklaşım gösterse de “**iyi**”nin nasıl tanımlanması gerektiği hususunda (bunu birinci derece iyi konsepti (first order conceptualization of the conception of the good) der) nötr değildir. Liberalizmin bir iyi teorisi olmayabilir ancak “iyi”ye ilişkin bir meta-teorisi vardır. Buna göre “iyi”yi belirleyen bireylerdir. Bireylerin tercihleri diğerleri tarafından paylaşılabılır. Ancak bu

²⁶⁷ Sandel, **America’s Search**, s. 70.

²⁶⁸ Rawls, **Political Liberalism**, s. 32.

²⁶⁹ Sandel, **Review**, s. 1773-1774.

²⁷⁰ Rawls, **A Theory**, s. 206.

hiçbir zaman özsel ya da kollektif anlamda olamaz. Yalnızca tek tek bireylerin tercihleri örtüşebilir. İki ayrı benlik bir “iyi”yi ortak bir şekilde tanımlayamaz. Ancak liberal yaklaşım zorunlu olarak egoist bir benlik de ortaya çıkarmaz, alturist bir tercih de mümkündür.²⁷¹

3.5 Pozitif-Negatif Özgürlük

Benliğin tercihlerinin eşit oluşu tartışmasında bir diğer önemli husus özgürlüğün mahiyetine ve seçimin ağırlığına ilişkindir. Bu noktada Charles Taylor’ın yapmış olduğu **negatif özgürlük** eleştirisi dikkate değerdir. Hobbes’tan beri gelen negatif özgürlük anlayışı bir insanın dış etkenlerden bağımsız olarak, herhangi bir müdahale olmaksızın iradesini kullanabilmesini öngörür. Ancak bu yaklaşım tarzı Taylor’a göre oldukça basit ve yetersizdir. İradeyi kullanmanın önünde dış engeller olabildiği gibi bir insanın kendinden kaynaklanan iç engellerden de bahsedilebilir. İnsanın iç korkuları, yanlış bilinç, farkındalığın az oluşu, psikolojik anlamda bastırma gibi pek çok unsur insanın gerçek anlamda özgürlüğünü kullanmasını engeller. Eğer özgürlükten kendini gerçekleştirmeyi (**self realization**) anlıyorsak dış engellerden azade olmak kadar iç engellerden kurtulmak da önemlidir. İlki negatif özgürlük şeklinde tanımlanırken ikincisi pozitif özgürlük şeklinde tanımlanır. Negatif özgürlük bir fırsat konsepti (**opportunity concept**) anlayışıdır. İnsan başkalarının keyfi iradelerinden bağımsızsa özgürdür. Oysa pozitif özgürlük insanın hayatı üzerinde ne kadar egemen, ne kadar farkındalık sahibi olduğu, özgürlüğün gerçekten ne kadar kullanılabileceği ile (**exercise concept**) ilgilidir. Salt fırsat konseptine dayalı bir özgürlük tasavvuru imkansızdır. Kendini gerçekleştirme perspektifinden bakıldığında bir insan, potansiyellerinin ve içinde, kendisine engel olan ama onun kişiliğiyle bağdaşmayan unsurların farkında değilse gerçekten özgür sayılmaz. Kendi kendinin farkında olma (self awareness), kendini tanıma (self understanding), kendini kontrol etme (self control), ahlaki tercihler konusunda farkındalık gibi hususlar bu açıdan

²⁷¹ Neal, A Liberal Theory, s. 572-573.

büyük önem taşır.²⁷² Düşünceleri ifade etme hakkı ancak ve ancak insanın gerçekten kendine ait düşünceleri olduğunda, kişi kendini tanıyıp bilinçli tercihler yaptığında anlamlıdır.²⁷³ Bunları göz önünde bulundurduğumuz takdirde gerçekten ne istediğimizi bilir, gerçek irademizi bulur ve ona göre hareket ederiz.

Negatif-pozitif özgürlük tartışmasında özgürlüğün mahiyeti kadar seçimin ağırlığı da önem taşır. Örneğin yerel otorite evimize yakın bir kavşakta yeni bir trafik ışığı düzenlemesi yapabilir. Bu yeni düzenleme bizim önceki duruma göre zaman kaybetmemize neden olabilir. Negatif özgürlük açısından bakıldığında bu durum her ne kadar büyük bir öneme sahip değilse de özgürlüğümüzü sınırlandıran bir niteliği vardır. Başka bir örnekte bir yasa ibadet etme imkanını sınırlayabilir. İbadet etmek inanan bir insan için büyük önem taşır. Negatif özgürlük açısından engeller arasında bir önem derecesi farkı yoktur. Oysa pozitif özgürlük noktasında özgürlüğün kullanımı açısından niteliksel farklar vardır çünkü insan bir şeyi belli bir gaye için gerçekleştirmek ister. Seçim bu açıdan önemlidir.²⁷⁴

Çağdaş siyaset felsefesinde adaleti erdemle ilişkilendiren yaklaşımlar genel olarak kültürel muhafazakarlık ya da dini haklar bağlamında değerlendirilir. Ahlakı yasalaştırdığı için eleştirilen erdem merkezli yaklaşım, liberal toplumlarda toplumun bir kesiminin diğer kesimi üzerinde baskı kurması riski taşıyacağından tehlikeli bulunmuştur. Adil bir toplum oluşturma saikiyle yola çıkan pek çok siyasi hareket de bundan etkilenmiştir. Ancak Sandel'e göre bundan örneğin sadece Taliban çıkmaz.²⁷⁵ **Martin Luther King** (1929-1968) de sivil, ahlaki ve bazen de dini kaynaklı söylemlerde bulunmuştur.²⁷⁶ Komüniteryen yaklaşım adalet düşüncesinin iyi hayat ya da insani amaçlardan kopartılamayacağını ileri sürer. Ahlaki ve siyasi yükümlülüklerimiz sadece seçtiğimiz, iradi tercihlerle açıklanamaz. Seçmediğimiz

²⁷² Charles Taylor, "What's Wrong with Negative Liberty", **Philosophy and the Human Sciences Philosophical Papers 2**, Cambridge University Press, Canada, 1990, s. 212-215.

²⁷³ Erich Fromm, **Özgürlükten Kaçış**, çev. Şemsa Yeğin, 3. bs., İstanbul, Say Yayınevi, 2017, s. 248.

²⁷⁴ Taylor, **What's Wrong**, s. 218-219.

²⁷⁵ Sandel, **Justice**, s. 16-17

²⁷⁶ Michael Sandel, "The Constitution of the Procedural Republic: Liberal Rights and Civic Virtues" The Order of the Coif Annual Lecture, Lecture, **Fordham Law Review**, Volume 66 Issue 1, 1997, s. 12.

ama yükümlü olduğumuz Tanrı'ya, tabiata, tarihe, ülkeye, aileye, kültüre, geleneğe bağlılığı iradi yaklaşımlarla açıklamak güçtür.²⁷⁷

Sandel'e göre ahlaki ve dini paranteze alan bir politika anlayışı kaçınılmaz olarak düş kırıklığı yaratmaya mahkumdur. Siyaset bu konularla ilgilenmese de kamusal alandaki anlam ihtiyacına duyulan ihtiyaç bitmez ve bu alanda bir boşluk oluşur. Bu boşluğu dar görüşlü, bağınaz, hoşgörülü olmayan eğilimler doldurur. Liberallerin girmeye kaçındığı alanlarda fundamentalistler at koşturur. Ya da medyada konu daha çok spekülatif, sansasyonel, provokatif yönleriyle tartışılır. Sandel'e göre elbette ortaya çıkan sonuçların tümünden prosedürel liberalizm sorumlu değildir. Ancak Sandel'in ifadesiyle "liberal politik yaklaşımın siyasi vizyonu demokratik hayatın moral enerjisini karşılamak için çok dardır."²⁷⁸ Burada karşılıklı saygı anlayışının nasıl tesis edileceği önem taşır. Liberal yaklaşıma göre kamusal planda vatandaşların ahlaki ve dini düşüncelerine onları göz ardı ederek saygı duyulur. Kamusal alanda hiç kimse dini-ahlaki bir söyleme referans göstermezse birbirine saygı gerçekleştirilmiş olur. Oysa Sandel bunun moral bir boşluk oluşturacağını ifade eder ve karşılıklı saygı için başka bir teklifte bulunur. Buna göre vatandaşların dini ya da ahlaki görüşlerini göz ardı ederek değil aksine müzakere ederek, onları dinleyerek, katılmadığımız hususları konuşarak, zaman zaman onlara karşı çıkarak saygı duyabiliriz. Sonuçta bir mutabakata ulaşmak, o görüşleri kabul etmek ya da reddetmek gerekmez. Bazen bir dini ya da ahlaki görüş hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak onu daha az sevmeye de neden olabilir. Bunu ancak müzakere ederek anlamak mümkün olur. Sandel'e göre bu yaklaşım liberalizmin istediği çoğulcu toplum vizyonuna daha uygundur ve liberalizmi dar kamusal alan vizyonundan kurtarır. Ahlaki ve dini alandaki farklı bakış açıları ve bunun kamusal alanda tartışılması farklı insan hayatlarının, iyi tasavvurlarının zenginliğini ifade eder.²⁷⁹

²⁷⁷ Sandel, **Review**, s. 1767.

²⁷⁸ Sandel, **America's Search**, s. 70-72.

²⁷⁹ Sandel, **Review**, s. 1794.

3.6 Liberalizmde Gaye ve Erdem Tartışması

Sandel ve komüniteryen çizginin liberalizme yönelttiği eleştirilerden birisi de değer yoksunluğudur. Liberaller Hobbes'dan beri ifade edilen bireyler arasındaki anlaşmazlığı sosyal hayatın temel gerçeği olarak telakki ederler. İyi hayat konusunda herkesin farklı fikirleri vardır ve bu konuda uzlaşmanın imkanı yoktur. Bu yüzden liberal siyasal yapılarda herhangi bir “iyi”ye atıf yapılmaz ve devletin bütün “iyi”ler karşısında nötr olması gerektiği savunulur. Liberalizmin ortak “iyi”leri reddetmesi onun pozitif değer savunmadığı gibi bir kaniya yol açmıştır. Bu açıdan bazı liberal düşünürler liberalizmin nötr, değerden yoksun bir siyasi teori olmadığını ifade edip, “liberal gaye” - “liberal erdem” gibi pozitif değerler ileri sürmüşlerdir. **Stephen Macedo (1957-)** ve **William Galston (1946-)** bu bakış açısına sahip düşünürlerdir. Macedo'ye göre liberal siyasal-sosyal düzenin vatandaşlar üzerinde olumlu bir etkisi vardır ve vatandaşlar üzerinde de liberal bir etki yaratır. Bu anlamda nötr değildir. Macedo örnek olarak liberal bir toplumda liberal olmayan toplulukların durumunu gösterir. Amerika'daki Nazi toplulukları Yahudilerin temel haklarına saygı göstermek durumundadırlar, aksi halde hukuki müeyyideyle karşılaşır. İzin almak şartıyla gösteri yürüyüşü yapabilirler. İzin alınmış özel salonlarda üniforma giyebilir, marşlarını söyleyebilirler. Ancak hukuk sınırları içerisinde kalma mecburiyetindedirler. “Aslında gerçek anlamda Nazi olma imkanları yoktur, sadece onu oynayabilirler.”²⁸⁰ Galston'a göre liberal devlet gayesiz, sadece negatif tanımlamalarla oluşan bir siyasi yapı değildir. Diğer siyasi komüniteler gibi o da pozitif bir iddia taşır. Onun da kamusal planda belli amaçları vardır. Bu anlamda nötr olmasından söz edilemez. Bununla birlikte bir gayesi olan liberalizm (**purposive liberalism**) kamusal alanın her alanını kaplayan bir siyasal sistem değildir. Birey haklarına saygı duyar ancak liberal bir devletin vatandaşlarının onaylayacağı değerleri ifade eder.²⁸¹

²⁸⁰ Stephen Macedo, **Charting**, s. 208-209.

²⁸¹ William A. Galston, **Liberal Purposes**, Cambridge University Press, New York, 1991, s. 3-4.

Macedo'ya göre liberal erdemler liberal bir toplumun gerektirdiği karakter özellikleridir. Liberal bir toplumun en temel özelliklerinden birisi sosyal çoğulculuktur. Liberal bir toplumda insanların farklı gayelerinin, dünya görüşlerinin ve dini inançlarının olması doğaldır ve herkesin birbirinin görüşüne saygı duyması gerekir. Liberal adalete göre bir Protestan Katoliklere düşmanca tutum alamaz, onun inancına saygı duymak zorundadır. İnsanların farklı görüşleri, değerleri, bağlılıkları olabilir. Haklar bağlamında din, dil, ırk gibi farklılıklar liberal adalet açısından önemli değildir, ikincil plandadır. Herkes insan olması hasebiyle saygıya layıktır. Macedo'ya göre bu, herkesi eşit ve saygıya layık gören ahlaki bir yaklaşımdır. Liberalizm kişisel çıkarların ötesinde insanların barış, özgürlük, birbirine saygı temelinde bir arada yaşamasını temin eden bir perspektif sunar. Bu yaklaşım aynı zamanda başkasının özgürlüğünü ihlal etmemek şartıyla herkese kendi gayesinin peşinden gitme imkanı da tanır. Ancak hiçbir gayeyi de mutlak, değişmez olarak görmez. Kişiyi eleştirel bir bakış açısı kazandırır. Otonomi benlikteki soyut bireyselliğin keşfi değil, çoğulcu bir toplumda aktif olarak eleştirel yaklaşım tarzıdır. Bu bakış açısı komüniteryen eleştirinin sıkça ifade ettiği gibi kişiyi bütün bağlılıklardan soyutlamaz ancak o bağlılıkları değerlendirme imkanı sunar. “Açık toplum” ve “açık fikirli olmak” liberal vizyonun iki temel unsurudur. Başkalarının hakkına saygı yabancılara karşı negatif duyguları ve yabancı düşmanlığını engeller. Hukuka saygı insana kendini sınırlandırmayı öğretir. Kişilere empati kazandırır. Liberal yaklaşım ben-merkezci değildir. Çoğulculuğa, başkalarının onuruna, haklarına ve tercihlerine saygıdır. Liberal vatandaşlar da çocukluktan beri liberal sosyal normları öğrenirler. Eleştirel düşüncüyü, başkalarını dinlemeyi, müzakere etmeyi, kurallara saygıyı, spontane bir şekilde benimserler.²⁸²

Macedo, liberal erdemlerin yanında negatif nitelikler olarak yüzeysellik, bağlılıklarda derinlik yoksunluğu, ben merkezcilik hatta narsisizme işaret eder. Sorgulanmamış bağlılık, alçakgönüllülük, hürmet, liberal erdemler arasında yoktur. “Liberalizm bütün dünyayı Kaliforniya gibi yapma sözünü ya da tehdidini vaat eder.” Farklı hayat tarzlarına sonsuz bir şekilde açık olan liberal toplumda bir insan gelecek hafta bankadaki kariyerini sona erdirebilir, karısından ve çocuklarından ayrılıp bir

²⁸² Macedo, **Charting**, s. 212-213.

Budist topluluğa katılabilir. Çoğulcu liberal toplum seçenekler zenginliği sunar. İnsanlar ve toplum değişime açıktır. Sorgulanmamış bağlılıklar yerini bilinçli tercihlere bırakır. “Her seçilen şey diğerleri arasında bir opsiyondur”. Hiçbir seçenek verili bir kimliğin olmazsa olmaz, sabit tercihi olamaz. Böylece kişinin ufku açılır, önündeki hayat tercihlerini görür ve ona göre karar verir. Macedo şöyle der: “Wall Street’te birkaç yıl çalıştıktan sonra Amish olmayı gerçekten seçemezsiniz.” Kimlik artık verili değil, sizin yaratmanız gereken ve her zaman değişime açık bir şeydir. Değerlendirme standartlarımız da her zaman değişime açıktır. Sürekli değişen bir dünyada insan potansiyelini iyi değerlendirmeli ve projelerini her zaman gözden geçirmelidir.²⁸³

Otonom olmak içerisinde yer alınan çevreye ve kültüre de bağlıdır. Otonomiye destekleyen bir kültür içerisinde başarılı olmanın şartı otonom olmaktır. Böylesi bir kültür bireyin seçimlerini özgürce yapması için fırsatlar da sunar. Örneğin Batı’daki evlilik anlayışına bakışın değişmesinde bu görülebilir. Adayların ebeveynlerinin de belirleyici olduğu evlilikten sadece evlenecek kişilerin tercihlerine bağlı olan bir evlilik anlayışına geçilmiştir. Öyle ki ebeveynin en masum bir tavsiyesi bile özgürlüğe müdahale kapsamına girmekte ve hoş karşılanmamaktadır. Böylesi bir evlilik anlayışı otonomiye destekleyen bir kültürün sonucudur.²⁸⁴ Komüniteryen bakış açısına göre bireyin kişiliğinin oluşmasında eğer toplum belirleyici ise o halde bundan liberal bir toplumun da liberal insanlar üreteceği sonucu çıkar. Bu insanlar komüniteyi değil de bireyi esas alan değerlere sahip olacaklardır. Böylesi bir toplumun “ortak iyi”si de bireyi merkeze almaktır. Liberal bir toplumda içkin değerler, “birey kimliği”, “özgürlük” ve “otonomi”dir. Liberal bir toplumda insanlar gayelerini özgürce belirlerler, ancak Gardbaum’un ifadesiyle “seçmeyi seçemezler.” Çünkü seçim yapma modern Batılı toplumların sosyal ve kültürel açıdan içkin bir değeridir.²⁸⁵ Liberal bir toplumda çoklu bağlılıklar ve farklı kimlik kaynakları vardır. Burada bir komüniteden söz etmek gerekiyorsa o da herhalde “seçim komüniteleri” (communities of choice)

²⁸³ A.e., s. 223-225.

²⁸⁴ Joseph Raz, **The Morality of Freedom**, New York, Oxford University Press, 1998, s. 391-392.

²⁸⁵ Stephen A. Gardbaum, Law, Politics and the Claims of Community, **Michigan Law Review**, Vol. 90, No. 4 (Feb., 1992), s. 703.

olacaktır. Çünkü bu toplum kişisel özgürlük toplumudur.²⁸⁶ Ancak liberal kurumların işleyişi vatandaşların özelliklerine bağlıdır. Orada yaşanacak bir problem sistem mükemmel tesis edilmiş olsa dahi patolojilere yol açabilir. Bu açıdan liberal siyasal sistemin istediği nitelikte bir vatandaş erdemi gerekir. Bu her toplum için geçerli olsa da liberalizmin bu açıdan fazladan bazı zorlukları vardır. Çünkü liberalizmin temel özelliği kişiyi dilediği tercihleri yapmakta özgür bırakmasıdır. Bu nitelikler liberal yaklaşımın teoriğinde ve pratiğinde içkin olarak vardır.²⁸⁷

Sandel toplum adına birey üzerinde baskı kurma potansiyeli taşıyan majoriteryen anlayışlara karşıdır ve birey özgürlüğüne önem verir. Liberalizmin pozitif değerler olarak ileri sürdüğü hoşgörü, birbirine saygı, hukuk devleti, çoğulculuk gibi değerleri gerekli bulur. Ancak onun dikkat çektiği husus liberalizmin insanlara saygı duymanın dışında ortak sorumluluk vurgusu taşınamamasıdır. Çünkü ona göre başkasına pozitif bir katkı sunmak ancak ortak bir değer kabul edildiği takdirde mümkündür.²⁸⁸

3.7 Liberal Nötralite

Siyasi liberalizmin ana gayesi bireylerin temel haklarını her zaman muhafaza eden bir siyasal sistem inşa etmektir. Modern toplum çoğulcu bir yapıya sahip olduğu için bu hakların temini ancak ve ancak devletin herhangi bir iyi tasavvuru merkezinde yapılanmaması, muayyen bir görüşü empoze etmemesi sayesinde mümkün olur. Bunu sağlamanın yolu devletin farklı görüşler karşısında tarafsız olmasıdır. Bu “**liberal nötralite**” şeklinde adlandırılır. Sandel ilk bakışta bireyin özgürlüğü açısından makul görünen bu yaklaşımın pratikte mümkün olup olmadığını sorgular. **Kamusal felsefe (public philosophy)** perspektifini göz önünde bulundurarak bu meseleyi de toplumsal

²⁸⁶ Carlos A. Ball, Communitarianism and Gay Rights, **Cornell Law Review**, Volume 85 Issue 2 January 2000, s. 479.

²⁸⁷ William A. Galston, Liberal Virtues, **The American Political Science Review**, Vol. 82, No. 4 (Dec., 1988), s. 1279.

²⁸⁸ Sandel, **Democracy's Discontent**, s. 14.

hayattan örneklerle tartışır. Ona göre liberal nötrlük din-felsefe-ahlak-siyaset ilişkileri açısından önemli problemler ortaya çıkarmaktadır.

Sandel liberal nötrlüğü değerlendirirken öncelikle ahlak alanında rölativizmle sübjektivizm arasındaki farka işaret eder. Ona göre liberalizmin nötr yaklaşımı ahlaki planda rölativist bir tercih demek değildir. Liberal görüş sübjektiviteyi tercih eder. Bütün ahlaki değerler sübjektiftir bu yüzden herhangi bir ahlaki yaklaşım esas alınmamalıdır. Sandel burada liberalizm'in yola çıktığı özgürlük, adalet ve hoşgörünün de değer kategorisine girdiğini, bunların da sübjektif nitelikte olduğunu, dolayısıyla onları temel almanın yanlış olduğunu ileri sürer.²⁸⁹

Sandel liberal nötraliteyi içerisinde yaşamış olduğu Birleşik Devletler'in toplumsal hayatından hareketle tartışır. Örnek olarak sunduğu problemler genelde nötr devletin paranteze alarak çözüm ürettiği felsefi, dini, ahlaki, sosyal boyutu olan konulardır. Kürtaj, evrim tartışması, kamusal hayatta dinin ve dini sembollerin yeri, siyasette dini söylemler bu tartışma konularının bazılarıdır.

3.7.1 Kürtaj

Kürtaj, liberal nötrlük bağlamında üzerinde en çok tartışma olan alanlardan birisidir. Kürtaj konusunda liberal yaklaşım meseleyi kadınların bireysel tercih hürriyeti açısından değerlendirir. Onlara göre devlet dini ve ahlaki konularda tavır almamalıdır. Konuyu politik uzlaşa çerçevesinde çözmek yeterlidir. Ancak Sandel'e göre burada göz ardı edilen husus söz konusu pratiğin ahlaki önemi, değeri ve paranteze alındığında ödenecek bedeldir. Örneğin kürtaj konusunda eğer Katolik Kilisesi'nin tezi doğruysa, yani insan varlığı döllemeyle başlıyorsa o halde kürtaj bir insanın hayatını sonlandırma yani cinayetle aynı şeye tekabül eder. Böyle bir durumu politik uzlaşa ve birey özgürlüğü adına savunmak "haklı savaş teorileri"ne benzer bir tartışmayı gündeme getirir. Bedeli her yıl 1.5 milyon insanın ölümü olan bir değer

²⁸⁹ Sandel, **Democracy's Discontent**, s. 8.

sisteminin geçerliliği nasıl savunabilir? Sandel bu sebeple konunun paranteze alınıp çözümlenmediğini aksine yok sayıldığını düşünmektedir. Sandel bütün bu eleştirilerine rağmen bu konudaki moral teolojik değerleri paranteze almaya karşı çıkmanın kürtaj hakkına karşı olmak anlamına gelmediğini söyler. Niyeti sadece kürtaj hakkının nötr bir yaklaşım olmadığını ifade etmektir. Sandel ahlaki ve dini değerleri paranteze alarak değil tam tersi tartışarak çözüm arama taraftarıdır.²⁹⁰

Sandel, bunu iki yargı kararıyla örnekler. Texas’da alınan bir yargı kararı kürtaja karşıdır. Kararın gerekçesi hayatın ne zaman başladığına dair görüşü esas alır. Buna göre hayat, döllenmeyle başlar ve doğuma kadar devam eder. Devletin görevi de döllenmeyle başlayan bu hayatı korumaktır. Aynı mahkeme daha sonra başka bir kürtaj davasına bakar ve farklı bir değerlendirme yapar. Burada da tıp, felsefe, teoloji gibi farklı disiplinlerden insanların bile üzerinde uzlaşamadığı bir konuyu kendilerinin çözmeleri gerekmediğini ileri sürer. Amerika’da farklı eyaletlerde farklı uygulamalar olduğunu belirtip, konunun hassas, spekülatif bir mesele olmasından dolayı yargının bu konuda tarafsız, nötr kalması gerektiğini ifade eder. Daha önceki kararını da hayata dair yalnızca bir teoriyi esas aldığı için tekzip eder. Dahası, bu kararın hamile kadınların haklarını ihlal ettiği düşüncesine varır. Sandel burada bir çelişkiye dikkat çeker. Fetüsün ahlaki ve hukuki statüsünü belirlerken onu kişi olarak kabul edip kürtaja karşı çıkan mahkeme kararı “hayata dair yalnızca bir teori”yi esas aldığı için taraflı kabul edilip yargılanırken fetüsün kişi olarak kabul edilemeyeceğini kabul eden yargı nötr olduğunu iddia etmektedir. Oysa bu da “hayata dair başka bir teori”ye, önkabule dayanır. Paranteze alma ya da tarafsızlık iddiası yanıltıcıdır. Burada bir teori geçersiz kabul edilip nötr pozisyon alınmamakta, o teorinin yerini başka bir teori almaktadır. Ortak iyi karşısında anlaşmazlık olması nötr olma görüntüsü altında başka bir “iyi”yi tercih etmeyi gerektirmez.²⁹¹ Sandel burada bir yanıltmaca bulur. Ona göre liberal yaklaşım örtük olarak Katolik kilisesinin ceninin ahlaki statüsü ile ilgili değerlendirmesini yanlış bulmaktadır. Eğer doğru olduğu varsayımıyla hareket etseydi buna asla izin vermezdi. Bundan çıkan sonuç liberal nötrlüğün iddia edildiği gibi

²⁹⁰ A.e., s. 21.

²⁹¹ Michael Sandel, Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality, **California Law Review**, 1989, s. 531-533.

gerçekten nötr olmadığıdır. Nötrlük ve tercih özgürlüğü kürtaşı haklı çıkarmak için yeterli sebepler olamaz. Ceninin bir insan sayılıp sayılamayacağı bunun ahlaki sonuçları sorunuyla yüzleşmeden bu konuda bir değerlendirme yapmak yanlıştır. Kürtaşı savunmak kürtaşı yasaklamaktan daha tarafsız değildir. Her iki yaklaşım da bazı örtük ön varsayımları peşinen kabul eder.²⁹²

Liberalizmin yöntemi politikayı felsefeden ayrı değerlendirmektir. Ancak Sandel burada neden böylesine pratik bir gayenin ahlaki, felsefi ve dini yaklaşımları dışlamaya zorladığının açık olmadığını sorar. Böyle bir tercih örneğın paranteze alınan ahlaki yaklaşımın doğru olma ihtimalini görmezden gelir. Bu öncelik tercihi aslında liberalizmin kaçınmaya çalıştığı tartışmalı metafizik konulardan biridir.²⁹³ Ayrıca her mesele için ayrı bir değerlendirme yapılmalıdır.²⁹⁴ Söz konusu pratik gayenin paranteze alınan felsefi, dini, ya da ahlaki yaklaşımdan ahlaki planda daha ağır basacağını teminatı nedir? Paranteze alınan değerlerin o parantezi aşacak derecede önemleri olamaz mı? Onları parantezde tutmanın garantisi nedir?

3.7.2 Evrim Teorisi

En tartışmalı konulardan birisi de evrim teorisine ilişkindir. 1968 yılında Anayasa Mahkemesi Arkansas eyaletinde bir yasayı lağveder. Yasa, evrim teorisinin öğretilmesinin yasaklanmasına ilişkindir. Yargıç Abe Fortas hükümetin dini teoriler karşısında tarafsız olması gerektiğini ifade eder. Gerekçe olarak nötralitenin kullanılmasından rahatsız olan Yargıç Black itirazlarda bulunur. Ona göre Darwinizm insanların dini inançlarına açıkça terstir. Bu sebeple onun devlet okullarında okutulması nötr bir tutum değildir. Böylesi bir tavır, dindarların Darwinizm'in din-karşıtı olduğu tezini yanlış bulmak anlamına gelir. Bu da bu konuda taraf olmaktır. Oysa liberal nötralite bu gibi konularda tarafsız olmayı, konuyu paranteze almayı

²⁹² Sandel, **Justice**, s. 131.

²⁹³ Sandel, **Democracy's Discontent**, s. 19.

²⁹⁴ **A.e.**, s. 20.

öngörür. Nötralite adına yapılması gereken bu tartışmalı konuyu tamamen devre dışı bırakmak Arkansas Eyaleti'nde yapıldığı gibi paranteze almaktır. İncil'in yaradılışa ilişkin düşünceleri de öğretilmemelidir. Evrimi müfredattan çıkarmak din kaynaklı ve din-dışı yaklaşımların tartışılmasından devleti kurtaracak, onu tekrar nötr bir pozisyona yerleştirecektir.²⁹⁵ Görüldüğü gibi burada iki liberal nötralite yaklaşımı birbiriyle çelişen iki ayrı tavrı ortaya koymaktadır. Her iki yaklaşım ele alındığında da nötralitenin gerçekleşmediği ve nötrlüğün de bir değer tercihinin dönüşüğü ortaya çıkmaktadır.

3.7.3 Okullarda İncil Okunması

Liberal nötralitenin en çok tartıştığı, tartışıldığı alanlardan biri dindir. Sandel bu konuyu değerlendirmek için de geçmişteki yargı kararlarından örnekler verir. 1947 yılına kadar Anayasa Mahkemesi “hükümet dine karşı nötr tavır almalıdır” gibi bir değerlendirme yapmamıştır. 1963 yılında mahkeme kamu okullarında İncil okunmasına “hükümetin dini konularda nötr olması, destek de engel de olmaması” gerekçesiyle karşı çıkar. Yargıç Potter Steward ilginç bir şekilde yine liberal nötraliteden yola çıkarak bu karara itiraz eder. Stewart'a göre okullarda dini eğitime izin verilmesi gerekir. Yasaklamak devletin nötr davrandığı anlamına gelmez, “sekülerizm dinini kurmak” ya da devletin, “dinin sadece özel alanlarda yaşanması” gerektiğine dair kanaat belirtmesi olur.²⁹⁶ Bu örnekte de toplumların en çok önem verdiği değerlerden birisi olan din ile ilişki konusunda nötrlüğün bir uzlaşma alanına dönüşmediği ortaya çıkmaktadır. Liberal nötrlük adına okullarda hem dini eğitimin verilmesi hem de yasaklanması savunulabilmektedir.

²⁹⁵ A.e, s. 59.

²⁹⁶ A.e, s. 59.

3.7.4 Pazar Tatili

1961’de bir davada Pazar günlerinin tatil olmasının iptali için dava açılır. Gerekçe Pazar tatilinin dini kaynaklı olmasıdır. Mahkeme Pazar günlerinin tatil olmasının artık dini bir nedene dayanmıyor olması nedeniyle itirazı reddeder. Yargıç Warren, “Pazar günleri artık dinlenme, eğlenme günü olarak kabul edilmektedir. Dini kökenden ziyade seküler gaye daha ön plandadır” diyerek yasaklanmasına itiraz eder.²⁹⁷ Bu örnek liberal nötrlük adına Pazar tatili gibi dini niteliği geri planlara itilmiş, dinlenme, eğlenme boyutu öne çıkmış bir olayın bile tartışılabilir olduğunu göstermektedir. Bu da nötralitenin bu şekilde katı uygulanmasının kamusal hayatta dinin en küçük izini bile silme kastına dönüşebileceğini gösterir.

3.7.5 Sessizlik Anı Uygulaması

Nötr devlet yaklaşımının din ile ilgili tavrında bir diğer örnek 1985 yılında Alabama Eyaletinde yaşanmıştır. Konu, okullarda zorunlu ibadete imkan tanıyan sessizlik anı uygulamasına ilişkin yönetmeliğin (moment of silence statute) yürürlükten kaldırılmasıdır. Yargı kararının gerekçesi yönetmeliğin okullarda ibadeti geri getirmeye çalışması, bunun da devletin dine karşı nötrlüğü ilkesiyle çelişmesidir. Bu yaklaşıma itiraz Yargıç Warren Burger’den gelmiştir. Burger bu yaklaşımın nötr bir tavır değil dine karşı düşmanlık olduğunu ifade etmiştir. Tartışma 1960’larda Anayasa Mahkemesi’nin okullarda ya da resmi kurumlarda dini ibadetin uygulanması, desteklenmesinin yasaklanmasına ilişkin kararından günümüze kadar devam etmiştir. Anayasa Mahkemesi, kararını Amerika Haklar Bildirgesi’nin (Bill of Rights) ilk maddesine (First Amendment) dayandırmıştır. Bu maddeye göre Birleşik Devletler

²⁹⁷ A.e, s. 60.

Anayasası, hükümetleri din eksenli yasa yapmaktan alıkoyar, pratik alanda dini yaşama hürriyetine engel olmaz, ifade hürriyetini ve basın özgürlüğünü destekler.²⁹⁸

3.7.6 Noel Sergisi

1984'te şehir yönetiminin finanse ettiği bir Noel sergisinde İsa'nın doğumunu ifade eden çalışmalara yer verilir ve bu olay da dini bir özellik taşıdığı için yargıya götürülür. Mahkeme, serginin amacının tatili kutlamak ve Noel'in kökenini insanlara göstermek olduğunu, dini alanda bir şey empoze etmenin amaçlanmadığını ifade eder. Burada din dolaylı olarak söz konusudur. Mahkemenin şu kanaati ilginçtir: "Bunlar meşru seküler gayelerdir."²⁹⁹ Bu örnekte de nötralite adına sadece dinle ilişkili olduğu için bir resim sergisine bile itiraz edilmektedir. Mahkemenin kararı ise bir özgürlüğü ancak seküler çerçeveye girerse kabul edilebilir görmektedir.

3.7.7 Amishler ve Zorunlu Eğitim

Wisconsin'da 1972'de görülen bir dava yargının yükümlülük sahibi benliği (encumbered self) tanınması ve ona saygı göstermesi açısından ilginçtir. Amish komünitesine bağlı bir kişi eyalette zorunlu eğitim olmasına rağmen çocuğunu okula göndermek istemez. Gerekçesi verilen eğitimin dünyevi ve rekabetçi olmasıdır. Oysa Amishler ziraate dayalı ve dini pratikleri esas alan bir komünite hayatını benimsemişlerdir. Mahkeme Amish topluluğuna bağlı kişinin talebini yerinde bulur. Burada mahkemenin karar gerekçesi ilginçtir. Yargıç okula gidip gitmeme kararının yalnızca kişisel bir seçim meselesi olmadığını, hayat tarzını belirleyen dini bir sorumluluğun da eğitim kararını etkileyeceğini belirtmiştir.³⁰⁰ Amishler konusu

²⁹⁸ A.e., s. 60.

²⁹⁹ A.e., s. 60.

³⁰⁰ A.e., s. 68-69.

Amerika’da liberalizm-komüniteryanizm tartışmasında ilginç örneklerden birisidir. Dünyada pek çok ülkedeki seküler eğitim zorunluluğu tartışmasında gündeme gelmiştir. Bir grubun devletin genel eğitim politikasından ayrı eğitim verebilmesi önemli bir örnek teşkil etmiştir. Eğitimin devletin tekelinde olması genel kabulüne göre istisnai bir örnektir. Amerikan yargısı Amishlere böyle bir alan açmakla nötrlük adına komünite değerlerine saygı göstermiştir.

3.7.8 Dini Kıyafet ve Semboller

Yargı’nın yükümlü benliğe karşı bu defa negatif tavrı başka bir örnekte şöyle görülebilir. Hava kuvvetlerinin sağlık kliniğinde çalışan Ortodoks bir Yahudi inancı gereği Yarmulke takmak ister. Yargı bunu reddeder. Gerekçesi ordunun yapısının, misyonunun bireylerin kişisel isteklerinin, tercihlerinin, kimliklerinin arka plana atılmasını gerektiren bir kurum olmasıdır. Standart üniforma da bunu amaçlamaktadır.³⁰¹

Liberaller nötr devletin okulda ibadete ya da kürtaıda kısıtlamalara karşı çıkması gerektiğini ifade etmektedirler. Hristiyan muhafazakarların dini söylem ve uygulamalarını politikaya karıştırmasına da aynı gerekçeyle karşı çıkmaktadırlar.³⁰² Sandel liberal nötrlük adına devlet ve din ayırımının çok katı uygulanmasının bazı sorunlara yol açtığını düşünür. Şu anda din savaşlarının eşiğinde olmadığımızı, bağnaz bir yaklaşımla ihtilafı çözme adına yapılan katı din ve devlet ayırımlarının provoke edici olduğunu ve korumaya çalıştığı değerlere de zarar verdiğini ifade eder.³⁰³ Sandel çeşitli iyi hayat anlayışları karşısında tarafsız olma iddiasını ve insanın dış kaynaklı herhangi bir ahlaki yükümlülüğü varsaymaksızın özgür olduğuna dair liberal

³⁰¹ A.e., s. 69.

³⁰² Sandel, **America’s Search**, s. 58.

³⁰³ Sandel, **Democracy’s Discontent**, s. 64.

yaklaşımı hatalı bulur. Ona göre haklarımızı ve yükümlülüklerimizi ahlaki planda öze ilişkin (substantive) bazı meseleleri ele almadan tartışmanın imkanı yoktur.³⁰⁴

Liberal nötr yaklaşımın dini tercih, dini ifade karşısındaki tutumu dine saygı anlamına gelmez. Buradaki saygı özgür bireyin kendi seçme kapasitesini kullanarak dini alandaki tercihinine yönelik saygıdır. Dini inançlar mahiyeti gereği değil özgür ve iradi seçimler olması sebebiyle saygıya layıktır.³⁰⁵ Örneğin Rawls'ta da hakkaniyet olarak adalet konsepti içerisinde dini değerler de kişinin kendi kendine empoze ettiği yükümlülükler şeklinde görülür.³⁰⁶ Prosedürel liberalizmin insanları yükümlülüğü olmayan benlik (unencumbered self) şeklinde gören yaklaşımı din kaynaklı tercihleri de özgür, iradi, herhangi bir tercihten farksız kılmaktadır. Vicdan özgürlüğü ile tercih özgürlüğü arasında ayrım kalmayınca dini alandaki özel hak talepleri genel kanunları göz ardı etmek, ayrıcalık talep etmek gibi görünmektedir. Bu da adeta kişiye ya da dosyaya özgü kanun talebi neticesini doğurur. Oysa sorun Sandel açısından vicdanına göre hareket eden yükümlü benliği tanımamak, herkesi yükümlülüğü olmayan benlik şeklinde değerlendirmektir. Dini tercihleri, özgürlük taleplerini genel özgürlük talepleri içinde değerlendirip kişi için taşıdığı varoluşsal, ahlaki önemi görmemektir. Bu karışıklık da dini alandaki pek çok özgürlük talebini geri çevirmeye ve liberalizmin vaat ettiği özgürlüğün yaşanmamasına, illiberal sonuçlar doğmasına neden olmaktadır.³⁰⁷ Gerek verilen yargı kararlarındaki temellendirmelere gerekse Sandel'in bunlar üzerinden yaptığı değerlendirmelere bakıldığında liberal nötralite adına ortada kolay çözümlenemeyecek bir tartışma olduğu görülmektedir. Liberal anlayış otonom bireyden yola çıkarak devlet tarafından öncelenmiş her türlü değeri reddederken bir başka boyutta da otonom bireyin kendine özgü taleplerini de göz ardı etmektedir.

³⁰⁴ Sandel, **Justice**, s. 115.

³⁰⁵ Sandel, **Democracy's Discontent**, s. 64.

³⁰⁶ Rawls, **A Theory**, s. 206.

³⁰⁷ Sandel, **Democracy's Discontent**, s. 70-71.

3.7.9 Tercih Özgürlüğü mü Vicdan Özgürlüğü mü?

Sandel **vicdan özgürlüğü (freedom of conscience)** ve **tercih özgürlüğü (freedom of choice)** arasında da ayırım yapar. Tercih özgürlüğü iradi bir durumken vicdan özgürlüğü yükümlülük sonucudur. Sandel bu ayrımı Amerika'nın kurucu babalarından **Madison** (1751-1836) ve **Jefferson**'dan (1743-1826) örnekler vererek temellendirir. Madison ve Jefferson vicdan özgürlüğünü dini özgürlüğün yaşanması şeklinde görmüşlerdir. Özgürce, herhangi bir baskı ya da ceza görmeksizin ibadet etmek ya da etmemek, bir kiliseye bağlı olmak ya da olmamak bu özgürlüğün yansımalarıdır. Sandel'e göre bu isimler herhangi birinin inanç hakkını ya da otonomiye kastetmemişlerdir. Bunları vicdanın insana dikte ettiği değerler olarak görmüşler ve inançlara bir tercih meselesi olarak bakmamışlardır.³⁰⁸ Örneğin Madison inançları temel, vazgeçilemez bir hak olarak görür. Din, ona göre insanların vicdanına bırakılmalıdır. İnsan vicdanın kendisine dikte ettiği şeyleri yapmakta da özgür olmalıdır. Bu insanlara karşı bir hak, Tanrı'ya karşı ise bir görevdir.³⁰⁹

Jefferson'da da din özgürlüğü "vicdan" ekseninde temellendirilir. "Din özgürlüğünün tesisi için yasa" başlıklı değerlendirmesinde Jefferson inançları irade ürünü olarak görmez. Tanrı elbette insanı özgür bırakmıştır. Oysa Tanrı insana inancı zorla kabul ettirebilirdi. Buna gücü yeterdi. Oysa Tanrı insana akıl ve aklın ulaşabileceği deliller vermiştir. Bunlar aklın gayrı iradi ulaşabileceği delillerdir. Bunun için de insanlara dini açıdan baskı yapmanın hiçbir anlamı yoktur.³¹⁰ İnsanlar ikna yoluyla, akıllarıyla vicdanlarının sesini dinleyerek inanırlar. Sandel burada Jefferson'ın Locke'un düşüncelerini seslendirdiğini düşünür.³¹¹ Locke'a göre yasalarla insanların inançlarını yasaklamayı düşünmek absürd bir şeydir çünkü bu tarz

³⁰⁸ A.e., s. 65-66.

³⁰⁹ James Madison, "Memorial and Remonstrance against Religious Assessments", **The Mind of the Founder: Sources of the Political Thought of James Madison**, ed. Marvin Meyers., Hanover, University Press of New England, 1981, s.7.

³¹⁰ Thomas Jefferson, **Political Writings** ed. Joyce Appleby, Terence Ball. Cambridge University Press, 2004, s. 390.

³¹¹ Sandel, **Democracy's Discontent**, s. 65.

inanç konuları insan iradesine bağılı değildir.³¹² Sandel'e göre vicdan özgürlüğü (freedom of conscience) ve seçme özgürlüğü (freedom of choice) aynı şeyler değildir. Vicdan insana bir şey dikte ederken, seçimde sadece karar verme vardır. Sandel'in **yükümlü benlik (encumbered self)** şeklinde tarif ettiği şahıs anlayışı tam da budur. Sandel buradan yola çıkarak dini özgürlüğün farklı kapsamda değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürer. Dini inançlar ve pratikler, bir yükümlülük sonucu olduğu için ve sivil, ahlaki önemine binaen anayasal koruma altına alınmalıdır. Oysa prosedürel liberalizme göre dini özgürlük dinin ahlaki önemine binaen koruma altına alınmaz. Önemli olan birey otonomisini korumaktır. Bu gaye de bireyin seçiminin bir yükümlülük eseri olduğunu dikkate almaz, herhangi bir seçim gibi değerlendirir. Sandel, dini, herhangi bir seçime, değer alanına indirgemenin onun birey için taşıdığı anlamı göz ardı etmek olduğunu söyler. Oysa din kişi için kimliğini oluşturan, hayatta kurucu bir amaç, bir "iyi" değeri olabilir. Rawls'a göre insanlar "kendi kendine oluşturdıkları geçerli iddiaların kaynaklarıdır." (self-originating sources of valid claims)³¹³ Sandel'e göre ise liberalizmin bu bakış açısı kendini başkalarına karşı sorumlu hisseden insanlara empati yapmaktan alıkoyan bir durumdur.³¹⁴

3.7.10 Kölelik Tartışması

Ahlaki bir konuyu paranteze alma hususunda ilginç bir örnek Amerikan İç Savaşı döneminde senatör Stephen Douglas (1813-1861) ile Abraham Lincoln (1809-1865) arasındaki köleliğin statüsüne ilişkin tartışmadır. Douglas köleliğin ahlaki boyutunun tartışmalı bir konu olması gerekçesiyle ulusal politikanın bu konuda herhangi bir değerlendirmede bulunmaması, nötr kalması gerektiğini savunmuştur. Köleliğe ilişkin karar verme yetkisinin de her eyaletin kendisine bırakılması gerektiğini ileri sürmüştür. Köleliğe merkezin karar vermesi ona göre anayasaya

³¹² John Locke, *A Letter Concerning Toleration and Other Writings*, Indianapolis, Liberty Fund, 2010, s. 46.

³¹³ Rawls, *Kantian*, s. 543.

³¹⁴ Sandel, *Democracy's Discontent*, s. 67.

aykırıdır ve iç savaşa kapı aralar. Buna karşılık Lincoln merkezi hükümetin bu konuda bir tavır alması gerektiği görüşündedir. Kendisi de kölelik karşıtı olmamasına rağmen hükümetin köleliği ahlaken yanlış görmesi gerektiği kanaatindedir. Lincoln, köleliğin ancak yanlış olmaması durumunda bu konuda nötr bir tutum alınabileceğini söyler. Lincoln'e göre devletin herkesin temel meselesi olan bir konuda hiçbir görüş beyan etmemesi yanlıştır. Sandel günümüzde hiçbir liberalin Douglas'ın görüşüne katılmayacağını ifade eder. Fakat bu örnekte liberal nötrlükten hareketle bir çıkarımda bulunulmuştur ve liberalizmin politik adalet vizyonunun ahlaki paranteze alma durumu göz ardı edilmeden bu yapılamaz.³¹⁵ Örneğin Kantçı bir liberal bu yaklaşıma insanlara bir amaç gibi değil de araç olarak davranıldığı için karşı çıkar. Ancak siyasi liberalizm böyle bir temele dayanmadığı için Douglas örneğinde olduğu gibi yanlış bir değerlendirme yapabilir. Herhangi bütüncül bir doktrini referans almadan Douglas örneğinde köleliğe karşı çıkmak güçtür.³¹⁶

3.7.11 Nefret Suçu

Sandel'in liberal benlik tasavvuruna ilişkin değerlendirmesi bir gruba karşı işlenen nefret suçlarına bakışında da görülebilir. Sandel buna iki örnek verir. Illinois eyaletine bağlı yüksek oranda Yahudi nüfusun yaşadığı bir şehir olan Skokie'de Yahudiler, bir grup neo-nazinin kendilerine yönelik nefret söylemi içeren yürüyüşünün engellemesi için yargıya başvururlar ve bu başvuru reddedilir. Aynı şekilde, Indianapolis'te feministler ve diğer kadın grupları pornografi satışının sınırlandırılmasını talep eder, bu talep de yargı tarafından reddedilir. Her iki durumda da yargı Amerika Birleşik Devletleri Anayasa'sındaki Birinci Değişikliği (First Amendment) referans göstererek söylenenlerin ifade özgürlüğü kapsamına girdiğini belirtmiş, eylemlerin içeriğine karşı nötr bir yaklaşım sergilemiştir. Buna karşılık yargıya başvuranlar konuyu salt ifade özgürlüğü çerçevesinde değerlendirmenin doğru

³¹⁵ A.e., s. 21-23.

³¹⁶ Sandel, **Review**, s. 1780-1781.

olmayacağını, konuşmanın içeriğine de bakılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu gibi söylemlerin şiddete ve suça teşvik olduğunu, ayrıca hem ait oldukları grup için hem de gruba mensup kişiler için incitici olduğunu bildirmişlerdir. Mahkeme bu iddiaları da ikna edici bulmamıştır. Sandel’e göre, burada sorun yargının yükümlülüğü olmayan benlikten hareket etmesi sebebiyle gruba aidiyeti içeren zararları dikkate almamasıdır. Hakareti konu alan yasa (defamation law) konuyu bu minvalde değerlendirmektedir. Yasa şahısların onurunu korumaya yöneliktir ancak bu onurun neye tekabül ettiği tartışmalıdır. Örneğin premodern dönemde geleneksel “şeref” (**honour**) anlayışı kimliğin oluşumunda sosyal rollerin önemini vurguluyordu. Kategorik eşitliğin esas alındığı bu dönemde kişinin onuru, sıkı sıkıya ait olduğu topluluğa bağlıydı, bu yüzden vazgeçilmez önemdeydi. Oysa modern dönemde insanlar arasındaki doğal eşitliği esas alan **şeref (honour)** değil **onur (dignity)** temel önemdedir.³¹⁷ Şeref’te (honour) sosyal aidiyetler ve bunlara bağlı saygı vazgeçilmez önemdeyken onur’da (dignity) bireyin otonom bir varlık olarak seçimlerini yapması birincil plandadır. Yükümlülüğü olmayan benlik de böylesi bir onura sahiptir. Liberal kişi (person) anlayışında en önemli saygı kendine saygıdır (self-respect). Kendine saygının temelleri kişinin amaçlarından, sosyal bağlılıklarından önce ve bağımsızdır. Sandel’in kastetmek istediği yükümlülüğü olmayan benlik merkezli değerlendirmelerin sosyal bağlılıktan kaynaklanan şeref’e (honour) yönelik yaralayıcı tepkilerin incitme derecesini yeterince anlayamamış olmalarıdır. Pornografi meselesi de benzer bir nitelik taşımaktadır. Feministlerin pornografiye yönelik “kadınları aşağılama, sömürme” iddiası ancak bir grup olarak “kadın” kategorisi içerisinde değerlendirilirse anlam kazanır.³¹⁸

³¹⁷ Türkçe’de “şeref” ve “onur” ve çoğu zaman özdeş olarak birbirinin yerine kullanılmaktadır. Burada “honour” için “şeref”, “dignity” için “onur” kelimesi tercih edilmiştir.

³¹⁸ Sandel, **Democracy’s Discontent**, s. 81.

3.7.12 Şeref (Honour) – Onur (Dignity) Ayrımı

Peter Berger'e (1929-2017) göre, onur (**dignity**), şeref'ten (**honour**) farklı olarak bütün sosyal rollerden azade bir değeri ifade eder. Sosyal yönden bağımsız benlik (self) , birey anlayışına tekabül eder. İnsan haklarının temellendirilmesinde, bağımsızlık bildirgesinde, **Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Beyannamesinde** bu birey ve onun onuruna (dignity) vurgu yapılır. Burada örtülü bir sosyoloji ve örtülü bir antropoloji vardır. Temel haklar hep ırk, renk, inanç, cinsiyet, sosyal statüden bağımsız tanımlanır. Sosyal ve tarihsel özelliklerinden soyutlanmış bir benlik tasavvuru söz konusudur. Şeref (honour), kimliği sosyal, kurumsal bağlarla sıkı sıkıya ilişkili görür. Kimliğini bu rollerle tanımlar, bu rollerden soyutlanmak kendinden vazgeçmek anlamına gelir. Onur perspektifinde ise birey, aksine kimliğini ancak ona atfedilen sosyal rollerden soyutlanarak bulabilir.³¹⁹ Kant'ın birey anlayışı da bu soyut yaklaşımı yansıtır. İnsan yalnızca özgür irade sahibi, salt otonom özne olmakla benzersiz bir onura sahiptir.³²⁰

3.7.13 Eşcinsel Evlilik

Sandel'in adalet ve ortak iyi tartışmalarında ele aldığı bir diğer örnek de eşcinsel evliliktir. Amerika Birleşik Devletleri'nde bazı eyaletlerde ve Avrupa'da bazı ülkelerde devlet eşcinsellerin evlenmesine imkan tanımaktadır. Bunun arkaplanında liberal özgürlük anlayışı yatmaktadır. Buna göre evlilik hakkını sadece heteroseksüel çiftlerle sınırlandırmak eşcinsel vatandaşlara yapılan bir haksızlıktır ve birey özgürlüğünü ihlal etmektir. Sandel'e göre, insanların eşcinsel ilişkileri ahlaken onaylamaları ayrı bir konu, devletin bireylere dilediği insanlarla evlenme özgürlüğü tanınması ayrı bir konudur. Eşcinsel evlilik taraftarları meseleyi liberal özgürlük

³¹⁹ Peter Berger, On the Obsolescence of the Concept of Honor, **European Journal of Sociology**, Vol. 11. No.2 1970. s. 342-343.

³²⁰ Taylor, **Sources of the Self**, s. 83.

bağlamında ele alırlar. Oysa burada asıl sorulması gereken soru bir toplumsal kurum olarak evliliğin amacının ne olması gerektiğidir. Bu da evliliğin gayesi ve homoseksüelliğin ahlaki statüsü hakkında bir tartışmayı gerekli kılar.³²¹ Sandel, Aristoteles'ten yola çıkarak asıl üzerinde durulması gerekenin evliliğin mahiyeti olduğunu ileri sürer. Aristoteles'e göre bir kurumun amacı onun hangi toplumsal değere tekabül ettiği ile ilgilidir. Oysa liberal görüş konuya özgürlük bağlamında yaklaşmakta, içeriğine girmemektedir. Sandel, asıl olarak eşcinsel evliliğin devletin tanıdığı evlilik birlikteliğinin toplumsal anlamına tekabül edip etmediğini sorgular.³²²

Sandel eşcinsel evlilik tartışmasında devletin evlilik müessesesi karşısında üç ayrı tutum sergileyebileceğini ifade eder. Birincisi yalnızca karşıt cinsler arasındaki evliliğin tanınmasıdır. İkincisi yalnız kadın-erkek arasındaki evliliğin değil eşcinsel evliliğin de tanınmasıdır. Üçüncüsü ise devletin bu işten elini çekmesi, bu meseleyi özel kurumlara bırakmasıdır. Üçüncü seçenek gerçekleşmemiştir. Ancak Sandel liberal özgürlük anlayışını sonuna kadar götürdüğümüzde üçüncü seçeneğin de değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürer. Bu, ona göre evliliğe bakışta liberteryen bir anlayıştır. Bu noktada köşe yazarı Michael Kinsley'in Washington Post'ta yayınlanan "Abolish Marriage" (Evliliği Yok Edin) başlıklı makalesindeki değerlendirmelere işaret eder.³²³ Kinsley'e göre evlilik üzerine tartışmaları bitirmenin yolu devletin bu işten elini çekmesidir. Devlet eşcinsel evlilik karşıtı ya da taraftarı olduğu sürece bu tartışma sona ermeyecektir. Aslında evlilik bireyin herhangi bir tercihi olarak görüldüğü takdirde Kinsley'in önerisi mantıklıdır. Kinsley, kiliselerin yanında örneğin kumarhanelerde ya da alışveriş merkezlerinde de evlenebilmeye izin vermek gerektiğini söyler. Biraz da alaycı bir dille önemli olanın insanların bunu dilediği şekilde yapabilmesi, kendini dilediği şekilde evli hissedebilmesi olduğunu ifade eder. Örneğin eğer üç kişi evlenmek istiyorsa buna da aynı mantıkla izin verilmesi gerekir. Birlikte yaşayan ve evli olmayan çiftlerin hukukunu bu tür birlikteliklerde ortaya çıkan sorunları çözmek için de yeterli görür. Bu, aslında evliliği özel bir arkadaşlık, bağlılık

³²¹ Sandel, **Justice**, s. 132-133.

³²² **A.e.**, s. 132.

³²³ Michael Kinsley, Abolish Marriage, (Çevrimiçi)

<https://www.washingtonpost.com/archive/opinions/2003/07/03/abolish-marriage/aa973570-e7eb-4435-8afa-d9aef50840c5/> 10.09.2019

ilişkinde dönüştürüp ortadan kaldırmaktır. Sandel, eşcinsel evlilik taraftarlarının ya da karşıtlarının genellikle bu düşünceye olumlu bakmadığını söyler. Aslında olumlu bakmamaları da Sandel'e göre tartışmanın ahlaki boyutunun olmasının, konunun salt tercih özgürlüğü ekseninde çözülemeyeceğinin bir göstergesidir. Kinsley konuyu evliliğin geleneksel anlamını tamamen ortadan kaldırarak çözmeyi önerirken eşcinsel evlilik taraftarları evlilik kapsamının eşcinsel beraberlikleri de içine alarak genişletilmesini isterler. Sandel'e göre burada da sorun evliliğe yüklenen anlam, değer, toplumsal kabul meselesidir. Olayı salt tercih özgürlüğü bağlamında ele almak meseleyi yanlış düzlemde değerlendirmek demektir. Eşcinsel evliliğin toplumsal kabulü ve eşcinsel ilişkilerin ahlaki statüsü asıl tartışılması gereken meselesidir.³²⁴

Sandel eşcinsel evlilik savunması için yine Amerikan mahkemelerinde görülen davalardan bir örnek verir. Massachusetts Yüksek Mahkemesi Başyargıci Margaret Marshall eşcinsel evliliği, bireyin tercihi çerçevesinde tanımlamış, bu konuda ahlaki değerlendirmelerden kaçınmak gerektiğini ifade etmiştir. Marshall'ın yaklaşımı bu konudaki tipik liberal görüştür ve bu açıdan kayda değerdir: “Pek çok insan evliliğin bir erkek ve bir kadınla sınırlanması gerektiğini ve eşcinsel ilişkinin ahlaki olmadığına dair kökleşmiş dini ve ahlaki düşünceleri savunur. Çoğu insan da buna karşılık eşcinsel çiftlerin evlenmeyi hak ettiği ve onlara da heteroseksüel komşularından farklı davranmamak gerektiği hususunda güçlü ahlaki tezler ortaya koyar. Bu görüşlerden hiçbirisi çözüm getirmez. Yükümlülüğümüz kendi ahlaki kodlarımızı dayatmak değil, herkesin özgürlüğünü tanımlamaktır.”³²⁵ Burada önemli olan hukukun gelenek ve kültüre göre mi karar vereceği yoksa kültürden bağımsız olarak bireysel özgürlükler çerçevesinde mi davranacağıdır. Yürürlükteki modern hukuk düzeni aşırı derecede bireyci bir nitelik arz eder. ³²⁶ Sandel eşcinsel evlilik tartışmasında konunun taraflarının Kinsley'in önerisine sıcak bakmadıklarına dikkat çeker. Bu da aslında evliliğin amacı hakkında dini ve ahlaki tartışmalara girmeksizin konunun anlaşılamayacağını gösterir. Konu, salt birey özgürlüğü planında çözülemez. Eşcinsel evlilik taraftarları da evliliğin toplumsal karşılığına uygun bir hakkı talep ederler.

³²⁴ A.e., s. 132.

³²⁵ A.e., s. 133.

³²⁶ Robert Post, Tradition the Self and Substantive Due Process, A Comment on Michael Sandel, *California Law Review*, 1976, s. 553.

Ancak bunu liberal haklar açısından temellendirirler. Sandel burada da evliliğin ahlaki boyutuna ilişkin örtük bir kabul olduğu görüşündedir.³²⁷ Marshall'ın devletin ahlaki kodları değil herkesin özgürlüğünü tanımlaması gerektiği argümanı seçme özgürlüğü ve bireyin otonomisi temellerine oturur. Ancak Sandel'e göre bu da yeterli değildir. Konuyu salt özgürlük planında değerlendirdiğimizde Kinsley'in önerisinin de yabana atılmayacağını söyler. Gerçekten de devlet bireylerin serbest tercihlerine saygı duyacaksa çok eşlilik de evliliğe dahil edilmeli ya da devlet tüm evlilikleri onaylama işinden çekilmelidir. Eşcinsel evliliği dahil etmek yine de bir sınırlamadır. Eşcinsel evliliği talep edenler ya her türden evliliği talep etmeli ya da evlilik kurumuna karşı olmalıdırlar. Sandel de Marshall'ın konuyu salt özgürlük planında ele almayıp meselenin özüne girmesine dikkat çeker. Marshall evliliğin toplumsal açıdan ne kadar önemli olduğuna atıfta bulunur ve evliliğin ortadan kaldırılmasına karşı çıkar. Marshall'a göre, evlilik iki kişinin serbest ilişkisinden ziyade devletin bu ilişkiyi tanıması, onaylamasıdır. Marshall burada dikkat çekici bir evlilik tanımı yapar. Evlilik, diğer bir insana karşı sorumluluk, bağlılık, samimiyet, sadakat ve bu idealleri yansıtan aile kurumunun kamusal olarak övülmesi anlamını taşır. Burada görüldüğü gibi serbest bir seçimden ziyade bir aile tanımı yapılmakta ve bunun devlet için taşıdığı öneme dikkat çekilmektedir. Oysa Marshall'ın eşcinsel evliliği onaylarken argümanı ahlaki kodları tanımlamak yerine herkesin özgürlüğünü belirlemektir. Sandel aslında Marshall'ın evliliğin telosunu tanımladığına dikkat çeker. Eşcinsellik evlilik karşıtlarının başlıca sebeplerinden birinin insanoğlunun çoğalması olduğunu savunur. Marshall buna karşı çıkar. Üreme kapasitesi olmayan pek çok çift de evlenebilmektedir. İnsanlar rızalarıyla çocuk sahibi olmak istemeyebilirler. Marshall bunu söylemekle kalmaz, kendisi bir evlilik amacı tanımlaması yapar. Ona göre evlilik iki insan arasında -ki bu aynı ya da farklı cinsler olabilirler- bir sevgi akdidir. Sandel burada Marshall'ın da bir evlilik tanımı ve o tamına uygun bir amaç belirlediğine dikkat çeker. Sandel evlilik gibi toplumsal bir kurumun anlamı ve amacı hakkında ileri sürülen argümanlardan hangisine inanacağımızı sorar. Evliliğin çoğalma amacı taşıdığı ya da yalnızca iki insan arasındaki sevgi akdi olduğunu ileri süren iki iddiayı hangi kritere göre değerlendireceğiz? Sandel'e göre asıl sorun evliliğin toplumsal

³²⁷ Sandel, **Justice**, s. 133.

planda tekabül ettiği anlamdır, evliliğin onurlandırdığı değerlerdir. Bu da o içeriği doldurmayı, ahlaki bir tartışmayı zorunlu kılar. Sorun eşcinsel evliliğin toplumsal planda kabul görüp görmemesi ve ahlaki statüsünün belirlenmesidir.³²⁸

Kinsley'in devletin evliliği onaylayan merci olmaktan çıkarılması nerisi bu ahlaki tartışmadan kaçınmak gibi görünürse de aslında evlilik kurumunu ortadan kaldırmaktır. Evlilik, sadece devletin tanıdığı hukuki bir sözleşmeden ibaret değildir. Evlilik, aile toplumsal bir değerdir ve devletin evlilik akdi de bu toplumsal kurumun tanınması, hukuki teminat altına alınmasıdır. Diğer ilişkileri de evlilik kapsamına alma tartışmasına girmeme tartışmasından kaçınmak için bütün evlilik müessesini ortadan kaldırmak aslında evliliğin sosyal planda oynadığı asli rolü devre dışı bırakmak anlamına gelir.

Sandel, eşcinsel evlilik örneğinde liberal yaklaşımı konuyu sadece bireyin seçim özgürlüğü bağlamında ele aldığı için eleştirir. Ona göre asıl sorun evliliğin telosunu sormak ve eşcinsel evliliğin de bu amaca tekabül edip etmediğini sorgulamaktır. Bu da konunun içeriğine ilişkin ahlaki bir tartışmayı gerekli kılar. Ancak Sandel bu ahlaki tartışmayı nasıl yürütmek gerektiğine ve kendi pozisyonuna dair bir şey söylemez. Liberal yaklaşım konuyu birey planında ele alıyor gibi görünmekte ve evliliğe dair seçimi bireyin eşini seçme özgürlüğü şeklinde değerlendirmektedir. Bu hakkı insanlara tanımamak ayrımcılıktır. Bu tür iddialar evrensel olmak durumundadır. Ancak tartışmanın yoğun olarak yaşandığı Birleşik Devletler'de bile uygulamalar eyaletten eyalete değişmektedir. Sandel'in ifade ettiği gibi eşcinselliğin ahlaki statüsü alanında farklı iddiaların rasyonel planda hangisini geçerli kabul edeceğimize dair elimizde bir veri yoktur. Her halukarda bir evlilik tanımı yapmak ve bu evlilik tanımının içerisine eşcinsel evliliği dahil edip edemeyeceğimizi tartışmak gerekir. ABD'de bile meselenin hem hukuki hem de sosyal planda eyaletten eyalete değişiyor olması konunun sadece birey özgürlüğüyle sınırlı olmadığını gösterir. Asıl olan evliliğe yüklenen anlamın o toplum için ne ifade ettiği ve neyin evlilik olarak tanımlanabileceğidir.

³²⁸ Sandel, **Justice**, s. 133.

Sandel'in bu konudaki tespiti karşı olanların işin doğasına karşı oluşları, savunanların ise konuyu birey özgürlüğü çerçevesinde ele almalarıdır. Sandel her ne kadar konuyu ahlaken tartışalım dese de kendisi de pozisyonunu açıkça belli etmez. Konuyla ilgili olarak Sandel'in, Birleşik Devletler'deki mevcut hakim liberal kültürün etkisinde kaldığından söz edilebilir. Çünkü eşcinselliğe ahlaken karşı olmak muhazafakar bir tutumdur, Sandel ise böyle tanımlanmayı tercih etmez. Evlilik tartışmasında aslında sorun insan doğası meselesidir. Sorulması gereken sorular şunlardır: Bir kadın ve erkek doğası var mıdır? Kadın ve erkeğin dünyaya getirdiği çocuğun da dahil olduğu aile müessesinin bir gayesi var mıdır? Çocuk açısından durum nedir? Bireyin cinsel kimliğinden arındırılıp oluşturulan evlilik birlikteliği toplumsal planda aynı şeye tekabül eder mi? Bu uygulama evrensel geçerlilik kazanabilir mi? Bu konuların tartışmaya açık olduğu izahtan varestedir.

Sandel, bu konularla ilgili tartışmaları iki kategoride değerlendirir. Birinci grubu “naif” ikinci grubu “sofistike” şeklinde tanımlar. Birinci grup, bu davranışların ahlaken yanlış olduğuna inananlardır. İkincisi ise, demokrasilerde çoğunluğun kendi ahlaki değerlerini yasalaştırmalarını doğru görenlerdir. Bu yasalara karşı çıkanlar için de iki yaklaşım biçiminden söz edilebilir. Birincisi, söz konusu davranışları ahlaken meşru, daha ötesi istenilir bulmalarıdır. İkincisi ise demokraside bireylerin kendi tercihlerini özgürce seçmelerine olan inançlarıdır. Naif grubun görüşü bir yasanın adil olmasının hangi ahlaki duruma gönderme yaptığı ile ölçülür. Sofistike olan ise konunun ahlaki özünüyle ilgilenmez, meseleye demokrasi ve birey hakları penceresinden bakar.³²⁹

Sofistike yaklaşımın temel özelliği meseleye özgü ahlaki ve dini kıstasları paranteze alması ve konuya liberal özgürlük çerçevesinde yaklaşmasıdır. Liberal bir devlet bütün iyi tasavvurları karşısında tarafsız kalmalı düşüncesini savunurlar. Sandel'e göre bu argüman ilk bakışta oldukça çekici görünmektedir. Öyle ki her iki tarafın naif savunucuları bile argümanlarını sofistike “dil”le ortaya koyarlar. Aslında ahlaken yanlış olduğuna inananlar görüşlerini demokrasi, çoğunluğun talepleri, yargısal sınırlandırma gibi gerekçelerle savunurlar. Ahlaken doğru olduğuna inananlar

³²⁹ Sandel, **Moral Argument**, s. 521.

ve yasağa karşı çıkanlar ise meseleye inandıkları şekilde değil liberal hoşgörü ve birey hakları, birey özgürlüğü adına yaklaşırlar. Demokrasi düzleminde konuyu tartışmak daha cazip, daha ikna edici gelir. Sandel bu iki gruptan naif olana daha yakındır. Bir yasanın, ahlaki arkaplan tartışılmadan çıkarılamayacağını savunur. Ancak şunu da ilave eder ki bir yasa oluşturulurken tek neden onun ahlaki ya da gayri ahlaki olup olmaması değildir.³³⁰

George Herbert Mead (1863-1931) de sosyal psikolojinin önemli isimlerden birisi olarak benliğin ancak sosyal bir ortamda dil sayesinde var olabileceğini ileri sürer. Benlik, bireyin toplumsal tecrübeleri neticesinde meydana gelir.³³¹ Diğerlerinin davranışları ve değerleri böylece içselleştirilir (interiorization). Bu manadaki benlik, bir yapı, bir kişilik (personality) olarak “nesne olarak ben”dir (me). Bu benlik anlayışı pasiftir ve her türlü etkiye açıktır. Ancak benlik bundan ibaret değildir. Çünkü insanın kendisinin dışına çıkma, bulunduğu pozisyondan bir adım geri atıp kim olduğuna, nerede durduğuna bakma, değerlendirme yapıp değişiklik yapma imkanı vardır. Mead, benliğin bu boyutunu ben (I) olarak tanımlar ve benliği de “nesne olarak ben” (me) ile “ben” (I) arasındaki etkileşimin ürünü olarak görür. **Robert Post** (1947-) ,Mead’ın benlik teorisinden yola çıkarak birey tercihini esas alan yaklaşımla kültür ve geleneğe yaslanan benlik tasavvurlarını karşılaştırır. Ona göre ikisi uzlaşmaz olmadığı gibi aksine her ikisinin de varlığı gereklidir. Hem ahlak felsefesinde hem de hukukta bu ikisi arasında bir denge kurmak şarttır. Eski doktrinler “nesne olarak ben” (me) üzerinde yoğunlaşırken yeni doktrinler “ben” (I) üzerinde durmuşlardır. Yeni vizyon insanlara bir adım geride durup şimdiye kadar edindikleri ahlaki pozisyona dışardan bakıp onu değerlendirebilecek güvenli, korunmuş bir alan açar. **Post’a** göre Sandel, kendisi özsel ahlaki söylemler için bir alan açmak istiyorsa, homoseksüeller de iradeci bir yaklaşımla kendilerini geleneğe karşı korumak için alan açılmasını talep edebilirler. Kendisi bir hukuk profesörü olan Post, bunun yargı alanındaki boyutunu da değerlendirir. Yargının da kültür ve geleneğe dayanarak mı yoksa birey haklarını önceleyerek mi karar vermesi gerektiği tartışma konusudur. **Post’a** göre, her dosya

³³⁰ A.e., s. 522.

³³¹ George Herbert Mead, **Zihin, Benlik ve Toplum**, çev. Yeşim Erdem, Ankara, Heretik Yayınları, 2017, s. 165.

spesifik olarak değerlendirilmelidir. Ancak yargının bireyci yaklaşımları dar görüşlü bir benlik anlayışının tezahürü şeklinde görülemez. Yargı, ben (I) ve “nesne olarak ben” (kendim) yani birey ve komünite değerlerinin ikisini de gözeterek karar vermelidir. Post, burada Sandel’in yargının bugünkü durumunun aşırı, gereğinden fazla bireyci olduğu eleştirisine katılır. Ancak ona göre yargı değerlendirmeleri ile felsefi değerlendirmeler arasında yaklaşım biçimi açısından bir fark vardır. Post, Sandel’in yargı kararlarını felsefi değerlendirmeler, yargıçları da eğitilmemiş ve suni filozoflar gibi gördüğünü ve onları salt felsefe açısından değerlendirmeye tabi tuttuğunu ileri sürmektedir. Oysa ona göre yargı mekanizması idarenin bir enstrümanı olarak insan davranışlarını anayasal çerçevede kontrol etmeye yarar. Felsefeci, örneğin özel cinsel yönelimleri ahlaki çerçevede değerlendirebiliyorken yargıç düzenlemeye anayasal çerçevede bakar. Etik, politik ve anayasal yaklaşımların sentezini yapmak yargı mekanizmalarında savunulabilir ve istenebilir bir yöntem değildir.³³²

Gelinen bu noktada genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, Kant ve Rawls’un Aristoteles’i ya da teleolojik yaklaşımları kabul etmemelerinin ardında bunun belli bir iyi anlayışını empoze edeceği ve birey özgürlüğüne yer bırakmayacağı düşüncesi yatar. Oysa birey, amacını tam bağımsız ve özgür bir biçimde seçme hakkına sahip olmalıdır. Sandel, “Kant ve Rawls bu özgürlük anlayışında haklılarsa adalet anlayışlarında da haklı olmaları gerekir” der. Bireyin özgür olması gerektiğini savunursanız bu özgürlüğü mümkün kılacak bir hak çerçevesine ihtiyaç vardır. Buradan Sandel’in itiraz ettiği bir sonuç çıkar: Benlik amaçlara öncelikliyse, o halde **adalet** de “**iyi**”ye öncelikli olmalıdır. Sandel bu benlik ve özgürlük anlayışını kusurlu bulur. Ona göre adalet ve haklarla ilgili tartışırken ahlak ve din ile ilgili konuları bir yana bırakamayız. Yani liberal yaklaşımın bütün iyi anlayışları karşısında nötr olma tavrı gerçekçi değildir. Hak ve ödevlere karar verirken çeşitli “iyi hayat” anlayışlarını bir kenara bırakmak mümkün olmayabilir ya da mümkün olsa bile arzu edilir olmayabilir. Kamusal alanda vatandaşlardan ahlaki ve dini düşüncelerini bir kenara bırakmalarını istemek birbirine saygıyı ve hoşgörüyü temin etmenin bir yolu gibi görünse de bunun tersi de söz konusu olabilir. Sandel tarafsızlığı imkansız gördüğünden ahlaki tartışmalardan uzak bir siyasetin güçsüz bir toplumsal hayata

³³² Post, **Tradition**, s. 558.

sebepe olacağını ve dar görüşlü anlayışlara yol açacağını söyler. Bu, aslında liberal çizginin de istemeyeceği bir durumdur. Adalet üzerine konuşmak bizi zorunlu olarak somut ahlaki konuları tartışmaya götürür. Asıl konuşulması gereken bunun bir toplum kesimi üzerinde baskı kurmadan tartışılmasının zeminini oluşturmaktır.³³³ Liberalizm ortak iyi tasavvurlarına önyargı ve baskıya yol açacağı gerekçesiyle karşı çıkar ve bireylerin dilediği “iyi”yi seçmesini temin eden temel hakları savunur.³³⁴ Liberallere göre Aristotelesçi siyasi yaklaşım nostaljik niteliktedir ve baskıcı bir yapı olmaya kapı aralar. Buna karşılık komüniteryenler hoşgörüsüzlüğün, aksine kökleri ve geleneği olmayan ve toplumsal bağların bulunmadığı insanlar arasında ortaya çıkacağını iddia eder. Böylesi bir yapıda ortak anlam, değerler yok olmuştur. Belli bir yere konumlanmış (situated) benliğin yerini atomize, yerinden edilmiş benlik almıştır. Toplumsal aidiyetler azaldıkça totaliter rejimler daha kolay kendine yer bulur. Sandel bundan ortak iyinin gerekliliğini çıkarır ancak onun ortak iyi anlayışı gelenekte yer alan ama şimdi unutulmaya yüz tutmuş olan sivil cumhuriyetçi (komüniteryen) siyasi formdur.³³⁵

Kürtaj ve kölelik örneği paranteze alınan konularda aslında liberalizmin ön ahlaki kabulleri olduğunu ortaya koymuştur. Sandel’e göre bu gibi büyük ahlaki tartışmalarda politikayı ahlaktan ayırt etmenin imkanı yoktur. Ahlaki ve dini argümanları toplumsal uzlaşa adına devre dışı bırakmak politik tartışmaları yoksullaştırır. Kendi kendine yönetim (self government) için gereken ahlaki ve sivil kaynaklara da zarar verir. Amerika’da 1950’lerden itibaren olan budur. Sandel prosedürel liberalizmin canlı bir demokratik hayat için gerekli ahlaki enerjiyi sağlayamadığı görüşündedir. Bu durum moral bir boşluk meydana getirmekte, ortaya çıkan boşluğu da sık görüşlü, katı, hoşgörüsüz yaklaşımlar doldurmaktadır. Bu liberalizmin açmazıdır. Bu aynı zamanda liberalizmin vaat ettiği özgürlük idealini sağlamasını da engellemektedir. Oysa ki özgürlüğü temin eden bir siyasi komünite ve bu komüniteye sivil bağlılık gerekir.³³⁶

³³³ Sandel, **Justice**, s. 125.

³³⁴ Ronald Dworkin, “Liberalism”, **Public and Private Morality**, ed. Stuart Hampshire, New York, Cambridge University Press, 1978, s. 127.

³³⁵ Sandel, **Public Philosophy**, s. 154-155.

³³⁶ Sandel, **Democracy’s Discontent**, s. 24.

Acaba Sandel'in önerdiği şekilde hoşgörölü bir toplumsal müzakere kültürü oluşsa ortak iyiye ulaşma imkanı var mıdır? Sandel'in kendisi de "bu konuyu tam olarak çözüme kavuşturan bir cevabım yok" der. Zaten olsaydı kendisinin de muayyen bir iyi etrafında şekillenmiş sosyal teori ortaya koyması gerekirdi. Sandel'in önerisi yine liberalizm içerisinde kalmakla beraber ortak iyi arayışına büsbütün kapıyı kapatmamak, bunun müzakere edilebilmesine zemin hazırlamaktır. Sandel, yalnızca haklar, özgürlükler ve refahı artırma eksenli bir bakışı yüzeysel görür. İnsanlar siyasette erdemden bahsetmeyi hemen muhafazakarlıkla özdeşleştirmekte ve bir iyi anlayışını topluma dayatmakla bir tutmaktadırlar. Oysa bu, meseleyi yanlış ele almaktır. Bu gerekçeyle her türlü dini ve ahlaki tartışmayı dışlamak da yanlıştır. Yalnızca eşcinsel evlilik ve kürtaj gibi konularda değil siyasetin pek çok alanında ahlaki ve dini yaklaşımları değerlendirmek gerekir.³³⁷

Özetlemek gerekirse Sandel adalete yönelik faydacı, liberteryen veya eşitlikçi liberal görüş ile ortak iyiye değerlendirme veya erdeme vurgu yapma şeklinde üç ayrı yaklaşım olduğunu ve kendisinin sonuncusu içerisinde yer aldığını ifade eder. Faydacılık ona göre adaleti bir hesaplama konusu yapmıştır ve tüm değerlere tek bir fayda esasına göre bakması sebebiyle hatalıdır. Liberteryen veya liberal eşitlikçi yaklaşım hakları öncelerken tercihlerin ahlaki değerinin tartışılmaması gerektiğini ileri sürer. Sandel, iki yaklaşıma da hayatın anlamına, izlememiz gereken amaçlara değinmedikleri gerekçesiyle karşı çıkar. Adalet faydayı en yüksek dereceye çıkarmak ya da hakları öncelemekle sağlanamaz. İyi hayatın anlamı üzerinde hep birlikte akıl yürütmek gerekir. Bu akıl yürütme sonucunda ortak bir iyiye varılabilir mi? Sandel burada fikir ayrılıklarını kaçınılmaz görür. Buna çare olarak da hoşgörölü bir toplumsal tartışma ortamına ihtiyaç olduğunu söyler. Liberal yaklaşımların gelirin, gücün ya da fırsatın dağıtımını yapacak bir teori ileri sürmeye çalıştıklarını, bunun cezbedici bir yönü olduğunu ancak ahlaki tartışmaları bütünüyle göz ardı ettiklerini ileri sürer. Böylece ahlaki tartışmalardan kaçtıklarına dikkat çeker.³³⁸ Sandel'in buradaki yaklaşımı da kendi içinde çelişkiler taşır ve nihai bir çözüm önermez. Liberal yaklaşımın ahlaki tartışmalara girmeme tavrı çoğulcu bir toplumda farklı fikirler

³³⁷ Sandel, **Justice**, s. 133.

³³⁸ Sandel, **Justice**, s. 135.

olacağı için bu ahlaki tartışmaların içinden çıkılamaması gerekçesiyledir. Sandel de fikir ayrılıklarının kaçınılmaz olduğunu tekrar eder. Buna çare olarak da liberal hoşgörüyü andırır bir toplumsal tartışma zeminini önerir. Ancak bu tartışma kültürü sonucunda nereye varacağımızı söylemez. Örneğin kürtaj, eşcinsel evlilik konusunda rasyonel planda hangi görüşün haklı çıkacağını nasıl tespit etmek gerekir? Yargı kamuya ait bir değerlendirme yaparken neyi ölçü almalıdır? Bu konuda sonsuza dek tartışmalar yapılabilir fakat önemli olan bir sonuca varmaktır. Zira yürürlükte olan belli bir uygulama vardır ve bu da bir dünya görüşüne bağlıdır. Sandel'in adaletin sadece şeylerin doğru dağıtılmasıyla ilgili olmadığı aynı zamanda şeylere nasıl değer vereceğimize yönelik tespiti yerindedir ancak bunun nasıl yapılacağına dair net bir çözüm önermez. Herhangi bir konuda ortak iyiye Sandel'in önerdiği şekilde toplumsal tartışma ve ortak muhakeme sonucunda varılabilir mi? Fikir ayrılıkları olursa ki bu kaçınılmaz bir durumdur, nasıl bir sonuca varmak gerekir? Liberalizmin yapmakta olduğu da bu değil midir? Çoğulcu bir toplumda kaçınılmaz fikir ayrılıkları söz konusu olduğu için liberalizm çareyi bu tartışmalardan uzak durmakta bulmamış mıdır? Sandel'in liberalizmin konuyu salt seçim özgürlüğü ve haklar bağlamında ele almasına yönelik eleştirisi yerinde ancak konuya yönelik çözüm önerisinin ne olduğu konusu hala ortada durmaktadır.

3.8 Yerel Topluluklar ve Adaletin Önceliği

Sandel liberallerin adaletin önceliğine ilişkin yaklaşımını birbirine farklı saiklerle bağlı küçük topluluklar konusunda da eleştirel bulur. Sandel'e göre bu topluluklar için adaletin birinci sırada geldiği söylenemez. Örnek olarak kabile, mahalle, şehir, kasaba, üniversite, sendika, milli kurtuluş hareketleri, milliyetçi hareketler, ortak bir kimliğe sahip ya da ortak bir gayeyi paylaşan etnik, dini, kültürel,

linguistik komüniteler gibi grupları verir. Bunlarda adalet duygusundan daha öncelikli değerler vardır. Yani bu topluluklarda adaletin mutlak önceliği söz konusu değildir.³³⁹

Adalet şartları (**circumstances of justice**) aslında bir ihtiyacı gösterir. Adalet, adaletsizliğin olduğu yerde ön plana çıkar. Adalet bu anlamda düzeltici, iyileştirici (remedial) bir erdemdir. Bu şartların yokluğunda da adalet birincil planda olma özelliğini kaybeder.³⁴⁰ **Hume**'un dediği gibi insanların iyiliğini yeterince artırırızsa adaleti gereksiz kılarız. Onun yerine daha asil, daha değerli erdemler koyabiliriz.³⁴¹ Huzur dolu bir ortamda fiziksel cesaretin gereksiz yere sergilenmesi, huzuru yok eder. Cesaret sergileyen kişiler, yok ettikleri huzuru takdir edemedikleri gibi yerine bir düzen de tesis edemezler. Sandel adaletin durumunu da bu örneğe benzetir. Yersiz bir adalet duygusuna sahip olmak bazen mevcut pozitif değerleri de tahrip etme riski taşır. Örneğin yakın bir arkadaşımızla yaptığımız ortak harcamada arkadaşımız kendisine düşen payı hesap edip her defasında ısrarla ödemeye kalkar ya da her karşılıksız iyiliği reddederse arkadaşlığın mahiyeti değişir. Biz de aynı şekilde mukabele ederiz. Arkadaşlık iklimi yerini adalet şartlarına bırakır. Örnekte olduğu gibi Sandel'e göre adalet uygunsuz şartlarda gündeme gelirse erdem değil kusur olur.³⁴² Benzer bir örnek aile ilişkilerinde de söz konusudur. Mesela karı-koca arasındaki ilişki iki şekilde değerlendirilebilir. Birincisi, ticari kontrata benzer şekilde iki kişinin karşılıklı çıkarları için sözleşme imzalamalarıdır. İkincisi sözleşmeden ziyade kutsal olarak nitelenen bağla birlik oluşturmalarıdır. Birincisi tecrübi (contingent) bir ilişki tarzıyken, ikincisi özseldir. İkincisinde, iki ayrı benliğin kimliği bu yeni birlik çerçevesinde yeniden tanımlanır ve ortak paylaşılan bir benliği inşa ederler.³⁴³ Adaletin düzeltici veçhesiyle ilgili bir sorun da toplumdaki adalet-ahlak ilişkisi alanındadır. Adaletteki gelişme iki şekilde tezahür edebilir. Adaletsizliğin hüküm sürdüğü yere adalet gelirse muhtemelen ahlaki planda gelişmeyi de sağlar. Ancak kardeşlik ya da iyiliğin hakim olduğu bir toplumda adaletin ön plana geçmesi mevcut değerlerin de kaybına yol açabilir. Kişisel ve sivil bağlılıkların çözülmesi adaletin bile

³³⁹ Sandel **Liberalism and Limits**, s. 31.

³⁴⁰ **A.e.**, s. 32.

³⁴¹ David Hume, **A Treatise of Human Nature**, The Floating Press, 2009, s. 755.

³⁴² Sandel, **Liberalism and Limits**, s. 35.

³⁴³ Patrick Neal, David Paris, **Liberalism and the Communitarian Critique**, s. 428.

tekrar yerine getiremeyeceği ahlaki kayıplara yol açabilir. Sandel buna örnek olarak aileyi verir. İdeal aile yapısında spontane şekilde oluşan sevgi ve bağlılık gibi duygular vardır. Birey hakları ve adil dağılım gibi meseleler gündeme gelmez. Bazen bir durumda elime geçen daha az olabilir ancak bunu hak talebi şeklinde dile getirmem mevcut bağlılık, sevgi iklimine zarar verebilir. Sandel bir gün bu ailenin görüş ayrılığına düştüğünü hayal etmemizi ister. Önceki sevgi iklimi yerini hak taleplerine bırakır. Adaletle dayalı bir düzen tesis edildiğinde, ebeveyn ve çocuklar görev icabı ama bu defa suratlarını asarak sorumluluklarını ifa ederler. Bu durumda Sandel sorar: Adaletle ulaşılan yeni durum önceki düzenin ahlaki değerini ikame edebilir mi?³⁴⁴ Eğer bizim için en önemli olan hayat planlarımız seçilmiş olanlarsa seçmediğimiz ama bizim için önem atfeden proje ve bağlılıkları izah etmek mümkün olmaz. İnsan anne babasını, içerisinde yaşadığı muhiti seçmez ama bu bağlar onun için önemli olabilir. Bunları seçip seçmemeyi sorgulamak ve sürekli kritiğe tabi tutmak da doğal spontan ilişkiye zarar verebilir.³⁴⁵ Sandel'e göre ailedeki yükümlülükler şu anda genellikle anne babaların çocukları için duymuş olduğu sorumluluklar çerçevesinde algılanmaktadır. Bu sorumluluk duygusu ebeveynin rızası ile açıklanmaktadır. Ebeveynler çocuk sahibi olmayı tercih ederler ancak çocukların böyle bir tercih seçeneği yoktur. Oysa aileye mensubiyet esaslı bir değerlendirme yapıldığında çocuklar da anne babaya karşı sorumlu olurlar. Sadece rıza ve sözleşmeyi esas alan bir yaklaşım “ne istiyorum” sorusu etrafında karar verir. Oysa mensubiyet esaslı yaklaşımda, kimlik insanın tercihlerde bulunmasında önemli bir unsurdur. Bir ebeveynin oğlu ya da kızı olmak kişiye bazı sorumluluklar yükler. Burada gelenek ve ortak bir geçmiş de devreye girer.³⁴⁶

³⁴⁴ Sandel, **Liberalism and Limits**, s. 32-33.

³⁴⁵ Daniel A. Bell, A Communitarian Critique of Liberalism, **Analyse And Kritik** 27/2005, s. 225

³⁴⁶ Schneider, **Interview**.

3.9 Siyasette Dini Söylem Sorunu

Bütün iyi anlayışları karşısında tarafsız, sadece hakların garantörü olan nötr devlet anlayışı şüphesiz dini de siyasi konulardan uzak tutmak ister. Charles Taylor'ın ifade ettiği gibi modern dünyada din, iyi anlayışlarından herhangi bir tanesi şeklinde telakki edilmektedir. Din, bir opsiyondur.³⁴⁷ Nötr devlet açısından din de “iyi”lerden herhangi birisi olduğu için siyasi tartışmalarda dini argümanlardan kaçınmak gerekir. Sandel bu tartışmalarda iyi bir örneğin Amerikan Başkanı **John F. Kennedy**'nin (1917-1963) seçilme süreci olduğunu söyler. Seçimlere Demokrat Başkan adayı olarak giren Kennedy bir Katoliktir ve o zamana kadar Katolik hiç kimse Amerikan başkanı seçilmemiştir. Katolisizm koyu dindarlığı içeren bir mezheptir. Bu sebeple bazı seçmenler Kennedy'nin adaylığına şüpheyile yaklaşmışlardır. Katolik inancının başkanlıkta ne kadar rol oynayacağı, Vatikan'a bağlılığının politikalarına etki edip etmeyeceği sorgulama konusu olmuştur. Kennedy, bu tepkiler üzerine açıklama yapma gereği duymuştur. Protestan liderlerle yapılan bir toplantıda dini inancının kişisel bir konu olduğunu ve kamusal alanlarda bu inancın etkili olmayacağını söylemiştir. Özellikle doğum kontrolü, boşanma, sansür, kumar gibi ahlaken tartışmalı ve dinin de tartışmaya katıldığı bazı konularda kararlarını dinin etkisi altında değil tamamen ulusal çıkarlara göre vereceğini ifade etmiştir. Sandel, Kennedy'nin bunu nasıl gerçekleştireceğini söylemediğini ifade eder. Kennedy'nin bu açıklamasında dikkat çekici olan savunma pozisyonunda kalması ve Protestan liderlerini ve kamuoyunu dini inancını siyasete yansıtmayacağına dair ikna çabasıdır.³⁴⁸

Sandel, siyasette dini söylemin rolünü, bir diğer Amerikan Başkanı olan **Obama**'dan karşıt bir örnek vererek de tartışır. Obama 2006'da yaptığı bir konuşmada iki yıl önce senato seçimlerinde bir muhafazakar seçmenin kendisini eşcinsel hakları ve kürtaja verdiği destek sebebiyle ağır bir şekilde eleştirdiğini ifade eder. Eleştirinin dozu kendisinin iyi bir Hristiyan olmadığını ve İsa'nın ona oy vermeyeceğini söylemeye kadar varır. Obama cevaben, bu konularda umumiyetle bilinen liberal

³⁴⁷ Charles Taylor, **A Secular Age**, USA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, s. 3.

³⁴⁸ Sandel, **Justice**, s. 128.

yaklaşım içerisinde bulunduğunu, çoğulcu bir toplumda bütün fikirlere eşit bir şekilde yaklaşmak gerektiğini, kendisinin Illionis Eyaleti Papazı değil senatör olmak için aday olduğunu söyler. Obama Senato seçimini kazanır ancak yıllar sonra bu yaklaşımına yönelik bir özeleştiri yapar. O anki yaklaşımın yetersiz olduğunu ve inancın dünya görüşünün oluşmasındaki rolüne yeterince değinmediğini ifade eder. Obama bir adım daha atar ve kendi Hristiyan inancını tanımlamaya ve siyasal tartışmalarda dinin de yer alması gerektiğini savunmaya başlar. Dinin siyasal alandan dışlanması hatadır, der. Bu dışlama ahlaki sorunları etkin bir şekilde ele almayı önlemiştir. Liberal anlayış siyasal alanda dini dışladığı takdirde milyonlarca Amerikalının sosyal adalet ve ahlak anlayışını açıklamakta yetersiz kalır, o terminolojiye yabancılaşır. Obama, dahası, belli ahlaki ve sosyal dönüşümlerde dinin büyük rolü olduğuna değinir ve dini göz ardı ederek bu gibi hadiseleri anlama imkanının olmadığını ifade eder. Obama bunu dine yönelik bir önyargı gibi görür. Ona göre

“vaaz alma korkumuz... değer ve kültürün bazı önemli sosyal problemlerin çözümünde oynadığı rolü önemsememize yol açmıştır. Yoksulluk, ırkçılık, işsizlik gibi sorunlar kalplerde ve zihinlerde değişikliği gerektirir.”

“Laiklerin (secularists) inananlardan kamusal alana girmeden önce dinlerini kapının dışında bırakmalarını istemeleri bir hatadır. Frederick Douglas, Abraham Lincoln, William Jennings Bryan, Dorothy Day, Martin Luther King –Amerikan tarihindeki reformcuların büyük kısmı- sadece inançları tarafından motive edilmemiş aynı zamanda kendi tezlerini savunmak için dini bir dil kullanmışlardır. Bundan dolayı erkeklerin ve kadınların kamusal politikalar tartışılırken kendi kişisel inançlarını karıştırmamaları gerektiğini söylemek absürddür. Hukukumuz Yahudi-Hristiyan geleneğine dayalı ahlakın kodifikasyonudur.”³⁴⁹

Sandel Obama’nın diğer liberallerden farklı olarak, liberal nötrlüğün dışında kamusal bir değer, maneviyat arayışını dikkate almış olmasından ve bunu siyasi

³⁴⁹ Sandel, Justice, s. 128-129.

mesajlarında kullandığından övgüyle söz eder. Bunlardan güzel bir örnek aşağıdaki gibidir:

“Her gün, görünüyor ki, binlerce Amerikalı günlük rutin işlerini yapıyor: çocukları okula bırakıyor, ofise çalışmaya gidiyorlar, iş toplantıları için uçuyorlar, alışveriş yapıyorlar, diyetlerine uymaya çalışıyorlar. Ancak bir şeyin kayıp olduğu hissini yaşıyorlar. İşlerinin, sahip olduğu şeylerin, eğlencelerinin, bütün yoğunluklarının yeterli olmadığını görüyorlar. Onlar hayatlarında bir amaca, narratif bir kıvılcıma sahip olmak istiyorlar... Eğer ilericiler olarak insanlarla sahici bir ilişki kurmak istiyorsak, umutlarımızın ve değerlerimizin onlarla ilişkili bir şekilde olmasını istiyorsak dini söylemin alanını görmezden gelemeyiz.”

Sandel’e göre Obama’nın progressivist liberallere inanca daha dost bir kamusal akıl tavsiyesi iyi bir siyaset felsefesi yaklaşımıdır. Adaleti ve hakları iyi hayattan tamamen bağımsız telakki etmek ona göre iki sebepten dolayı yanlıştır. Öncelikle, bazı konularda özsel (substantive) ahlaki konuları çözmeden adalet ve haklarla ilgili hüküm vermek imkansızdır, mümkün olduğunda da bu her zaman arzu edilir olmayabilir.³⁵⁰ Bu noktadan hareketle Sandel, Amerikan siyasi hayatını siyasette dini söylemin yeri açısından değerlendirmeye tabi tutar. Buna göre 60’lardan 80’lere kadar Demokratlar dini söylemi siyasetten dışlamışlardır. Ancak örneğin **Martin Luther King** insan haklarını savunurken ahlaki ve dini söylemi kullanmış, Vietnam Savaşı karşıtı hareket de dini gerekçelerden hareket etmiştir. Hristiyan Muhafazakarlar ise okullarda duayı, kamusal alanda dinin varlığını savunmuş, pornografiye, kürtaja, homoseksüelliğe sınırlar getirilmesini istemişlerdir. Liberalleri de bu konuları tek tek ahlaki planda tartışmadıkları, sadece dini ve ahlaki tercihleri siyasetin konusu olmaması gerekçesiyle kabul etmedikleri noktasında eleştirmişlerdir. Sandel bu tartışmada Hristiyan muhafazakarların tavrını olumlu olarak niteler, liberaller için ise “değer nedir” sorununun ortaya çıktığını söyler. Buna karşılık liberaller de savunmaya geçip

³⁵⁰ A.e ,s. 130.

“hoşgörü”, “adalet” ve “seçme özgürlüğü”nün de birer değer olduğunu ileri sürmüşlerdir. 2004’te Demokrat Başkan Adayı John Kerry bir konuşmada “değer” ve “değerler” kelimelerini 32 kez kullanmıştır. Ancak Sandel’e göre, siyaset gündemine gelen bu değerler ülkedeki ahlaki ve manevi ihtiyaca cevap verecek ya da kamusal hayat için daha geniş bir anlam içerecek türden bir nitelik taşımamaktadır.³⁵¹ Sandel, ekonomik refah, hak ve özgürlükler dışında değerlere vurgu yapan Amerikan başkanları arasında Kennedy’yi örnek verir. Sandel’in dikkat çektiği Kennedy’nin 18 Mart 1968’de Kansas Üniversitesi’nde yaptığı bir konuşmadır. Kennedy bu konuşmasında refah devleti olmanın göstergelerinden biri olarak gayri safi milli hasılaya dikkat çeker ve başarı ölçütü olarak yalnızca bunun değerlendirildiğini ileri sürer. Ekonomik refahı tek başarı gibi kabul etmenin yanlışlığını ve değer alanındaki ahlaki yozlaşmayı dile getirir. Vietnam savaşı, gelir dengesizliği, ırkçılık, hayata anlam katma, tatmin eksikliği bunlardan birkaçıdır. Kennedy’nin ekonomiye ilişkin söyledikleri oldukça etkileyicidir:

“Bugün gayri safi milli hasılamız 800 milyon doları aşmıştır. Fakat gayri safi milli hasıla hava kirliliğini; sigara reklamlarını ve otoyollardaki katliamı temizleyen ambulansları; kapılarımız için özel kilitleri ve o kilitleri kıran insanlar için hapisaneleri; sekoya ağaçlarının kesilmesini ve düzensiz şehirleşmeyle yok olan doğal güzellikleri; Napalm bombalarını, nükleer füze başlıklarını, şehirlerimizde göstericilerle çatışan zırhlı polis araçlarını; çocuklarımıza oyuncak satmak için şiddeti özendiren televizyon programlarını hesaba katar. Bununla birlikte, gayri safi milli hasılamız çocuklarımızın sağlığını, onların eğitim kalitesini ya da oyunlarından almış oldukları mutluluğu; şiirimizin güzelliğini ya da evliliklerimizin sağlamlığını, kamusal tartışmalarımızdaki zekayı ya da kamu görevlilerinin dürüstlüğünü hesaba katmaz. Ne aklımızı, ne cesaretimizi, ne bilgeliğimizi, ne öğrenmemizi, ne ülkemize olan sevgimizi ve bağlılığımızı dikkate alır. Kısaca, hayatı değerli değerli hale getiren şeyler dışında herşeyi; Amerikalı olmakla niçin gurur duyduğumuz dışında her şeyi hesaba katar.”³⁵²

³⁵¹ Justice, s. 130.

³⁵² A.e, s. 136.

Sandel, adil bir toplumun ancak güçlü toplumsal bağları, aidiyetleri olan bireylerden oluşacağını düşünür. Bu toplumsal bağ da bir ortak iyi tasavvuru etrafında şekillenir. Sadece böyle bir toplumsal yapıda **“vatandaşlık erdemi”**nden söz edilebilir.³⁵³



³⁵³ A.e, s. 136-137.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

PROSEDÜREL LİBERALİZM VE CUMHURİYETÇİ (KOMÜNİTERYEN) LİBERALİZM

4.1 Siyasi Katılım

Sandel, Gallup'un bir araştırmasından hareketle liberal toplumlarda kamusal hayatın (public life) sancılı olduğunu irdelemeye çalışır. Bu araştırmaya göre Amerikan halkının sadece yüzde yirmisi hükümet politikalarına güvenmektedir. Dörtte üçü siyasi süreçlerden memnun değildir. Yine dörtte üçü hükümetin genelin değil, yalnızca belli kesimlerin çıkarlarını öncelediğini, halk olarak yönetimde söz sahibi olmadıklarını düşünmektedir. Temel hak ve özgürlükler alanındaki gelişmelere, refah devletine rağmen rahatsızlık belirgin düzeydedir. Sandel'e göre bunun arkasında iki temel sebep vardır. Birincisi bireysel ve kolektif olarak insanların hayatlarının kontrolünü kaybettikleri hissidir. İkincisi de aile başta olmak üzere toplumu birbirine bağlayan ahlaki, moral bağların kaybolmasıdır. Sandel insanların kendi hayatı üzerindeki kontrolü kaybetmesini ve toplumun çözülüşünü (erozyonu) **“çağın endişesi”** olarak tanımlar.³⁵⁴ Sandel; liberalizmin en önemli vaatlerinden biri olan insanların seçimlerini özgürce yapması hususunu da sorunlu bulur. Hakların güvence altına alınmış olmasına, insanların seçimlerini özgürce yaptıklarını sanmalarına rağmen Amerikan halkı gittikçe hayatlarının kontrolünün ellerinden kaçtığına inanmaktadır. Global ekonomide işe olan güvensizlik bunun bir örneğidir. İnsanlar gayri-şahsi (impersonal) bir güç tarafından hayatlarının kontrol edildiğini düşünmektedir. Bu nedenle özgür, seçen, bağımsız benlik tasavvuru yara almıştır.³⁵⁵ Dolayısıyla insanlar kontrol edemedikleri, hatta anlayamadıkları, fark edemedikleri gayri-şahsi mekanizmaların tesiri altındadır.³⁵⁶

³⁵⁴ Sandel, *Democracy's Discontent*, s. 3.

³⁵⁵ Sandel, *America's Search*, s. 72.

³⁵⁶ Sandel, *The Constitution*, s. 14.

Sandel'e göre kamusal hayatta, kamusal felsefe (public philosophy) pratikte içkin bir şekilde yer alan siyasi zemindir. Ancak bu açık değildir ve normal zamanlardan ziyade problemlili dönemlerde kendini açığa vurur. Sandel buradan yola çıkarak problemleri analiz etmeye çalışmaktadır.³⁵⁷ Sandel, liberal kamusal alanla ilgili muhafazakarların da sosyal ve kültürel planda popüler kültürden kaynaklanan yozlaşmaları önemsediklerini, buna karşılık dizginsiz bir pazar ekonomisinin vatandaşlık değerlerini yozlaştırıcı etkileri üzerinde yeterince durmadıklarını söyler.³⁵⁸

Sandel liberalizm'de adalet "iyi"ye öncelendiği ve adaletin gerçekleşmesi için gerekli prosedürler muayyen "iyi"lerin yerini aldığı için buna tekabül eden siyasi yapıyı **prosedürel liberalizm** olarak tanımlar.³⁵⁹ Sandel bunu zaman zaman "prosedürel cumhuriyet" ifadesiyle de kullanır. "Prosedürel", Sandel için anahtar bir kavramdır. Negatif bir anlam içermektedir. Bununla da liberalizmin iyi ile bağlantılı değerleri dikkate almaksızın sadece yasal adalet, güvenlik gibi devlet işleyişini yeterli gördüğü durumu ifade etmektedir. Sandel ayrıca "cumhuriyetçi liberalizm" diye bir kavramsallaştırma da yapar. Bu da demokratik katılımı ve pozitif özgürlüğü esas alan bir liberalizm cumhuriyetçilik (komüniteryen) sentezidir. Liberalizm'e göre temel mesele bireyin amaçlarını, değerlerini özgürce seçme hakkıdır. Sandel bu prosedürel özgürlük anlayışının son 50 yılın ürünü olduğunu ifade eder. Daha öncesinde buna rakip olan cumhuriyetçi siyasi teori (republican political theory) hakimdir. Cumhuriyetçi (komüniteryen) teorisinin temel çıkış noktasına göre ise özgürlük kendi kendine yönetimin (self government) sağladığı bir sonuçtur.³⁶⁰ Kendi kendine yönetim de bir komünite olmaksızın hayat bulamaz. İnsanların kendi kaderlerini tayin etmesi yalnızca bireysel olarak gerçekleştirilemez, ancak kendilerini içinde buldukları ortak bir hayatın parçası olmakla mümkün olur.³⁶¹

Liberal yaklaşımda özgürlük demokrasiden ayrı bir yerde konumlanmıştır. **Isaiah Berlin**'e göre liberal özgürlük anlayışı ile demokrasi her zaman örtüşmeyebilir.

³⁵⁷ Sandel, **Democracy's Discontent**, s. 4.

³⁵⁸ Sandel, **The Constitution**, s. 13.

³⁵⁹ Sandel, **Democracy's Discontent**, s. 4.

³⁶⁰ **A.e.**, s. 5-6.

³⁶¹ Michael Sandel, **Democrats and Community- A Public Philosophy for American Liberalism**, **The New Republic**, Feb 22, 1988, s. 22.

Liberal özgürlük kişisel amaçlar ve tercihlerin peşinde gitme özgürlüğü olduğu için çoğunluk değerleri her zaman buna imkan sağlamayabilir. Berlin bunu ilginç bir mukayeseyle örnekler: Aydınlanmış bir despot kişisel haklara saygı gösterebilirken bir demokraside bireylerin hakları ihlal edilebilir. Bu sebeple özgürlükle demokrasi, kendi kendine yönetim arasında mantıksal, zorunlu bir bağdan söz edilemez. Berlin, “beni kim yönetiyor” sorusunun “hükümet bana ne kadar karışıyor, müdahale ediyor” sorusundan mantıksal açıdan farklı olduğunu ifade eder.³⁶² Berlin’in aydınlanmış despot örneğinden böyle bir yapının demokrasiye tercih edilebilir olduğuna inandığı gibi bir sonuç çıkmamalıdır. Vurgulanmak istenen demokrasinin liberal nitelikte gerçekleşmesidir. Çünkü liberalizmde çoğunluğun kararlarına rağmen bireyin özgürlüğünü ve temel haklarını korumak önemlidir. Oysa pozitif özgürlüğü ve sosyal demokrasiyi esas alan cumhuriyetçi (komüniteryen) yaklaşıma göre özgürlük kendi kendine yönetimin bir sonucudur. Siyasi komüniteye üye olan bireyin hem toplumun kaderi hem de kendi tercihlerinin belirlenmesinde söz sahibi olması gerekir. Özgürlük kendi kendini yönetimle ve bunu sağlayan sivil erdemlerle bağlantılıdır. Özgürlüğün temini de ancak böylesi bir kamusal hayatla (public life) mümkündür. Aristoteles’in sivil erdemi ve siyasi katılımı özgürlüğe içkin bir şekilde değerlendirmesi de bununla bağlantılıdır.³⁶³

Komüniteryen yaklaşıma göre liberalizm siyasi hayatın değerini ihmal etmiştir. Siyasi topluluğa sadece araçsal bir değer atfederek insan için siyasi toplumsal hayata katılmanın önemini görmezden gelmiştir. Oysa siyasi toplumsal hayata katılım “**ortak iyi**”nin gerçekleştirilmesi için büyük önem taşımaktadır.³⁶⁴ Demokrasi bir yanıyla liberal bir yanıyla komüniteryen bir projedir. Komüniteryen talepler liberalizmdeki bireyin temel hakları ile demokratik katılım arasındaki bağlantıyı sağlar. Modern dönemde bireyler arasında kopan bağlar demokratik katılımıla sağlanabilir bu da komüniteryen eleştirinin gayesidir.³⁶⁵ Bu yaklaşımda vatandaşın siyasi katılımına özel bir anlam atfedilir. Katılım, özgürlüğün esasına ilişkindir. Katılımın olmadığı bir

³⁶² Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty”, **Liberty**, Oxford University Press, New York, 2002, s. 176-177,

³⁶³ Sandel, **Democracy’s Discontent**, s. 25-26.

³⁶⁴ Buchanan, *Assessing*, s. 852.

³⁶⁵ Albert Wellmer, *Demokratik bir Kültürün Koşulları-Liberallerle Cemaatçiler Arasındaki Tartışma Üzerine*, **Liberal ve Cemaatçiler**, Dost Kitabevi, Ankara, 2006, s. 310.

sistem vatandaşın özgürlüğünü ve onurunu korumakta yetersiz kalır. Birleşik Devletler son yüzyılda prosedürel liberalizme doğru evrilmiştir.³⁶⁶ Bir komünitede demokratik özgürlükler vatandaşların anayasal bir rejimin gerektirdiği siyasi erdemlere sahip olması ve aktif katılımı ile güvence altında olur. Bu politik şura sahip olmayan ve yalnızca kendi özel hayatına odaklanan insanların bulunduğu bir siyasi yapı ne kadar iyi dizayn edilmiş olursa olsun antidemokratik güç odaklarının eline geçebilir.³⁶⁷ **Benjamin Barber**'a (1939-2017) göre, “otonomi demokrasinin şartı değildir, demokrasi otonominin şartıdır. Onları tanımlayan ortak hayata katılmadan ve sosyal habitatlarını şekillendiren karar verme mekanizmalarına dahil olmadan erkekler ve kadınlar birey olamazlar”³⁶⁸ “Hayatlarını ilgilendiren politikalarda direkt olarak ortak müzakere, ortak karar ve ortak eylemden sorumlu olmayan erkek ve kadınlar her ne kadar güvenlik içerisinde olsalar, özel hakları korunsun ve kendilerine dışardan müdahale olmasa dahi özgür değillerdir.”³⁶⁹

Liberalizmle komüniteryanizm arasındaki önemli bir farklılık da politik teori açısından devletin tesisiyle ilişkilidir. Liberalizm için devlet Hobbes'tan beri sözleşme geleneğinde ifade edildiği şekilde doğa durumunda güvenliğinden endişe eden bireylerin kendi haklarını muhafaza etmek için zorunlu şekilde oluşturdukları bir sivil yapıdır. Komüniteryenleri rahatsız eden devlete sadece hukuki değer biçen bu bakış açısidir. Önemli olan bir sosyal düzenin, sosyal ve politik formların bireyin kimliğine ve mensubiyetine (loyalty) ne ölçüde etkide bulunduğudır. Kurumların bu manada teleolojik, içsel bir değerinden söz edilebilir. Liberalizmin ileri sürdüğü yalnızca bireylerin haklarını muhafaza eden hukuki yaklaşım toplumun içsel değerine ve yurttaşlık erdemine zarar veren bir süreçtir.³⁷⁰

Siyasi katılım cumhuriyetçiliğin temel unsurlarındandır. Sandel bunu iki açıdan ele alır. Benliğe içsel olan boyutunda siyasi katılım doğamız için vazgeçilmezdir. İkincisi araçsal olanıdır ki katılım burada özgürlüğün muhafazası için

³⁶⁶ Charles Taylor, **Cross Purposes**, s. 200-201.

³⁶⁷ John Rawls, The Priority of Right and Ideas of the Good, **Philosophy and Public Affairs**, Vol. 17, No. 4 (Autumn, 1988) s. 272.

³⁶⁸ Benjamin Barber, **Strong Democracy**, University of California Press, Los Angeles, 2003, s. xxxv.

³⁶⁹ **A.e.**, s. 145-146.

³⁷⁰ Norman Barry, **An Introduction**, s. 29.

gereklidir. Bu önemli bir ayrımdır. İkincisini liberaller daha çok benimseyebilirler zira adalete dayalı, eşit hakları temin etmeyi amaçlayan bir sistem için bu olmazsa olmazdır.³⁷¹

Sandel, prosedürel liberalizmle cumhuriyetçi (komüniteryen) liberalizm arasındaki temel farkı bireyin özgürlüğü noktasında görür. Birincisinde özgürlük bireyin amaçlarını, değerlerini özgürce seçmesidir. İkincisinde ise “kendi kendine yönetim”e (**self-rule**) katılmak, kendi kendine yönetimde (**self-government**) pay sahibi olmaktır. Bu da belli karakter özelliklerini gerektirir. Sandel burada “kollektif bir kader”den bahseder. Kişinin yönetime katılması kollektif kaderi biçimlendiren güçlere, unsurlara bir katkıdır. Bu, bir sivil erdemdir (civic virtue). Ahlaki bir nitelik taşır. Topluma aidiyet hissidir. Sandel, prosedürel liberalizmin bireyin özgürlüğü tasavvurundan farklı olarak birey ve toplumu karşılıklı ilişki içerisinde değerlendirmekte, bireyin kaderini ortak kaderden ayrı görmemektedir. Cumhuriyetçi (komüniteryen) hükümet prosedürel hükümet gibi nötrlük iddiasında olamaz. Çünkü onun vatandaşların demokratik yönetime katılması hususunda belli ahlaki kaygıları vardır. Bu biçimlendirici (formative) bir projedir. Vatandaşlar, cumhuriyetçi (komüniteryen) bir yönetimin gerektirdiği ahlaki, siyasi, ekonomik, kültürel zemine göre karakter kazanır.³⁷² Cumhuriyetçi (komüniteryen) teori bireyin özgürlüğünü sadece “kendi amaçlarının peşinde koşma özgürlüğü” olarak değerlendiremez. Bu özgürlük tasavvuru, bireyi şekillendirici (formative) bir politik görüştür ve kendi kendini yönetimin gerektireceği karakter özelliklerini ister.³⁷³ **Charles Taylor**’a göre de klasik anlamda komüniteryen bir rejim atomist bireyci bakış açısıyla izah edilemez. Böyle bir rejim negatif özgürlüğü değil, yurttaşların aktif olarak politik arenada söz sahibi olduğu bir anlayışı öngörür.³⁷⁴ Vatandaşların katılımını, demokrasiye ve haklarına sahip çıkmalarını sağlayan bu “cumhuriyetçi dayanışma” ona göre özgürlüğün teminatıdır. Bu aynı zamanda ortak bir tarihi ve kader birliğini de kapsar. Prosedürel liberalizm bu dayanışma ruhunu veremez. Vatansever liberal rejimin

³⁷¹ Hillary Aronovitch, From Communitarianism to Republicanism: On Sandel and its critics **Canadian Journal of Philosophy**, 30:4 01.07.2013, s. 629.

³⁷² Sandel, **The Constitution**, s. 3.

³⁷³ Sandel, **America’s Search**, s. 58.

³⁷⁴ Taylor, **Cross Purposes**, s. 192.

“ortak iyi”si “hukuk devleti”dir. Modern dönemde de bu cumhuriyetçi (komüniteryen) vatanseverlik devam etmektedir. Örneğin Amerika’da Watergate’e gösterilen tepkiler bunun yansımasıdır. Bunu ne egoizmle ne alturizmle izah etmek mümkündür. Taylor’a göre bu, vatansever bir tutuma, ortak bir kimlik duygusuna sahip olmak, Bağımsızlık Bildirgesi’nde açıklanan değerlere, demokrasiye, hukuk devletine ve özgürlüklere sahip çıkmaktır.³⁷⁵

4.2 Topluma Aidiyet ve Sivil Erdemler

Cumhuriyetçi (komüniteryen) siyasi teori prosedürel liberalizmden iki temel hususta ayrılır. Birincisi hak ile iyi arasındaki münasebettir. Prosedürel liberalizmde hak “iyi”den bağımsız tanımlanır, ortak bir iyi anlayışı görülmez. Oysa cumhuriyetçi (komüniteryen) yaklaşımda bir ortak iyi anlayışı vardır. O da demokratik kendi kendine yönetim (self government) ilkesidir. Vatandaşlara da bu ilkeyi benimseyen karakter özellikleri kazandırılmak istenir. Sandel burada bir konunun altını çizer. Cumhuriyetçi (komüniteryen) yaklaşım ahlaki karakterin oluşumunu sadece özel bir mesele gibi değil kamusal bir problem şeklinde görür. Prosedürel liberalizmin ileri sürdüğü gibi önemli olan yalnızca bireylerin özel tercihleri değil içerisinde topluma aidiyetin de yer aldığı kimliğin oluşumudur.³⁷⁶

Sandel’e göre, prosedürel liberalizmin hakim görüş olması 2. Dünya Savaşı’ndan sonradır. Bunun belirgin biçimde görüldüğü yer yargıdır. Anayasa Mahkemesi bu tarihlerden itibaren öncelikli fonksiyonunu hükümet müdahalelerine karşı birey haklarını korumak şeklinde görmüştür. Yargı prosedürel liberalizmin kamusal felsefesini (public philosophy) uygulamıştır. Buna göre devlet her türlü iyi anlayışı karşısında tarafsızdır. İnsanlar bağımsız ve özgürdür ve devlet nötr yaklaşarak onların birey oluşlarına saygı gösterir. İnsanların seçimlerinde öncelik arz eden yükümlülükleri, ahlaki sorumlulukları yoktur. Sandel’in ifadesiyle yükümlülüğü

³⁷⁵ A.e. s. 196.

³⁷⁶ Sandel, **Democracy’s Discontent**, s. 25.

olmayan benliktirler (unencumbered self). Hak, iyiden önce gelir. Sandel bu hususta en çok tartışma yaşanan alanlardan birisinin dini özgürlük alanı olduğunu söyler.³⁷⁷ Bu günümüzdeki huzursuzluğun (discontent) başlıca nedenlerinden biridir. Liberal özgürlük anlayışı yalnız başına kendi kendisini idame ettirecek saiklerden yoksundur. Bunun sebebi onun alt yapısını sağlayacak olan topluma aidiyet duygusu ve vatandaşlık sorumluluğunun eksik olmasıdır. Sandel burada liberal özgürlük vizyonunun ancak ve ancak cumhuriyetçi (komüniteryen) siyasi teoriyle bütünleştiği takdirde tam olarak uygulanabileceği görüşündedir.³⁷⁸

Sandel, “Liberalizm ve Cumhuriyetçilik: Dost mu, düşman mı?” başlıklı makalesinde kendisine liberalizmle cumhuriyetçilik, otonomi ile sivil erdem (civic virtue) arasındaki karşıtlığı fazla vurguladığı, oysa bunların birbirini bütünlediği şeklindeki bir eleştiriye cevap verir. Söz konusu eleştiri, otonomi ve sivil erdem (civic virtue) bir arada olabileceği ve cumhuriyetçilikle (komüniteryen yaklaşım) liberalizmi karşı karşıya getirmenin yanlış olduğu üzerinedir. Cumhuriyetçilik (komüniteryen yaklaşım), liberalizmin birey haklarını koruma, başkalarının haklarına saygı, tolerans gibi temel değerlerine bağlıdır. Sandel, cevabında kendisinin birey haklarını ön plana çıkaran liberalizme karşı olmadığını, bu hakları herhangi bir “ortak iyi” anlayışı çerçevesinde temellendirmeyen yaklaşıma karşı olduğunu belirtir. Sandel’in karşı olduğu şey hükümetin bütün iyi anlayışları karşısında tarafsız olması gerektiğini ifade eden, hakkı “iyi”ye önceleyen prosedürel liberalizmdir. Oysa cumhuriyetçilik şekillendirici bir proje olarak hükümetin bütün değerler karşısında tarafsız olmasına karşıdır. **Sivil erdemler (civic virtues)** olarak tanımlanan vatandaşlarda belli karakter özellikleri geliştirmeyi amaçlayan sosyal ve siyasal düzenlemeleri destekler. Yani karakter gelişimini salt bireysel bir husus olarak değil kamusal (public) bir mesele şeklinde görür. Prosedürel liberalizmin cumhuriyetçi (komüniteryen) liberalizme olan tepkisi onun toplumu bütüncül ahlaki ilkelere göre şekillendirici (formative) tavrıdır.³⁷⁹ Toplumun ortak hayatının iyi ya da kötü oluşu bireyin hayatını da belirler. Bu düşünceye liberal cepheden de eleştiriler gelmiştir.

³⁷⁷ A.e., 55.

³⁷⁸ Sandel, **America’s Search.**, s. 58.

³⁷⁹ Michael Sandel, Liberalism and Republicanism: Friends or Foes? A Reply to Richard Dagger, **The Review of Politics**, Vol 61, No.2 (Spring, 1999), s. 209-211.

Örneğin **Dworkin**'e göre burada yanlış olan topluma antropomorfik bir statü atfetmektir. Komünal hayatı kişileştirip onu da değerler açısından birey gibi eleştirmektir. Komüniteye böylesine bir ontolojik statü tanımak yanlıştır.³⁸⁰ Dworkin de liberallerin bireyin toplumsal komüniteye entegrasyonuna yeterince vurgu yapmadığını oysa bunun önemli olduğunu ve liberal değerlere tehdit oluşturmayacağını hatta onları besleyeceğini söyler. Ancak bahsettiği entegrasyonun kendi kimliğini bütünüyle toplum üzerinden tanımlamak olmadığına dahası bunun imkansız bir şey olduğuna dikkat çekerek muhtemel eleştirileri önlemek ister. Onunki sınırlı bir entegrasyondur. Liberal bir siyasi komünite hükümetin resmi yürütmeye dair fonksiyonlarının bütünüdür. Bunlar yasama, yürütme, yargı gibi resmi politik müesseselerdir. Bireyin bunlarla uyum içerisinde olup olmamasına bağlı olarak komüniteye katkısından söz edilebilir. Bunun ötesinde bir şey yoktur. Dworkin bu komünite anlayışını pek çok kişinin yetersiz bulacağını, burada entegrasyonun ne anlama geleceğinin sorun olduğunu söyler ancak ona göre liberal prensipleri korumak için böyle olması gereklidir. Diğer topluma antropomorfik bir statü atfedip kolektif bir ahlaktan söz etmek anlamına gelir.³⁸¹ İfade özgürlüğü, din özgürlüğü, bir topluluğa katılma özgürlüğü gibi özgürlük alanları liberalizmin birey haklarını koruma çerçevesinde teminat altına aldığı alanlardır. Özellikle yaşadığımız yüzyılda komünitelerin önündeki en önemli tehditlerden birisi totaliteryanizmdir. Totaliter rejimler hayatın her alanını kontrol etmekte ve en çok geleneksel komünitelere darbe vurmaktadır. Liberalizm her ne kadar ortak bir iyi ya da komünitenin bu ortak iyideki rolü konusunda sessiz olsa da birey haklarını koruduğu için dolaylı olarak komüniteyi de korumaktadır.³⁸² Devlet, vatandaşlarının ahlaki ve sivil karakterlerini biçimlendirmeli midir, eğer biçimlendirecekse bunlar neler olmalıdır? Prosedürel liberalizm, bilindiği gibi devletin bireyin hayatına minimum müdahalesini öngörüyordu. Devlet, eğer bireye bir telkinde bulunacaksa bile bu, bireyin özgürlüğünü destekleyici mahiyette olan tolerans, karşılıklı saygı, hoşgörü, temel haklara saygı gibi değerlerde olmalıdır. Sandel'e göre cumhuriyetçi (komüniteryen) yaklaşım bunu çok sınırlı ve yetersiz bulmaktadır.³⁸³

³⁸⁰ Ronald Dworkin, *Liberal Community*, **California Law Review**, May 1989 Volule 77 Issue 3, s. 492-494.

³⁸¹ **A.e.**, s. 499.

³⁸² Allen E. Buchanan, **Assessing the Communitarian Critique**, s. 858.

³⁸³ Sandel, **The Constitution**, s. 19.

Amerikan toplumunun ahlaki dokusu, bireylerin topluma aidiyet duygusu kaybolmaktadır. Bu sağlıklı bir sivil toplumun gerektirdiği demokratik vatandaşlığa özgü karakter özelliklerini de ortadan kaldırmaktadır. Örneğin okullar bu sivil erdemlerin topluma kazandırıldığı kurumlardır. Sivil erdemler bireyin kendini aşip bütünün iyiliğini düşünmesi, başkaları için sorumluluk almasıdır. Bunun sağlanmasında da okulların, ailelerin, kilise, sinagog gibi dini kurumların da payı vardır.³⁸⁴ Sandel bunları da dikkate alarak cumhuriyetçi (komüniteryen) liberal siyasi teoriyle prosedürel liberal teori arasındaki farkı pek çok güncel örnekle temellendirir. Prosedürel liberalizm bu örneklerde de görüleceği gibi konuya bireysel hakların muhafazası merkezinde bakarken cumhuriyetçi (komüniteryen) yaklaşım söz konusu meselenin toplumsal boyutunu da dikkate almakta bireysel özgürlüğü toplumsal aidiyetle ilişkili görmektedir.

Cumhuriyetçi (komüniteryen) yaklaşımın sivil erdemlerin (civic virtue) yerleşmesi için önem verdiği hususlardan biri de kamusal eğitimidir. Bu yaklaşım, örneğin yoksul insanların eğitimini sadece onlara fırsat eşitliği vermek için önemli görmez. Oy verme gibi demokratik haklarını daha bilinçli kullanma yönünde bir eğitim olarak da değerlendirir.³⁸⁵ Liberaller ve komüniteryenler aynı konuları farklı açılardan destekleyebilirler. Örneğin liberaller kamusal eğitimi otonom bireyler yetiştirmek amacı içinde görürken, komüniteryenler için amaç demokratik siyasal yapıya katılacak vatandaşlar yetiştirmektir.³⁸⁶ **Tocqueville** (1805-1859), demokrasi ile özgürlük arasında bağ kuran cumhuriyetçi yaklaşıma demokrasiyi güçlendiren aracı kurumların varlığından biri olarak New England'taki kasaba toplantılarını örnek olarak verir ve ilginç bir benzetmede bulunur. "İlkokullar bilim için ne ifade ediyorsa kasaba toplantıları da özgürlük için öyledir" der. Bu kurumlar topluma özgürlük ruhu veren, demokratik katılımı amaçlayan müesseselerdir.³⁸⁷

Sandel sivil erdemlere (civic virtue) bir örnek de iktisattan verir. Günümüzde ekonomide başarı kriterleri gayri safi milli hasılayı, genel refahı artırmaktır. Gelir

³⁸⁴ Sandel, **Public Philosophy**, s. 55-58.

³⁸⁵ Sandel, **The Constitution**, s. 16.

³⁸⁶ Sandel, **Public Philosophy**, s. 154.

³⁸⁷ Alexis de Tocqueville, **Democracy in America**, Indianapolis, Liberty Fund, 2010, s. 102.

dağılımındaki dengeler, adalet-adaletsizlikleri değerlendirmek de yaklaşım biçimine göre değişir. Sandel, **Thomas Jefferson**'dan yola çıkarak konuya nasıl farklı bakılabileceğinin örneğini sunar. Jefferson; büyük fabrikalara, Amerika'nın yalnızca sanayide üretim yapan bir ülke olmasına karşıdır. Jefferson'ın kaygısı sivil erdemlerle bağlantılıdır. "Dünyayı eken biçenler Tanrı tarafından seçilmiş kimselerdir." önermesinden yola çıkar. Avrupa'da sanayileşen şehirlerdeki işçi sınıfı ona göre mülksüz, bağımlı bir halk kitlesi olacak bu da özgürlüklerine ve sivil erdeme zarar verecektir. Sandel'in, Jefferson'da dikkat çektiği nokta ekonomik düzenlemelerin vatandaşların karakterlerine ve sivil erdeme olan etkisidir.³⁸⁸ Gelir dağılımındaki dengesizliği prosedürel ve sivil (civic) yaklaşım farklı değerlendirir. Prosedürel yaklaşıma göre ekonomik yoksunluk içinde olanlar amaçlarını serbestçe seçme, gerçekleştirme açısından dezavantajlıdır. Sivil (civic) yaklaşım ise her zaman olduğu gibi ortak hayat açısından bakar. Zenginlerle fakirler arasında uçurumun açılması ayrı hayat tarzlarını getirir. Mahalleler, alışveriş ettikleri yerler, kullandıkları araçlar farklılaşır. Ortak bir değer kalmaz, ortak bir iyi, birbirine karşı yükümlülükler de kalmaz. Sandel'e göre bu durum kamusal alanın (public sphere) tahliyesidir.³⁸⁹ Tüketiciliğe (consumerism) bakış açısı da prosedürel liberalizm ve cumhuriyetçilik arasındaki ayrımı güzel özetler. Cumhuriyetçi (komüniteryen) yaklaşım tüketiciliğe bencil, materyalist, bireyci eğilimleri teşvik ettiği, bunun da sivil erdeme zarar verdiği gerekçesiyle olumlu bakmaz. Aşırı tüketimin insanın kendi kendini yönetimini (self government) zayıflattığını düşünür. Prosedürel liberaller açısından adalet ilkelerine zarar vermediği sürece kişi dilediği değeri seçmekte özgürdür. Dolayısıyla tüketiciliğe müdahale etmek birey haklarının ihlali şeklinde değerlendirilir.³⁹⁰

Sandel cumhuriyetçi (komüniteryen) liberalizm anlayışından prosedürel liberalizm anlayışına nasıl geçildiğini yargı kararlarından somut örneklerle açıklar. Bayrak töreni örneği bunlardan biridir. 1940 yılında okuldaki bayrak törenine dini gerekçelerle katılmak istemeyen bir ailenin çocukları okuldan atılır. Aile, konuyu yargıya taşır. Yargıç, okulun kararını doğru bulur. Gerekçede de devletin bayrak

³⁸⁸ Sandel, **The Constitution**, s. 6-7.

³⁸⁹ Sandel, **The Constitution**, s. 13.

³⁹⁰ Sandel, **Liberalism and Republicanism: Friends**, s. 211-212.

törenlerini yeni gelen nesillerde topluma bağlılık duygusu kazandırması bakımından önemli olduğu için zorunlu tutabileceğini belirtir. Sandel’e göre bu, cumhuriyetçi (komüniteryen) yaklaşımın biçimlendirici (formative) projesinin bir örneğidir. Sadece 3 yıl sonra Virginia eyaletinde davaya öncekinin tam zıddı istikamette karar verilir. Gerekçe tam da prosedürel liberal anlayışın bir örneğidir: Devlet, her ne gerekçeyle olursa olsun vatandaşlarına herhangi bir iyi anlayışını empoze edemez. Bir dünya görüşü herkesi bağlayıcı kabul edilip bireylere dayatılamaz. Tek bir kurucu ilkeden söz edilebilirse o da ortak böyle bir görüşün kabul edilemeyeceğidir. Sandel bunu prosedürel liberalizmin özgürlük anlayışı olarak görür. Özgürlük, çoğunluğun tercihlerinden bağımsız olarak muhafaza edilmelidir. Devlet de bu anlamda farklı tercihler karşısında nötr pozisyonda kalmalı, herhangi bir iyi anlayışından yana taraf olmamalıdır. 1947’de ilk defa Anayasa Mahkemesi (Supreme Court) devletin din karşısında tarafsız olması gerektiği görüşünü ifade etmiştir. Sandel’e göre 1950’den sonra bu dilin yani devletin nötr olması, otonomi ve birey özgürlüğü adına ahlakı yasa haline getirmemesi gerektiği fikri anayasa hukukuna hakim olmuştur.³⁹¹

4.3 Toplumsal Yozlaşma ve “günah vergileri”

Siyasi yozlaşma iki farklı şekilde ortaya çıkabilir. Birincisi, rüşvet, yolsuzluk gibi aleni suç olarak nitelenebilecek eylemlerdir. İkincisi ise vatandaşların hayat tarzlarındaki yozlaşmadan kaynaklanan kamusal sorumluluk açısından olumsuz görülen değişikliklerdir. Sandel’e göre birinciler ikincilere göre daha sinsidir, fark etmeden topluma yerleşir ve sonrasında o kadar yaygınlaşır ki artık düzeltmek, akışı tersine çevirmek imkansız hale gelir. Bunlar yasaldır ancak Sandel bunların “iyi yasalar”ın (good laws) ruhuna aykırı olduğunu düşünür. Sandel buna örnek olarak devletin düzenlediği piyango çekilişlerini verir. Geleneksel anlayışa göre kumar ahlaksızca bir eylemdir. Ancak yaşanan süreç içerisinde günaha yüklenen anlam değişmiştir ve “ahlakı yasalaştırma” işinden vazgeçilmiştir. Üstelik piyangoların

³⁹¹ Sandel, *The Constitution*, s. 3

görünüşte avantajları da vardır. Piyangolar vergi almanın ve bunu kamusal harcamalar için kullanmanın dolaylı bir yoludur. İnsanlar kendi tercihleriyle piyango oynarlar, bir zorlama yoktur. Toplumsal bir eğlence aracıdır ve çok sayıda insana istihdam sağlar. Sandel'e göre burada ciddi sorunlar vardır. Devlet, piyangolardan büyük gelir elde eder çünkü bu alanda tekeldir. Eğer piyango meşru bir iş ise bu neden özel sektöre açılmamaktadır? Eğer fahişelik gibi ahlaken tartışmalı bir konuysa o halde devlet neden bu alanın içerisinde? Zorlama olmadığı, insanların özgür iradeleriyle piyango oynadığı da tartışmalı bir konudur. Devlet bunu sadece insanların özgür iradelerine bırakmamakta, reklamını da yapmaktadır. Piyango alıcılarının alt gelir grubundan, çalışan ya da azınlıklardan olması şaşırtıcı bir durum değildir. Sandel burada piyangoyu, devletin sigara ve alkolden aldığı "günah vergileri"yle karşılaştırır. Eğer piyangodan elde edilen gelir de "günah vergisi" kapsamına giriyorsa devlet insanları günah işlemeye teşvik etmek için büyük paralar harcamaktadır, denilebilir. Sandel'e göre burada temel yanlış piyangoonun ahlaken onaylanmaması durumunu görmezden gelmektir. Geleneksel günah boyutu bir yana kumar, demokratik hayatın ihtiyacı olan çalışma ahlakı, çalışmanın ahlaki boyutu gibi erdemlerle çelişmektedir. Toplumsal yozlaşmaya neden olmaktadır. Sandel'a göre bunun devlet eliyle gerçekleştirilmesi durumun vehametini artırır. Devlet çalışma gibi sivil erdemleri destekleyeceğine insanlara yanlış bir umut dağıtmaktadır. Çalışmak bir yük gibi telakki edilmekte bundan çıkışın yolu olarak da piyango bir umut olarak sunulmaktadır.³⁹²

4.4 Kaybolan Komünite Duygusu

Demokratlara göre devlet aygıtını ruhsal eğitim için kullanmak vatandaşlar üzerinde baskıya sebep olabilir. Siyaset insanlara belli bir değer aşlamamalı, onları seçim yapmakta özgür bırakmalıdır. Demokratların bu erdem siyasetine karşı çıkışları onlar için büyük bir bedele mal olmuştur. Örneğin 1968 ile 1988 arasındaki 6 seçimden 5'ini cumhuriyetçiler kazanmıştır. Demokratların siyasi alanda ahlaki, dini konuları

³⁹² Sandel, **Public Philosophy**, s. 69-72.

tartışma dışı bırakması muhafazakarlara yaramıştır. Sandel’e göre Bill Clinton haklar kadar sorumluluklara vurgu yaparak bu tekeli kırmıştır. Sandel’e göre komünite olmaya aç, bununla birlikte haklarının önceliğinden vazgeçmeyen bir toplumda Clinton, bir “ara çözüm” bulmuştur. Yetişkinlere yönelik değil ancak çocuklara yönelik düzenlemeler yapmıştır. Okulu asma, ergen hamilelik, belli bir yaştan altında sigara satışı yapılmaması gibi konularda sınırlandırmalar getirmiştir. Bunlar hep toplumun ahlaki erozyonuna karşı alınmış tedbirlerdir. Sandel’e göre tarihsel planda bakıldığında bunlar çok küçük şeyler gibi görünebilir ancak bu söylem bile Clinton’ın farklı bir demokrat başkan olarak seçilmesini sağlamıştır. Bu da klasik liberal nötrlüğün dışında sorumluluğa da işaret eden yaklaşımının sonucu olmuştur.³⁹³

Sandel bir diğer örneği Kennedy üzerinden verir. Nitekim Kennedy liberal toplumda kaybolan komünite duygusunu şu çarpıcı sözlerle ifade eder:

“Uluslar ya da büyük şehirler komünite değerlerini muhafaza etmek için çok büyüktürler... Komşuluk, mahalle ilişkileri yerini gayri-şahsi (impersonal) ve soyut ilişkilere bırakmıştır. Sayıları hızla artan şehirler küçük mahalleleri ve komşuluğu ortadan kaldırmaktadır. Tek tek birim olarak evler yükseliyor ancak insanların yürüyeceği, kadınların ve çocukların ortak etkinlikler için buluşacakları mekanlar yok. Çalışma yerleri karanlık tünellerle ve umumi otoyollarla ulaşacak mesafede. Doktor, avukat ve hükümet görevlisi genellikle başka bir yerde ve kim olduğu pek de bilinmiyor. Banliyölerde ve şehir merkezlerinde ev artık sadece yemek, uyumak ve televizyon seyretmek için kullanılan bir mekan. Komünite yaşadığımız yer değil. Biz pek çok yerde yaşıyoruz ancak hiçbir yerde yaşamıyoruz.”

Kennedy’nin, 60’ların modernize olan Amerikan hayatında vurguladığı husus bireyselliğin artması, ortak değer ve uygulamaların kaybolmasıdır. Ona göre komünite o denli önemlidir ki onsuz yaşamak “hiçbir yerde yaşamamaktır.”³⁹⁴ Kennedy, işsizlik

³⁹³ Sandel, **Public Philosophy**, s. 47-49.

³⁹⁴ A.e., s. 64-65.

ve suç meselelerinde de sivil temalarla bağlantı kurar. Suç, ona göre sadece zarar verdiği yerle sınırlı değildir, asıl kamusal alanlara, mahallelere, komünitelere zarar verir. “Kapalı kapılar arkasında saklanan hiçbir toplum özgür değildir, çünkü kendi korkuları sebebiyle hapsedilmişlerdir. Kendi sokaklarında yürümeye korkan bir toplum sağlıklı değildir, izolasyon kamusal katılımı zehirler.” İşsizlik de yalnızca bir insanın gelir elde edememesi değil, kamusal hayata katılamamasıdır.³⁹⁵

4.5 Cumhuriyetçi (Komüniteryen) Liberalizm’in Baskıcı Bir Rejim Olma Riski

Ortak iyi anlayışına getirilen temel eleştiri kabul edilen ortak değer bireylerin özgürlüğü üzerinde bir baskı yaratıp yaratmayacağıdır. Cumhuriyetçi (komüniteryen) geleneğe de aynı eleştiri yöneltilmektedir. Sandel söz konusu geleneğin böyle katı bir yapısı olmadığını, tartışmaya açık olduğunu ifade eder. Erdemin ne olduğu, istenilen vatandaş karakterinin nasıl olacağı, kendi kendine yönetimin mahiyeti, demokratik bir toplumun gerektirdiği karakter özellikleri hep tartışmaya açık meselelerdir. Sandel’in arzusu demokratik bir toplumun gerektirdiği karakter özelliklerini bulmaktır.³⁹⁶ Liberaller ortak iyi tasavvurlarına önyargı ve baskıya yol açacağı gerekçesiyle karşı çıkarlar. Onlara göre bu komüniteryenlerin Aristotelesçiliği yeniden keşfetmesidir, nostaljik niteliktedir ve baskıcı bir yapı olmaya kapı aralar. Buna karşılık komüniteryenler hoşgörüsüzlüğün, aksine kökleri ve geleneği olmayan insanlar arasında, bağların olmadığı yerde ortaya çıkacağını iddia ederler. Böylesi bir yapıda ortak anlam ve değerler yok olmuştur. Belli bir yere konumlanmış (situated) benliğin yerini atomize, yerinden edilmiş benlik almıştır. Sandel’e göre toplumsal aidiyetler azaldıkça totaliter rejimler daha kolay kendine yer bulur. Sandel bundan ortak iyinin gerekliliğini çıkarır ancak onun ortak iyi anlayışı gelenekte yer alan ama şimdi unutulmaya yüz tutmuş olan sivil cumhuriyetçi (komüniteryen) siyasi formdur.³⁹⁷

³⁹⁵ A.e, s. 47-49.

³⁹⁶ Sandel, **The Constitution**, s. 20.

³⁹⁷ Sandel, **Public Philosophy**, s. 154-155.

Sandel, cumhuriyetçi (komüniteryen) siyasi teorinin risklerinin farkındadır. Belki de en önemli riski baskıcı bir yönetime kapı aralaması ihtimalidir. Her ne kadar “cumhuriyetçi” ideallerle yola çıksa da sonuçta bir teleoloji vardır ve bundan kaynaklanan kimi uygulamalar birey özgürlüğünü ihlal edebilir. Sandel burada **Rousseau**’yu örnek verir. Rousseau’daki bireyin daha büyük bir bütüne katılması, genel iradenin istediği şekilde transformasyona uğraması bireyin özgürlüğünü ihlal eder. Rousseau’nun, vatandaşları tek bir vücut gibi gösteren yaklaşımı farklılıklara, siyasi tartışmaya imkan tanımaz. Tek bir vücut olmak uyum içindir, tartışma uyumsuzluğa sebep olur.³⁹⁸ Çıkış noktası her ne kadar “iyi niyetli”, “cumhuriyetçi” de olsa varılan nokta baskıcı olabilir. Sandel, yine Bağımsızlık Bildirgesi’ni imzalayanlardan Benjamin Rush’ın (1746-1813) “insanları cumhuriyetçi makinelere dönüştürmek”, ya da “insanlara kendi kendisine ait olmadığını, kamuya ait olduğunu söylemek” de benzer nitelikler taşır.³⁹⁹ Liberal politik teori ve ileri sürmüş olduğu iradeci (voluntarist) özgürlük yaklaşımı cumhuriyetçi (komüniteryen) politik yaklaşımın bu risklerini ortadan kaldırmak iddiasındadır. Vatandaşlık erdemleri yerini yalnızca başkalarına saygı ve toleransa bırakır. Artık eski felsefenin “ortak iyi” tartışmaları yoktur. **Kant**’ın ifadesiyle “bir devlet kurma meselesi şeytanlardan oluşsa bile artık çözülmüştür. Çünkü bunun kişilerin ahlaki durumlarıyla bir ilişkisi kalmamıştır.”⁴⁰⁰ Rousseau’nun genel iradesi ve Kant’ın otonomisi özgürlüğü bütün tikelliklerden soyutlama itibarıyla benzerlik gösterirler. Rousseau’nun genel iradesi baskıya açık olması itibarıyla eleştirilir ve bu eleştiri cumhuriyetçiliğin aşırı bir boyutu şeklinde değerlendirilir. Sandel, Rousseau’nun yaklaşımını sivil erdeme (civic virtue) bağlılığı açısından yerinde bulur. Ona göre, problemli olan farklılığa yer vermemesi, yerel düzeyde en küçük bir itirazı genel iradeyi parçalayan bir tehdit gibi görmesidir. Genel iradenin farklılıklara kapalı, birleştirici niteliği özgürlüğü tikel amaçlardan ve iyi tasavvurlarından soyutlamakla yakınlık gösterir. Sandel’e göre bu bir yere konumlanmamış (unsituated) özgürlük anlayışını Kant, Rousseau’dan almış ve otonomi olarak özgürlük şeklinde formüle etmiştir.⁴⁰¹

³⁹⁸ Sandel, **America’s Search**, s. 69.

³⁹⁹ Sandel, **America’s Search**, s. 69.

⁴⁰⁰ **A.e.**, s. 70

⁴⁰¹ Sandel, **Liberalism and Republicanism**, s. 214.

Liberal siyasi teori, cumhuriyetçi (komüniteryen) yaklaşıma çoğunluğun iradesinin bireysel hakları her zaman savunmasız bırakabileceği gerekçesiyle de itiraz eder. Aynı zamanda cumhuriyetçi (komüniteryen) sivil erdemler de her zaman birey üzerinde baskı unsuru olabilir. Cumhuriyetçi açıdan da liberal yaklaşım bireye sadece obje olarak bakar, onu geliştirici hiçbir unsur ihtiva etmez. Oysa kimlik sivil sorumluluklarla, demokratik katılımı da inşa edilir. Nötr yaklaşım liberalizmin tam da asıl vurguladığı özgürlük vasfına zarar verir. Sandel'e göre, prosedürel liberalizm liberal kamusal felsefenin (liberal public philosophy) cumhuriyetçi (komüniteryen) olanın yerini almasıdır ve özgürlükle kendi kendine yönetim vasıflarının yer değiştirmesidir. Amerika'da cumhuriyetin ilk dönemlerinde özgürlük demokratik kurumların bir fonksiyonu ve güç dağılımının bir ifadesi şeklinde görülüyordu. Oysa prosedürel liberalizmde özgürlük demokrasiye karşıt bir pozisyonda tanımlanmıştır. Birey haklarını çoğunluğun muhtemel tahakkümüne karşı korumak asıl gaye kabul edilmiştir. Dolayısıyla liberal özgürlük konsepti güç dağılımının bir yansıması şeklinde değildir.⁴⁰² Sandel'e göre, aslında bu prosedürel liberalizm'in özgürlük anlayışıyla çelişmez, ona zarar vermez. Aksine bir katkısı olur. Aynı vatandaşlığı paylaşan insanlarla ülkenin kaderinin şekillenmesine katkıda bulunulmuş olur. Bu da ortak bir iyi anlayışıdır. Burada sadece kendi seçme özgürlüğüne sahip olmak ve başkalarınınkine saygı göstermekten öte bir şey vardır. Sandel bunu aidiyet duygusu, bütünü gözetme, içerisinde yaşanan komünite ile ahlaki bağ kurmak olarak görür. Sandel bunu sivil erdemler (civic virtues) şeklinde tanımlar.⁴⁰³

Bir cumhuriyette (komüniteryen yapıda) siyasi kurumlar vatandaşların görüşlerinin yansıması şeklinde ortaya çıkar. Yasalar vatandaşların onurunu temsil ederler. Bu, **Montesquieu**'nun (1689-1755) "**erdem**" diye nitelendirdiği, bireysel değil, genel anlamda özgürlüğe tekabül eden "**ortak iyi**"dir. Vatandaşların diğer insanlarla bağlılığını gerektirir. Bu tek tek insanlara bağlılık anlamında bir vatanseverlik duygusu değildir. Ortak bir tarihi paylaşan ve aynı siyasi yapıyı meydana getiren insanların birlikte oluşturdukları siyasi yapıya duydukları bağlılıktır. Premodern bakış açısından vatanseverliğin entelektüel planda problematize edilmediği

⁴⁰² Sandel, **Democracy's Discontent**, s. 27-28.

⁴⁰³ **A.e** ., s. 5-6.

bir dönem vardır. Ancak özellikle son üçyüz yıldır Batı dünyasında atomist bir bakış açısı hakimdir. Hobbes, Locke geleneğinde siyasi toplum, bireylerin tek başına koruyamadıkları çıkarların muhafazası için vardır. Bu, cumhuriyetçilikteki vatanseverlik yaklaşımıyla bağdaşmaz.⁴⁰⁴ Mesela **Watergate**'e karşı yönelen tepki sadece atomistik bir siyasal teoriyle açıklanamaz. Ortaya çıkan öfke modern toplumda, liberal bir demokraside yürütmede ortaya çıkan yolsuzluğa karşı bir tepkidir. Amerikalıların bu konuda duyarlı olduğunu gösterir. Cumhuriyetçi liberal kendi kendini yönetime desteğin bir örneğidir. Bir Latin Amerika ülkesinde aynı tepkiye rastlamak güçtür. Eğer insanlar yalnızca kendi kısa vadeli çıkarları ile ilgilenseler ve sisteme ilişkin uzun vadeli kolektif çıkarlarını korumak için duyarlılık göstermeseler aynı tepkiyi vermezler. Bu egoizm ya da alturizmle ilgili değil kendisini vatanseverlikle bağlantılı (patriotic identification) bir tanımlamadır. Birleşik Devletler'de Amerikalılar ortak bir tarihe ve kimliğe dayanarak Bağımsızlık Bildirgesi'nde sözü edilen değerlere bu şekilde bağlılık gösterirler. Komüniteryen yaklaşımları bulunan Taylor'a göre bu cumhuriyetçi vatanseverlik atomist karşı koymalara rağmen hala varlığını sürdürmektedir. Taylor vatanseverliğin suistimale açık olduğunun ve pek çok potansiyel kötülüğe de kapı araladığının farkındadır ancak onun ileri sürdüğü vatanseverliğin liberal demokrasinin vaat ettiği özgürlüğün teminatı için gerekli olduğunu düşünür. Saf aydınlanmış (pure enlightened), kendi çıkarını düşünen birey topluma yönelik tehlikeler karşısında gereken tepkiyi göstermez. Evrensel ahlak telakkileri yerellikleri gözden kaçırdıkları için bu tür tehditler karşısında duyarlılık sahibi olamaz. Onlar yalnızca güvenliği ve refahı önemseyen iyi gün dostlarıdır. Cumhuriyetçi (komüniteryen) tez bu açıdan önemlidir.⁴⁰⁵

Aristoteles'in *polis*'inden bugüne cumhuriyetçi gelenek ancak muayyen bir yerle sınırlı, vatandaşların o devlete bağlılığına ve bunun gerektirdiği yükümlülüklerle göre şekillenen bir kendi kendine yönetim (self government) anlayışı ortaya koymuştur. Oysa Sandel'e göre, günümüzün küreselleşen dünyasında farklı bir politikaya ihtiyaç vardır. Medyanın ve küreselleşen ekonominin etkisiyle her geçen gün sınırların ve aidiyetlerin aşıldığı bir dünya görüntüsü ortaya çıkmıştır.

⁴⁰⁴ Charles Taylor, **Cross Purposes**, s. 187-188.

⁴⁰⁵ Charles Taylor, **The Liberal Communitarian Debate**, s. 195-196.

Günümüzdeki sivil erdem (civic virtue) bazen örtüşen bazen çatışan yükümlülükleri müzakere ederek çözmek ve çoklu bağlılıkların getirmiş olduğu gerilimlerin üstesinden gelmektir. Bu sivil kaynak da mekanlarda, insanların hikayelerinde, anılarda, anlamlarda, olaylarda ve kimliklerde bulunabilir. Bunlar bizim dünyadaki konumumuzu belirlerler ve hayatımıza ahlaki hususiyetini verirler. Bunun geliştirilmesi, tamir edilmesi gerekir ki demokrasi için bu da hayati önemdedir.⁴⁰⁶

4.6 Piyasa ve Ahlak

Soğuk Savaş'tan sonra bir ekonomik model olarak kapitalizmin dünyadaki etkinliği artmıştır. Piyasa ve piyasa mantığı üretmiş olduğu göreceli refahla malların üretimi ve dağıtımı hususunda rakipsiz bir üstünlük kazanmıştır. **Ronald Reagan** ve **Margaret Thatcher**'la 1980'lerde başlayan devlet yerine serbest piyasa odaklı ekonomik anlayış 1990'larda Tony Blair ve Bill Clinton'ın piyasa dostu liberalizmiyle daha da yükselişe geçmiştir. Ancak Sandel'e göre 2008 ekonomik kriziyle birlikte bu anlayış sorgulanmaya başlanmıştır. 2. Dünya Savaşı'ndan beri en büyük ekonomik kriz diye nitelenen bu süreç piyasa odaklı sistemin ciddi anlamda sorgulanmasına yol açmıştır. Krizin sebebinin açgözlülükten kaynaklanan sorumsuz bir risk alma iştahı olduğu söylene de Sandel bu etkiyi sınırlı görür, asıl sorgulanması gerekenin piyasanın, ait olmadığı alanlara genişlemesi ve hayatın her alanını kuşatması olduğunu belirtir ve piyasa-ahlak arasındaki sınırın doğru çizilmesi gerektiğini ifade eder.⁴⁰⁷

Sandel pazar değerlerinin toplumun bütün alanlarına nüfuz etmesiyle Amerikan toplumunun bir “**pazar ekonomisi**”nden (**market economy**) “**pazar toplumu**”na (**market society**) sürüklendiği tespitinde bulunur. Aradaki fark şudur: Pazar ekonomisi üretimi artırmak için bir araçken pazar toplumu ekonomik değerlerin insan ve toplum ilişkilerine bütünüyle hakim olduğu bir yapıdır. Sandel burada kritik bir soru sorar: “Bir pazar ekonomisi mi istiyoruz, bir pazar toplumu mu?” Bu soru ile

⁴⁰⁶ Sandel, **America's Search**, s. 74.

⁴⁰⁷ Michael Sandel, **What Money Can't Buy**, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2013, s. 5-6.

pazarın sosyal hayatta oynadığı rolü sorgular. Maddi anlamda değer ölçen birim olarak paranın hükmü nerede geçmeli, nerede geçmemelidir? Sandel'in **"Para Neyi Satın Alamaz?" (What Money Can't Buy?)** kitabı bu sorunun cevabını arama girişimidir. Soru şudur: Para her şeyi satın alabilir mi, herşeyin alınıp satılabildiği bir toplum ahlaki açıdan neye tekabül eder? ⁴⁰⁸ Sandel'in bu sorulara cevabı olumsuzdur.

4.6.1 Piyasanın Ahlaki Sınırları - Para Neyi Satın Alamaz?

Sandel, her şeyin alınıp satılabildiği bir toplumdaki temel problemi iki açıdan ele alır: Bunlar eşitsizlik ve yozlaşmadır. Her şeyi maddi imkanların belirlediği bir toplumda ekonomik olarak dezavantajlı olanlar diğerlerinin sahip olduğu pek çok imkandan yoksundur. Eğitim, sağlık gibi zaruri temel hizmetler açısından bile mahrumiyet söz konusudur. Paranın artan gücü farklı toplum kesimleri arasındaki uçurumu artırır ve fırsat eşitliğini ciddi ölçüde tehdit eder. Sandel'in piyasa toplumunda gördüğü diğer problem alanı olan yozlaşma onun teleolojik yaklaşımıyla yakından bağlantılıdır. İktisatçılara göre piyasa, alınan ve satılan mallar üzerinde bir etkide bulunmaz, adeta nötrdür. Önemli olan değiş-tokuş ilişkileridir. Oysa Sandel'e göre piyasa, alım satım konusu şeyler üzerinde izini bırakır, onlara bir değer yükler. Burada kastedilen maddi bir değer değildir. Alım-satımın nesnesi olamayacak bir şeye bir fiyat koymak onu yozlaştırır. Piyasa bir değer yüklediğini iddia ettiği için "yozlaşma" onun açısından bir şey ifade etmez. Sandel burada iki şeye dikkat çeker: Birincisi iktisadın nötr olma iddiasının yanlışlığıdır. İkincisi ise şeylerin alım satım nesnesi olup olmayacağına karar vermek için ona değer atfedecek bir kritere, onun amacını tayin edecek bir değere olan ihtiyacımızdır. Sandel'in bu kitabı yazmaktaki amacı bu değerlerin neler olabileceğini tartışmaya açmaktır.⁴⁰⁹

Sorun, ekonomiye dair akıl yürütmenin hayatın bütün alanlarına yayılmasıdır. Sandel'e göre bütün insan aktivitelerini ekonomi normlarına göre değerlendirmek

⁴⁰⁸ A.e., s. 10-11.

⁴⁰⁹ A.e., s. 8-9.

bunların taşıdığı ahlaki ve sivil değerleri ihmal etmek anlamı taşır. Bir şeyin taşıdığı değeri tayin ederken ekonomi bir disiplin olarak uygun değildir. Bunun başlıca sebebi ekonominin değerden bağımsız bir bilim olmasıdır. Bir şeyin satılıp satılmayacağını belirlemek ekonomiyle birlikte ahlakı da işin içine dahil etmeyi zorunlu kılar. Ancak ekonomi kendisini ahlak ve siyaset felsefesinden tecrit ederek girmemesi gereken alanları tayin etmeye başlamış, bu da pek çok sorunu beraberinde getirmiştir.⁴¹⁰ Herşeyin çıkar eksensli ölçüldüğü bir değer sisteminde vatandaşlar tüketicilere, politika da ekonomi'ye dönüşmüştür.⁴¹¹ Oysa örneğin **Adam Smith** (1723-1790) ekonomiyi ahlak ve siyaset felsefesinin dalı görerek günümüzdekinden farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Ekonomi, hayatın bütün alanlarına girmeye başladıkça değerden bağımsız olduğu görüşü daha çok tartışma konusu olmuştur.⁴¹² Erich Fromm (1900-1980) da “Sahip olmak ya da Olmak” (To Have or to Be) adlı eserinde çağdaş dünyada ekonomi ve ahlak arasındaki ilişkiyi insan doğasının psikolojik ve toplumsal boyutları açısından tahlil eder. Fromm’a göre piyasa ekonomisinin yol açtığı en önemli sonuçlardan birisi bencil ve hedonist bir insan karakteri ortaya çıkarmasıdır. Çağdaş ekonomide böyle bir görüntünün ön plana çıkmasının nedeni 18. yüzyılda gerçekleşen bir değişime bağlıdır. Ortaçağda ve birçok gelişmiş kültürde ekonomik davranışlar ahlaki kurallarla bağlantılıydı. 18. yüzyıl kapitalizmine göre ise ekonomik davranış etikten ve değerden ayrı biçimlenmeye başlamıştır. Ekonomik sistem insan istek ve iradesinden bağımsız kendi kendine işleyen, kendi kuralları olan otonom bir varlık şeklinde telakki edilmiştir. “İnsan için iyi olan nedir?” sorusu yerini “Sistemin büyümesi için gerekli olan nedir?”e bırakmıştır. Bu durum “sistem için iyi olan, insanın refahı ve mutluluğu için de iyidir” argümanı ile gerekçelendirilmiştir. Aslında sistemin içerdiği bencillik, açgözlülük gibi özellikler insan doğasına atfedilmiştir. Bu özelliklere sahip olmayan toplumlar “ilkel” ve “çocuksu” diye aşağılanmıştır.⁴¹³ Daha çok üretim ve tüketim temeline dayalı endüstri toplumları insanları patolojik bir şekilde aşırı tüketmeye teşvik etmekte, bundan da ortaya bir “homo consumens”

⁴¹⁰ Michael Sandel, Market Reasoning as Moral Reasoning: Why Economists Should Re-engage with Political Philosophy, **Journal of Economic Perspectives**, Volume 27, Number 4, Fall 2013, s. 122.

⁴¹¹ Michael Sandel and Stanley Hoffman, Markets, Morals and Civic Life, **Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences**, Vol. 58, No.4 (Summer, 2005) s. 10.

⁴¹² Sandel, **Market Reasoning**, s. 123.

⁴¹³ Erich Fromm, **To Have or to Be**, Continuum, New York, 1997, s. 5-6.

(tüketen varlık) karakteri çıkmaktadır. Tüketim alışkanlıklarının insan davranışlarını belirlediği böylesi bir yapıda özgürlükten söz edilemez. İnsanların özgür olmaları bu tarz bir ekonomik sistemin kökten değişmesine bağlıdır. Bu ekonominin sağlıklı işleyebilmesi için hasta insanlara ihtiyaç vardır. Oysa olması gereken sağlıklı insanlar için sağlıklı bir ekonomik sistemdir.⁴¹⁴

Sandel'in ekonomi-ahlak eksenindeki eleştirilerinin hedefinde liberteryen çizgi ve laissez-faire ekonomik yaklaşımı vardır. Bu iki görüşe göre pazar ekonomisinde alışveriş rıza neticesinde gerçekleşiyorsa orada sorun yoktur. Mühim olan rızadır, neyin hangi değer kıstasına göre değiş-tokuş edildiğinin önemli değildir. Sandel burada iki sorun görür. Birincisi, tarafların alışveriş esnasındaki arkaplan şartlarıdır. Rıza her zaman gerçekten rıza olmayabilir, insanlar zorunluluk gereği belli şartları kabul edebilirler. İkincisi rızayı tek değer ölçüsü olarak kabul etmek ahlaki ve sivil değerleri ortadan kaldıracaktır. Oysa paranın satın alamayacağı şeyler vardır.⁴¹⁵ Örneğin muhtaç olduğu için böbreğini satmak zorunda olan birisi her ne kadar böbreğini satmaya karar vermişse de onu bu duruma zorlayan içinde bulunduğu şartlardır.⁴¹⁶

Sandel modern dünyada ekonominin hayatın her alanına girdiğini söyler ve bunun ortaya çıkardığı ahlaki problemleri değerlendirmek için hayatın içinden bazı çarpıcı sorular sorar:

Seks satılık olabilir mi?

Para karşılığı taşıyıcı annelik doğru mudur?

Yabancı bir orduda paralı askerliği nasıl değerlendirmek gerekir?

Amerika Birleşik Devletleri para karşılığı göçmenliği kabul etmeli midir?

Amerikan vatandaşları vatandaşlığı yabancılara satabilir mi?

İnsanlar oylarını para karşılığı satabilirler mi?

⁴¹⁴ A.e., s. 143.

⁴¹⁵ Sandel, **Markets, Morals**, s. 10.

⁴¹⁶ Sandel, **Market Reasoning**, s. 123.

Evlatlık edinmelerde çocukların para karşılığı verilmesi doğru mudur?

Böbrek ya da kan satılabilir mi?⁴¹⁷

Sandel ekonomi-ahlak arasındaki ilişkiyi bu gibi somut örneklerle tartışır.

4.6.2 Taşıyıcı Annelik Örneği

Taşıyıcı annelik, ekonomi-etik ilişkisi açısından ilginç bir örnektir. Sandel bu konuda New Jersey Anayasa Mahkemesi'nde (Supreme Court) görülen bir davadan örnek verir. Dava konusu şudur: Çocuğu olmayan bir çift aracı bir kurum vasıtasıyla bir kadınla taşıyıcı annelik için 10000 dolar artı doğum masrafları olmak üzere anlaşılır. Kadın, doğum gerçekleşince çocuğu vermek istemez. Çift, kadına dava açar. Yerel mahkeme sözleşmeye bağlı kalınması kararı verir. Dava üst mahkemeye taşınır. Anayasa Mahkemesi taşıyıcı anne yeterince bilgi sahibi olmadan anlaşmaya imza attığı için sözleşmenin geçersiz olduğu hükmüne varır. Anne her ne kadar iradesiyle sözleşmeye imza atmış olsa da sonrasındaki annelik sürecinin kendisine verdiği duygulardan habersizdir. Ayrıca mahkeme daha genel planda bu işin maddi bir alış-veriş haline gelmesine de tepki gösterir. Bazı şeylerin alışveriş konusu yapılamayacağını ifade eder. Sandel bu gibi durumlarda değer kriterini istediğimiz şekilde belirleyemeyeceğimizin altını çizer. Çocuğu bir alışveriş işleminin konusu kılmak onun insan olduğunu unutmak ve ticari bir mal mesabesine indirgemektir. Taşıyıcı annelik örneğinde Sandel'in yine teleolojik bir değer kriteri aradığını görmek mümkündür. Annelik özü itibarıyla neye tekabül ediyorsa o kıstasla değerlendirilmelidir. Sandel, siyaset felsefesi, etik ve kadın çalışmaları ile ilgilenen Michigan Üniversitesi öğretim üyesi Elizabeth Anderson'un konuyla ilgili görüşlerini bu açıdan önemli bulur. Anderson'a göre taşıyıcı annelik hamilelik sürecinde annenin

⁴¹⁷ A.e., s. 123.

bebeğiyle kurması gereken duygusal bağı engellemekte, bastırmakta, gerçekleştirmekte olduğu fiilin doğasına yabancılaştırmaktadır.⁴¹⁸

4.6.3 Mülteci Örneği

Sandel, ekonomi-ahlak ilişkisi alanında çarpıcı bir örneği de mültecilerden verir. Hukuk profesörü Peter Schuck'un bir önerisini dile getirir: Her ülkenin bir mülteci kotası olduğu global bir pazar hayal edelim. Milli gelirine bağlı olarak her ülke belli sayıda mülteci kabul edecektir. Ancak şöyle bir opsiyon vardır. Ülkeler kendi aralarında para karşılığı mültecileri birbirlerine devredebilirler. Böylece gelir düzeyi yüksek ülkeler tercih etmedikleri bir yükümlülüğten kurtulacak hem de bu, mülteci alan ülkelere gelir kaynağı olacaktır. Pazar mantığı açısından iki taraf için de karlı bir anlaşmadır. Ancak Sandel, burada bir yanlışlık olup olmadığını düşünmemizi ister. Buradaki ilişkide mülteciler, ya bir yük ya da bir gelir kaynağı şeklinde telakki edilmekte, insan oldukları gerçeği unutulmaktadır. Yani *Pazar* nötr denilebilecek bir alım-satım mekanizması değildir, belli ahlaki normları olmalıdır.⁴¹⁹ Sandel ekonomi-ahlak ilişkisini değerlendirirken cumhuriyetçi yaklaşım tarzını bir başka örnekte, askerlik görevini kimin nasıl gerçekleştireceği tartışmasında ortaya koyar. Paralı askerlikte kişiler kendi rızasıyla askerlik mesleğini seçerler ve bunun karşılığında maaş alırlar. Sandel'in bu konuda bir itirazı vardır. Eğer askerliği meslek olarak seçenler başka şansı olmadığı için, ekonomik gerekçelerle bu tercihi yapıyorlarsa burada tam anlamıyla bir rıza yoktur. Nitekim verdiği örnekte Irak Savaşı'na giden Amerikan askerlerinin çoğunluğunu düşük-orta gelir düzeyine sahip Afro-Amerikan kökenli insanlar oluşturmaktadır. Yüksek gelir sahipleri askerliği bir meslek olarak tercih etmemektedir. Yani aslında bu sistemde tam manasıyla gönüllülüğten söz edilemez. Sandel burada da toplumun müşterek bir yükümlülüğü olan savunma hizmetinin sadece para kriteriyle değerlendirildiğinde yozlaşacağı kanaatindedir. Bunu daha iyi açıklamak için para kriterini bir ileri merhaleye taşır. Madem askerlik

⁴¹⁸ Sandel, **Markets, Morals**, s. 8.

⁴¹⁹ Sandel, **Market Reasoning**, s. 127.

parayla satın alınan bir hizmetse bunu neden başka ülkelerden mesela gelişmekte olan ülkelerin daha düşük ücrete çalışacak üstelik de işe ihtiyacı olan insanlardan karşılamayalım diye sorar.⁴²⁰

4.7 Popülizm, Liberalizm ve Demokrasi

Sandel “**Popülizm, Liberalizm ve Demokrasi**” başlıklı makalesinde **Donald Trump**’ın Başkan seçilmesi ve Brexit olayından yola çıkarak Popülizm, Liberalizm ve Demokrasi arasındaki ilişkiyi analiz etmektedir. Trump’ın başkan seçilmesi ve **Brexit**, liberalizmin ana temsilcilerinden görülen Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere’de sürpriz gelişmelerdir. Her iki örnekte de liberal siyaset felsefesinin çizgisine ve liberal değerlere aykırı bir durum söz konusudur. Çeşitli yayınlarda Fukuyama’ya nazire yapılarak biraz da istihzayla “Trump ve Liberalizmin Sonu” şeklinde ifadeler kullanılmıştır. Brexit, liberal bir proje olan Avrupa Birliği’nden uzaklaşma, içe kapanma anlamına gelmektedir. Trump’ın göçmen karşıtı söylemleri, muhalefete ve medyaya karşı tahammülsüzlüğü, öfkesi, tehditleri, yalnızca Birleşik Devletleri’nin ekonomik çıkarlarını ön plana alan ve uluslararası planda hiçbir ahlaki ve hukuki ilke tanımayan tavrı Amerika’nın kuruluş felsefesindeki liberal değerlerle bağdaşmamaktadır. Ancak buna rağmen Amerikan halkı Trump’ı tercih etmiş, İngiltere’deki referandumda ise halkın kararı Avrupa Birliği’nden çıkma şeklinde olmuştur. Bu sonuçlar ister istemez bir siyasal sistem olarak liberalizmin de sorgulanmasına yol açmıştır. Acaba insanların bu tercihlerinde hangi saikler rol oynamıştır? Sandel’e göre Trump, Nixon’dan beri Amerikan Anayasal sistemine yönelik en büyük tehditlerden biridir. Trump’ın seçilmesi genel olarak popülizme, göçmen karşıtlığına ve çokkültürlülüğe yönelik tepkiye, ırkçılığa bağlanmıştır. Bu iddiaların ve öfkeye varan tepkilerin haklılık payı olsa da asıl sorun liberal siyasi sistemin nelere cevap veremediği ve bunun çözümünün ne olduğu noktasında toplanmaktadır. Trump’a yönelik tepki genelde bu eleştirileri gölgelemektedir.

⁴²⁰ Sandel, **Markets, Morals**, s. 9-10.

Kendini “liberal” olarak tanımlayan çizginin yapması gereken şey özeleştirmedir.⁴²¹ Sandel’in “Democracy’s Discontent America’s Search for a Public Philosophy” başlıklı kitabı da bu sorunu irdelemeye yöneliktir. Sandel makalesine “demokrasi için tehlikeli zamanlarda yaşıyoruz” diyerek başlar. Trump’ın, demokratik normları, liberal değerleri zorlayan yaklaşım ve üslubuna muhalefetin tepki göstermesi, öfkesi anlaşılabilir ancak Trump’ı yani popülizmi iktidara taşıyan şartları da tahlil etmeye çalışmadan yalnızca öfke duymak meselenin anlaşılmasına imkan vermeyecektir, der. Sandel’e göre bu da Birleşik Devletler’de ve tüm dünyada yükselen popülizmi politik, toplumsal açıdan analiz etmeyi zaruri kılar.⁴²² Malların serbest mübadelesine dayanan serbest piyasa ekonomisi ya da kapitalizm bir siyasal doktrin olan liberalizmin ekonomik alandaki yansımasıdır. Amerika ya da Birleşik Krallık da serbest piyasa ekonomisini uygulayan ve bu sayede belli bir ekonomik refah düzeyine ulaşmış ülkelerdir. Kapitalizm, liberalizmin özgürlük anlayışının tabii bir sonucudur. Devletin ekonomiye müdahalesi ister istemez bireylerin özgürlüklerine de müdahalesi anlamına gelecektir. Sandel bu ekonomi-siyasetin geçmişini Ronald Reagan ve Margaret Thatcher’e dayandırır. Onlara göre kabaca tarif edilirse sorun devlettir, çözüm serbest piyasadır. Bireyler için fırsat eşitliği, teşebbüs özgürlüğü vardır. Bir kamusal iyi varsa bu da serbest pazar mekanizmasıdır. Sandel Trump’ın seçilişini ve Brexit’i “**teknokratik liberalizm**” şeklinde adlandırdığı bu siyasetin başarısızlığına bağlar. Bu sonuç ona göre artan eşitsizliğe, sadece en yukarıdakilerin faydalandığı oysa ortalama insanın kendini daha güçsüz hissettiği sisteme karşı onyıllardır biriken bir öfkenin sonucudur. Bunun temsilcisi görünümündeki **Demokrat Parti** de mavi yakalıların ya da orta gelir grubunun değil de üst gelir grubunun partisi olmuştur. Clinton ve Obama demokrat çizgi içerisinde teknokratik liberalizmden farklı bir ses ortaya koymaya çalışsalar da ekonomi politikaları tabanla tavan arasındaki uçurumu artıran bir görünüm arz etmiştir. Sandel, Amerika, Avrupa ve İngiltere’deki popülist tepkinin nedenini bu ana akım liberal çizgideki elitlere bağlar. Amerika’da Demokrat Parti, İngiltere’de İşçi Partisi, Fransa’da Sosyalist Parti bunun örnekleridir. Bu ilerici (progressivist) partiler kendilerine yönelik bu popülist tepkinin bir muhasebesini

⁴²¹ Michael Sandel, Populism, Liberalism and Democracy, **Philosophy And Social Criticism**, 2018, s.1

⁴²² A.e., s. 2.

yapmalı, sadece serbest piyasaya dayalı bir siyasetin yeterli olmadığını, ahlaki ve kültürel boyutlarda da yeni bir siyaset anlayışının gerekli olduğunu farkına varmalıdırlar.⁴²³

Sandel piyasa odaklı düşünmenin toplumsal planda pek çok pratikte de geçerli olduğunu belirtir ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan değerlerin yozlaşması problemini gündeme getirir. Bu, her şeyin alınıp satılabildiği bir dünyadır. Sandel, ekonomik eşitsizliğin insanlardaki dayanışma erdemi ve yurttaşlık üzerindeki etkilerini de tartışır. Klasik liberal anlayış meseleyi salt özgürlük ve ekonomi temelinde ele alır ve hadisenin toplumsal bağlar ve dayanışma gibi boyutlarını göz ardı eder.⁴²⁴ Sandel'e göre ilerici (progressive) siyasetin çözmesi gereken alanlardan birincisi gelir adaletsizliği problemidir. Gelir adaletsizliğine yönelik eleştiriye liberal yaklaşımın cevabı fırsat eşitliği olduğu üzerinedir. Buna göre çok çalışan, emek veren karşılığını alır. Bu görüş gittikçe inandırıcılığını yitirmektedir. Yapılan istatistiklerde Birleşik Devletler'de gelir diliminde 5 seviyeden en altta olanların yüzde 43'ü aynı seviyede kalmaktadır. Sadece yüzde 4'ü en üst seviyeye çıkabilmektedir. Avrupa'da Almanya, İsviçre ve diğer bir çok ülkede yukarı tırmanma daha çok mümkündür. Yani bir avantaj olarak sunulan "fırsat eşitliği" argümanı artık gerçeğe tekabül etmeyen bir retorik halini almaktadır. Belki de olması gereken meritokrasidir. Meritokrasi, yönetime gelecek insanların liyakat esasına göre belirlendiği bir yönetim biçimidir. Buna göre, çok çalışan, başarılı olan, hak eden istediği pozisyona ulaşır. Liberalizmin öngördüğü meritokrasi anlayışı da sosyal pozisyonların çalışmayı ve başarıyı ödüllendirmesine dayanır. Ancak Sandel burada başarıya atfedilen nitelik ve ona ulaşmadaki fırsat eşitliği açısından sorunlar görmektedir. Sistemde "başarılı" olan bunu yalnızca kendi gayretleriyle ulaşılan bir sonuç olarak görmekte, başarıyı adeta kendi erdemi gibi telakki etmektedir. Bunun dışında kalanların mazereti yoktur, onlarınki şanssızlıktır. "Başarısız" olanların da önünde iki seçenek vardır. Ya aldığı olumsuz neticeden tümüyle kendini mesul tutup kendisini bu nitelikte ve irade gücüne sahip biri olarak görmemektir ki bu da kişide komplekse yol açar. Diğer bir kısmı ise bu işte bir hile olduğunu düşünmektedir. Onlara göre sistem yüksek gelir grubundan

⁴²³ A.e., s. 3.

⁴²⁴ Sandel, **Justice**, s. 137.

gelen ve iyi bir eğitim görmüş kişileri ödüllendirmektedir. Meritokrasinin iddia ettiği fırsat eşitliği sadece görüntüdedir. Bu düşünceler geniş halk kesimlerine yayıldığı için toplumda elitlere dönük bir öfke ve nefret oluşmuştur. Sandel'e göre Trump kendisi de oldukça varlıklı olmasına rağmen bu öfkeyi görmüş, bu duyguları sömürmüş ve netice almıştır. Demokrat çizgi, örneğin Hillary Clinton ve Barack Obama “fırsat eşitliğinden” bahsederken Trump “kazananlar” ve “kaybedenler” demiştir. Liberaller kolej diplomasını başarıya ulaşmada yüksek bir değer olarak telakki ederken ona ulaşamayanların nasıl bir psikoloji içerisinde olduklarını idrak edememişlerdir. Bunun sonucu da popülist bir geri tepme olarak seçimlere yansımıştır.⁴²⁵ Trump aşağılama yaklaşımının farkındadır. Kendisi varlıklı olan Trump'ın popülizmi sahtedir, plutokratik bir popülizmdir. Obama'nın getirmiş olduğu sağlık planını reddetmek oy almış olduğu çalışan kesimin aleyhinedir ancak Trump'ın ön plana çıkan popülist söylemleri bunu görmeyi engellemiştir. Yine Paris iklim sözleşmesinden çekilmenin arkasında Amerika'nın çıkarlarını korumak olduğu söylenmiştir. Sandel, Trump'ın şu cümlelerinin altını çizer: “Biz bundan sonra diğer ülkelerin bize gülmesini istemiyoruz.” Sandel'e göre burada söz konusu olan iş kaybı ya da küresel ısınma değildir. Trump aşağılanmaya tepki göstermektedir. Bu da Trump destekçileri arasında yankı bulmaktadır. Önemli olan iş daralması ya da iş kaybı değil sosyal saygı kaybıdır.⁴²⁶ Uluslararası serbest ticaret anlaşmaları sonucu üretimi dışarı kaydırmak ve ucuz iş gücü olarak göçmenlerden yararlanmak aslında ekonomik sebeplerden kaynaklansa da halk tarafından kendilerine ihanet gibi algılanmıştır. Bunun sonucu oldukça sert bir göçmen-yabancı karşıtlığı olmuştur. “Ülkeyi geri almak” bu popülist milliyetçi söylemin retoriği haline gelmiştir. Liberal siyasetin buna cevabı nefret söylemini kınamak, çokkültürlüğe, birbirine saygıya ve toleransa vurgu olmuştur. Sandel'e göre liberallerin cevabı haklılık taşısa da yükselen popülist tepkinin ardındaki nedenler anlaşılamadığı için onları yatıştırmak da mümkün olmamıştır. Liberal düşüncenin sorması gereken sorular şunlardır: “Ulusal sınırların eğer varsa ahlaki önemi nedir?”, “Kendi vatandaşlarımıza diğer ülke vatandaşlarından daha çok şey borçlu muyuz?” “Global çağda milli kimlikleri mi geliştirmeliyiz yoksa evrensel insan haklarını esas alan kozmopolitan bir etik anlayışımız mı olmalı?” Bunları tartışmak

⁴²⁵ Sandel, **Populism**, s. 4.

⁴²⁶ A.e., s. 5.

için çağdaş liberalizmin temel esaslarından birisi olan politikada özsel ahlaki yaklaşımların bir yana bırakılması gerektiği düşüncesinden vazgeçilmelidir.⁴²⁷ Demokratlar kamusal alanda dini ve ahlaki konuların dışlanması ve liberal nötrlüğü bir yana bırakmalıdırlar. Kaldı ki kendileri de birtakım ahlaki ilkelere yola çıkmaktadırlar. Ahlaki anlamlardan ve ortak değerlerden yoksun bir anlayış özgürlüğü korumadığı gibi aşırı görüşlere kapı aralar. Örneğin “**sivil haklar hareketi**” (**civil rights movement**) ahlaki yasalaştırmıştır ve herhangi bir özür beyanında bulunmadan dini temalara dayanmıştır.” Liberalizm, komünitenin önemini fark etmeli, kendi kendine yönetimin yalnızca oy vermekten fazla bir şey olduğunun farkına varmalıdır. Bir komünite tasavvuru bireyle toplum arasındaki zengin sivil bağları harekete geçirebilir.⁴²⁸ Vatandaşların kamusal alanda ahlaki ve dini görüşlerini bir yana bırakmaları ilk bakışta güçlü bir neden olarak görünmektedir. Bu tutum çoğunluğun, azınlığın üstünde baskı kurmasını engeller. Ancak Sandel’e göre liberal nötralitede ısrarcı olmak pek çok sorunu beraberinde getirir. Popülist tepkinin nedenini anlayamamakta da benzer bir durum söz konusudur. Ulusal ve küresel kimliği anlamak için ikisinin neye tekabül ettiğini irdelemek, bunun için de ahlaki bir değer tartışmasına girmek gerekir. Liberal yaklaşım meseleye salt adalet planında yaklaşmakta bu popülist tepkinin anlaşılmasını engellemektedir. Oysa mesele anlam, kimlik gibi değer tartışmasını da ihtiva etmektedir. Çalışan orta sınıfın elitlerin “meritokratik kibri”ne yönelik tepkisini görmezden gelmektedir.⁴²⁹ Liberal nötraliteyi esas alan prosedürel liberaller küreselleşme sorununu sadece ekonomi bağlamında ele almaktadırlar. Sandel’e göre bu, çağdaş liberalizmin kamusal felsefesinin (public philosophy) temel sorunudur ve popülist tepkiyi anlamının önündeki en büyük engeldir. Pek çok liberal, neoliberalizmin serbest pazar yaklaşımıyla liberal kamusal akıl arasında bir ayrım yapmaktadır. İlki ekonomik bir doktrindir. İkincisi ise liberal nötraliteyi savunan bir yaklaşımdır. Ancak bunların arasında yakın bir akrabalık vardır. Ekonomik olanında kamusal konulardaki ahlaki tartışmaları bir yana bırakma söz konusudur. İki insan bir sözleşme üzerinde mutabık kalmışlarsa orada söz konusu malların, eşyanın nasıl değer konusu yapılacağına dair bir tartışma yoktur. Benzer şekilde liberal nötralitede de

⁴²⁷ A.e., s. 5.

⁴²⁸ Sandel, **Democrats and Community**, s. 23.

⁴²⁹ Sandel, **Populism**, s. 6.

herhangi bir iyi tartışmasına girmeden sadece haklar üzerinde bir düzenleme söz konusudur. Fakat Sandel’e göre nötralite iddiası gerçekten uzaktır. Pazar, “ortak iyi”yi tanımlama konusunda nötr değildir, aynı şekilde liberal kamusal akıl da adalet prensiplerini tanımlama açısından nötr değildir. Pazar, ya da liberal kamusal akıl yaklaşımları ahlaki konuları tartışma dışı bıraktıklarında aslında kamusal tartışma ortamını, kamusal anlamı yok etmektedirler ve ortaya bir boşluk çıkmaktadır. Bu boşluğu da dar görüşlü, otoriter, baskıcı yaklaşımlar doldurmaktadır. Dini fundemantalizm ya da katı nasyonalizm bunlar arasındadır. Günümüzde yaşanan popülist tepkinin sebebi budur. Son otuz yılda teknokratik liberalizm demokratik kamusal tartışmanın alanını çok daraltmış, ortalama vatandaşı güçsüz hale getirmiştir. Oluşan boşluğu da dar görüşlü, intikamcı bir nasyonalizm doldurmuştur. Bunun çözümü yok olan demokratik kamusal tartışmayı yeniden canlandırmak, ahlaki tartışmaları görmezden gelmek değil, onları gündeme almaktır.⁴³⁰

⁴³⁰ A.e., s. 7.

SONUÇ

“Siyasi değerlendirmede birey mi merkeze alınmalı toplum mu?” suali Platon’dan beri kadim bir tartışma konusu olarak varlığını sürdürmüştür. Siyaset felsefesinde klasik-modern ayrımı da bu çerçevede yapılmaktadır. Genel olarak ifade etmek gerekirse klasik dönemde toplumsallık (site, polis) ön plana çıkarılırken modern dönemde birey esas alınmıştır. **Aristoteles polis**’i bireye (ferd) öncelemiş, “siyasal bir hayvan” (**zoon politikon**) şeklinde ifade ettiği insanın ahlaki ve siyasi açıdan ancak ve ancak sağlıklı bir toplum (site, polis) içerisinde *telosunu* gerçekleştireceğini ileri sürmüştür. Oysa modern dönemde toplum ve devlet bireylerin aralarında uzlaşarak tesis ettikleri bir yapıdır. Özneye atfettiği merkezi önemle nasıl Descartes epistemolojide modern felsefenin kurucusu şeklinde niteleniyorsa Hobbes, Rousseau ve Locke da sözleşme teorilerinde bireyi esas almaları itibarıyla modern siyaset felsefesinin temsilcileri şeklinde görülürler. Liberalizm, sözleşme teorisini esas alan bir siyasi anlayıştır. Her ne kadar çok farklı versiyonları olsa da temelde bireyin ve bireyin özgürlüğünün ideolojisidir. Liberalizmde, Aydınlanma’nın mirasçısı olarak, Kantçı bir bakış açısıyla, otonom bir varlık şeklinde gördüğü “birey”in özgürlüğünün muhafazası esastır. Bireyin özgürlüğüne yönelik müdahaleler devlet ya da toplumdan gelebilir. Liberalizm, bu açıdan bireyin özgürlüğünü korumak adına devleti sınırlandırmış, “hukuk devleti” anlayışını savunmuş ve bireyin toplumsal bir baskı olmaksızın özgürce tercihte bulunmasına zemin hazırlamıştır. Liberalizmin çağdaş temsilcilerinden olan **John Rawls** “**A Theory of Justice**”da ortaya koymuş olduğu adalet teorisinde “Hak, iyiden öncedir.” (Right is prior to good), diyerek bireyin özgürlüğünü teorisinin merkezine koymuş, toplumsal ya da başka kaynaklı herhangi bir “**ortak iyi**” adına bireyin özgürlüğünden taviz verilemeyeceğini ifade etmiştir. Muayyen bir “ortak iyi”nin bireyler üzerinde baskı kurma riski bütün “iyi”ler karşısında “nötr” devlet anlayışını doğurmuştur. “Nötr devlet” bireyin özgürlüğünün garantörü şeklinde görülmüştür. Birey’in özgürlüğünün benlik (self) planında yansımaları da benliğin önünde gerek toplumsal kaynaklı gerek başka kaynaklı hazır bir gaye olmadığı, benliğin her zaman “seçen” bir benlik olduğu şeklindedir. Nasıl “**hak**”, “**iyi**”den önce geliyorsa benlik de gayeden önce gelir.

Çağdaş siyaset felsefesinde yer alan “liberalizmin komüniteryen eleştirisi” başlıklı tartışma liberalizmin “birey”i merkeze alan bu yaklaşımının ontolojik, ahlaki ve siyasi planda toplum kaynaklı pek çok boyutu göz önünde bulundurmadağı, bunun da bireysel ve toplumsal değerler planında sorunlara yol açtığı üzerinedir. Liberalizme “komünite” eksenli eleştiri getiren düşünürlerde dikkat çeken husus “insan doğası”, benlik (self) ve kimlik (identity) üzerinde durmalarıdır. Bunun başlıca nedeni insan doğasını tanımlamaya atfettikleri önemdir. Liberalizmin ileri sürdüğü benlik anlayışını oldukça soyut bulmuşlar ve benliğin oluşumunda teleolojiye, toplumun, tarihin ve kültürün etkisine dikkat çekmişlerdir. Sandel söz konusu tartışma içerisinde yer alan önemli isimlerden biridir. “Liberalism and Limits of Justice” başlıklı eseri özelde Rawls’a, genelde liberalizme yönelik eleştiri niteliğindedir. Sandel’in bu kitaptaki hedefi Rawls’un adalet teorisi ve benlik anlayışdır. Sandel liberalizmin temel sorunlarından birini benlik anlayışında görür. Liberal benliği yükümlülüğü olmayan benlik (unencumbered self) şeklinde tanımlar. Ona göre liberal benliğin önünde hazır bulduğu muayyen, dini, toplumsal, tarihi herhangi bir gaye yoktur. Benliğin her tercihi iradesinin bir sonucudur. Yükümlülüğü olmayan benlik aşırı soyuttur ve benliğin teşekkülünde toplumsal aidiyet, gelenek, din, kültür gibi unsurları dikkate almaz. Oysa bunlar benliğin kurucu unsurları arasında yer alır. Bir aileye, bir millete bağlılık, tarihi bir arkaplana sahip olmak insanın mesafe koyamayacağı değerlerdir. Bunlara mesafe koymak, özgür ve rasyonel bir varlık olmak değil ahlaki derinlikten ve karakterden yoksun olmaktır. İnsan kendini verili bir toplumsal gerçeklik içerisinde bulur ve bu çerçeve içerisinde davranışları şekillenir. Liberal etiğin özgürleştirme adına soyutlamalarla insanı tecrübenin dışına çıkarma vaadi gerçekçilikten uzaktır. Komünite, iradeyle seçilen bir ilişki tarzı değil, keşfedilen bir bağdır ve kimliğin kurucu unsurlarındandır.

Sandel’in liberal benliğe yönelik eleştirisinde bir diğer önemli husus “hak”ın “iyi”den önce gelişi ve liberal nötralite adına felsefi, dini ve ahlaki yaklaşımların parantez içerisine alınmasıdır. Burada tercihler arasında niteliksel farklılıklar gözetilmez. Oysa örneğin dini bir ritüel yalnızca bir tercih değil aynı zamanda bir görevdir ve o kişi açısından varoluşsal önemi vardır. Yine mesela anadilde eğitim de o kişi açısından büyük ehemmiyeti haizdir. Bu tercihe gereken önemi vermemek aynı

zamanda o kişinin bireysel özgürlüğünü gerçekleştirmesine de engel olur. Yani liberal nötr yaklaşım toplumsal kaynaklı bir aidiyeti kimliğin asli unsuru gibi gören yükümlülüğü olan benliği (encumbered) anlayamamaktadır. Sandel bu açıdan kültürel, dini, felsefi aidiyetlere duyarlı bir liberalizmden yanadır. Ancak bunun nasıl gerçekleşeceği de ayrı bir tartışma konusudur. Çünkü yukarda ifade ettiğimiz gibi ortada giderilmesi zor şöyle bir ikilem vardır. Bir açıdan bakıldığında “tercihler arasında nitelik farkını kim nasıl belirleyecektir?” sorusu sorulabilir. Bir şeyin toplumsal ya da kültürel aidiyet sonucu yapılması onu doğru ve haklı kılmayabilir çünkü pek çok yanlış örneğe rastlamak da mümkündür. Söz konusu aidiyetler ayrıca bilinçli tercihler olmayıp toplum baskısı sonucu yapılıyor da olabilirler. Bir başka açıdan ise bütün bu örneklerden yola çıkarak herkesi yükümlülüğü olmayan benlik şeklinde değerlendirip nötr pozisyon almak aidiyeti onun için varoluşsal anlam taşıyan insanların taleplerini görmezden gelme sonucunu doğurur ve bu da bir çözüm değildir. Bu ikilem bu konunun en kritik noktasını oluşturmaktadır. Çözümü kolay görünmeyen bu sorun ancak uzlaşılı kültürünün içselleştirilmesi ve insanlar arasındaki empati yeteneğinin geliştirilmesi ile azaltılabilir ve zamanla çözülebilir.

Sandel’e göre liberalizmin güçlü yanı olan birey özgürlüğü ve her tercihi iradeyle açıklaması aynı zamanda onun zayıf yanıdır. Seçmediğimiz ama önemli olan toplumsal dayanışma, toplumsal aidiyet, toplumsal hafıza gibi insanın kimliğinin oluşmasında temel değere sahip olan pek çok unsur yalnızca iradi olarak açıklanamaz. Sandel’in bu konuda örnekleri dikkat çekicidir. Örneğin bir gruba yönelik nefret söylemi ancak ve ancak bir grup aidiyetinden söz edersek anlamlıdır. İnsanları birbirine bağlayan etnik, dini, felsefi, ahlaki bağlar yalnızca iradeyle açıklanamaz. Sandel’in bu değerlendirmesinin liberalizmin aidiyetlerden soyutlanmış birey yaklaşımına güçlü bir itiraz niteliğindedir. Çünkü insanlar ne kadar iradi bir soyutlama yaparlarsa yapsınlar bir toplumsal kültür havzası içinde var olmaktan çıkamazlar.

Sandel’in liberal devletin nötr yaklaşımında problemli gördüğü bir diğer konu ise felsefi, dini, ahlaki konuların kamusal alanda paranteze alınmasıdır. Sandel bu konuyu birçok örnekte tartışmıştır. Kürtaj çarpıcı örneklerden biridir. Kürtaj konusunda tercihi salt annenin birey özgürlüğü çerçevesinde değerlendirmek örtülü olarak ceninin bir insan olduğunu reddetme varsayımına dayanır. Burada ahlaki

anlamda nötr bir durumdan söz edilemez. Zaten her halükarda nötr olmanın imkanı yoktur. Bir karar söz konusudur ve bu nasıl olursa olsun ahlaki bir tercihtir. Çelişkili olan ise birey özgürlüğü perspektifinden olanın nötr diye sunulması dini ya da felsefi olanların reddedilmesidir. Sandel ayrıca liberal nötrlüğün din ve dini sembollere yönelik tavrını da pratik hayattan ve yargı kararlarından örneklerle eleştirir. Okullarda İncil'in yaradılışa dair tezini okutmayıp, Darwin'in evrim teorisini okutmak nötr bir tutum değildir. Ya da okulda İncil okunmasını yasaklamak bir yargı kararının ifadesiyle "sekülerizm dinini kurmak" veya dinin sadece özel alanda yaşanacağına dair kanaat belirtmek olur ki bu durum da nötr değildir. Sandel özellikle 1950'lerden beri devletin dini talepler karşısında liberal nötralite adına daha seküler bir tutum içine girdiğine ve bunun da dini talepler açısından daha olumsuz bir sonucun ortaya çıkmasına neden olduğuna dikkat çeker. Sandel geçmişteki örnekler gibi bir din savaşı içinde olmadığımızı, nötralite adına katı seküler tutumların provoke edici olduğunu ve korumaya çalıştığı değerlere zarar verdiğini savunur. Sandel dini taleplere daha duyarlı bir liberalizmden yanadır. Obama ve Kennedy'den verdiği örnekler bunu destekler mahiyettedir. Obama'nın "vaaz alma korkumuz değerlerin ve kültürün sosyal problemlerde oynadığı rolü engellemiştir" ifadesi ve Kennedy'nin Amerika'nın ekonomik refah içerisinde olmasının sadece maddi gelişmişliği ölçtüğünü, gayri safi milli hasılanın gelir dengesizliğini, ahlaki yozlaşmayı, ırkçılığı, Vietnam savaşının yıkımını, değerler alanındaki boşluğu hesaba katmadığını söylemesi liberal sisteme ilişkin özeleştirilerdir. Sandel adil bir toplumun ancak ve ancak güçlü toplumsal ahlaki bağları olan bireylerden müteşekkil olduğunu savunur. Obama ve Kennedy'nin eleştirilerini de bu kapsamda değerlendirir. Sandel'e göre nötr olma gerekçesiyle dini ya da felsefi argümanları paranteze alan bir politik yaklaşım çok dar bir ahlaki vizyon sunar ve başarısız olmaya mahkumdur. Bu mümkün değildir, mümkün olsa bile arzu edilebilir değildir. Siyaset bu alandan çekilse de kamusal planda anlam ihtiyacı bitmez ve moral bir boşluk doğar. Bu boşluğu dar görüşlü bağnaz kişiler doldurur. Sandel çözüm olarak bu konuları paranteze almayı değil tartışmayı önerir. Bunu liberal çoğulcu toplumun bir gereği olarak da görür. Kendisinin üniversite anfilerinden stadyumlara kadar uzanan ahlak felsefesi tartışmaları bunun pratik bir örneğidir.

Sandel, “konuyu paranteze almayalım, bu çözüm değil, tartışalım derken aslında konunun kendi önerileriyle de çözümlenmediğini, tartışmalı mahiyetinin devam ettiğini ifade etmiş olmaktadır. Devletin nötrlüğü konusu çözümü kolay mümkün olmayan bir tartışma alanı olarak devam etmektedir. Sandel’in itirazı nötrlük adına devletin seküler bir misyon üstlenmesi ihtimali ile ilgilidir. Sandel’in değerlere yaptığı vurgu da ayrıca önemlidir ancak devletin hangi toplum kesimlerinin taleplerini ne ölçüde karşılayabileceği noktasında net bir çözüm önerisi de sunamadığı görülmektedir.

Sandel’in liberal yaklaşıma yönelttiği ana eleştirilerden birisi de “**hak**”kın “**iyi**”ye öncelenmesi alanı ile ilgilidir. Sandel bu yaklaşımı “prosedürel” olarak tanımlar. Sebep olarak da adalete ilişkin prensiplerin muayyen iyilerin yerini almasını gösterir. Bunun sonucu olarak ortaya çıkan siyasal sistem de ona göre prosedürel liberalizmdir. Sandel’e göre bu son 50 yılın ürünüdür. Daha önce hakim olan sistem cumhuriyetçi (komüniteryen) siyasi teoridir (republican political theory). Cumhuriyetçi (komüniteryen) yaklaşımda siyasi katılıma özel bir önem atfedilir. Sandel bazı kamuoyu anketlerinden de yola çıkarak Amerikan halkının toplumsal karar alma mekanizmalarında yer aldıklarını düşünmediklerini, kendi toplumsal kaderleri üzerinde yeterince etkili olmadıkları sonucunun ortaya çıktığını ifade etmiştir. “Democracy's Discontent- America in Search of a Public Philosophy” başlıklı kitabı bu rahatsızlığı ve çözüm arayışını anlatır. Prosedürel liberalizmle cumhuriyetçi (komüniteryen) yaklaşım arasındaki fark birincisinde yalnızca bireysel özgürlük söz konusuyken ikincisinde yönetime katılmak, kolektif kaderde söz sahibi olmaktır. Bu sivil bir erdemdir. İkincisi aynı zamanda birincisinin de teminatıdır. Liberal özgürlük kendi kendine yetecek unsurlardan yoksundur. Cumhuriyetçi (komüniteryen) teoriyle tamamlandığında daha çok teminat altına alınmış olur. Bu sivil erdemler eğitim yolu ile bireylere kazandırılabilir. Bireylerin kendini aşp bütünü de düşünmesi, bütünün iyiliğine katkı yapması, demokratik katılımı bulması önemli değerlerdir. Prosedürel liberalizmin yalnızca başkalarının haklarına saygı yaklaşımı yetersiz kalmaktadır. Cumhuriyetçi (komüniteryen) yaklaşım örneğin gelir dağılımındaki dengesizliği toplumsal problem olarak görür. Zenginlerle fakirler arasındaki keskin ayrışma ayrı hayat tarzlarını getirir. Ortak bir değer bulmak gittikçe daha çok güçleşir.

Aşırı tüketime bencil, materyalist eğilimleri harekete geçirdiği gerekçesiyle karşı çıkar. Sandel'in cumhuriyetçi (komüniteryen) görüşleri aslında prosedürel liberalizme ve **“hak”**kın **“iyi”**ye önceliğine yönelik bir tepkinin ürünüdür. Ona göre prosedürel yaklaşım yalnızca negatif özgürlükle tanımlanırken buna karşılık cumhuriyetçi yaklaşımın özünde demokratik katılımı destekleyici, bireyin özgürlüğünü daha aktif, bilinçli kullanmasını gaye edinen pozitif özgürlük vardır.

Sandel'in prosedürel yaklaşıma yönelttiği bu eleştiri komünite eksenli ciddi itirazlardan birisidir. Birey, birey olsa da bir toplum içerisinde yaşamaktadır. Kaçınılmaz bir biçimde bir aidiyet alanı içerisine girmektedir. Kanımızca toplum olumsuz bir şey yaşadığında bireyin kendini ondan soyutlaması hem mümkün olmayabilir hem de bu tarz soyutlamalar toplumsal barış açısından bu her ne kadar göreceli olsa da risk oluşturabilir. Sandel'in bu alandaki itirazları liberal toplumlar açısından uyarıcı niteliktedir.

Sonuç olarak, liberalizm, toplumsal telos'lara olan güvensizliğin ideolojisidir ve birey haklarını muhafaza etmenin güvenli bir yoludur. Ancak söz konusu güvensizlik nedeniyle kötü teloslara bağlılık ortadan kalktığı gibi iyi teloslara bağlılık da ortadan kalkmıştır. Toplumsal, tarihsel temeli olan bu gayeler komüniteryen yaklaşıma göre bireyin kimliğinin ve ahlaki değerlerinin oluşmasında kurucu öneme sahiptir. Bunların kaybı bir değer boşluğunu, kimlik kaybını doğurmuştur. Sandel'in eleştirileri bu açıdan anlamlıdır. Liberalizm, devleti teloslardan bireyi de peşinen edinilmiş komünal ya da ahlaki bağlılıklardan azade kılarak bir soyutlama gerçekleştirmiştir. Benlik planındaki yansımasında Sandel'in yükümlülüğü olmayan benlik (unencumbered self) ya da öncelikle bireysel benlik (antecedently individuated self) derken kastettiği budur. Liberalizm'in kamusal alanı ahlaktan soyutlaması ve herkesi yükümlülüğü olmayan benlik şeklinde değerlendirmesi kimliğini ahlaki, komünal, kültürel değerlere göre tanımlayan insanların taleplerini anlamayı güçleştirmiştir. Kamusal ya da kamusal olmayan kimlik ayrımı sunidir. Kamusal alanda neden ahlaki ve felsefi düşüncelerimizi bir yana bırakacağımızın cevabı yoktur. Liberalizm'in nötr olma iddiası gerçekten uzaktır. Her tercih ya da özgürlük talebi bir değer ihtiva eder ve onu gerçekleştirmek ya da gerçekleştirmemek de ahlaki bir tercihtir. Nihai planda, liberalizmin de komüniteryanizmin de pozitif yönleri olduğu

kadar ortaya çıkardığı olumsuz sonuçlar vardır. Komüniteryan bir siyasi yapının riski bireyin haklarının ihlal edilme potansiyelini her an taşıyor olmasıdır. Liberalizm ise bu riski göz önünde bulundurarak her türlü teleolojiye karşı çıkmış ancak bunun da bedeli birey ve toplum planında değer boşluğu, aidiyet ve kimlik problemleri, ortak ahlaki değerlerden yoksunluk olmuştur. Bu nedenle liberalizmin komüniteryen düzeltmeye ihtiyacı vardır. Sandel’inki böyle bir düzeltme arayışı olarak değerlendirilebilir. Komünite insanlar arasındaki pozitif bağın ifadesidir. Ancak bu bağ oluştururken devreye giren toplumsal teleolojilerde birey haklarının kurban edilme riski her zaman vardır. Liberalizm bireyi merkeze alarak bu teleolojilere karşı çıkmıştır. Sandel bir yandan liberalizme karşı “komünite”ye, “ahlak”a, “din”e, “gelenek”e “telos”a, “toplumsal kimliğe”, “yükümlü benlik”e duyarlılık çağrısı yaparken bir yandan da bireyin majoriteye kurban verilmemesi noktasındaki liberal kaygıyı paylaşmaktadır.

Amerika Birleşik Devletleri’nin bir laboratuvar gibi değerlendirildiği bu tartışmada birey hakları, hukukun üstünlüğü, milli çıkarlar, din-devlet ilişkisi, devletin niteliği, tarafsızlığı, toplumsal değerler, ahlaki yozlaşma gibi konuların sıklıkla gündeme geldiği Türkiye siyasi sosyal hayatı için de dikkate alınacak önemli örnekler vardır. Bu tartışmanın sosyo-ekonomik-kültürel gelişmelerin küresel nitelik kazanması ölçüsünde daha da derinleşmesi, yoğunlaşması beklenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

- Abbey, Ruth: Communitarianism, Taylor-Made: An Interview with Charles Taylor, **The Australian Quarterly**, Vol. 68. No. 1 (Autumn, 1996), s. 1-10.
- Arendt, Hannah: **The Human Condition**, The University of Chicago Press, London, 1998.
- Aronovitch Hillary: From Communitarianism to Republicanism: On Sandel and its critics **Canadian Journal of Philosophy**, 30:4 01.07.2013, s. 621-647.
- Aristotle: **Politics**, Trans. C.D.C. Reeve, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1998.
- Baker, Edwin: "Sandel on Rawls", **University of Pennsylvania Law Review**, Vol. 133, No.4 Apr, 1985, s. 895-928.
- Ball, Carlos A.: Communitarianism and Gay Rights, **Cornell Law Review Volume** 85 Issue 2 January 2000, s. 443-517.
- Barber, Benjamin: **Strong Democracy**, University of California Press, Los Angeles, 2003.
- Barry, Normann: **An Introduction to Modern Political Theory**, 3. Ed. The Macmillan Press, London, 1995,
- Bell, Daniel A: A Communitarian Critique of Liberalism, **Analyse And Kritik** 27/2005
- Bell, Daniel: "Justice and Liberation", **The Blackwell Companion to Christian Ethics**, ed. Stanley Hauerwas, Samuel Wells, Blackwell Publishing, Malden, 2004
- Benhabib, Seyla: **Situating the Self- Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics**, Polity Press, Cambridge, 1992
- Berger, Peter: On the Obsolescence of the Concept of Honor, **European Journal of Sociology**, Vol. 11. No.2 1970.
- Berlin, Isaiah: "Two Concepts of Liberty", **Liberty**, Oxford University Press, New York, 2002

- Buchanan, Allen. E: Assessing the Communitarian Critique of Liberalism, **Ethics**, Vol. 99. No. 4 (Jul., 1989) The University of Chicago Press, s. 852-882.
- Caney, Simon: Liberalism and Communitarianism: A Misconceived Debate, **Political Studies**, (1992), XL, s. 273-289.
- Constant, Benjamin: "The Liberty of the ancients compared with that of the moderns Speech at given at the Athenee Royal in Paris", **Political Writings**, çev. Biancamaria Fontana, New York, Cambridge University Press, 1988
- Doppelt, Gerald: "Is Rawl's Kantian Liberalism Coherent and Defensible?", **Ethics**, Vol 99. No. 4 (Jul, 1989), s. 815-851.
- Dworkin, Ronald: Liberal Community, **California Law Review**, May 1989 Volule 77 Issue 3, s. 479-504.
- Dworkin, Ronald: "**Liberalism**", **Public and Private Morality**, ed. Stuart Hampshire, New York, Cambridge University Press, 1978.
- Dworkin, Ronald: **Taking Rights Seriously**, Harvard University Press, Cambridge, 1978
- Etzioni, Amitai: On Communitarian and Global Sources of Legitimacy, **The Review of Politics**, Vol. 73. No.1 (Winter 2011), s. 105-122.
- Etzioni, Amitai: **The New Golden Rule - Community and Morality in a Democratic Society**, Basic Books A Member of Perseus Book Group, New York, 1996
- Etzioni, Amitai: **The Encyclopedia of Political Thought**, Ed. Michael T. Gibbons , John Wiley & Sons Ltd, 2015, s.1-16.
- Fromm, Erich: **Özgürlükten Kaçış**, çev. Şemsa Yeğin, 3. bs., İstanbul, Say Yayınevi, 2017.
- Fromm, Erich: **To Have or To Be**, Continuum, New York, 1997.
- Galston, William A.: Liberal Virtues, **The American Political Science Review**, Vol. 82, No. 4 (Dec., 1988)

- Galston, William A.: **Liberal Purposes**, Cambridge University Press, New York, 1991.
- Gardbaum, Stephen A.: Law, Politics and the Claims of Community, **Michigan Law Review**, Vol. 90, No. 4 (Feb., 1992), s. 685-760.
- Gray, John: **Liberalism- Essays in Political Philosophy**, Routledge, New York, 1991
- Gutmann, Amy: Review: Communitarian Critics of Liberalism, **Philosophy and Public Affairs**, Vol. 14, No: 3 (Summer, 1985), s. 308-322.
- Jefferson, Thomas: **Political Writings** ed. Joyce Appleby, Terence Ball. Cambridge University Press, 2004.
- Hauerwas, Stanley: **The Peaceable Kingdom**, 3. Bsk, University of Notre Dame Press, London, 1986
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: **Philosophy of Right**, Trans. S. W. Dyde, Kitchener Batoche Books, 2001.
- Hobbes, Thomas: **Leviathan**, Touchstone, New York, 1997.
- Hume, David: **A Treatise of Human Nature**, The Floating Press, 2009
- Ignatieff, Michael: **The Needs of Strangers**, Picador Metropolitan Books, New York, 1984.
- Kant, Immanuel: **Critique of Pure Reason**, ç. Norman Kemp Smith, Macmillan and Co Limited, London, 1929.
- Kant, Immanuel: **Groundwork for the metaphysics of morals**, Çev, Allen W. Wood, Yale University Press, 2002
- Kant, Immanuel: **Pratik Aklın Eleştirisi**, 5. Bs. çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2014.
- Kant, Immanuel: “On the common saying this may be true in theory but it does not apply in practice”, **Political Writings**, çev, H. B. Nisbet, 2. Bs., New York, Cambridge University Press, 1991

- Kinsley, Michael: Abolish Marriage,
<https://www.washingtonpost.com/archive/opinions/2003/07/03/abolish-marriage/aa973570-e7eb-4435-8afad9aef50840c5/> (10.09.2019)
- Kukathas, Chandran: Are there any cultural rights?, **Political Theory**, Vol 20, No.1 (Feb., 1992), s. 105-139.
- Kymlicka, Will: **Contemporary Political Philosophy An Introduction**, 2. Bs., Oxford University Press, New York, 2002
- Kymlicka, Will: “Liberal Individualism and Liberal Neutrality”, **Ethics**, Vol. 99, No. 4 (Jul., 1989), s. 883-905.
- Larmore, Charles: Political Liberalism, **Political Theory**, Vol. 18, No. 3 (Aug, 1990), s. 339-360.
- Lasch, Christopher: The Communitarian Critique of Liberalism, **Soundings: An Interdisciplinary Journal**, Vol. 69. No: ½ Symposium: Habits of the Heart (Spring/Summer 1986), s. 60-76.
- Locke, John: **A Letter Concerning Toleration and Other Writings**, Indianapolis, Liberty Fund, 2010.
- Macedo, Stephen: Charting Liberal Values, **Nomos**, Vol. 34, Virtue, (1992).
- Macintyre, Alasdair: **After Virtue**, 3. Bsk. Duckworth, London, 2007
- Macintyre, Alasdair: Is Patriotism a Virtue?, **The Lindley Lecture, The University of Kansas**, 1984, s. 1-20.
- Madison, James: “Memorial and Remonstrance against Religious Assessments” , **The Mind of the Founder: Sources of the Political Thought of James Madison**, ed. Marvin Meyers. University Press of New England, Hanover, 1981
- Marx, Karl: **Early Writings**, Penguin Books, London, 1996
- Mayo, Elton: **The Human Problems of an Industrial Civilization, The Early Sociology of Management and Organizations** Vol 6 Ed. Kenneth Thompson, Routledge, New York, 2005

- Mead, George Herbert: **Zihin, Benlik ve Toplum**, çev. Yeşim Erdem, Ankara, Heretik Yayınları, 2017.
- Mill, John Stuart: **On Liberty**, New Haven, Yale University Press, 2003.
- Mulhall, Stephen & Swift, Adam: **Liberals and Communitarians**, 2. Bs, Blackwell Publishing, Oxford, 2003
- Mulhall, Stephen & Swift, Adam: Liberalism and Communitarianisms: whose misconception? A Reply to S. Caney,, ‘Liberalism and communitarianism: a misconceived debate’, **Political Studies** (1193), XLI, s. 650-656.
- Neal, Patrick: A Liberal Theory of the Good?, **Canadian Journal of Philosophy**, Vol. 17, No. 3 (Sep., 1987), s. 567-581.
- Neal, Patrick, - Paris, David: Liberalism and the Communitarian Critique: A Guide for the Perplexed, **Canadian Journal of Political Science**, Vol. 23 No:3 (Sep. , 1990), s. 419-439.
- Nozick, Robert: **Anarchy, State and Utopia**, Oxford, Blackwell Publishers, 1999.
- Pettit, Philip: **Republicanism A Theory of Freedom and Government**, Oxford University Press, New York, 2002.
- Popper, Karl: **The Open Society and Its Enemies**, 5th ed. , Butler and Tanner, London, 1966
- Post, Robert: The Social Foundations of Defamation Law: Reputation and the Constitution, **California Law Review**, Vol. 74, No. 3, Symposium: New Perspectives in the Law of Defamation (May, 1986)
- Post, Robert: Tradition the Self and Substantive Due Process, A Comment on Michael Sandel, **California Law Review**, 1976, s. 553-560.
- Rand, Ayn: **Virtue of Selfishness**, New York, Penguin Books, 1964
- Rawls, John: **A Theory of Justice**, USA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2005.
- Rawls, John: “Fairness to goodness”, **The Philosophical Review**, Vol. 84, No. 4 (Oct., 1975)

- Rawls, John: "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", **Philosophy & Public Affairs**, Vol 14, No:3 (Summer, 1985), s. 223-251.
- Rawls, John: "Kantian Constructivism in Moral Theory", **The Journal of Philosophy**, Vol. 77. No:9 Sep. 9, 1980), s. 515-572.
- Rawls, John: **Political Liberalism**, New York, Columbia University Press, 2005
- Rawls, John: "The Basic Structure as Subject", **American Philosophical Quarterly**, Vol. 14, No. 2 Apr., 1977.
- Rawls, John: The Priority of Right and Ideas of the Good, **Philosophy and Public Affairs**, Vol. 17, No. 4 (Autumn, 1988)
- Raz, Joseph: **The Morality of Freedom**, Oxford University Press, New York, 1998.
- Rorty, Richard: "The Priority of Democracy to Philosophy", **Objectivity, Relativism and Truth- Philosophical Papers**, USA, Cambridge University Press, 1998.
- Ryan, Alan: "Liberalism", **"A Companion to Contemporary Political Philosophy**, 2nd. ed. Ed. Robert E. Goodin, Philip Pettit, Thomas Pogge, Blackwell Publishing, 2007
- Sandel, Michael: "America's Search for a new Public Philosophy", **The Atlantic Monthly**, 277/3. Mar 1996, s. 57-74.
- Sandel, Michael: **Democracy's Discontent- America in Search of a Public Philosophy**, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1996
- Sandel, Michael: Democrats and Community- A Public Philosophy for American Liberalism, **The New Republic**, Feb 22, 1988, s. 20-23.
- Sandel, Michael: **Justice**, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2009.
- Sandel, Michael: **Liberalism and Its Critics**, Ed. Michael Sandel, New York, New York University Press, 1984.

- Sandel, Michael: **Liberalism and Limits of Justice**, 2. bs., New York, Cambridge University Press, 1998.
- Sandel, Michael: Liberalism and Republicanism: Friends or Foes? A Reply to Richard Dagger, **The Review of Politics**, Vol 61, No.2 (Spring, 1999), 209-214.
- Sandel, Michael-Hoffman, Stanley: Markets, Morals and Civic Life, **Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences**, Vol. 58, No.4 (Summer, 2005), s. 6-11.
- Sandel, Michael: Market Reasoning as Moral Reasoning: Why Economists Should Re-engage with Political Philosophy, **Journal of Economic Perspectives**, Volume 27, Number 4, Fall 2013, s. 121
- Sandel, Michael: Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality, **California Law Review**, 1989, s. 521-538.
- Sandel, Michael: Populism, Liberalism and Democracy, **Philosophy And Social Criticism**, 2018, s. 1-7.
- Sandel, Michael: **Public Philosophy**, Cambridge, Harvard University Press, 2006.
- Sandel, Michael: Review: Political Liberalism by John Rawls, **Harvard Law Review**, Vol. 107, No. 7 (May, 1994), s. 1765-1794.
- Sandel, Michael: “The Constitution of the Procedural Republic: Liberal Rights and Civic Virtues” The Order of the Coif Annual Lecture, Lecture, **Fordham Law Review** Volume 66 Issue 1, 1997, s. 1-20.
- Sandel, Michael: “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, **Political Theory**, Vol. 12. No.1 Feb, 1984. s. 81-96.
- Sandel, Michael: **What Money Can’t Buy**, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2013.
- Schneider, Greig: Interview with political philosopher Michael J. Sandel January 1, 2017, (Çevrimiçi) <https://www.egonzehnder.com/insight/interview-with-political-philosopher-michael-j-sandel>

- Skorupski, John: **The Conservative Critique of Liberalism, The Cambridge Companion to Liberalism** Ed. Steven Wall Cambridge University Press Cambridge, 2015
- Tannsjö, Torbjörn: **Understanding Ethics**, 2. bs. , Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008.
- Taylor, Charles: **A Secular Age**, The Belknap Press of Harvard University Press, Usa, 2007
- Taylor, Charles: **“Atomism”, Philosophy and the Human Sciences Philosophical Papers 2**, Cambridge University Press, New York, 1990.
- Taylor, Charles: Can Liberalism be Communitarian?, **Critical Review: A Journal of Politics and Society**, 1994, s. 257-262.
- Taylor, Charles: **“Cross Purposes: The Liberal Communitarian Debate”, Philosophical Arguments**, 2. Bsk. Harvard University Press, Cambridge, 1995.
- Taylor, Charles: **Hegel and Modern Society**, Cambridge University Press, Cambridge, 1979
- Taylor, Charles: **Sources of the Self**, Great Britain: Cambridge University Press, 1996.
- Taylor, Charles: **The Ethics of Authenticity**, 13 bsk. Harvard University Press, USA, 2003.
- Taylor, Charles: **“What’s Wrong with Negative Liberty?”, Philosophy and the Human Sciences Philosophical Papers 2**, Cambridge University Press, Canada, 1990
- Thigpen, Robert B. ,
Lyle A. Downing: Liberalism and the Communitarian Critique, **American Journal of Political Science**, Vol. 31, No. 3 (Aug., 1987), s. 637-655
- Tocqueville, Alexis de: **Democracy in America**, Indianapolis, Liberty Fund, 2010
- Tushnet, Mark V: Following the rules laid down: A Critique of Interpretivism and Neutral Principles, **Harvard Law Review**, February, 1983, Number 4.
- Unger, Roberto
Mangabeira **Knowledge and Politics**, The Free Press, New York, 1984.

- Waldron, Jeremy: Particular Values and Critical Morality, **California Law Review**, Vol 77, No.3, Symposium: Law, Community and Moral Reasoning (May, 1989), s. 561-589.
- Waldron, Jeremy: Theoretical Foundations of Liberalism, **The Philosophical Quarterly**, Vol. 37, No. 147. (Apr., 1987), s. 127-150.
- Walzer, Michael: Interpretation and Social Criticism, **The Tanner Lectures on Human Values**, Delivered at Harvard University, November 13 and 14, 1985
- Walzer, Michael: Liberalism and the art of Separation, **Political Theory**, Vol 12 No.3 (Aug. , 1984), s. 315-330.
- Walzer, Michael: Philosophy and Democracy, **Political Theory**, Vol.9 No:3 August 1981.
- Walzer, Michael: **Obligations - Essays on Disobedience War and Citizenship**, Harvard University Press, 1970
- Walzer, Michael: **Spheres of Justice-** A Defense of Pluralism and Equality, Basic Books, USA, 1983.
- Walzer, Michael: The Communitarian Critique of Liberalism, **Political Theory**, Vol. 18. No.1. (Feb., 1990), s. 6-23.
- Wellmer, Albert: Demokratik bir Kültürün Koşulları-Liberallerle Cemaatçiler Arasındaki Tartışma  zerine, **Liberaller ve Cemaatçiler**, Dost Kitabevi, Ankara, 2006.

ÖZGEÇMİŞ

1977 yılında İstanbul’da doğdu. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü’nü bitirdi. Yıldız Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde hazırladığı “Charles Taylor Açısından Modernite ve Eleştirisi” başlıklı teziyle yüksek lisansı tamamladı. Halen Yıldız Teknik Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri bölümünde akademik çalışmalarını sürdürmektedir. Ağırıklı çalışma alanları modernite, siyaset felsefesi ve etikdir.

