Liberaller ve Cemaatçiler

Derleyenler:
André Berten Pablo da Silveira Hervé Pourtois

DOST

André Berten Pablo da Silveira Hervé Pourtois

yasa siyasa

Bu dizi Cemal Bâli Akal'ın yönetiminde
Dost Kitabevi Yayınları için hazırlanmaktadır.

1) HUKUK ÖZGÜRLÜK VE AHLAK,H. L. A. Hart, Şubat 2000
2) DEVLET KURAMI, Der.: Cemal Bali Akal, Temmuz 2000
3) SİYASİ İLAHİYAT, Carl Schmitt, Temmuz 2002
4) NE HUKUK NE DE AHLAK, Turgut Tarhanlı, Ocak 2003
5) İNSANSIZ YÖNETİM, Turgut Tarhanlı, Ocak 2003
6) REFAH DEVLETİNİN KRİZİ, Pierre Rosanvallon, Şubat 2004
7) ETİKA, Benedictus (Baruch) Spinoza, Aralık 2005
8) PARLAMENTER DEMOKRASİNİN KRİZİ, Carl Schmitt, Nisan 2006

Liberaller ve Cemaatçiler

André Berten

Hukuk Felsefesi Merkezi UCL'de felsefe ve hukuk dersleri vermektedir.

Pablo da Silveira

Uruguay Katolik Üniversitesi'nde felsefe dersleri vermektedir.

Hervé Pourtois

Louvain Katolik Üniversitesi'nde felsefe dersleri vermektedir.

D

Berten, André / da Silveira, Pablo / Pourtois, Hervé
Liberaller ve Cemaatçiler
ISBN 975-298-248-4 / Türkçesi; Kolektif / Dost Kitabevi Yayınlan
Eylül 2006, Ankara, 334 sayfa.
Siyasetbilim-Toplumbilim-Doğal Hak Kuramı-Kaynakça

LİBERALLER VE CEMAATÇİLER

André Berten
Pablo da Silveira
Hervé Pourtois

DOST
kitabevi

ISBN 975-298-248-4

Libéraux et communautariens
ANDRÉ BERTEN
PABLO DA SILVEIRA
HERVÉ POURTOIS

© Dost, 2006

Bu çevirinin yayın hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci Baskı, Eylül 2006, Ankara

Yayına hazırlayan, Zeynep Özlem Üskül Engin

Çevirenler
Başak Demir / Murat Develioğlu
Zeynep Özlem Üskül Engin / Elif Ergezene
Sedef Koç / Eylem Özkaya
Çağa Tanyar / Mehmet Zafer Üskül
Didem Yılmaz

Teknik Hazırlık, Mehmet Dirican - Dost İTB

Baskı ve Cilt, Pelin Ofset Ltd. Şti.
Mithatpaşa Caddesi 62/4 Yenişehir 06420 Ankara

Dost Kitabevi Yayınları
Meşrutiyet Cad 37/4, Yenişehir 06420, Ankara
Tel: (0312) 435 93 70 Fax: (0312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İçindekiler

Genel Giriş 9

Kronolojik İşaret Noktaları 25

I
Adil ve İyi

Giriş 29

1 *Ronald Dworkin* 49
Liberalizm

2 *Charles Taylor* 77
Yanlış Anlaşmalar: Cemaatçi-Liberal Tartışması

3 *Patrick Neal* 105
Liberal Bir İyi Teorisi mi?

4 *Charles Larmore* 121
Siyasi Liberalizm Üzerine

5 *John Rawls* 145
Temel Özgürlükler ve Öncelikleri

6 *Quentin Skinner* 173
Adalet, Kamu Yararı ve Özgürlüğün Önceliği Üzerine

II
Birey ve Cemaat

Giriş 189

1 *Michael Sandel* 209
Usuli Cumhuriyet ve Yükümsüz Ben

2 *Will Kymlicka* 225
Yükümsüz Özne

3 *Alasdair MacIntyre* 235
Vatanseverlik Bir Erdem midir?

4 *Michael Walzer* 253
Liberalizmin Cemaatçi Eleştirisi

5 *Ronald Dworkin* 274
Liberal Topluluk

6 *Axel Honneth* 292
Liberalizmin Sınırları. Günümüzde
Birleşik Devletler'deki Siyasi Ahlak Üzerine

7 *Albrecht Wellmer* 305
Demokratik Bir Kültürün Koşulları. Liberallerle
Cemaatçiler Arasındaki Tartışma Üzerine

Kaynakça 324

Genel Giriş

John Rawls'un "Adalet Teorisi"nin 1971 yılında yayımlanışı Anglo-Sakson siyaset felsefesinin parlak yenilenişinin temelinde bulunur. Bu kitap, ahlaki kavramların anlamı üzerine bitmez tükenmez etik ötesi tartışmalara ve yararcılığın yadsınamayan üstünlüğü ile belirtilen uzun bir uyuşukluk dönemine son vermiştir (Van Parijs, 1991, 69). Rawls'un eseri, analitik geleneğin karakteristik kavramsal açıklığı ve yöntemsel kesinliğine "şeylerin bizzat kendisine" gitme, yani toplumsal birlikteliğin temelinde yer alan ahlaki, siyasi ve kuralcı büyük sorunlara meydan okuma istenci eklemektedir.

Eser, şaşırtıcı sayıda itiraz, yorum, tartışma ve münakaşaya neden oldu. Akımlar oluştu, o ana kadar örtülü olan siyasi yönelimler konumlarını biçimlemeye itildi ve ideolojik manzara çok renkli bir özgürlük kazanmaya başladı. "Rawlsçulara" karşı, silahlara yeniden sarılanlar sadece yararcılar değildi, yeni eğilimler de ortaya çıktı. İlk olarak "libertaryenler", sağ liberalleri ve en minimal devletin savunucuları (Nozick, 1974); daha sonra Rawls'dan daha eşitlikçi olan sol radikalleri (Bkz. Van Parijs,

1995, kendini "sol Rawlsçu" olarak ilan ederek). Bu değişik akımlar sadece Rawls'a göre değil, ayrıca birbirlerine göre de taraf oldular. Bu karşılaştırmalar büyük sayıda özgül problemi uyandırdı ve hatırı sayılır bir ikincil literatüre yol açtı. Aynı zamanda bunlar, yeni Anglo-Sakson felsefesinin başlangıçtaki sınırlarının ötesinde tanıtılmasını sağladı.

Fransızca konuşan Avrupa da, çoğunlukla olduğu gibi hareketi belli bir gecikmeyle izlediği halde, bu bulaşıcı olgudan kaçamadı: Önce kaynakçaları arasına bu yeni metinleri çekinerek koyan yazarlarda (Boudon, 1977; Rosanvallon, 1981), daha sonra yürekli bir biçimde bu konuyu merkez kabul eden ortaklaşa eserlerin yayımlanmasıyla (Dupuy, 1984; Ladrière ve Van Parijs, 1984; Audard *ve diğerleri*, 1988) ve bugün gittikçe çoğalan bir biçimde. Böylelikle Fransızca duyan kulaklar birkaç yıl önce hâlâ yabancı gibi düşünülen ifade ve isimlere yavaş yavaş alıştı: Özgün durum, fark ilkesi, bilgi öncesi perde tanıdık olmasa bile, en azından sık sık görünen ve görülebilir formüller haline geldi. Yine de yeni Anglo-Sakson ürününün derinlemesine bilgisi hâlâ göreceli olarak sınırlıdır ve daha çok yavaş ilerler.

Kuşkusuz bunda şaşılacak bir şey yoktur. Fransa ya da Almanya'da benzer hiçbir şey geçmemesine karşın, Rawlsçular ve yararcılar arasındaki tartışma Anglo-Saksonları coşturmuştur, çünkü siyaset felsefeleri ve ahlakları bir yüzyıldan fazladır yararcı geleneğin etkisine maruz kalmıştı.[1] Aynı şekilde eğer libertaryenler ile tartışılan şey (ekonomik neoliberalizmin felsefi yardımcıları) Amerikan duyarlılığını yakından etkileseydi, bu toplumsal devlet ilkelerini benimsemiş bir kıta Avrupası'nda, son yıllara kadar biraz gerçekten uzakmış gibi görünürdü. Bununla birlikte, Anglo-Sakson dünyasının dışında, yararcılar, libertaryenler ve anti-Rawlsçulara denk olanları hiçbir şekilde bulamazsak da Rawls'un kendisinin ve yandaşlarının tezleri çok daha fazla ilgi uyandıracak güçtedir. Şüphesiz, Rawlsçu tarz savlar, yöntemsel bahisler ve hatta cevapların çoğu hâlâ çok analitik ve basit gibi görünebilir. Ama kuramın Kantçı yankıları, etik ötesi saf sorulardan uzaklaşmak çabası ve kuralcı ilkelere yeniden dönme kaygısı onu Avrupai düşünme tarzlarına yakın kılan öğelerdir.

1) Buna karşılık, siyaset ve ahlak felsefesinin yenilenmesinin belirtisi olan kıtasal tartışmaların pek çoğu, Kantçı eleştiricilik ya da Apel ve Habermas'ın yararcılığının gelişmeleri gibi, Anglo-Sakson dünyasının temel ahlaki ve siyasi tartışmalarına çok yakın bir zamana dek yabancı kaldı. Bu tartışmaların bir sentezini Lenoble ve Berten'de (1990) buluruz.

Son yıllarda iki dünya arasındaki yakınlaşmayı gerçekleştirmek için gerekli olan materyallerin hepsini içeren yeni bir tartışma işte bu etki alanı içinde belirivermiştir. Söz konusu olan Rawls'a az ya da çok yakın olan liberallerle "cemaatçi"[2] dediğimiz filozoflar arasındaki uyuşmazlıktır. Gerçekte bu karşılaştırma, kıtasal zihinlere öncüllerinden daha az yabancıdır. Bir yandan tartışmanın bahislerinin hepsi büyük felsefi gelenek ile ilgilidir ve kıta felsefesi tarafından uzun süre çalışılmıştır (örneğin, evrenselcilik ve bağlamsalcılık arasındaki karşıtlık cemaat ve cemiyet arasındaki karşıtlık [gemeinschaft ve gesellschaft] ya da ahlaki özerkliğin olabilirliğinin koşulları sorunu). Öte yandan çatışmadaki tarafları savunmaya çağrılan filozoflar çoğunlukla kıtada iyi tanınan yazarlardır. Önceki tartışmalar sadece Anglo-Sakson referanslarına (Locke, Bentham, Mill, Sidgwick...) başvurduğu halde, libertaryenler ile cemaatçiler arasındaki tartışma Avrupalı büyük felsefe geleneğinin temsilcilerine (Aristoteles, Aquinolu Tommaso, Machiavelli, Constant, Kant, Hegel, Arendt ya da Gadamer) geniş bir biçimde ilgi duyar. Bunu, Kantçı biçimcilik ile Hegelci romantizm arasındaki yüzleşmenin yeniden başlaması gibi görmek mümkündür. (Larmore, 1987, 77 *ve devamı*)

İşte bu yüzdendir ki, bu tartışmanın farklı yankıları Fransız dilinin felsefi literatüründe kendini duyurmaya başlamıştır. Buna rağmen, bu yeni yakınlık, tartışmanın anlamının birdenbire açık bir hal alması anlamına gelmez. Gerçekte gelişiminin karmaşıklığı, savların teknikliği ve bahislerin çokluğu bu tartışmaya başlamayı isteyenin karşısına pek çok problem çıkarmaktadır. Tartışmanın ana konusu nedir? Bu uyuşmazlığa adını veren bu libertaryenler ve cemaatçiler kimlerdir? Bu soruların açık hiçbir yanı yoktur ve eğer onları birkaç sözcükle cevaplandırmayı denersek özü kaçırmış olmanın hoş olmayan etkisiyle kalakalırız. Söz konusu olanın yeterli derecede basit bir betimlemesini nasıl vermeli? Belki de en iyi yol, tartışmanın terimlerinin tam olarak anlaşılmasının karşısında bulduğu başlıca güçlükleri saptamaktır.

ÜÇ GÜÇLÜK

Tartışma, ilk önce zamana iyice yayıldığı için karmaşıktır. Literatürün kuşkusuz en büyük bölümü 80'li yıllar boyunca üretilmiştir. Ama kullanılan referanslar gerçekte çok daha geniştir. Eğer tartışmaya katılanların

2) İngilizce *communitarian* sözcüğünü bu şekilde çeviriyoruz.

tam bir listesini yapmak istersek buna savaş sonrası neslin düşünürlerinin (Hannah Arendt, Jean Paul Sartre), Bentham ve Mill gibi geçen yüzyılın yazarlarını, Hoppes, Constant ya da Burke gibi 17 ve 18. yüzyılın filozofları ve hatta felsefi geleneğin büyük klasiklerini de (Platon, Aristoteles, Kant, Hegel) katmak gerekir. Bazıları, bu zamansal dağılımda belki de *ad infinitum* olarak tekrar ortaya çıkmaya mahkûm edilmiş geri dönen bir tartışmanın işaretini görmüşlerdir (Walzer, 1990 a, 6).

İkinci olarak tartışma iyi tanımlanmış iki felsefi öğretiyi değil oldukça heterojen iki "cepheyi" karşı karşıya getirir. Kuşkusuz, iki takımı,[3] Charles Taylor'un biraz mizahla yaptığı gibi ortaya koymak mümkündür: Diğerleri arasında John Rawls, Ronald Dworkin, Thomas Nagel ve Thomas Scanlon'ı toplayan "L takımı" ve diğerleri arasında Michael Sandel, Alasdair MacIntyre ve Michael Walzer'den oluşan "C Takımı" (Taylor, 1989 b, 160). Ama güçlükler iki *takım* arasındaki sınırları belirlemeyi ya da aynı takımın üyelerince paylaşılan şeyi keşfetmeyi ileri sürdüğümüzde başlar. Isaiah Berlin ve Ronald Dworkin sözde aynı liberal taraftandırlar ama Dworkin cemaatçi tezlerin bazılarına yaklaşmıştır ve Berlin'in bazı merkezi fikirlerine göre belli bir mesafede kalmıştır: Devletin fiillerini, belli bir iyi anlayışına başvurarak doğrulamak zorunda olmadığı söylediğinde bir liberal olarak kalır, ama en azından son makalelerinde, siyasi kurumların sadece iyi yaşam arayışının (bireysel ya da topluluksal) mümkün kılan koşullara göre doğrulanabileceğini söylerken cemaatçiler ile hemfikirdir (Dworkin, 1990). Aynı tip sorunla cemaatçiler cephesinde de karşılaşırız: Charles Taylor ve Michael Sandel aynı takıma aitmiş gibi görünürler ama başka bir açıdan bağdaşmaz bakış açılarını savunurlar. Öte yandan aynı akımda amaca yönelik birliktelikler derin ayrılıklarla birlikte var olmaktadır. Mesela Michael Walzer, ahlaki kimliğin doğuşunda, yerel geleneklerin rolünü açıklamak söz konusu olduğunda Alasdair MacIntyre'e liberallerden daha yakındır ama bireyin haklarının MacIntyre tarafından reddini eleştirirken de tamamen liberal taraftandır (Walzer, 1984; bkz. Buchanan, 1989, 852 n.; Baynes, 1991, 14).

Üçüncü olarak, belirtmek gerekir ki kuramsal yaklaşımlardaki ayrılıklar, somut siyasi taraf olmalara mutlaka yansımamaktadır. Cemaatçiler arasında, köktenci demokratlar kadar açıkça muhafazakâr olanları da bulabiliriz. Yeni vatandaşlara iyice benimsetilecek değerler ve kamu ahlaklılığı konularında kaygılı olanlar gibi William Gallstone da böyledir (Galston, 1989a ve 1991). Böylelikle liberallerin ve cemaatçilerin başka

3) Metinde "team" olarak geçmektedir.

liberal ve cemaatçilere karşı yürütülen bir siyasi tartışmada birleşmeleri mümkündür. Yine de, 80'li yıllar boyunca ABD'de değerlerin, cemaat geleneklerinin savunmasını ele alan cemaatçi durumların yeniden güce kavuşmasıyla, muhafazakâr devrime uzaktan ya da yakından katılan ahlaki durumlar arasındaki birlikteliği belirtmek ilginçtir.[4]

Acaba gerçekten de liberaller ve cemaatçilerden söz edebilir miyiz? Demin belirttiğimiz gibi zorluklar kuşkulu bir cevap uyandırabilir. Bununla birlikte, bu takımların her birinin üyeleri su götürmez bir biçimde bir "aile havası" içindedir. Liberaller, kendilerini Kant, Locke ve Stuart Mill'in mirasçıları olarak hissetmektedirler. Aynı vicdan özgürlüğü kaygısı, bireyin haklarına aynı saygıyı ve koruyucu bir devletin oluşturabileceği bir tehdidin karşısında ortak bir güvensizliği paylaşırlar. Herkes kendince Constant'ın formülünden yanadır: "Otoriteden kendi sınırları içinde kalmasını rica edelim, o doğru olmakla yetinsin, biz mutlu olmak ile uğraşırız." (Constant, 1986, 289) Cemaatçilerin ise kökleri Rönesans'ın cumhuriyetçi geleneğinde, Alman romantizminde ya da çağdaş yorumlamada bulunmaktadır. Soyut ahlaka karşı eşit bir güvensizliği, erdemlerin etiği ve içinde geleneklere ve tarihe çok yer ayrılan bir siyaset anlayışına karşı belli bir sempatiyi paylaşırlar. Herkes, kendince Aristoteles'in formülünden yanadır. "*Polis*, bireyden öncedir."[5] Tüm bunlar elbette kesin sınırları çizmez ama bizi karşıtlığın tamamen keyfi olmadığını anlamaya bırakır.

O halde, tartışmanın belli öğelerini, içeriğini ve bahsini belirtmek mümkün görünmektedir. Tartışmanın temel bahislerini oluşturan konular üzerinde belli bir oydaşma vardır. Tüm dünya kabul eder ki, örneğin adil ve iyi, haklar ve erdemler, birey ve topluluk arasındaki karşıtlıklar pek hassas karşıtlıklardır. Ama ne zaman ki bu problemlerin hangi terimler ile sorulacağı söz konusu olur, o zaman fikirler acı bir biçimde bölünür. Örneğin, Michael Walzer sorunun düğüm noktasının önceden kurulmuş ahlaki etkenler arasındaki bağlar düzeyinde bulunduğunu ileri sürerken (Walzer, 1990 a, 21), Michael Sandel temel problemin, ahlaki etkenin kuruluşu olduğunu düşünür (Sandel, 1982, 87). Alasdair MacIntyre çok daha genel bir biçimde "temel ahlaki karşıtlığın hangi biçim altında olursa olsun liberal bireycilik ve Aristotelesçi gelenek arasında" olduğunu ileri sürerken (MacIntyre, 1981, 241), Quentin Skinner bu karşıtlığı yanlış bir ikicilik gibi görür (Skinner, 1992).

4) Her şeye rağmen bu bağıntı genellenemez. Mesela köktenci bir demokrasiyi savunan cemaatçi M. Walzer önemli bir istisnadır.

5) *Politika*, 1253 a 18.

Daha başlar başlamaz bu konum farklılıkları gösterir ki, liberal-cemaatçi adını verdiğimiz *tartışma* aslında, birbiriyle bağlantılı olan, ilgiler ve araştırma konuları kısmen birbiriyle kesişen ama birbirlerinden tamamen ayrı durmayan filozoflarca sürdürülen tartışmalar bütününe denk gelir. Ayrıca, tartışmaların hepsi aynı düzeyde bulunmamaktadır. Kimi kez etik teorinin bilgikuramsal durumunu, kimi kez de ahlak antropolojisi ya da bazen toplumbilimsel soruları tartışırız. Eğer bu ilk güçlük aşılırsa, görürüz ki, tartışmaya katılan bu iki *takım*, belirli bir soruyu cevaplamak ya da net bir eleştiri yapmak gerektiğinde her seferinde bölümlenmek eğilimindedir. Böylelikle, tartışılan her konu için sadece *bir* liberal ya da *bir* cemaatçi cevap değil, daha çok en uçtaki ikisinin tartışmasız bir biçimde liberal ya da cemaatçi tarafta yer alabileceği bir cevaplar *continuum*'u bulunmaktadır. Bazı yazarların "radikal bir cemaatçilik" ya da ılımlı bir cemaatçilikten söz ettiği gibi (Buchanan, 1989, 855), aynı şekilde güçlü bir biçimde bireyci ve mükemmeliyetçi olmayan "radikal liberalizm" ve siyasi yaşamın toplumsal ve kültürel koşullarına daha duyarlı olan "ılımlı liberalizmden" de söz edebiliriz.

Bu çoğulluk yine de tartışmanın temel bahislerinin bir kısmını saptamamızı ve tartışmanın bütünü için mümkün bir yapının ana çizgilerini belirtmemizi engellemez, ama aynı zamanda da bizi ihtiyatlı olmaya ve ölçüyü kaçırmamaya zorlar.

Pek çok yazar, tartışmanın dikkate değer tarafları, sorunları ve konularını sistemleştirmeye girişmiştir.[6] Bize göre, liberal ve cemaatçiler arasındaki tartışmaya özgü siyaset felsefesinin bahislerini, onları dört gruptan hareketle uygun şekilde açıklayabiliriz: Ahlaki, bilgibilimsel, antropolojik ve toplumbilimsel. Aslında tartışmanın değişik düzeylerini bu dört tip bakış açısına göre sınıflandırmak mümkündür. Tartışmaya karmaşık niteliğini veren, taraf olan yazarların takındığı tavırların çakışmaları ve çaprazlanmalarıdır.

AHLAK VE SİYASET

Liberallerin ve cemaatçilerin kurumlara ve ahlaki uygulamaya ayırdıkları siyasi ereklilik nedir?

6) Temel olarak Ch. Taylor (1988, 1989 *b*) ve W. Kymlicka'nın (1988) betimlemelerine başvuracağız. Ancak Baynes, 1988; Buchanan, 1989; Doppelt, 1988; Dworkin, 1989; Ferrara, 1988; Gutmann, 1985; Holmes, 1989; Mouffe, 1988; Mulhall ve Swift, 1992; Neal, 1987; Wallach, 1987; Walzer 1990 *a*; Bell, 1993'te ilginç yeniden yapılanmalar da bulabiliriz.

Liberal gelenek türdeş değildir. Hobbes'a kadar uzatabileceğimiz akımlarından biri için siyaset, ahlaki anlamdan yoksundur. Belli bir toplumda devlet, bireylerin barışçı bir biçimde bir arada yaşamalarını sağlamaya yönelik bir araçtan başka bir şey değildir ve kamu gücü karşısında vatandaşın gönüllü bir kölelik haline gelişini gerektiren şey de herkesin iyi anlaşılmış yaşamsal çıkarıdır. Ama en azından Kant'tan beri liberalizmin *başka* bir şekli gelişmiştir. Bu versiyon devlete, Hobbes için belirleyici olan doğacı ya da pragmatik düşünceleri aşan gerçek ahlaki bir işlev vermiştir: Birlikte yaşam bünyesinde bireylerin ahlaki yaşamlarını mümkün kılan koşulları garanti altına almak. Bu Kantçı esinin ikinci etki alanı içine Rawls, Dworkin, Larmore vs. gibi bir çok Anglo-Sakson, çağdaş, liberal filozofu koyabiliriz. Onlar için siyasetin işi sadece yaşam gerekliliklerini cevaplamak değildir. Ona herkese ve eşit bir biçimde, başkalarındaki eşdeğer bir hakka duyulan saygının sınırları içinde, bir iyi yaşam anlayışını seçmek ve izlemeyi garantilemek düşmektedir. Buna rağmen ahlak ve siyaset arasındaki ilişkinin bu liberal anlayışı, ister özgürlüğün olduğu gibi istenmesine doğru isterse bu özgürlüklerin uygulamalarının gerçek bir garantisinin istemine doğru çifte bir yön değiştirmeye maruz kalabilir.

İlk anlamında, özgürlük, özgür irade, istediğini yapabilme yeterliği olarak anlaşılır. Isaiah Berlin'in belirttiği gibi (Berlin, 1990), negatif bir biçimde engel yokluğu olarak tanımlanır. Bu liberal sav, bireyin benzerlerinin iddiaların karşısına koyabileceği hakları elinde bulunduran özerk bir özne olarak ortaya çıkışını kabul etmektedir. Ahlaki zorunluluklar –ya da en azından siyasi baskı yoluyla ahlaki olarak kabul ettirilebilir zorunluluklar– bu haklarla bağlantılı olarak tanımlanamayabilir. Vatandaş olarak, bir başka vatandaşa karşı, bu vatandaşın bir hak taşıyıcısı olan bana karşı ödevleri olduğu ölçüde ödevlerim vardır.

Ama, eğer, Rawls ya da Dworkin'de olduğu gibi, özgürlükleri mümkün kılan koşullar üzerinde dursak, bu durumda –Amerikan ve Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgelerinden beri hukuki yapılarla garanti altına alınan– özgürlüğe duyulan klasik biçimsel saygı anlayışından özgürlüğün bölüştürücü bir kaygıya uygulanmasının gerçek koşulları üzerine bir düşünmeye geçeriz (Van Parijs, 1991, 225-238).

Sonuç olarak, kabul edilen özgürlük anlayışı ne olursa olsun, siyasi kurumlara ahlaki bir anlam veren liberaller, aynı şekilde bu kurumların tek meşru erekliliklerinin, bir toplumun tüm üyelerine herkes için eşit olan azami bir özerklik sağlamak olduğunu ve onları mutlu ya da erdemli kılmak olmadığını da kabul ederler. Bu, modern, çoğulcu toplumlarda

liberal devletin mükemmeliyetçi olamayacağı yani belli bir ahlaki ya da dini anlayışı yüceltemeyeceği –mesela eğitim sistemi yoluyla– ya da bu anlayış tarafından belirlenmiş olacak davranışları vatandaşlara zorla kabul ettiremeyeceği anlamına gelmektedir. Liberal devlet tüm iyi anlayışlarına göre erekliliklerinde tarafsızdır.

Cemaatçiler, devletin bu bireyci ve mükemmeliyetçi olmayan anlayışının indirgeyici olduğu kanısındadır. Öznenin kendi yazgısını kendisinin çizmesi ilkesini siyasi kurum ve uygulamaların dayandığı salt ilke haline getirmek, tüm ortak değerlerin reddine varmak ve siyasi aidiyet duyusunun parçalanmasına neden olmaktan başka bir şey değildir. Ahlaki bir istikrarı olmayan nihilist bir topluma varırız. Liberalizmin ahlaki temeli bir yalancı-temel, ben'in saf, bencil iddiasındaki tüm ahlaki anlamı sulandıran içi boş bir temelden başka bir şey değildir. Görüyoruz ki, burada söz konusu olan liberal siyaset felsefesinde gizli bulunan ahlaklılığın biçimsel tanımıdır. Bu biçimciliğe karşılık cemaatçiler, yeni Aristotelesçi esinden gelen ahlakın daha tözsel bir anlayışını yeniden canlandırmayı anlamaktadır. Bir bireyin ahlaki mükemmelliği onun özerkliğinde yatmaz, ama bu, pozitif (erdemler) ya da negatif (kusurlar) olarak değerlendirilen davranışların tözsel modelleri ile ilgilidir. Erdem anlayışları elbette ki çeşitlidir: Bir Hıristiyanın erdemleri, Homerik kahramanın ya da kapitalist girişimcininkiler değildir. Ancak, bu çeşitlilik bir itiraz yaratmaz çünkü cemaatçiler için erdemin özü yoktur, soyut bir biçimde ya da özü bakımından yaşam biçimlerinin ya da uygulamaların ahlaki değerinin ne olduğunu tanımlamak mümkün değildir. Ahlaki mükemmelliğin belirlenmesi, bizi her zaman belli, tarihi bir topluluğa özgü geleneğe ve bireyin orada işgal ettiği yere gönderir. Öyleyse, ahlaki zorunluluklar, doğrulanmalarını, belirli bir gelenek tarafından olduğu gibi iletilen iyi yaşamın belirli bir anlayışı ile ilgili olan erdemlerin belirlenmiş bir anlayışında bulur. Şu halde, siyasi kurum ve uygulamaların ahlaki erekliliği, bir topluluğun üyelerini yaşayan geleneğe uygun olarak kabul edilen erdemleri uygulamaya yöneltmektir. Bu anlamda, siyasi olarak yapılması doğru olan şey, toplumsal olarak tanımlanan ve topluluğun bireylerine dayatılan bir iyiye göre belirlenir. Siyasi meşruluk bir toplumsal sözleşme üzerine değil, bir gelenek üzerine (mesela ulusal) kurulur. Bu bakış açısından devlet yetkincidir, erdemin ortaya çıkmasından yana bir toplumsal bağlamın sürdürülmesinin sorumlusudur. Bazılarının bakış açısından, genç vatandaşlara bir dini iyice yerleştirir ya da rıza gösteren yetişkinler arasında bile, ahlaki olarak sapkın gibi düşünüldükleri için bazı cinsel uygulamaları cezalandırabilir.

Bununla birlikte, belirtilmelidir ki, bu mükemmeliyetçilik farklı şekillerde anlaşılabilir. Bunlar –çağdaş demokratik toplumlarımıza özgü liberal siyasi gelenek tarafından getirilen– ahlaki mükemmellik anlayışının temel öğelerini oluşturdukları için bireysel hakların tanınmasını hemen reddetmez. Böylelikle, çelişkili bir biçimde, Galston ya da Raz gibi bazı filozofların devletin tamamen mükemmeliyetçi bir anlayışını savunarak ve bireyin haklarını bir iyi yaşam anlayışına dayandırarak liberal oldukları söylenir.

SİYASİ YARGI HAKKINDA

İkinci bir aşamada liberaller ve cemaatçiler arasındaki tartışma siyasal yargının (ya da siyasi kuramın) durumu üzerinde devam eder. Siyasi kurum ve uygulamaları belirlemesi gereken ilkeler nasıl doğrulanmalıdır? Kabul edilebilir kanıtların çeşidi nedir? Bu bakış açısından siyasi aklın "mükemmeliyetçi karşıtı" (ya da nötralist) ve aynı zamanda usulcü denilen anlayışının yanında, doğrulamanın "mükemmeliyetçi" ve "bağlamsalcı" denilen anlayışlarını buluruz. Bu farklılığın kendisi usuli ahlak ile tözsel ahlak arasındaki ahlaki kuramın usuli, biçimsel ve iyinin tüm belirli anlayışlarından kurtulmuş kurallar üzerinde kurulması gerektiğini düşünenler ile ahlaki kuramın sadece bir iyinin ya da hatta daha katı bir biçimde, bir iyiler hiyerarşisinin belli bir anlayışından yayılabileceğini düşünenler arasındaki karşıtlıklar üzerine dayanmaktadır.[7]

Uç bir noktada, Charles Larmore ya da Bruce Ackerman gibi bazı yazarlar liberalizmi, siyasetin "iyi yaşamın belirli herhangi bir anlayışı olarak varsayıldığı, geçici olmayan bir üstünlüğü ileri sürmeden" (Larmore, 1987, 44) doğrulandığı bir nötralist durum ile yalın ve salt bir biçimde özdeşleştirirler. Değersel yönlendirmelerin sürekli bir olay gibi görüldüğü bir toplumda, eğer bu iyi yaşam anlayışını paylaşmayan bireylerin haklarına eşit saygıya zarar getirme riskine maruz kalmak istemiyorsak, bir kamu kararını doğrulamak için ileri sürdüğümüz savlar, önceden geçerli olarak kabul edilmiş bir iyi yaşam anlayışına bağlı olamaz.

Burada tarafsızlık "bir kamu siyasetini doğrulamak için ileri sürülebilecek kanıtlara zorla kabul ettirilmiş belirli bir engel" olarak görülür

7) Taylor, Kant, yararcılar, Rawls, Dworkin ve Habermas'ı birinciye; Platon, Aristoteles ve onların çağdaş savunucularını, özellikle de Alasdair MacIntyre'ı ikincisine yerleştirir.

(Galston, 1991, 101). Siyasi kurum ve uygulamaların erekliliği ile değil, kamu yaşamını yöneten kuralların *doğrulanması* ile ilgilidir. Böyle bir tarafsızlık anlayışını Rawls, Dworkin, Larmore, Ackerman ya da Nagel gibi liberallerde bulabiliriz. Bu anlayış, bir savın *ahlaki geçerliliği* ile *siyasi meşruluğu* arasında bir ayrım olduğunu varsaymaktadır. Kuralcı bir sav, bir birey tarafından geçerli kabul edilebilir ve kişisel bir ahlak derecesinde zorunlulukları doğrulayabilir. Ama siyasi kararları doğrulamak söz konusu olduğunda, eğer geçerliliğin fiili olarak tanınması tartışmalı ise, bu aynı sav ileri sürülemez. Siyasi sava dayatılan bu ek engel, bu engelin değersel bir çoğulculuk bağlamı içinde bir toplumun tüm üyeleri için zorlayıcı bir karar oluşturması ile doğrulanır. Aklın kamusal (siyasi) kullanımı, kurulu olan ahlaki uzlaşmazlıklara rağmen kurulu bir siyasi uzlaşmayı mümkün kılan sınırların içinde bulunmalıdır.

Böyle bir bakış açısından, siyasi yargı anlayışı katıksız bir biçimde *usuli* hale gelir. Geçerliliği, hakların doğalcı bir kuramında ya da bir gelenekte kurulu temel ilkelere bağlı değildir. Siyasi yargının geçerliliği, tartışmalı iyi yaşam anlayışlarına kıyasla tarafsızlığın saf bir biçimde biçimsel isteğin doğrulanma sürecindeki saygıdan ileri gelmektedir.[8]

Belirtilmelidir ki, siyasi yargının usuli bir anlayışı, onlardan hareketle özel durumlar için uygulamalar çıkarabileceğimiz, açık olan ve açıkça bildirilen kurallara göre hareket edersek, akılcı bir davranışın olmadığı anlamına gelir. Aristoteles, Heidegger, Gadamer ya da Wittgenstein gibi cemaatçiler "olabilecekleri kadar gelişmiş ve ayrıntılı bir hal almış kuralları kendilerine uygulamazlar. İdealler ve kurallar her zaman yeni olan koşullarda, her zaman yenilenmiş yorumlar ister" (Taylor, 1988, 42) demek eğilimindedir.

Her halükârda, tarafsızlığın bu usuli anlayışı sadece cemaatçi filozoflar tarafından değil, aynı zamanda Galston ve Raz gibi liberal olduğu açıkça belli olan filozoflar tarafından da yatışmak bilmeyen sorgulamaların konusu olmuştur. Burada iki iddia ileri sürülmüştür. "Mükemmeliyetçi" sav, insanın iyiliğinin tözsel bir anlayışını ileri sürmeksizin –ya da en azından, daha az parlak olan bir biçiminde insan için kendi iyiliğini

8) Siyasi aklın bu anlayışı için bkz. özellikle Ackerman, 1989; Larmore, 1987; Nagel, 1987; Rawls,1993. Bu anlayışın bir eleştirisi için bkz. özellikle Brower, 1994; Cohen, 1993; Gutmann ve Thomson, 1990, Habermas, 1995; Pourtois, 1993; Raz, 1990; Weinstock,1993. Belirtilmelidir ki, bu sonuncular için bu usuliyetçilik, siyasi tartışmayı düzenleyen kuralları son aşamada tartışmanın yararcılığı üzerine kurulduğu, yani yapılan tüm tartışmayı mümkün kılan neredeyse aşkın koşullar üzerine kurulu olduğu ölçüde Habermas'ınkinden farklıdır.

aramanın iyi olduğuna ilişkin bir kuram ötesi olmaksızın– siyasi olarak adil olanı tanımlayamayacağımızı ileri sürer (Nagel, 1975; Raz, 1986). Daha radikal bir biçimde, cemaatçi olan "bağlamsalcı" sav ise, insanın iyiliği anlayışının soyut ve doğal bir temel üzerinden değil, sadece özel bir tarihi olan bir topluluğun geleneği tarafından iletilen tözsel değerleri göz önüne alarak tanımlanabileceğini söylemektedir. Belirtilmelidir ki, bu bağlamsalcılık, bu cemaatçi yetkinciliği insanın iyiliğini tanımlayan değerlerin temelini bir doğa kavramı içinde arayan doğal hukukun eski teorilerinden (Leo Strauss'ta izlerini bulduğumuz) ayırır.

Savlarını desteklemek için, yetkinciliğin yandaşları, Rawls'un *Adalet Teorisi*'nin ahlaki mükemmelliği akılcı özgür seçimin bireysel uygulamasıyla özdeşleştiren bir iyi anlayışını üstü kapalı bir biçimde önceden varsaydığını göstermeye girişmişlerdir. Raz ve Galston bundan hiçbir siyaset felsefesinin ahlaki açıdan tarafsız olamayacağını ve önemli olanın bağlı bulundukları liberal durumu savunabilmek için, desteklemeye elverişli ahlaki ilke ve değerleri açıkça belirtmek olduğu sonucunu çıkarmışlardır. Buna karşılık, Taylor ve Sandel gibi cemaatçiler (Sandel, 1982; Taylor, 1985 b), Rawls eleştirilerini insan iyiliğinin bireyci bakış açısını –ki bu bakış açısı gerek kuralcı gerek antropolojik anlamda kabul edilemez görünmektedir– çürütmek amacıyla ileri sürmektedirler. Kuralcı anlamda cemaatçiler, önceden gördüğümüz gibi, negatif özgürlük ilkesinin aslına uygun bir ahlaki ilke oluşturduğunu ve liberallerin bu ilkeye bağladıkları bireysel hakların siyasi uygulamayı yönlendirmeye değer tek ahlaki kaynağı oluşturduğuna itiraz ederler. Bundan başka Sandel, MacIntyre ya da Taylor gibi cemaatçiler "iyinin liberal anlayışları" ve mükemmeliyetçi olmayan siyasi yargı savında gizli olarak bulunan antropolojik önceden varsayımları eleştirmektedirler. Buradan tartışmanın bir üçüncü seviyesine geçeriz.

HANGİ ANTROPOLOJİ?

Cemaatçilerin liberallere karşı iddialarından biri de antropolojik niteliktedir. Onlara göre, liberal siyaset felsefeleri, ahlaki öznenin yetersiz olan ve gerçekçi olmayan üstü örtülü bir savını barındırmaktadır. Liberallere göre, gerçekte bireyler ekonomik, toplumsal, etnik, cinsel, kültürel, siyasi ya da dini aidiyetleri ile tanımlanmazlar. Tersine onlar inançlarını sorguya çekmek ya da bundan daha derin şeyler gibi belirli faaliyetlere, kurumlara ya da gruplara katılımın her türlü biçimini reddedecek

ya da yeniden tartışma konusu yapacak kadar özgür olarak düşünülmüşlerdir. Rawls, bu anlamda, ben'in elde etmeye çalışılan ya da savunulan amaçlara önceliğini ileri sürer (Rawls, 1971, 560).

Cemaatçiler, bu özne anlayışının kimlik oluşumunun gerçek koşullarını hesaba katmadığını düşünmektedir. Bunun sonu özneyi köksüz, köktenci bir biçimde yükümsüz, varlığını yönlendiren arzu ve amaçları seçebilme yeterliğine sahip bir *yükümsüz ben* (unencumbered self) (Sandel, 1982) olarak sunmaya varmaktadır. Böyle bir anlayış bireye tüm pratik usavurmayı yani verili bir bağlam içinde yapılabilen ve yapılmak zorunda olan, üzerine tüm yargıları (Taylor, 1988, 50-51) imkânsız kılan, özgür ve akılcı bir yükümsüz hareket etme yetkisi verir. Bu basitçi ahlaki psikoloji onlara gerçekten uzak görünür. İnsanın özgürlüğü ve kimliği, kullanmakla yetineceği varlıkbilimsel ve insanın doğuştan gelen özellikleri değildir, tersine varoluşa anlam veren herkesin kendi tarihini hazırlayan tözsel içeriklerdir ve bu içerikler, kuşkusuz, halihazırda kültürde yazılıdır. Böylece bireyden önce gelir ve bireyin kimliğini tanımlama ve özgürlüğünü kullanma biçimini belirler. Bu geleneğe bağlı yorumsal bir ilişki içinde "ben kimim?" sorusuna cevap verebilir ve kendi özel tarihimin öznesi olabilirim. Özgür ve akılcı bir ben gibi bir şeye doğrudan erişimim yoktur ama kaçınılmaz olarak uzun yolu, kendimi tanımlamama izin veren kültürel işaretlerin yorumlanmasıyla yaratılan dolambacı benimsemem gerekir. Bireyselleşmenin toplumsallaşmadan ayrılmaz olduğunu ileri sürerken cemaatçiler liberal anlayışın "özgür" bireyinin kendisinin de belli bir sosyalleşmenin ürünü olduğunu göstermek isterler.

Bu betimleyici antropolojiye kuralcı bir antropoloji uygun düşer. Geleneğin anlamlarının aydınlatılmasından hareketle, ben yorumunun bahsi sadece biçimlenmiş bir toplumsal alanda işgal ettiğim yeri açıklamak ve beni etkileyen toplumsal gerekliliklerden sorumlu olmak değildir. Burada ortaya çıkan şey daha çok varlığımın anlamıdır. Yorumlamanın kuralcı bir değeri vardır. "Ben kimim?" sorusunu, "ne olmak istiyorum" ve "ne olmak zorundayım?" sorularından ayıramayız. Kim olduğumuzu, toplumsal aidiyetlerimizin gözü önünde gerçekleştirmeye değer bulduğumuz iyilere doğru yönlendirmelerden başka bir yolla gerçekleştiremeyiz (Taylor, 1989 a, bölüm 1). Varlığımızı yönlendiren amaçlar keyfi ve bağımsız seçimin bir ürünü değil, bizden önce gelen sosyo-kültürel bir ufukta, kendi durumumuzun bağlamlaştırılmış bir öz-yorumlanmasının (oto-enterpretasyon) ürünüdür. Özneye yoğunluğunu ve istikrarını veren de bu öz-yorumlamadır.

TOPLUMBİLİMSEL BİR ELEŞTİRİ

Sonuçta, tartışma aynı zamanda toplumbilimsel bir düzeye taşınır. Çağdaş liberal filozofların düşünceleri görgül bir saptamadan yola çıkar. Çağdaş toplumlar, sürüp giden değersel çoğulculukla belirtilirler ve bunu aşmak için tüm çabalar ancak özgürlüklere eşit saygı ilkesini yorumlayan bir zorlama pahasına başarılı olabilir. Böyle bir bağlamda, siyasi güç, saptadığımız gibi hem ereklilikliklerinde hem de doğrulanmasında tarafsız olmalıdır. Onlara rağmen, vatandaşlarına bir yaşam biçimini dayatarak, onları mutlu ya da erdemli kılmak gibi bir misyonu olduğunu ileri süremez. Devletin rolü, bireysel haklara saygıyı güvence altına almak ve herkes için eşit özgürlük zorunluluğundan doğan adalet ilkeleri ile sınırlandırılmalıdır. Özellikle şu anlaşılmalıdır ki, devletin uyguladığı zorlama gücü, üzerinde uygulandığı kişiler tarafından meşru olarak algılanabilir olmak zorundadır. Oysa çoğulcu bir toplumda böyle bir tanıma, ancak iyi yaşamın çeşitli anlayışlarını aşan bir toplumsal sözleşmeye dayanarak mümkün olabilir. Böylelikle devlet, meşruiyetini yerleştirmek için tartışmaya elverişli herhangi bir ahlaki durumu ileri süremez. Tabiyet bağları sadece adalet sorunları, tüm bireysel ahlak ya da çıkar anlayışından yapılmış soyutlama etrafında kurulmalıdır. Böylelikle, liberal devlet, vatandaşta kendi bireysel ahlakında yeri olmasa bile, bir kararı siyasi olarak kabul edilebilir olarak tanınmasını sağlayacak adaletin belli bir anlamını ortaya çıkartabilmelidir.

Cemaatçiler için, –hakların güvencesinin basit bir aracı, topluluksal ya da bireysel tabiyetten bağımsız– böyle bir liberal devlet, bireysel kimliklerin yıkıcısıdır ve toplumsal olarak süremez. Aslında tarihi deneyim, liberal toplumların, onları oluşturan bireyleri benmerkezci bir tutuma ittikleri anlamda, temelde bireycidirler. Orada bireyler çok küçük parçalara ayrılmışlardır, hemşerilerini sadece kendilerine engel olan ya da özel tasarılarının hizmetindeki varlıklar olarak algılarlar. Bu durumda devlet, özel çıkarların hakkaniyetle bir arada bulunmasını sağlama görevi olan kurumsal bir düzenden başka bir şey değildir. Toplumsal olanın bu şekilde parçalanmasının çifte sonucu vardır. İlk olarak, liberal bireysellikle bağdaşmayan kültürel kimliklerin doğasını bozarak ya da onları yıkarak kültürel dokuyu fakirleştirir. Oysa ki, kültürel çeşitlilik, bireylerin bir iyi yaşam anlayışını özgürce seçebilmeleri için gerekli olan bir koşuldur. İkinci olarak, toplumsal olanın parçalanması toplumsal düzen için yıkıcı bir süreç olarak ortaya çıkar, çünkü bir meşruiyet boşluğuna neden olur. Herkesin, artık diğeriyle ilişkisini, bireysel haklar ve adalet

ilkelerine kıyasla diğerine borçlu olduğu açısından algılamadığı yerde, toplumsal bağ bozulmaya yakındır ve artık devlet meşruiyetini yerleştiremez.

Bu cemaatçi eleştiride, geleneksel toplumları, karakterize eden anlam bütünlüğünü ve sıcak yardımlaşma için duyulan nostaljinin yankılarını buluruz. Bu bakımdan cemaatçiler, modern toplumların büyüsünün bozulmasına endişeli ve kınayıcı bir gözle bakan bu düşüncenin etki alanı içinde yer alır. Buna rağmen cemaatçilerin çoğu, Yunan sitesi ya da Eski Rejim'in toplumsallık biçimlerine dönüşün savunucuları değildir. Çünkü her şeyden önce, modernitenin bütün yönleri kaçınılmaz olarak kınanılmaz. Klasik kültürün ve geleneksel değerlerin savunması, Daniel Bell'in gösterdiği gibi (Bell 1976) ekonominin kapitalist örgütlenmesine bir övgü ile yetinebilir. Sonra, liberal devlete böyle bir eleştiri, örneğin Taylor'da olduğu gibi, modernler tarafından keşfedilmiş kuralcı ilkeleri kullanan böyle bir toplumsal örgütlenmenin yetersizliği adına gerçekleştirilebilir. Herkes için eşit özgürlük, toplumsal adalet, demokratik egemenlik, vs (Taylor, 1985 b). Taylor için, toplumsal adaletin gerektirdiği yeniden dağıtma siyasetleri ancak vatandaşlar ortak bir iyi anlayışını paylaştıkları zaman demokratik olarak kabul edilebilir. Böylelikle liberaller çok değil ama çok az modern olacaklardır.

Tartışmanın açık ve kısa bir özetini yapmak için, tartışmaya belli bir mesafede durduk ve 1) daha özel ve bazen daha az sabit karşıtlıkları hesaba katmaya, 2) her "cephenin" en sürekli ve ıralayıcı savlarını temel olarak tanımlamaya elverişli oldukça genel karşıtlıklara bağlı kalmayı önerdik.

Sonuçta, biri *adil ve iyi* arasındaki ilişkilere gönderme yapan, diğeri *birey ve cemaat*[9] arasındaki ilişkilere varan iki temel karşıtlıkta karar kıldık. Bu iki karşıtlığın tartışmanın bütününü hesaba katacak güçte olduğu söylenemez, ama en azından bize en derin analizleri çerçevelemeye elverişli genel ve gerçek bir sabit perspektif oluşturabilir.

Bu karşıtlıkların her biri, özel olduğu gibi genel erişimini de belirlemeye çalıştığımız belli bir girişin konusu olacaklardır. Bu girişler iyiye verilen öncelik ve cemaat ile birey arasındaki ilişkilerin doğası gibi temel bahis-

9) Bu, Michael Sandel'in tartışmadan çıkardığı bir betimlemeyle örtüşür: "Hegel'in Kant'a karşı tezlerini hatırlayarak, modern liberalizmin cemaatçi eleştirileri, adilin iyiye sözde önceliğini ve özgürce seçim yapan bir bireyi içerdiği tabloyu sorgular. Aristoteles'in ardından kişiliğimizi vatandaş ve ortak yaşamın tarafı olan rollerimize gönderme yapmadan anlayamayacağımız düşüncesini savunurlar." (Sandel, 1988, 61)

lere göre taraf oldukları görülmeksizin, hakların ve erdemlerin ya da ahlaki etkenin doğuşunu tartışamayacağımızı göstereceklerdir. Elbette ki, daha sonra merkezi olarak düşündüğümüz iki bahse göre taraf olabilmek için daha belli bir sorundan (mesela, haklar ve erdemler arasındaki karşıtlıktan) yola çıkan bazı filozoflar da vardır. Ama yöntemsel iddiamız, kavramsal bakış açısından –tarihsel değil– problemler en iyi şekilde önerdiğimiz yolu izlemekle aydınlanır demeye dayanır.

Seçilen makaleler, onlara göre, en karakteristik tartışma biçimlerini ve anlaşmazlık halindeki değişik konumların bir görüntüsünü ortaya koymaya izin vermelidir. Buraya ne *tüm* konumları ne de *bütün* savları almaya çalışıyoruz. Sadece en anlamlı tartışma stratejileri ve savları alıyoruz. Bazı ortaklıkların belirdiği güncel konumları ve tartışmayı açan, karşılıklı konuşmaya pek az açık ve bağlanmış konular arasındaki farklılıkları algılayabilmek için mümkün olduğunca göreli olarak zaman içine yayılmış makaleleri sunmaya çalıştık. Seçimimizde ABD'de başlayan tartışmanın merkezinin ötesinde bir uygunluğu koruduğuna tanıklık eden Alman filozofların iki metnini de ekledik.

Çev.: Eylem Özkaya

Kronolojik İşaret Noktaları

Burada tartışmanın en belirgin metinlerini yayımlanma sıralarına göre sunuyoruz. Tüm bu göndermeleri, bu eserin sonundaki seçmeli kaynakçada bulacağız.

1971 John Rawls: *A Theory of Justice.*
1978 Ronald Dworkin: "Liberalism".
1979 Charles Taylor: *Hegel and Modern Society.*
1980 John Rawls: "Kantian Constructivism in Moral Theory".
Bruce Ackerman: *Social Justice in Liberal State.*
1981 Alasdair Mac Intyre: *After Virtue.*
Ronald Dworkin: "What is Equality?" (I ve II).
1982 Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice.*
1983 Michael Walzer: *Spheres of Justice.*
1984 Michael Sandel: "The Procedural Republic and the Unencumbered Self".
Alasdair Mac Intyre: "Is Patriotism a Virtue?"

1985 Ronald Dworkin: *A Matter of Principle.*
John Rawls: "Justice as Fairness: Political not Metaphysical".
Charles Taylor: *Philosophical Papers.*
Bernard Williams: *Ethics and the Limits of Philosophy.*
1986 Ronald Dworkin: *Law's Empire.*
Joseph Raz: *The Morality of Freedom.*
1987 Charles Larmore: *Patterns of Moral Complexity.*
John Rawls: "The Idea of an Overlapping Consensus".
Jeremy Waldron: "Theoretical Foundations of Liberalism".
Ronald Dworkin: "What is Equality?" (III).
1988 Alasdair Mac Intyre: *Whose Justice? Which Rationality?*
Michael Sandel: "The Political Theory of the Procedural Republic".
Charles Taylor: "Le juste et le bien"
John Rawls: "The Priority of Right and Ideas of Good".
1989 Will Kymlicka: *Liberalism, Community and Culture.*
Charles Taylor: *Sources of The Self. The Making of Modern Identity.*
Ronald Dworkin: "Liberal Community" ve "What is Equality?" (IV).
1990 Michael Walzer: "The Communitarian Critique of Liberalism".
Ronald Dworkin: "Foundations of Liberal Equality".
Stephen Macedo: *Liberal Virtues.*
1991 William Galston: *Liberal Purposes.*
Ronald Dworkin: "Justice and the Good Life".
Ronald Dworkin: "Ethical Basis of Liberal Equality".
Thomas Nagel: *Equality and Partiality.*
1992 Quentin Skinner: "On Justice, the Common Good and the Priority of Liberty".
1993 John Rawls: *Political Liberalism.*
Bruce Ackerman: *The Future of Liberal Revolution.*
Ronald Dworkin: *Life's Dominion.*
1994 Alasdair MacIntyre: "A Partial Response to my Critics".

I

Adil ve İyi

Giriş

Liberaller ve cemaatçiler tartışmasının betimlemeleri birden çok konuda birbirinden ayrılır. Ancak belli bir temel bahsin öneminin tanınmasında birleşir: Bu da adil ve iyi kavramlarının eklemlenmesidir. Liberaller adilin[1] iyiye önceliğini savunurken, cemaatçilerin tam tersini savunduklarını belirtmek beylik sözler haline geldi. Aynı şekilde liberal tutumlar *ahlaksal* iken cemaatçiler *erekbilimseldir* (teleolojik) ya da liberaller *usuli* bir bakış açısına sahipken cemaatçiler daha *tözsel* bakış açısına sahiptir denildiğini duymaktayız. Bu sözcükler birbirine benzer ama özdeş değillerdir. Ve bu özdeş olmama durumunda sorunun önemli bir parçası yatmaktadır, çünkü temel bahis göreli olarak açık olsa da ondan çıkaracağımız sonuçlar oldukça farklı olabilir.

Bu temel bahsi kavrayabilmek için öncelikle adil ve iyi kavramları arasındaki felsefi karşıtlığın doğuş bağlamını kısaca hatırlatmak yararlı

1) Bu tartışmada kullanılan "juste" teriminin right sözcüğünün (just'm değil) çevirisi olduğunun belirtilmesi önemlidir. Anlamı "sosyal adalet" sorununa indirgenemez. Ancak, "siyasi adaleti" yani Rawls'un deyimi ile "iyi düzenlenmiş bir toplumun" kurallarını karşılar.

olacaktır. Daha sonra *adilin iyiye önceliği* ifadesinin anlamını kavramsal olarak belirtmek ve son olarak, oluşturulan tutumların felsefi bir ıralanmasını önermek için liberaller ve cemaatçiler arasındaki tartışmaya yoğunlaşabiliriz.

ADİL VE İYİ: AHLAK FELSEFESİNİN İKİ TEMEL KAVRAMI

Adil ve iyi arasındaki karşıtlık, Batı felsefe geleneğinin ana temalarından biridir. Birinin diğerine önceliğini ileri sürmek eski ve yeni uygulamalı düşünceler (ahlaki ve siyasi) arasında ortak bir çizgi çizer. Yunan *agathon*'u tüm Latin *bonum*'ları gibi, kendi kendisine sıkı sıkıya bağlı siyaset felsefesi gibi, eski ve ortaçağ ahlakının merkezi kavramlarıdır. Eskilerin sordukları soru, herkesin kendisi için arzuladığı en iyi şeyin yani beni mutlu (*eudaimonia*[2] sözcüğüyle açıklanmış olan *mutlu* sözcüğünün belirli bir anlamında) kılacak, arzumun nesnesi haline gelmiş şeyin ne olduğudur. Buna karşılık modernler iyi sorusunu adil sorusu ile değiştirirler. Bu, onlar için sadece kendi iyiliğime, kendi mutluluğuma göre değil de her birey tarafından yürütülen (kendim de buna dahil) iyi arayışını olanaklı kılan koşullara göre nasıl hareket etmeliyim'i sormaktır. Böylelikle dikkat, iyi kavramının tözsel anlayışından ahlaki özerklik ve bireysel özgürlük kavramlarına yönelir. Açıktır ki, ahlaki soruyu bu yeni sorma biçimi, siyaset alanı ile bireysel ahlak arasında bir ilke ayrımını gerektirir.

İyi ve adil arasındaki güncel tartışma, en azından kısmi olarak, felsefi ilginin bu yer değiştirmesinin bir ilerleme mi yoksa bir hata mı olduğunu sormaya dayanır. Pek çok cemaatçi filozof –ancak hepsi değil– bu yer değiştirmeye karşı son derece eleştirel bir tutuma sahipken, liberal filozoflar oybirliği ile ilerlemeyi seçer. Ancak, bu bakış açılarını destekleyen savları incelemeden önce bu soruyu sormaya nasıl ulaştığımızı sormalıyız.

Adilin iyi üzerine önceliği formülü Kant'tan gelir. Bu formül, belirli bir iyi ya da mutluluk kavramı üzerine kurulmuş tüm ahlak bağlarını koparmak isteyen bir tutumu açıklar. Tabii ki, Kant böyle bir tutumu savunan ilk kişi değildir. Bunu az çok daha açık bir şekilde önceleri, Dunn Scott,

2) Burada genel bir biçimde Ernst Tugendhat'ın *Antike Und Moderne Ethik*'indeki sunumunu izliyoruz (Tugendhat, 1984). Eski *eudaimonia* kavramı üzerine bkz. örneğin MacIntyre, 1981, e.a. 188; Hutchinson, 1986, 66-71. Antikite'deki ahlak ve siyaset ilişkileri üzerine bkz. Garner 1987, 3 *ve devamı*; Bordes, 1982, 150; de Romilly, 1989, 92 *ve devamı*; MacIntyre, 1966 ve 1981.

Ockham ve Hobbes'ta buluruz. Ancak o, bu tezin lehinde olan, sonraki tüm liberal düşünce boyunca kabul edilen, yeniden ele alınan ya da yeniden düzenlenen klasik savlamanın temelindedir.

Kant'ta iyinin adile önceliğine karşı temel iki sav buluruz. Birincisi, eylemimiz, etkeni tüm belirli amaçlardan bağımsız olarak hareket etmeye zorlayan resmi bir ilke tarafından belirlenmiyorsa, maddi bir ilke yani arzu etme yetimizin bir nesnesi tarafından belirlenecektir demeye dayanır. Bu da iyiyi arzularımızın doyumu olarak tanımlamak demek olur ki, iki temel nedenden dolayı kabul edilemez: Bir yandan, arzulama yetimizin nesneleri çok olduğu ve bireylere göre değiştiğinden, iyinin tek anlamlı ve açık bir tanımını vermek imkânsız olacaktır, öte yandan, eğer iyi arzuya bağlanırsa, amaçlarımız dışında bulunan bir işaret noktasının eksikliği yüzünden, arzularımıza karşı eleştirel bir tutum takınmak ve arzular arasında bir hiyerarşi oluşturmak imkânsızdır. Bu iki güçlük, iyiyi anlık arzunun doyumu ile özdeşleştiren hazcı kadar, iyiyi kendini tamamen gerçekleştirme ile bir tutan mükemmeliyetçi için de önlenemezdir. (Kant, 1788, § 2 ve 3)

İkinci sav daha köktenci ama daha tartışılabilir. Ahlaki bir yaşam sürmek için karşılaşabileceğimiz zorluklardansa, ahlaki etkenler olarak derin yapımızı hedefler. Aslında, maddi bir ilkenin seçimi bizi görgül güdüler bazında kalmaya yani kendimizi, eylemleri sadece algılanabilir veya duygusal uyarımlara cevap olan etkenler olarak tasarlamaya iter. Ancak, kendimizi nedensellik zincirlerinden kurtarabilecek ve duygularımızı ve arzularımızı yönetebilecek bilince sahibiz. Bu bilinç, bize, ahlaki bir kuralı yani resmi bir ilke üzerine kurulmuş bir kuralı izleme deneyimimiz tarafından verilmiştir. Bu bilinç Kant için bir kanıt değerindedir. Bu, bize, doğal düzen ile olan ilişkimizi kesme ve bağımsız özneler olarak hareket etme kurucu yetisine sahip olduğumuzu gösterir. Ve iyiye, adile karşı bir öncelik tanıyan kuramların hesaba katamayacakları da tam tamına ahlaki deneyimimizin bu belirleyici olayıdır.[3] (Ünlü "yapmak zorundaysam, yapabilirim" sözü.)

Kant tarafından ileri sürülen savlar şiddetli bir biçimde tartışıldıysa da, adilin iyiye önceliği ifadesi modern ve çağdaş düşüncenin merkezi bir savı haline gelmiştir. Aslında, Kant sonrası filozofların gözünde bu sav, klasik ahlakta bulabileceğimize nazaran üç avantajdan yararlanmaktaydı. Öncelikle eski kanıtlamadan daha sağlam bir ahlak *kanıtlamasını* önermeye

3) Charles Larmore, Kant'ın uygulamalı felsefesinde, ahlaki bilincimizin verilerine yapılan başvurunun mutlaka özgürlük kavramının kuralsız savunmasına olmadığını göstermeye çalıştı. (Bkz. Larmore, 1993, 60-61.)

olanak sağlamaktaydı. Çünkü şüpheli görgül önvarsayımlara bağlı değildi. Sonra, amaçlarımıza mesafeli davranma yetimizin tanınması gibi *ahlaki bilincimizin* özünde olan bazı olaylara merkezi bir yer vermekteydi. Son olarak, ahlaki borcun, iyi anlayışlarının artan çokluğu ile birlikte yaşamak zorunda olduğu bir dünyada, daha *uygulanabilir* görünmekteydi.

Böylelikle adilin iyiye önceliği modern ahlak düşüncesinin klasik bir fikri haline geldi. Kantçı düşüncede temel olduğu kadar, yararcılar[4] yani Anglo-Sakson dünyasında Kantçılığa en güçlü seçeneği oluşturan modern ahlak geleneği tarafından da kabul edilmiştir. Birkaç istisna dışında –mesela Nietzsche ya da Kierkegard–, bu oydaşma yüzyılımızın ahlaki düşüncesini etkileyen belli başlı filozoflar arasında sürüp gitti.[5]

Siyasi düşünce de, ahlaki düşünce alanındaki adil kavramının bu baskınlığı tarafından şiddetli bir biçimde etkilendi. Adilin önceliğini normatif anlamda savunan liberal düşünürler ile (Kant'ın kendisi ya da daha sonra Stuart Mill gibi) bunu iyi anlayışlarının köktenci çeşitliliği koşullarında benimseyebileceğimiz tek bakış açısı olarak görenleri (Hobbes ya da Locke gibi) ayırt etmek gerekliyse de, liberal düşünce özellikle bundan tüm sonuçları çıkarmaya çalıştı. Bundan dolayı, John Rawls'un 1971 yılında *Adalet Kuramı*'nı yayımladığında neden, kendisine yöneltilen en esaslı eleştirilerden birinin bu kadar geleneksel bir kuramın yeniden ele alınması olacağını düşündüğünü anlarız. Ancak, olan tam da budur: Cemaatçi filozoflar iyinin adil üzerine önceliğini savunan Aristotelesçi düşünceyi takip ederek bu nokta üzerinde yoğunlaştılar. Cemaatçi meydan okumanın sistematik bahisleri önemsiz değildir. Aslında ahlak felsefesi ve siyasi felsefe yapanları adilin iyiye önceliğinin derin anlamını ve bunun uygulamalı sonuçlarını sorgulamaya zorlar.

KAVRAMSAL AÇIKLAMA

Michael Sandel'ın altını çizdiği gibi, adilin iyiye önceliği *ahlaki* ya da *bilgikuramsal* bir bakış açısı benimsememize göre iki şekilde anlaşılabilir. Ahlaki bakış açısından, adilin iyiye üstünlüğü, adalet ilkelerinin bireylerin seçebilecekleri ve uygulamaya koyabilecekleri iyi anlayışlarını, bu

4) Yararcılık, maddi bir iyi anlayışını savunur *görünmektedir* (örneğin, en fazla insan için en çok mutluluk). Ama bu anlayış köktenci bir biçimde belirsizdir çünkü her insan tarafından, her an tercih edilen iyi anlayışına bağlıdır. Uygulamada yararcı iyi anlayışı resmi bir ilke gibi işler. Bu soruna bir sonraki paragrafta değineceğiz.

5) Örneğin, bkz. Sidgwick, 1907, 105 *ve devamı*.

anlayışları gerçekleştirmek için uygulayabileceğimiz yöntemler gibi sınırladığını göstermektedir. Seçilen değerler adalet ilkeleri ile çatıştığında, öncelikle uyulması gereken adalet ilkeleridir (Sandel, 1982, 154). Bilgikuramsal bakış açısından, adilin iyiye önceliği, adalet ilkelerinin belli bir iyi anlayışı üzerine kurulamayacağını gösterir. Tam tersine, belli adalet ilkelerini seçmiş olmak, farklı iyi anlayışları arasında bir seçim yapabilmek için bir koşuldur (Sandel, 1982, 156).

Bireyin haklarının ortak yarar lehine kurban edilebileceğini savunan bir ahlak kuramı, birinci anlamda adilin iyiye önceliğine saygı duymaz. Bireyin haklarının neler olduğunu belirlemek için belli bir iyi anlayışına başvuran bir kuram, ikinci anlamda adilin iyiye önceliğine saygı duymaz. Bireyin haklarının ancak bireyin diğer hakları lehine kurban edilebileceğini söyleyen bir kuram, birinci anlamda adilin iyiye önceliğine saygı duyar. Adalet ilkelerinin iyi anlayışlarını görmezden gelerek seçilmesi gerektiğini belirten bir kuram ikinci anlamda adilin önceliğine saygı duyar.

Ahlaki anlamda adilin önceliğine saygı duyan kuramları genellikle *ahlaksal (deontolojik) kuramlar* olarak, bunu yapmayanları da *erekbilimsel (teleolojik) kuramlar* olarak adlandırırız. Aynı şekilde, bilgikuramsal anlamda adilin önceliğine saygı duyanlara *mükemmeliyetçi kuramlar*, saygı duymayanlara da *mükemmeliyetçi olmayan kuramlar* deriz. Böylelikle John Rawls, *Adalet Kuramı*'nı *ahlaksal* ve *mükemmeliyetçi olmayan* bir kuram olarak sunar ve bu iki noktanın tüm liberal kuramın özelliği olduğunu öne sürer.

Rawls, kuramının *ahlaksal* yanının altını,şiddetli bir biçimde eleştirdiği yararcı adalet kuramlarından ayırarak çizer. Ona göre, yararcılık erekbilimseldir çünkü bireylerin iyiye olası erişimleri sorunu ile ilgilenmektense, belli bir iyi anlayışını somutlaştırmayı hedefler (iyinin, bütün ya da ortalama yararın en üst düzeye çıkarılması şeklinde tanımlanması gibi). Bundan, yararcının toplam iyiliği en üst düzeye çıkarmayı sağlarsa, bir bireyin özverisini kabul edebileceği sonucunu çıkarır. Rawls, böyle bir ahlaki sonucun temel ahlaki sezgilerimizin biri ile ters düşeceğini belirtir: Bireyler ve herkesin indirgenemez bireysel değerleri arasındaki ayrım. Böyle bir sezgiye ancak herhangi bir iyinin en üst düzeye çıkarılmasına karşı iyilerin adil dağıtımındaki adaleti öncelikli olarak düşünen bir kuram bünyesinde saygı gösterilebilir (Rawls, 1971, 211).

Rawlsçu adalet kuramı, böylelikle iyilerin dağıtımında *erekbilimsel* değil *ahlaksal* olduğunu ileri sürer. Aynı şekilde, dağıtılması söz konusu olan iyinin tanımlanmasında da *mükemmeliyetçi olmayan* bir tutumu olduğunu savunur. Kısaca, bir kuram bireylere karşı doğru davranışın ne

olduğunu ona dayanarak açıkladığımız belli bir iyi yaşam anlayışını içeriyorsa *mükemmeliyetçidir*. Böyle bir teori kapsamında, bireyler herhangi bir iyi yaşam anlayışını seçmek konusunda özgür değildir. Aslında yanılırlarsa (örneğin birtakım kaynakların dağıtımında onların eşit katılımını reddederek) cezalandırılacaklardır. Rawls'a göre, bu *mükemmeliyetçi* kuramlar ayrımcılığa yol açar ve temel çıkarlarımızı zedeler ve bireylerin haklarını insan iyiliğinin belli bir anlayışının tarafını tutmadan tanımlayabilecek nitelikte bir kuramın lehinde olduğunu belirtir.

Ahlaki ve bilgikuramsal bir bölünme arasındaki bu ayrım pek az yararlı gibi görünebilir ancak adilin önceliği ve iyinin adile önceliği arasındaki karşıtlığın göründüğünden daha ayrıntılı olduğunu algılamamıza yardımcı olur. Gerçekte, Rawls'da olduğu gibi, bir filozof hem ahlaksal hem mükemmeliyetçi olabilirse de, hiçbir şey bu terimlerden birini kabul edip diğerini reddetmeye engel değildir. Mükemmeliyetçi olmamayı kabul edebiliriz ama ahlaksallığı reddedebiliriz, çünkü örneğin erekbilimsellik ile ahlaksallık arasındaki ayrımın yeterince açık olmadığını düşünüyoruzdur. Erekbilimsel kuramlar bile adilin iyiye önceliğini kabul eder, çünkü bu kuramlar, adil eylemin, bu eylem tarafından etkilenen herkese en büyük iyiyi sağlayacak şeyi yapmak olduğunu savunur diyen Charles Larmore'un durumu budur (Larmore, 1990). William Galston'un yapmaya çalıştığı gibi, ahlaksallığı kabul edip belli bir mükemmeliyetçiliği de kucaklayabiliriz (Galston, 1982 *b*. 621-629 ve 1991). İşleri daha da karıştırırsak, belli bir kuramın şu ya da bu kategoride yer aldığını bilmek de kolay değildir. Örneğin, Rawls, yararcılığın erekbilimsel bir kuram olduğunu düşünür ama Will Kymlicka, Rawls'un yararcı düşüncenin yanlış bir kuruluşunu yaptığını ve bu düşünceyi ahlaksal bir biçimde de yorumlayabileceğimizi ileri sürer (Kymlicka 1989 *b*, 21-43).

Bu güçlükler, bizi adil ve iyi tartışmanın bir yanlış anlamalar bütünü olduğunu düşünmeye itebilir. Bu sorunun liberaller ile cemaatçiler arasındaki tartışmanın merkezi bir bahsi olduğunu yadsıyan Kymlicka'nın durumu tam olarak budur (Kymlicka, 1989 *b*, 21). Şüpheciliği, tartışmanın karışık hale geldiği ve ayrımları bulanıklaştırdığı oranda göreli olarak iyi kurulmuştur. Ancak bu güçlükler, rahatsız edici karışıklıkları belirtiyorsa da, daha çok önemli ve felsefi geleneğe derinden yerleşmiş anlaşmazlıkları açığa çıkarmaktadır. Aslında, ahlaki etkenin kuruluşuna ilişkin sorunlar, hakların ahlakı ile erdemlerin ahlakı arasındaki tartışma, kamu ile özel arasındaki sınırı nasıl çizeceğini bilme sorunu, liberaller ve cemaatçiler adil ve iyi hakkında tartıştığında sürekli olarak su yüzüne çıkmaktadır (her zaman kontrol edilmeyen bir biçimde).

Bu karmaşıklık, tartışmanın güncel halinin bir haritasını çizmeyi engellese de, yine de ilk örneksel bazı tutumları belirlemeye olanak sağlar. Gelecek bölümde farklı bazı filozoflar tarafından ileri sürülen bazı anlamlı bakış açılarını ileri sürerek bunu yapmaya çalışacağız.

KAVRAMLARI NASIL YENİDEN EKLEMLEMELİ?

RAWLS ve ADALET KURAMI

Adalet Kuramı'nda adilin iyiye önceliğini yeniden belirterek Rawls bu konuya bir kere daha güçlü bir ivme verdi. Rawls'un tezi üç temel varsayım ile desteklenmekteydi: 1) Kaynakların ılımlı azlığı. (Dağıtılacak kaynakların tamamının talepten az olması.) 2) "Çoğulculuk olayının" tanınması. (Bireyler tarafından savunulan iyi anlayışları bazına indirgenemez derin bir anlaşmazlığın varlığı.) 3) Toplumun tüm üyelerinin akılcı ve sağduyulu bireyler olarak tanınması. (İyi anlayışlarını düzenleyecek ve "adalet hissi" geliştirebilecek olan.)[6]

Bu önvarsayımlardan yola çıkarak Rawls bir toplumun "temel yapısını" düzenlemeye elverişli ilkelerin ancak oldukça belirli ("özgün durum"), sınırlayıcı koşullara ("bilgi öncesi perde") boyun eğmiş bir durum dahilinde aranırsa bulunabileceğini belirtir. Öyle ki, bireyler özel durum ve ilkelerini hazırladıkları toplumda kendilerine ait olacak bireysel özellikler hakkında hiçbir bilgiye sahip değildir.[7] Bu denli sınırlı koşulları kanıtlamak için Rawls, bunların özgür, akılcı, sağduyulu ve "sınırlı bir iyi kuramını"[8] paylaşan bireyler tarafından seçilmiş olan koşullara denk geldiğini savunur. Bu sınırlı iyi kuramı aşağıdaki öğeleri içerir: 1) Her akılcı bireyin kendi iyi anlayışını gerçekleştirmesinin yararlı olduğu savı;

6) Bu üç önvarsayım için bkz. Rawls, 1971, özellikle § 21-23.

7) Daha doğrusu, özgün durumdaki bireyler: 1) toplumdaki yerlerinin ne olduğunu (etnik ya da kültürel bir azınlık ya da çoğunluğa ait olup olmama, kadın ya da erkek olma vs.); 2) temel kaynaklar için kendi ödeneklerinin ne olduğunu (zengin ya da fakir olma, şartları elverişli bir çevreden olup olmama); 3) kendi belirli iyi anlayışlarının ne olduğunu (Katolik ya da Protestan olma, eşcinsel ya da karşı cinsel olma, vs.) görmezden gelirler.

8) *A thin theory of good* formülünü bu şekilde çeviriyoruz. Bununla Rawls, çoğulculuk nedeniyle tüm saygılı bireylerin paylaştığı asgari bir iyi kavramını hedefler. Rawls, bunu, tözsel, toplam ya da eksiksiz bir iyi anlayışının karşıtı olarak öne sürer.

2) Herhangi belirli bir iyi kavramını geliştirmek için geçerli yöntemler olan "birincil iyilerin" bir katalogu; 3) Bu kaynakların olası en geniş ödeneğinden yararlanmanın daha iyi olacağı düşüncesi.[9]

Rawls, adalet ilkelerini bu şekilde anlamanın adilin iyiye önceliğini gerektirdiğini savunuyordu (Rawls, 1971, § 60). Bununla, kuramının belirli iyi anlayışlarının evrimi ya da bireylerin kendi yasal kaynaklarının kullanımını değil, iyi arayışının genel koşullarını belirlemek savında olduğunu anlatmayı istiyordu (§ 15). Adalet kuramı için tek önemli şey *bilgi öncesi perde* koşulları altında yapılan seçimin, bizi, diğerlerini araçlar olarak değil de amaçlar olarak görmeye zorlaması, yani her bireyde kendi iyi kavramı arayışında kullanılacak bir kaynak olarak değil de, her bireyin içinde bulunan akılcı ve sağduyulu bir iddialar kaynağı olarak tanımaya zorlamasıdır (§ 29). Bir (sınırlı) iyi kuramı gerekli ise, bu dağıtılacak iyiler hakkında bir asgari müşterek olmaksızın, özgün konumdaki bireylerin seçim yetilerini kullanabilecekleri herhangi bir konunun olmaması durumu ile açıklanabilir.

Rawls, tarafından geliştirilen sınırlı iyi kuramının adalet ilkelerinin gerekleri ile uyumlu biçimde dağıtılması gereken birincil iyilerin bir katalogunu içermesi bu yüzdendir. Bu katalog, temel hak ve özgürlükleri, toplumdaki farklı konum ve işlevlere bağlı güç ve ayrıcalıkları, zenginlik ve gelirleri ve kendine saygının toplumsal temellerini içerir (§ 15 ve 67). Rawls, adalet ilkelerinin formüle edilmesi olasıdır der, çünkü özgün durumdaki katılımcılar en azından dağıtılması önemli olanın ıralanması konusunda hemfikirdir. Ama, iyi kuramının rolü bu sınırın ötesine geçmez ve her zaman adalet ilkelerinin önceliğine boyun eğer.[10]

ADALET KURAMI BİR İYİ ANLAYIŞINI İÇERİR Mİ?

Bu fikirler, son yıllarda, özellikle cemaatçi filozoflar cephesi tarafından çok sert eleştirilerin nesnesi oldu. Bu eleştiriler, Rawls'un savlamasını değiştirmesine yol açan, *Adalet Kuramı*'ndaki bazı anlam belirsizliklerini açığa çıkardı. Ancak bu evrim, tartışmayı yeniden başlatmaktan başka bir şey yapmadı. Çünkü cemaatçi eleştirileri doyurmadığı gibi, Rawls'un

9) Bu açıklamalar için bkz. Rawls, 1971, § 24-26.

10) Basitlik kaygısıyla, burada, "tepkisel dengenin" yöntemsel isteklerinin gerektirdiği, Rawls tarafından düşünülmüş ahlaki değer yargılarımız ile karşılaştırılan bu fikirlerin karşılaştırılma yöntemini göz önünde bulundurmuyoruz.

kendini hoş görenleri fazlaca kabul ettiğini düşünen bazı liberal filozofların tepkisini çekti (Ackerman, 1983, 378-379). Burada tüm tartışmaya cevap vermeye çalışmayacağız. Ancak özellikle adil ve iyi arasındaki ilişkilere yönelik iki itiraz üzerine yoğunlaşmak istiyoruz. (1) Birincisi, Rawlsçu adalet kuramının kendi iddialarını karşılamayacağını ileri sürer, çünkü bu kuram kapalı bir iyi kuramına bağlıdır. (2) İkinci itiraz, adalet ilkelerinin genel özelliklerine karşı çıkar, bu ilkeler ancak uygulandıkları şeye göre bir anlam kazanmaktadır.

(1) Cemaatçiler tarafından sunulan ilk itiraz daha köktenci (1.1) ve ayrıntılı (1.2) biçimler almıştır.

1.1 Daha köktenci biçimiyle, bu itiraz Rawls'un kapalı bir biçimde her bireyin iyisinin akılcı özgür seçimin uygulanması olduğunu söylediğini belirtir (Taylor, 1988, 41). Ancak, bu kavram oydaşımsal ya da tarafsız olmaktan uzaktır. Çünkü iyi üzerine "bilişsel" bir bakış açısı yerine, "iradeci" bir bakış açısını kabul eder. Aslında, Rawls, bizim için iyi olanı, iyice bilgilenmiş akılcı seçimimizle özdeşleştirir. Buna karşılık, Michael Sandel gibi filozoflar iyinin sadece bir seçimin nesnesi olmadığını, aynı zamanda kimliğimizi oluşturan bazı bağlılıkların (ailevi, dini, mali) gelişiminde de yattığını belirtir. Öyleyse, iyi her zaman akılcı bir seçimin nesnesi olamaz. Aynı zamanda, bir özkeşfin de nesnesidir (Sandel, 1982, 161). Cemaatçiler, Rawls'un kuramı bu seçeneği kabul etmez demektedirler. Böylelikle herhangi bir tözsel iyi kuramı kadar tartışılabilir hale gelir. Bu eleştirinin onaylanmasını, Rawlsçu iyi kuramının yükümsüz bir biçimde hareket etme şekli olarak tanımlandığı belli bir özgürlük kavramına dayanması durumudur. Oysa bu kavram, özgürlüğün olumsuz "ya da modern" bir kavramından başka bir şey değildir ve yüksek düzeyde tartışılabilir önvarsayımlarla doludur. Örneğin, özel yaşam ile kamu yaşamı arasında köktenci ayrım kadar ortak uygulananlara da mesafeli olma olasılığını varsayıyor. Bu olası bir özgürlük kavramıdır ve hatta cemaatçilerin gözünde, yetersiz ve üstünkörü bir kavramdır (Taylor, 1988, 44-45).

1.2 Eleştirinin ayrıntılı biçimi, cemaatçiler kadar Thomas Nagel ve Joseph Raz gibi bazı liberaller tarafından da desteklenmiştir (Nagel, 1975, 8, *ve devamı*; Raz, 1986, 119). Onların bakış açısından, Rawls tarafından geliştirilen iyi kuramı farklı tözsel iyi kavramlarına karşı tarafsızdır. Ancak buna rağmen bir *iyi kuram ötesini*, yani bireyler tarafından iyinin aranmasına ilişkin bir kuramı kapsar Oysa, bu kuram ötesi akılcı bir anlaşmazlığın nesnesi olabilir. Rawlsçu kuram ötesi en azından üç tartışmalı sav içerecektir. İlk olarak burada iyi kuramları her zaman bireyler

tarafında savunulacaktır, ortak bütünler tarafından değil. Oysa, kültürel, milli veya dini cemaatler temelinde geliştirilen ve yalnız ve özerk bireyler tarafından uygulanmayacak iyi kavramları vardır. İkinci olarak, *iyi kavramı* Rawls tarafından, yararcı gelenek tarafından anlaşıldığı şekilde *akılcı tercih* kavramı ile bir tutulmuştur (Sandel, 1982, 167). Oysa, bu bir asimilasyon kavramının kuralcı bir boyutunu hesaba katmayan "emotivist" iyi yorumunu içerir. Eğer bu yorumu kabul edersek, "iyi" ve "kötü" iyi kavramları arasında ayrım yapmamıza olanak sağlayacak ölçütlere sahip olamayız, ki bu ayrım ahlaki pek çok geleneğin gözünde çok önemlidir (MacIntyre 1984, 26). Üçüncü olarak, Rawlsçu kuram ötesi tüm iyi kuramlarının kendi bireyci ve emotivist diline çevrilebileceğini savunur ve bu da rakip kuramların anlamını zorlar.

Eleştirinin bu ikinci biçimine göre, Rawls'un söylediklerinin aksine örtülü kuram ötesinin sonuçlarından biri de, birincil iyilerin tüm iyi kavramlarına faydalı olmasıdır (Nagel 1975, 9). Aslında "bireysel" iyi karamların uygulamaya konulması söz konusu olduğunda eksiksiz yöntemlerdir, ancak bizi cemaatçi iyi anlayışları *expensive tastes* yani herkesin meşru bir yoldan isteyebileceğinden daha fazla kaynak gerektiren külfetli tatlar olarak algılamaya zorlar (Raz, 1986, 119-120).

2) İkinci itiraz, politik bir adalet kuramı kurmaya yönelik tüm girişimlerin insanın iyiliğine yönelik iyice belirlenmiş ve tözsel bir kavramı önceden kabullendiği savına dayanır. Çıkan sonucu, adalet ilkelerini, Rawls'un yaptığı gibi tarafsız ve soyut bir biçimde kanıtlayamayacağımızdır. Walzer'a göre, tam tersine, her defasında, adalet ilkelerinin toplumsal paylaşımı yönetmesi gereken iyilerin anlamı ve belirli değerleri her seferinde düşünülmelidir (Walzer, 1983). Aslında, bu değer ve anlam, toplumsal ve tarihi anlamda olumsuz bir insanın iyiliği, bakış açısı kadar, söz konusu iyilerin sembolik ya da işlevsel özgüllüğü ışığında da yorumlanmalıdır. Böylelikle belli bir toplumdaki sağlık siyasetini yönlendirmesi gereken ilkeleri belirlemek için her şeyden önce "sağlık" değerine verdiğimiz anlamı göz önünde bulundurmalıyız. Bu, şu maddeleri kapsar:

1) Adalet ilkeleri uygulandıkları topluma bağlı olarak değişecektir; toplumlararası evrensel ilkeler yoktur.

2) Belli bir iyiye örneğin sağlığa uygulanan ilkeler, diğer iyilere, örneğin gelirler ya da siyasi haklar, uygulananlardan tözsel olarak farklıdır. Yani, toplumun bütününe uygulanan temel ilkeler yoktur, sadece ayrışık olanlara uygulanan belirli ilkeler vardır.

"İKİNCİ" RAWLS: SINIRLI ve KAMUSAL BİR İYİ KURAMI

Rawls, ana savını bu eleştirilere en azından kısmen, cevap verebileceği bir yönde değiştirdi ve bazı noktaları belirginleştirdi. Bu çabanın önemli sonuçlarından biri, Rawls'un sınırlı kuramını yine sınırlı ama aynı zamanda *kamusal* bir kuram olarak yeniden tanımladığı "Adilin Önceliği ve İyi Düşünceleri" (1988) adlı makaledir. Yeni bakış açısına göre adilin önceliği, siyasi özgürlüklerin olmazsa olmaz koşulu ise, siyasi bir topluluk içindeki toplumsal birlik ancak bu siyasi topluluğun vatandaşları tarafından açıkça paylaşılan iyilere bağlı bir kavram üzerine kurulu ise mümkündür (Rawls, 1985, 1989).

Bu, Rawls'un şimdi "çoğulculuk olayını" reddettiği anlamına gelmez. Daha çok, paylaşılan bir kamusal kültür bünyesinde, her birey tarafından seçilen iyi anlayışı açısından var olan büyük bir ayrışıklığa rağmen belli bir değerler birliğine yer vardır demektir (Rawls 1987, 1989). Bu koşullarda, kamusal iyi anlayışı, toplumsal işbirliğini mümkün kılan ülküler ve değerler konusunda hemfikir olmayı sağlarken, adalet ilkeleri herkes tarafından sürdürülen mutluluk arayışının sınırlarını belirtir. (Rawls, 1988, 263). Böylelikle, adil ve iyi kavramları birbirine bağlıdır. Çünkü adilin önceliği bireysel mutluluğu mümkün kılıyorsa, bu öncelik ancak kamusal ve paylaşılan bir iyi anlayışı sayesinde desteklenebilir. Bu paylaşılan anlayışa, Rawls, akılcılık, "birincil iyiler", tözsel iyi anlayışlarını, siyasi erdemler ve iyi düzenlenmiş bir toplum fikirlerini ekler (Rawls, 1988 ve 1993, 176 *ve devamı*). Bu katalog, bireylerin tercihleri ya da "nesnel gereksinimleri" üzerine görgül bir araştırmanın sonucu değildir. Daha çok, "tüm insanların tüm kuralcı anlayışlardan bağımsız olarak, kısaca insani varlıklar olarak değil de vatandaş olarak gereksinim duydukları" şeylere bir gönderme yapar (Rawls, 1990, 72). Temel düşünce, doğal bir toplumsal işbirliğinin ancak, böyle bir işbirliği ile bağdaşan iyi anlayışlarının bazı iyileri değerlendirmesi üzerinde birleşmesi ile mümkün olduğudur. Bu kısmi rastlantı en dolaysız kuramsal sonuçları gibi, kamusal kültür alanında bir çakışma yoluyla oydaşmanın, yani kendisini savunanın anayasal bir demokrasinin vatandaşı olarak kimliğimizin kuralcı değerini kabul etmesi durumunda tüm iyi anlayışlarının katılabileceği bir oydaşmanın objesini oluşturur. (Rawls, 1993, 39 *ve devamı*).

Bu şekilde cevap vererek Rawls, yine de mükemmeliyetçi olmayan ve ahlaki kuram geliştirme savını reddetmeden cemaatçi eleştirilere koyabilmişe benzemektedir. Aslında, Rawls, kuramının herhangi bir tözsel

iyi anlayışı içermediğini ve pek çoğu ile uyuştuğunu savunmaya devam edebilir. Bakış açısını kanıtlamak için bireysel ahlaki yörüngesine girmeye gerek yoktur. Çünkü siyasi bir sav geliştirmek yeterlidir.

Ancak, Rawls'a itirazlar sadece cemaatçiler köşesinden değil, aynı zamanda oldukça ayrışık bakış açılarından liberal köşeden de gelir. Ackerman ya da Buchanan gibi bazıları için Rawls cemaatçileri fazla dinlemiştir ve liberal Ortodoksluğa geri dönülmelidir. Tam tersine Kymlicka ve son metinlerinde Dworkin gibileri için Rawls'un durduğu noktanın ötesine geçilmelidir. Burada son bakış açısı cemaatçi ve liberaller arasındaki diyalogda yeni ufuklar açmaktadır.

W. KYMLICKA: İYİ EN TEMEL ÇIKARIMIZDIR

Rawls gibi kısmen liberal olduğunu ileri süren Kanadalı Will Kymlicka, cemaatçilerin bakış açısına katılan bir eleştiri oluşturmuştur. Kymlicka'ya göre (1988, 1989 b) Rawlsçu sav, ahlaki psikolojimizin eksik bir yeniden kuruluşu üzerine yerleştirilmiştir. Rawls, siyasi açıdan, bireylerin seçtikleri iyi anlayışını gerçekleştirmekten başka çıkarlarının olmadığının varsayılması gerektiğini belirtir. Çıkarları kendi iyi anlayışlarını seçmek, eleştirmek ve de uygulamakta serbest olmaktır. Bu seçim özgürlüğü en son siyasi değerdir. Oysa, der Kymlicka, ahlaki deneyimimiz, seçimimiz olan iyi anlayışı ile kalmayıp aynı zamanda onun değerini güvence altına almak istediğimizi gösterir. Biliyoruz ki, varlığımızın her anı, şimdiye kadar sürdürdüğümüz ve ona değer verdiğimiz yaşamın inandığımız kadar değerli olmadığını keşfetme riski taşıyoruz. Edebiyatta olduğu gibi iyi olduğunu düşündüğümüz bir yaşam biçimi ile gerçekten iyi olacak bir yaşam biçimi arasındaki farka rastlarız. Seçimimiz tamamen özgür olarak yapılsa da bir yaşam biçimi seçiminde yanılabiliriz. İşte bu yüzden, seçme özgürlüğünü güvence altına almak yeterli değildir, çünkü bu özgürlük son değildir. Ona atfettiğimiz önem iyi yaşam arayışında bir koşul olmasından kaynaklanır.

Kymlicka'ya göre *temel çıkarımız* sadece belirli bir zamanda iyi olarak düşündüğümüz bir yaşamı yaşamak değil, iyi bir yaşam yaşamaktır. Bu çıkar, temel çıkardır çünkü tüm tercihlerimizin temelindeki bir tercihtir. Kymlicka, *bireyin iyisinin, kendi temel çıkarlarının arttırılmasından* başka bir şey olmadığını ekler. Seçimlerimizi son kez doğrulamak istediğimizde, bu tip çıkarlara başvururuz.

Oysa ki, temel çıkarımız gerçekten iyi bir yaşam yaşayabilmekse, bunu temel çıkarımızın gerçekleşmesi için gerekli ön koşullardan türetilmiş iki diğer çıkara bağlayabiliriz. Bir taraftan yaşantımızı *from the inside* şekilde, yani değer yargılarımızı ve kişisel inançlarımız ile uyumlu bir biçimde sürdürebilmemiz gerekir. Öte yandan, şu anda izlemekte olduğumuz amaçları eleştirmek, seçenekler arama ve onları bu seçeneklerle değiştirme durumunda olmak menfaatimiz gereğidir, iyi yaşam anlayışını değiştirebilmek menfaatimiz gereğidir.

Kymlicka, ahlaki psikolojimizin bu yeni kuruluşunun, deneyimlerimizi Rawls tarafından ileri sürülenden daha iyi hesaba kattığını ileri sürer. Aynı zamanda, derin bir insan doğası kuramına değil de, ahlaki yaşantımızın temel verilerinin basit bir şekilde tanınmasına dayalı liberalizm lehine bir ahlaki sava olanak tanır. Aslında, andığımız üç temel çıkarı kendi çıkarı olarak gören her birey adilin önceliğini savunacaktır. Çünkü, ancak özgür bir toplumda iyi yaşam arayışını özgürce sürdürebiliriz. Adalete tanınan öncelik, temel çıkarımızın iyiyi arayabilmek olmasından kaynaklanır. Böylelikle liberal bir toplum tercihimizi açıklayan değer, seçme özgürlüğünün değerinden çok, iyi anlayışı ile temsil edilen değerdir. Kymlicka, özgürlük (amaçlarımıza ve devlete nazaran) lehine en güçlü savın belli bir *ahlaki deneyselcilik*ten kaynaklandığını söyleyecek kadar ileri gider: Özgürlük, iyi hakkında deneyimler yaşayabilmek ve bilgiler kazanabilmek için bunları istediğimiz için ve bunları yapabilmemiz için önemlidir.[11] Bu sav, görüleceği gibi, benimsenmesi gereken iyi anlayışını kabul etmesek bile savunulabilir.

Bu durum, Rawls ve mükemmeliyetçiler arasındaki tartışmayı yeniden aydınlatır. Mükemmeliyetçiler belli bir iyi anlayışının tüm diğerlerine üstünlüğünü iddia eder ve temel çıkarımızın, yani iyimizin bu iyi anlayışını gerçekleştirmek olduğunu ekler. Eğer bu engellenirse kendimizi mağdur hissederiz. Rawls'a gelince o, mükemmeliyetçiliği reddeder çünkü çoğulcu toplumlarda, bireylerin özdeşleşebileceği hiçbir iyi anlayışı yoktur. Bu yüzden özgürce seçebilmemiz temeldir. Mükemmeliyetçilik bireylerin temel çıkarı ile bazı iyiler arasında sürekli bir özdeşleştirmeyi cesaretlendirip diğerlerini engellediği için bu çıkarı zedeler. Sadece adilin iyiye önceliği, bu kabul edilemez durumdan kaçınmamızı sağlar.

Ama buradan bir iyi anlayışının temel çıkarlarımıza uyduğunu çıkarsak da, her tarafın kendi iyi anlayışı olduğunu kabul etmeliyiz. Mükem-

11) Ahlaki deneyselcilik düşüncesinin klasik sunumu John Stuart Mill'in *Özgürlük Üzerine*'sinde bulunur; bu konu için bkz. Anderson, 1991.

meliyetçi için temel çıkarımız belli bir iyi anlayışını uygulayacaktır. Rawls için temel çıkarımız, izlenmesi gereken iyiler hakkında fikir değiştirebilmektir. Bununla birlikte, Rawls, eğer bir iyi anlayışına ayrıcalık tanımak istemiyorsak, tüm diğer iyi anlayışlarına aynı derecede ağırlık verilmesi gerektiğini ekler. Bu, herkesin etkisinin dağıtımında hakkaniyetli bir dengeye dikkat etmek değil, en temel çıkarlarımızın tanınması amacıyladır. Kymlicka, Rawls'un asla temel çıkarlar hakkında bir fikrimiz olmadan adalet ilkeleri türetebiliriz demediğinin altını çizer. Tam tersine, bu çıkarları tanımlamak "sınırlı iyi kuramının" bir rolüdür. Böylelikle, Rawlsçu mükemmeliyetçi olmama, tüm iyi anlayışlarının reddiyle değil, mükemmeliyetçiler tarafından savunulandan farklı asgari bir iyi anlayışı ile tanımlanır. Kymlicka, çatışmayı Rawls'un cemaatçilerle arasındaki uyuşmazlığa yaptığından daha farklı bir biçimde analiz eder. "Rawls ve mükemmeliyetçilerinin anlaşmazlığı adil ve iyinin göreli önceliği konusunda değildir. Anlaşamadıkları nokta, bireylerin iyisini tanımlamak ve gerçekleştirmek için en iyi yoldur" (Kymlicka, 1989 b, 35).

Bu bakış açısıyla Kymlicka, Rawlsçu iki kanıtlamadan oldukça farklı bir liberalizm kanıtlaması (ve adilin iyiye önceliği) önerdi.[12] Aslında,

12) Kymlicka'nın Rawls'a yönelik eleştirisinin yerindeliğini yargılamanın kolay olmadığını belirtelim. Bu eleştirinin konumu aslında, karmaşıklıktan zarar görmektedir. Böylelikle "Adilin önceliği ve iyi anlayışları" adlı makalesinde Rawls, iyi düşüncesini adalet anlayışı ile önvarsayılan iyi kuramını temelindeki akılcılık olarak yerleştirir. Bu makalede, iyiyi, seçtiğimiz iyi anlayışını akılcı bir biçimde gerçekleştirme yeteneği ile bir tutar. Bu metin okunmasıyla, Kymlicka'nın eleştirisi sağlam görünür. Buna karşılık, Rawls'un son diğer metinleri için böyle değildir. Aslında, Rawls burada, Kymlicka tarafından önerilene çok yakın bir insanın temel çıkarları analizini geliştirir. Bu analizde, adil bir toplumun temel yapısının vatandaş olarak bireyin üç temel çıkarını doyurmaya dikkat etmesi gerektiğini ileri sürer: İyi anlayışını seçme, geliştirme ve özgür olmak, seçtiğimiz iyi yaşam anlayışını gerçekleştirecek durumda olmak. Ama Rawls'un gözünde bu üç çıkar ancak daha temel bir çıkar ile karşılaştırıldığında doğrulanabilir: Herkesin sahip olduğu iyi bir yaşam yaşama çıkarı (bkz. Rawls, 1993, s. 312 *ve devamı*). Rawls ve Kymlicka'nın analizleri zaman zaman çakışık görünmektedir. Ancak durumları farklıdır. Rawls analizini tüm temel felsefi savlardan arındırır. Sadece demokratik toplumlarımızın siyasi kültüründe kapalı bir biçimde var olan kuralcı, sezgisel düşüncelerin temelinde, adil bir toplumun eşit ve özgür bireyler arasındaki hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olduğu kuralcı sezgisel düşüncesini buluruz. Rawls'a göre siyaset felsefesinin görevi, bu düşüncenin kuralcı sonuçlarını açıkça bildirmekle yetinmek olarak görünmektedir. Buna karşılık, Kymlicka, ahlaki bir yükümlülüğün liberalizmi tam olarak kapsamadığını ileri sürer. Önerdiği ahlaki deneyim analizi kendiliğinden değildir. Tartışılabilirdir ve tartışılmıştır. Böylelikle, siyaset felsefesi, onu sadece açıkça bildirilecek açık bir veri gibi düşünemez. Siyaset felsefesi bir ahlaki bilinç analizinin diğerlerine üstünlüğünü kanıtlayabilecek derecede güçlü felsefi savları üretebilecek durumda olmalıdır.

tüm liberalizm kanıtlamalarının ahlaki olması gerektiğini sadece vatandaşlar olarak değil de, ahlaki etken deneyimlerimiz üzerine kurulu olması gerektiğini ileri sürer. Bu noktada, "ikinci Rawls"dan uzaklaşır. Ayrıca, bu kanıtlamanın ne özerklik düşüncesine ("Birinci Rawls"un öne sürdüğü gibi) ne de kendiliğinden bir değer olarak kabul edilen seçme özgürlüğüne başvurabileceğini ("İkinci Rawls"un söyler gibi göründüğü) ileri sürer. Kymlicka için, bu kanıtlama ancak iyi yaşam arayışımızın ahlaki yaşamımızın en son çıkarı olması fikrinden destek alır. Bu da ahlaki psikolojimizde ciddi bir yeniden yapılanmayı içerir: Fikir değiştirmek, bizim için kendiliğinden bir amacın değil, yaşanmayı hak eden bir yaşam arayışının koşuludur: Fikir değiştirebilmek önemlidir, çünkü bir yaşam tarzı seçiminde yanılabiliriz. Belli bir açıdan, Rawls'un hareket noktası (iyi anlayışlarına karşılık özgürlük) Kymlicka'nın varış noktası olmuştur. Bu değişikliğin, siyaset felsefesinin tözsel adalet ilkelerinin koşullarını kurma şekli üzerinde yadsınamaz sonuçları olmuştur. Aslında, eğer önemli olan kendiliğinden seçme özgürlüğünün uygulanması değil de iyi yaşam arayışı ise, ihtiyacımız olan şey sadece kaynakların adil ana ödeneği değil, aynı zamanda en eksiksiz seçim koşulları ve özellikle de gerçek seçenekleridir.

Bu, Kymlicka'yı azınlık hakları savunmasına itmiştir ki, bu savunma Rawlsçu kuram bünyesinde eksiksiz olarak sürdürülemezdi. Kymlicka'ya göre, aslında, bir azınlığın üyelerine çoğunluğun üyelerine eşit bir kaynak ödeneği sağlanırsa, bu azınlığın üyeleri iyi yaşam arayışlarını sürdürebilmektedir. İyi yaşam arayışlarına devam edebilmek için bazı ek koşullara (dua için işe ara verme, korunan alanlar vs. gereksinim duyarlar. Eğer bu koşullar eksikse, kaynakların eşit ödeneğinin onlar için hiçbir anlamı yoktur, çünkü temel çıkarlarını bulamazlar. Eğer bir devlet temel çıkarımızın sadece özgür seçimimiz uygulamakta değil, aynı zamanda iyi yaşam arayışında da yattığı durumuna duyarlı ise, o halde bu devlet, bireylerin tüm seçimlerinden önce olan bu kültürel farklılığı da hesaba katmalıdır.

R. DWORKIN: İYİ YAŞAMIN ÖĞESİ OLARAK ADALET

Ronald Dworkin, temelde mükemmeliyetçi olmayan bir liberalizm lehine sağlam bir sav geliştirmişti. Buna rağmen en son metinlerinde buna karşı mesafeli durur gibidir. Rawls'da olduğu gibi "birinci" ve "ikinci Dworkin" arasında bir ayrım yapmalıyız. İkisini birbirinde ayıran uzaklık

önemlidir. "Birinci Dworkin'in" tipik durumu *Liberalizm* (bu kitapta s. 49-76) adı altında 1978 yılında yayımlanan ve ünlü kalan bir makalede sunulmaktadır. Bu makalede Dworkin, köktenci bir biçimde devlet ve siyaset felsefesinin bireyin iyisi üzerine söyleyecek hiçbir şeyi olmadığını iddia eder. Böylelikle adilin önceliğini en klasik anlamında savunur. Buna karşın "ikinci Dworkin" (1989 yılında yayımlanan "Liberal Community" (bkz. 1990 yılında basılan *Tanner Lectures*'daki) değişik bir bakış açısını savunur. Ne adaletin önceliği ne de genel olarak liberalizm iyi yaşam fikrine başvurmaksızın doğrulanabilir. Yeni savı, biraz farklı yollardan da olsa Kymlicka'nınkiyle birleşir.

"Liberal Eşitliğin Temelleri" adlı derslerinde, Dworkin, Kymlicka gibi, liberalizmi en iyi doğrulama yolunun, ne Kantçı tipte (yani kendiliğinden bir değer gibi özerklik düşüncesi üzerine kurulmuş) ne de siyasi (çoğulcu demokratik bir toplumun kültüründe var olan tam siyasi fikirler üzerine kurulmuş) bir doğrulama olduğunu ileri sürer. Ona göre, bu kanıtlama, iki olayın kamusal olarak tanınmasına bağlıdır. Şöyle ki: 1. Tüm bireyler az ya da çok yapılandırılmış iyi anlayışlarına göre hareket ederler ve 2. Çıkarımız sadece iyi olarak düşündüğümüz şeyi en yüksek düzeye çıkarmak değil aynı zamanda değerini de denetleyebilmektir.

Dworkin, savında "bağımlılık savını" ve "bağımsızlık savı" olarak adlandırdıkları arasında bir ayrım yapar. Birinci sav "topluluğum için iyi olan nedir?" sorusuna cevap vermeden "Benim için iyi olan nedir?" sorusunu cevaplayabileceğimizi ileri sürer (ikincisi bunu yadsıdığı halde). "Bağımsızlık savı" Rawls'un dilinde oldukça açık bir biçimde sunulabilir. *Adalet Kuramı*'nda, Rawls, tüm bireylerin iki ahlaki gücü olduğunu ileri sürer: İyi anlayışlarını formüle etme ve değiştirme gücü. Oysa *özgün durumda* tartışmak durumundaki bireyler ilk önce adaleti düşünmezler; tanımasalar bile kendi iyi anlayışlarını geliştirmeye çalışırlar. Adalet kendileri için bilinçli bir biçimde gerçekleştirmeyi amaçladıkları bir ülkü değildir. Adalet, daha bilgi öncesi perde düşüncesinde açıklanan tartışmanın çok istisnai koşullarında gerçekleştirilen akılcı çıkara uygun bir seçimin sonucu olarak tanımlanır. Bu tartışma, taraf olanların ahlaki eğilimleri nedeniyle değil, tartışmaya zorla kabul ettirilen yapısal güçlükler nedeniyle adil olarak düşünülebilecek bir sonuca varır.

Bu özgün durumdaki bireyler için adaletin hiçbir önemi olmadığı anlamına mı gelmektedir? Hayır, adalet önemlidir çünkü bireyler ancak adil bir toplum içinde iyi anlayışlarını izleyebilmek için gerekli en iyi koşulları bulurlar. Ancak, (ve işte Dworkin için belirleyici olay budur) bu, bu bireyler için bir toplumda adalet daha büyük ise, sadece iyilerinin

de daha büyük olacağı değil, aynı zamanda belirli bir iyi arayışı için daha eksiksiz koşulların varolacağı anlamına da gelir.[13] Dworkin pek çok liberal filozofun "bağımsızlık savını" kabul ettiğini bu savın adilin iyiye önceliğini eksiksiz bir biçimde açıkladığını düşündüklerinin altını çizer. Ancak, Dworkin bunu kabul etmez. Bunu tartışılabilir bulur. Bu, örneğin "karşılaştırmalı özveri" fikrine, yani "bir toplumun kuruluşu diğerlerinin lehine bazı bireylerin refahından özveride bulunmasını ister" fikrine bağlı bir adalet anlayışını içerir. (Örneğin, belli bir eşitliği kolaylaştırabilmek için vergilendirilen zenginlerin özverisi.) Bu anlayışa göre, vardığımız çözüm, talep edilen özveri ile en az pay alanın yararlandığı refah kazanımı arasında bir uygunluk olduğunda adildir (yani "akılcı" bir özveri söz konusu ise). Ancak, Dworkin, bunun adaleti bir tartışma ve hesap sorunu yapmak olduğunu söyler. Böylelikle, belirli bir dağıtımın talep ettiği özveri yüzünden gerçekleştirilmeye değmeyeceğine karar verebiliriz (örneğin, iyi pay alanların, önemli bir refah özverisinin daha az iyi pay alanların refahlarının anlamlı bir iyileştirmesini içermesi için iyi pay alanların sayısı oldukça az ve daha az iyi pay alanlarınki çok fazla olduğu için). Şu halde, adalet kuramı sağlam bir birey hakları anlayışını savunmayacak bir tartışma kuramı haline gelir.

Bu güçlükleri aşabilir miyiz? Dworkin bu soruya olumlu cevap verir ve seçeneği iyi ve adil düşünceleri arasındaki belirli bir bağlantıda aramak gerekliliğini önerir. Bu bakış açısını savunmak için, bireylerin refahına ilişkin iki sav öne sürer:

1. Öncelikle, refahı bağlama uygun bir cevap düşüncesinden hareketle kavramayı önerir. Bu anlayışa göre, soyut bir biçimde iyi yaşam modelleri kuramayız. Bireyler somut durumlarının güçlükleri ve meydan okumalarına uygun cevaplar verebildiklerinde birlikte yaşamayı başarırlar. Şu karşılaştırmayı önerebiliriz: Bir spor karşılaşmasına katılan biri için oyunun kuralları bir sınır ya da özveri değil, büyük bir başarının koşullarıdır. Ancak önceden var olan bu kurallara göre birinin parlak bir başarı kazandığını söyleyebiliriz.

Aynı şekilde, Dworkin, ancak, verilmiş doğal yetilere ve maddi durumlara göre birinin başarılı bir yaşantısını olduğunu söyleyebiliriz demektedir. Oysa, durumumuzun kurucu öğeleri arasında meşru olarak

13) Adalet kuramcısı olarak Rawls'un bakış açısını, özgün konumdaki bireylerinkiyle karıştırmamak gerekir. Rawls, adil ve iyi arasında bir bağlantı olduğunu düşünür, çünkü iyimiz bir iyi anlayışını geliştirmeye (belki değiştirmeye) ve adalet duygusunu geliştirmeye dayanır. Ancak, özgün durumda bireyler bu bakış açısını kabul ya da reddedebilirler.

adalet göstergelerini de saymak zorundayız. Ve refahımız en azından kısmi olarak göstergelerin (adil biçimde) düzeltilmesine dayanır.

2. Bu savı doğrulamak için, Dworkin bireysel refah hakkında ikinci bir sav önerir: Adalet refahımızın bir bileşeni olarak değil, olasılık koşulu olarak anlaşılmalıdır.

Bu sav, her şeyden önce iki şey içerir. Öncelikle, kaynakların daha adil dağıtımı bireylerin çoğunluğu için daha önemli bir kaynak ödeneği anlamına gelir, çünkü daha açık ve daha çeşitli bir bağlamda daha ilginç cevaplar verme olasılığını içerir. Sonra, kaynakların daha adil dağıtımı Rawls'un kendine saygı olarak adlandırdığı şeyin bir koşuludur: Aslında, bir yaşamın bağlamına bir cevap olarak düşünülmesi gerektiği doğru ise, bir yaşamın değerini diğerlerinin değeri ile ancak kaynakların eşitliği durumunda karşılaştırabiliriz. Yarışma benzetmesi, aynı şekilde bu fikrin anlaşılmasına yardımcı olabilir. Bir atlet için çok güç gerektiren ve tüm yarışmalar için eşit kurallar tarafından yönetilen bir yarışma bünyesinde zafere ulaşmak, oldukça eşitsiz ya da basit kurallar bünyesinde zafere ulaşmaktan daha iyidir. Kuralların belli bir erdemi, başarının bir doyum getirmesi için bir koşuldur.[14] Aynı şekilde, yaşamak, bağlama doğru bir biçimde cevap vermek demekse, doğrudur ki pek çok birey adil bir toplumda adaletsiz bir topluma oranla daha iyi yaşayabilir. Çünkü daha çok kaynakları olacaktır ve benzer koşullardan yararlanacaklardır.

Bu savlama inandığımız kadar naif değildir. Dworkin uygulamada pek çok bireyin daha adil bir toplumda yaşarlarsa yaşantılarının daha iyiye gideceği gibi görgül ve savlamasında hiçbir rolü olmayan bir düşünceyi savunmaz. Daha çok, ahlaki psikolojimizin yeniden kuruluşunu öner-

14) Belirtilmelidir ki, spor karşılaşması ile kurulan benzerlik, Dworkin'in savını zayıflatan bir güçlük yaratır, bu rakiplerin başarılarına bir anlam veren, içinde bulundukları koşulların eşitliğidir. Rakiplerin eşitliği hepsinin aynı kurallara boyun eğdiğini ve bu kuralların herkese aynı şekilde uygulandığı anlamına gelmektedir. Böylelikle, kural (yasa) karşısında eşitlik söz konusudur. Ancak siyasi felsefeye gelince, siyasi felsefe yasa *karşısında* vatandaş arasındaki eşitlik düşüncesine indirgenemez. Bu biçimsel eşitlik, elbette ki, adaletin gerekli bir koşuludur. Ancak ne ilk ne de yeterli koşuldur. Aslında, adaletin vatandaşlara eşit bireyler olarak davranmayı gerektirdiğini ileri sürdüğümüzde, bununla, hukuk kurallarının bireyler arasında gerçek bir eşitliğin toplumsal koşullarını gerçekleştirmesi gerektiğini belirtirz. Filozoflara göre, bu eşitlik farklı distribuendumlar temelinde değerlendirecektir: Haklar, refah, kaynaklar, iyiler. Ancak bu eşitlik kavramlarından hiçbiri, yasa *karşısında* asla gerekmez. Eşitlik her şeyden önce yasanın *içinde* olmalıdır. Bu spor karşılaşmalarında asla gerekmez. Bir devletin hukuki kurallarından farklı olarak, bir spor karşılaşmasının kurallarının geçerliği, yerindeliği, bir adalet ilkesi temelinde de değil, fiziki dayanıklılık, yetenek, kesinlik, hız v.s. gibi yetkinlik ölçütleri yemelinde doğrulanır.

mek ve amaç olarak bir iyi yaşam arayışını gösteriyorsak, bu anlayışın ancak kaynakların dağıtımı daha adil ise zenginleşeceğini ve kolaylaşacağını kabul etmeyi göstermek söz konusudur. Bu savlama kuralcıdır ve bireysel ahlaki bilince hitap eder. Dworkin evrensel bir geçerliği olduğunu ileri sürmez. Tam tersine ancak eşitlik ilkesini merkez bir düşünce olarak gören bir siyasi geleneğin parçası olan bireyler tarafından kabul edilebilir olduğunu belirtir. Ancak, bakış açısı, eğer durum bu ise böyle bir geleneğin kesin kurum ve sezgileri ile çatışmaya girmeksizin savını reddetmeyeceğimizi söylemeye dayanır.

SONUÇ

Bu savları geliştirmeden bile, Kymlicka ve Dworkin tarafından savunulan bu savlardan yola çıkarak, birinin üstünlüğü gibi, adil ve iyi arasındaki bu bölünme, sonuçta, liberal ve cemaatçiler arasındaki ayrımın belirleyici bir ölçütü değildir. Şüphesiz, bazı liberallerin liberal savın iyi ile ilgilenecek hiçbir şeyi olmadığını, böylelikle bir adalet kuramına tam bir öncelik tanınmasının gerekliliğini düşündükleri doğrudur. Ancak, diğerleri bu sorunun önemli olduğunu ve böylelikle liberalizmin yine de belirli bir iyi anlayışı yükümlülüğüne girmeden bu konuda söyleyecek bir şeyleri olduğunu düşünür.

İki tespit ile konuyu bitireceğiz:

Birincisi devletin tarafsızlığı sorunu ile ilgilidir. Devletin tarafsızlığı anlayışları klasik liberal durum Rawls'un bakış açısını, Dworkin ve Kymlicka'nın görüş açısını ya da köktenci cemaatçi durumu kabul etmemize göre farklılaşır. Klasik liberal bakış açısı (örneğin, Ackerman'da bulduğumuz), iyi sorunu ile ilgilenmez ve böylelikle kelimenin en yoğun anlamıyla bireyler tarafından geliştirilen iyi anlayışlarına yönelik tüm müdahaleden kaçınan tarafsız bir devlet lehinedir. Rawlsçu kuram, adil ve istikrarlı bir toplum için, bazı iyi düşünceleri içeren, paylaşılan bir kamusal kültürün önemini tanır. Bu devlet, adil kurumları sürekli bir biçimde desteklemeye elverişli bir toplumsal bağlamı beslemek için bazı medeni erdemlerin uygulanmasını yüreklendirmeyi kendisi için görevbilir noktasına kadar gider. Bununla birlikte, Rawls, tözsel iyi anlayışlarının değeri üzerine kamusal bir tartışmanın doğruluğunu kabul etmez. Kymlicka ve "ikinci Dworkin" vakasında, devletin tarafsızlığı ilkesi vardır: Devletin müdahalesinin (ya da müdahale etmemesinin) doğrulanması belirli bir iyi yaşam anlayışını ayrıcalıklı kılacak mükemmeliyetçi

bir savlama yoluyla gerçekleştirilemez. Buna karşın, liberal devlet, değişik tözsel iyi anlayışlarına bağlı kamusal bir tartışmanın değerini tanıyabilir ve hatta onu destekleyebilir. Son olarak, cemaatçiler için, kamusal tartışmada iyi sorununa ve böylelikle siyasi karara ayrılan yer, liberaller için olduğundan daha geniştir. Ancak, onlar için, mükemmeliyetçi bakış açılarını bu şekilde destekleyen bir devletin hâlâ nasıl bireylerin seçim özgürlüğünü sağlayabilecek olduğu sorusu ortaya çıkar.

İkinci tespit şöyledir: Sonuncu Rawls, Kymlicka ve en son Dworkin savlamalarında *kamusal* ve *asgari* iyi anlayışı ile *özel* iyi anlayışları arasında bir ayrım buluruz. Bu ayrım olası tek zıtlık kamusal adil anlayışları ve özel iyi anlayışları arasındaymış gibi düşünen pek çok liberal ve cemaatçi filozofta yoktur. Eğer, tam tersine kamusal ve özel iyi anlayışlarını ayırt etmeyi kabul edersek, Kymlicka'nın yaptığı gibi, tarafsız bir devletin rolü sadece çoğulculuğu ve çeşitliliği kolaylaştırmak değil, aynı zamanda farklı iyi anlayışları arasındaki tartışmayı kolaylaştırmaktır sonucuna varabiliriz. Bu, çok değişik biçimlerde örneğin eğitim ya da sivil toplum derneklerine karşı devletin rolünü anlamaya itebilir.

Çev.: Eylem Özkaya

1
*Ronald Dworkin**

Liberalizm

Bu deneme kapsamında liberalizmin bir tanımını önereceğim. Ama daha başlar başlamaz bir sorun oluşmaktadır. Tasarım, "liberalizm" diye bir şey olduğunu iddia etmektedir, oysa karşı düşünce birdenbire tutulan bir fikir haline gelmiştir. Önceleri, Vietnam savaşından önce, kendilerini liberal olarak düşünen siyasetçiler bir bütün olarak tanımlanabilecek bazı durumları savunmaktaydı. Liberaller büyük bir çoğunlukla, ifade özgürlüğünün yanında ve sansürün karşısındaydılar; ırklar arasında daha fazla bir eşitliğin yanında, ayrımcılığın karşısındaydılar; devlet ve kilise arasında net bir ayrımdan, ceza usulünde sanığın daha fazla korunmasından ve özellikle uyuşturucu kullanımı ve cinsi münasebetlere bağlı "ahlaki" suçların yetişkinler söz konusu olduğunda cezalandırılmamasından yanaydılar. Son olarak, aynı zamanda liberaller, daha önceden gelen amaçları gerçekleştirmek üzere siyasi iktidarın kabul edilen bir biçimde

* R. Dworkin (1985), *A Matter of Principles*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, s. 181-204.

kullanılması lehindeydiler. Günlük dilde tüm bunlar liberal "davaları" oluşturmaktaydı ve bu davaları destekleyenler kamuoyunun genellikle "muhafazakâr" olarak adlandırılan kısmından ayrı bir biçimde tanımlanabilmekteydiler. Muhafazakârlar, tüm bu klasik liberal davaların tam tersini savunmaya çalışmaktaydılar.

Bununla birlikte, 60'lı ve 70'li yıllarda ortaya çıkan bazı gelişmeler liberalizmin ayrı bir siyasi kuram olduğu fikrini sorgulamaya başladı. Bu gelişmelerden biri Vietnam savaşıydı. John F. Kennedy ve yönetiminin üyeleri kendilerini "liberal" olarak tanımlamaktaydı; Kennedy'nin takımını elinde tutan ve bu takıma kendi etrafından gelen liberalleri ekleyen Johnson için de durum aynıydı. Ama savaş insanlık dışıydı ve liberalizmin partisinin insanlığın partisi olduğu fikrini gözden düşürdü. (...)

İkinci olarak, muhafazakâr ve liberal tutumların birbirine karşı olmadığı siyasi problemlerin ortaya çıktığını gördük. Örneğin, çevreyi ekonomik ilerleme pahasına da olsa koruma kaygısının bir liberal dava olup olmadığı açık değildi. Tüketicinin korunması, kendini liberal olarak tanımlayan tüketiciyi olduğu kadar muhafazakâr tüketiciyi de ilgilendiriyordu. Çok sayıda değişik grup –ve sadece tüketiciyi ya da çevreyi koruma grupları değil– "büyüme zihniyeti" dedikleri şeye yani ülkenin üretiminin ya da zenginliğinin iyileştirilmesinin hükümetin önemli bir amacı olması gerektiğine dair önvarsayıma karşıydılar. Siyasi kararların kontrolünün daha yerel bir düzeyde küçük gruplar tarafından gerçekleştirilmesini istemek, yerel olarak alınan kararlar büyük bir olasılıkla daha iyi olacağı için değil ama yerel kararlar tarafından yaratılan işbirliği ve karşılıklı saygıya dayalı kişisel siyasi ilişkiler içkin olarak arzu edildiği için moda haline geldi. Büyümek için büyümeye ve iktidarın bir noktada toplanmasına muhalif olmak liberal olarak görülüyordu çünkü geleneksel olarak liberaller büyük şirketlerin büyümesine karşı çıktılar ve yine geleneksel olarak siyasi eşitliği savundular. Ancak, gelişen tutumlar, *New Deal*'dan beri tam anlamıyla liberal stratejiler olarak kabul edilen siyasi örgütlenme ve ekonomik merkezileşme stratejilerini mahkûm ediyordu.

Üçüncü ve daha önceden anlatılanların sonucu olarak, siyasetçiler kendilerini "liberal" ya da "muhafazakâr" olarak tanımlamaya daha az hevesli ve daha önceleri liberal olarak düşünülen tutumları muhafazakâr olarak düşünülenlerle birleştirmeye daha yatkın hale geldiler. Örneğin başkan Carter insan hakları üzerine liberal tutumların ve toplumsal programların iyileştirilmesinin aleyhine de olsa devlet bütçesinin dengesi konusunda muhafazakâr tutumlara sahip olduğunu belirtmekteydi. Pek çok yorumcu beklenmeyen seçimini var olan klasik siyasi katego-

rilerle olan ilişkisini kesebilmesine bağladı. Yine aynı şekilde, İngiltere'de eski tutumların yeni bileşimleri ortaya çıktı: En son işçi partisi hükümeti sansür konusunda muhafazakârlardan daha "liberal" değildi ve örneğin göç ve polis usulleri konusunda muhafazakârlardan ancak biraz daha liberaldi.

Göstermek istediğim şey, belirli bir eşitlik anlayışının liberalizmin can alıcı noktasını oluşturduğudur. Bunu, liberal eşitlik anlayışı olarak adlandıracağım. Ancak bu anlayış, liberalizmin sahici ve tutarlı bir siyasi ahlaka sahip olduğunu ileri sürmektedir. Böylelikle, *onun* merkezi bir ilkesinden söz etmek mümkündür. Ancak, betimlediğim evrim bunun böyle olmadığını öne sürmekte ve daha çok şüpheci kuramı destekler görünmektedir. "18. yüzyıldan beri 'liberalizm' sözcüğü siyasi tutumların farklı yönlerini betimlemek için kullanılmıştır. Ancak, farklı çağlarda liberal olarak adlandırılan bu yönler arasında önemli bir ilke benzerliği olmamıştır. Bu değişik yönlerin farklı durumlarda oluşması ya da onların liberal olarak adlandırılmasının nedeni herhangi bir ortak ilkede aranmamalıdır. Bu daha çok, belirli grupların kendi çıkarlarının, belirli bir siyasi belagatın öneminin ve belirli pek çok etkenin değişik rol oynadığı bir tarihin karmaşık kazalarında bulunmaktadır. İşte bu çeşit nedenlerden dolayı *New Deal* süresince böyle bir yön oluşmuştur: Bu, bir eşitsizliklere karşı savaşma kaygısı ve büyük bir ekonomik istikrar ile birlikte belirtilen amaçlar için kampanya yapan grupların siyasi ve sivil özgürlüklerini cesaretlendirmek kaygısını birleştiriyordu. Bizim, çağdaş "liberal" kavramımız siyasi amaçların bu özel birleşiminden oluşmuştur."

"Ama, bu birleşimi oluşturan ve destekleyen güçler günümüzde değişik biçimlerde değişime uğramıştır. Örneğin, iş adamları günümüzde bu birleşimin değişik elemanlarının, özellikle, ekonomik istikrarı cesaretlendirenlerin, kendi lehlerine çalıştığının farkına varmıştır. Beyaz işçiler, etnik azınlıklara tanınan bazı toplumsal ve ekonomik eşitlik biçimlerinin kendi çıkarlarını tehlikeye attığını fark ettiler. Siyasi özgürlükler ne tek başına ne de öz olarak *New Deal* tarafından vaat edilen sınırlı ekonomik eşitliği gerçekleştirme kaygısında olanlar tarafından kullanıldı. Aynı zamanda, siyasi eşitlikler eski liberallerin sorgulamadığı kamusal yöntemi ve toplumsal düzen ideallerini tehdit eden tersine yıkıcı unsurlar tarafından da kullanıldı. İsrail sorunu ve Sovyetler Birliği'nin entelektüellerin haklarına tecavüz etmesi eski liberalleri Sovyetler Birliği ve yayılan gücü karşısındaki temel hoşgörülerini terk etmeye sevketti. Böylelikle, artık *New Deal* liberalizmi siyasi tutumların bir birleşimi olarak önemli bir siyasi güç değildir. Belki, destekçileri ve karşıtları tarafından "liberal"

olarak nitelendirilecek yeni bir tutumlar yönünün oluşumuna katılacağız. Belki de böyle olmayacaktır. Bunun pek de bir önemi yoktur. Zira, liberal olarak nitelendirilsin ya da nitelendirilmesin bu yeni yön, eski liberalizm ile önemli ilke bağları oluşturmayacaktır. Liberalizmin liberal davalar bileşimi üreten temel bir siyasi kuram olduğu, hiçbir açıklayıcı gücü olmayan bir mittir."

İşte şüpheci anlayış budur. Buna rağmen, liberal fikirlerin bu bileşiminin dağılması hakkında alternatif bir betimleme bulunmaktadır. Tüm tutarlı siyasi programda iki çeşit unsur vardır: İçkin bir değeri olan kurucu siyasi tutumlar ve kurucu tutumları gerçekleştirmek amacı bulunan strateji ve araç değeri olan türemiş tutumlar. Şüpheci, liberal fikirlerin birleşiminin hiçbir yapıcı ahlaki değeri bulunmadığına inanmaktadır; bu, kazara oluşturulmuş ve bencil çıkarlar tarafından homojen tutulmuş bir bileşimdir. Alternatif anlayış, liberal birleşimin yapıcı bir ahlakı olduğunu ve bu bileşimin bozulduğunu savunmaktadır ki, bu bileşim gerçekten bozulduysa, bunun nedeni hangi türemiş tutumun bu kurucu ahlaka daha iyi hizmet edeceğini bilmek daha az açık hale geldiği içindir.

Bu anlayışa göre, *New Deal* liberalizminin dağılmasının nedeni bu temel siyasi ahlaka karşı ani bir düşkırıklığının sonucu değildir. Bu dağılma, daha çok bu ahlakı gerçekleştirmeye çalışan eski stratejilerin yeterlikleri konusunda bir şüphe yaratan durumların ve düşüncelerin değişmesinin sonucu olmuştur. Eğer bu alternatif anlayış doğru ise, temel siyasi ahlak olarak liberalizm fikri sadece bir mit değil, aynı zamanda modern siyasi tarihin uygun bir biçimde anlaşılması ve çağdaş siyasi tartışmanın uygun bir analizi için gerekli bir fikirdir. Şüphesiz, bu sonuç, kendini liberal olarak düşünmeye devam edenleri cezbedecektir. Ama, bu kuram, aynı zamanda liberalizmi eleştirenler, en azından doğası gereği liberalizmin topluluğun önemli değerlerinin imhası ya da sömürü kaynağı veya zararlı bir şey olduğu fikrini öne sürenler tarafından da paylaşılmalıdır. Zira akıllı aleyhtarları, liberalizm partizanları kadar *New Deal* liberalizminin siyasi tutumların tamamen kazara bir rastlantısının sonucu olduğunu düşünmeyi reddetmelidir.

Ama açıktır ki, şüpheci ve alternatif anlayış arasında bir ayrım yapabilmek, ikincisinin desteğiyle, liberal bileşimin hangi unsurlarının kurucu, hangilerinin türemiş olarak düşünülmesi gerektiğini açıklayan bir kuram oluşturulmasına bağlıdır. Ne yazık ki, liberaller ve karşıtları hem her bir ayrımın içinde hem de bunların arasında bulunanlar, bu konuda aynı fikirde değildir. Liberalizm karşıtları, çoğunlukla örneğin liberallerin ekonomik büyümenin, bu ekonomik büyüme için gerekli olan hüküme-

tin ve sanayinin bürokratik aygıtının ve büyümenin büyüme için sürdürüldüğü, rekabetin, bireyciliğin ve maddi doyumların önemli olduğu bir yaşam biçiminin yanında olduğunu belirtmektedir. Gerçekten de, Hubert Humphrey ve Roy Jenkins gibi belirli bir paradigması olan liberaller olarak düşündüğümüz siyasetçiler, ekonomik büyüme üzerinde ısrar etmiştir. Ancak, bu ısrarda sorun olan şey, bu büyümenin liberalizmin genel refahı kendi içinde bir iyi olarak kabul eden bir çeşit faydacılığa bağlı kurucu bir ilke olup olmadığıdır. Eğer durum bu ise, pek çok liberalin büyüme fikri karşısındaki düşkırıklığı, liberalizmin bugün terkedilmiş, birbiri ile ilgisi olmayan iki siyasi tutumun eğreti bir ittifakı olduğu fikrine gönderme yapmaktadır. Ya da sorun olan, bunun örneğin ekonomik eşitsizlikleri azaltmak için gerekli, tartışmalı bir stratejide olduğu gibi liberal kuram içinde türemiş bir strateji ve böylelikle herhangi derin bir kriz ya da hizip meydana gelmeden liberallerin üzerinde hemfikir olmadığı bir sorun olup olmadığıdır. Bu soruyu ancak kendini liberal olarak kabul edenlerin eskiden ekonomik büyümeyi bugünden daha ateşli bir biçimde savunduklarını, ki genel olarak onaylanan budur, kabul ederek cevaplandıramayız. Sadece kendini liberal olarak kabul eden ve Vietnam Savaşı'nın sorumluları arasında bulunan kişilerin tanıklıklarını alıntılayarak sömürgecilik ve liberalizm arasında bir bağlantı olduğunu gösteremeyeceğimiz gibi. Buradaki hayati sorular kuramsal bağlantılardır. Ve bu bağlantıların doğası hakkında en azından birkaç varsayım oluşturmadan sadece tarihe başvurmak boşunadır.

Aynı genel soru, genel olarak, kapitalizm ve liberalizm arasındaki bağ hakkında da sorulmayı hak etmektedir. İngiltere'de olduğu gibi Amerika'da da kendini liberal olarak tanımlayanların pek çoğu, pazar ekonomisini, sonuçlarında ve işleyişinde daha hakkaniyetli hale getirmek ya da onu bariz bir sosyalist sistemle tamamen değiştirmek yerine ortak ekonomi ile eşleştirmek konusunda kaygılıydılar. Bu tutum, batılı siyaset bağlamında liberaller ve muhafazakârlar arasında gerçekten bir farklılık olmadığı yönündeki eleştirinin temelindedir. Ancak, burada da, liberalizm ve kapitalizm arasında bağ hakkında değişik anlayışlar mümkündür. Belki de, *New Deal* liberalizminin kurucu tutumları serbest girişim ilkesi ya da kuramsal nedenlerden dolayı sadece pazar ekonomisi ile memnun olacak özgürlük ilkelerini içermelidir. Durum böyleyse, bir liberalin pazar karşısında yeniden dağıtım, düzenleme ya da karma ekonomi aracılığı ile kabul edebileceği tüm engeller, temel liberal ilkeler ile bir uzlaşma olacaktır. Bu uzlaşma, belki de, temel yapıyı bir devrime karşı koruma gibi uygulamalı bir gereklilikle kabul edilecektir. Böyle bir tespit, libera-

lizm ve muhafazakârlık arasındaki ideolojik farklılıkların önemsiz olduğu fikrinin yardımına koşacaktır. Eğer herhangi biri kapitalizmi tamamen terk etmeye ikna olduysa, artık bir liberal olmayacaktır; eğer pek çok eski liberal bunu yaptıysa liberalizm bir siyasi güç olarak parçalanacaktır. Ama belki, tam tersine, kapitalizm kurucu değil ama sadece *New Deal* liberalizminde türemiş bir öğedir. Belki de, liberaller arasında tutulur olmuştur, çünkü haklı ya da haksız olarak daha temel liberal amaçları gerçekleştirmek için en iyi araç olarak görülüyordu. Bu durumda, liberaller serbest girişimin yeni koşullarda korunmayı hak edip etmediği konusunda, bu durum kuramsal bir kriz ya da hizip yaratmadan ve kendilerini muhafazakârlardan ayıran ideolojik farklılıkları dokunulmamış tutarak ihtilaf içinde olabilir. Burada da siyasi olayların karşılaştırılabilmesine yarayan varsayımlar kurulması için kuramsal soruna dikkat etmeliyiz.

Bu iki soru –liberalizmin ekonomik büyüme ve kapitalizm ile olan ilişkisi– özellikle tartışmalı iki konudur. Ancak, *New Deal* liberalizminin hemen hemen tüm yönleri hakkında hangilerinin temel, hangilerinin stratejik olduğu konusunda benzer ayrım problemleri görebiliriz. Liberal, ifade özgürlüğünü destekler. Ancak, bu özgürlük temel bir değer midir yoksa sadece, gerçeğin keşfi (Mill'in savunduğu gibi) ya da demokrasinin faydalı işleyişi gibi, (Michaeljohn'un önerdiği şekilde) başka bir amacın hizmetinde bir araç mıdır? Liberal, ahlakı ceza hukuku aracılığı ile dayatmaktan hoşlanmaz. Bu durum, liberalin, paylaşılan ve cemaatçi olan harmoniler anlamının oluşturulmasına karşı olmasını mı gerektirir? Ya da liberal sadece paylaşılan bu topluluksal anlamın ceza hukuku tarafından sağlanmasına mı düşmandır? Gereğinden fazla alınan tüm önlemlerin dışında itiraf etmeliyim ki, son kertede bu sorulara tarihin ve geliştirilmiş bir toplum kuramının soyutlanmasıyla bir cevap verebiliriz; ama liberalizm fikrinin siyasi analizinin bu sürecin vazgeçilmez bir parçası olduğu konusunda ısrar ettiğimizde bu herkesin bildiği şeyin aksini iddia etmiş olmayız.

Bunun yanında, başlangıçtaki sorum –liberalizm nedir?– şüpheci tez tarafından sorulan daha açık tarihi sorularla yüzleşebilmek için cevaplamamız gereken ya da en azından cevaplamaya çalışmamız gereken bir soru olarak ortaya çıkmaktadır. Zira, sorum açıkça şudur: Hangi ahlak anlayışı *New Deal*'inkinde olduğu gibi belirli liberal anlayışları oluşturmaktadır?

Tasarım, siyasette belirli bir siyasi kuramın rolü anlayışını gerektirmektedir. Liberalizmin, kabaca zaman içinde aynı kalan ve siyasette

etkili olmaya devam eden belirli bir kurucu siyasi ahlak üzerine kurulu olduğunu varsayar. Projem, değişik liberal anlayışların bir ya da başka bir nedenden dolayı, bu kurucu ahlakın lehinde olanların türemiş tutumların oluşturduğu özel bir şemanın uygulamalı bir siyasi liberal kuramı tamamlamaya muktedir olduğunu düşündüklerinde ve diğerleri de kendilerine has nedenlerle bu şemanın çoğaltılmasına yandaş oldukları zaman oluştuğunu ileri sürmektedir. Böylelikle, bu türemiş anlayışların etkisiz olduğunu keşfettiğimizde ya da toplumsal ve ekonomik koşulların değişimi onları etkisiz kıldığında veya bu şema fiili bir siyasi gücün kurulması yanlılarının ilgisini çekmediğinde bu anlayışlar ayrışır ve liberalizm parçalara ayrılır. Liberalizmin bir parçası olan ahlakın liberal anlayışların oluşumunda etkili tek güç olduğunu söylemek ya da bu gücün en güçlüsü olduğunu söylemek istemiyorum. Söylemek istediğim şey sadece bu ahlakın, liberaller ve karşıtları tarafından paylaşılan liberalizmin varolduğu fikrine ve doğasıyla tartışmaya yönelik tutulan uygulamalara bir anlam verebilmek için yeterince farklı ve etkili olduğudur.

Şimdiye kadar, savlama, siyasi bir kurama bağlı belirli bir tutumun türemişten çok kurucu bir tutum olduğunun açıklanmasının karmaşık ve tartışmalı karakterini göstermiştir. Bu durumda nasıl hareket edeceğim? Liberalizmin yapıcı ahlak anlayışının tüm doyurucu tanımlarının aşağıdaki koşulları yerine getirmesi gerekmektedir: 1) Bu tanım öyle tutumlardan söz etmelidir ki, bu tutumların kültürümüzden olan insanlar için siyasi programların bir parçası olduğunu usa uygun olarak ileri sürebilelim. Eğer bireyler bu ilkeleri desteklerse, sadece kurucu ilkelerin belli bir bütününün liberal anlayışları açıklayabileceğini söylemiyorum. Belli bir bütünün liberal anlayışları açıklamaya katkıda bulunacağını açıklıyorum, çünkü bireyler gerçekten de bu ilkeleri savunmuştur. 2) Bu tanım, liberalizmin son açık formülü ile yeterince uyumlu olmalıdır – başta betimlediğim liberal "davalar" olarak açıkça tanınan siyasi tutumların tamamı; öyle ki, bu bütünün bir parçası olarak düşünülebilsin ve bu bütüne ait olan tutumlar bu kurucu ahlak göz önüne alındığında türemiş olarak görülebilsin. 3) Doyurucu bir liberalizm tanımı, liberal siyasi ahlakı diğer rakip siyasi ahlaklardan ayırabilmek için kurucu ilkeleri yeterli derecede ayrıntılı bir biçimde tanımlamalıdır. Eğer, hükümetin vatandaşlara saygıyla davranması fikrinin liberalizmin kurucu fikirlerinden biri olduğunu söylemekle yetinirsem, kurucu bir ilkeyi yeterince ayrıntılı bir biçimde kurmamışım demektir. Zira, liberaller tüm siyasi şemalarının bu ilkeden çıktığını söyleseler de, muhafazakârlar, Marksistler ve hatta faşistler kendi kuramları hakkında aynı şeyi söyleyebilir. 4) Bu gerçeğe

uygunluk, eksiksizlik ve farklılık talepleri doyurulduğunda, bu talepleri tanıyan kurucu ilkelerin daha tutarlı ve daha ekonomik bir açıklaması daha az tutarlı ve ekonomik bir açıklamaya tercih edilmelidir. Aslında, ilk açıklama daha büyük bir açıklayıcı güce sahip olacak ve kurucu ilkelerin bu belirli anlayışlardan daha önce geldiği ve onlardan sonra da varolduğu kuramına daha doğru bir sınama oluşturacaktır.

Bu dört koşuldan ikincisi bize bir çıkış noktası oluşturmaktadır. Bu vesile ile, son liberal anlayış olarak düşündüğüm tutumların listesini tekrar etmeliyim. Rahatlığı dolayısıyla, bu tutumları savunanları "liberal" olarak adlandıracağım. İktisadi siyaset alanında, liberaller gelir eşitsizliğinin welfarist siyasalar ve müterakki vergiler ile ödenen daha değişik dağıtım biçimleri yoluyla azaltılmasını talep etmektedir. Ekonomik istikrarı sağlamak, enflasyonu kontrol etmek, işsizliği azaltmak ve başka türlü sağlanamayacak hizmetleri sağlamak amacıyla hükümetin ekonomiye müdahale etmesi gerektiği kanısındadır. Bununla birlikte, bu liberaller, pragmatik ve seçici bir müdahaleyi serbest girişime köktenci bir geçişe, yatırım, üretim, fiyat ve maaşlar hakkındaki kararların topluca alındığı bir sisteme tercih etmektedir. Bu liberaller ırksal eşitliği savunur ve hükümetin bunu sağlamak için iş, sağlık, konut ve eğitim alanındaki kamusal olduğu kadar özel ayrımcılığı da yasaklayarak müdahalede bulunmasını savunur. Ama, bireysel kararın farklı kolektif uyarlanma biçimlerine karşı çıkarlar: Siyasi söylemlerin içeriğinin düzenlenmesine böyle bir düzenleme toplumsal düzenin artmasını sağlayacak olsa bile karşıdır. Aynı zamanda, cinsellik alanında edebiyatın ve cinsel uygulamaların düzenlenmesine böyle bir düzenleme çoğunluğun desteğinden faydalansa bile karşıdır. Ceza hukuku karşısında çekimserdir ve ahlaki karakteri tartışmalı olan davranışlara bağlı düzenin yayılmasının azaltılması konusunda endişelidir. İtirafın alınabilirliğine karşı olan kurallar, cezai mahkûmiyetin dayatılmasını daha zor kılan kurallar gibi, usul düzeni ve engellerini destekler.

Bu tutumlardan birini destekleyen hepsini destekler ya da destekleyecektir demek istemiyorum. Kendini muhafazakâr olarak tanımlayan bazı kişiler, bu unsurların birçoğunu desteklerken kendini liberal olarak tanımlayan bazı kişiler bu bütünün pek çok unsurunu desteklemeyecektir. Buna rağmen, bunlar, herhangi birinin hangi ölçüde liberal ya da muhafazakâr olduğunu sorguladığımızda mihenk taşı olarak kullandığımız tutumlardır. Ve aslında, bugün liberallerle muhafazakârları birbirinden ayıran sınırın bugün dünden daha belirsiz olduğunu söylediğimizde bu tutumlara dayanmaktayız. Vietnam'a askeri müdahale, komünist ülkeler-

de insan hakları için yapılan güncel kampanyalar, hükümete daha çok yerel katılıma duyulan ilgi ya da çevrenin korunması gibi liberal karakteri tartışmalı olan tutumlardan bahsetmeyi es geçtim. Aynı şekilde, toplu taşıma, iş ve eğitim alanında azınlıkların lehine bir ayrımcılık yaratan kotalar gibi liberalizmin tartışmalı uzantılarını da es geçtim. Liberal tutumların liberal yapının kalbinde olduğunu varsayıyorum. Eğer iddiam doğruysa, yani belirli bir eşitlik anlayışının bu tutumların çekirdeğinin bir parçası olduğunu gösterilebilirse, bu belirli anlayış bize tartışmalı bir tutumun "gerçekten" liberal olduğu iddiasını kuracak ve kontrol edecek bir araç oluşturacaktır.

Liberal tutumların çekirdeğinden geçen ve bunları bunlara bağlı muhafazakâr tutumlardan ayıran ortak bir ilke bulabilir miyiz? Bu soruya topluca hatalı bir cevap veriyoruz. Ama bu hata aydınlatıcıdır. Bu cevaba göre, demokratik bir siyasetin tanıdığı bağımsız ve yapıcı siyasi ilkeler eşitlik ve özgürlükle bağlantılı olanlardır. Ne yazık ki, özgürlük ve eşitlik genelde çatışma halindedir. Bazen, eşitliği sağlamanın tek fiili yolu özgürlüğü sınırlamaktır. Ve bazen özgürlüğün sağlanmasından doğan sonuçlar eşitliğin aleyhinedir. Bu durumda, iyi bir hükümet bu iki rakip ülkü arasında en iyi uzlaşmayı sağlayandır. Ancak farklı siyasetçiler ve vatandaşlar bu tip bir uzlaşmayı değişik yollardan gerçekleştirecektir. Liberaller, muhafazakârların tersine, eşitliği özgürlükten daha çok ön plana çıkarır. Bu iki ülküyü bu şekilde dengelemenin sonucu liberal tutumların çekirdeğini oluşturur.

Bu betimleme, bize liberalizmin bir tanımını önerir. Pek çok diğer siyasi kuramla ki, buna muhafazakâr olanlar da dahildir, aynı yapıcı ilkeleri paylaşır. Ama bunlardan farklı ilkelere, farklı göreli bir önem vermesi ile ayrılır. Betimlediği siyasi tutumların görüntüsü içinde, bu kuram köktenci olana yani liberalden daha çok eşitliğe önem veren ve özgürlüğü daha az önemseyene ve aşırı muhafazakârdan daha uzak olana bir yer ayırır. Liberal, merkezin adamı haline gelir. Bu, neden günümüzde liberalizmin yavan ve daha dürüst olan iki tutum arasında sağlanamayacak bir uzlaşma olarak düşünüldüğünü açıklayacaktır.

Elbette, bu Amerikan siyaset tanımını daha gelişmiş hale getirebiliriz. Buna, istikrar ve güvenlik gibi liberaller ve karşıtları tarafından paylaşılan kurucu diğer ilkeleri de katabiliriz. Böylelikle, belirli kararları kapsayan uzlaşmalar daha karışık hale gelecektir. Buna rağmen, özgürlük ve eşitlik ilkeleri arasındaki karşıtlık, kuramın en önemli noktası olarak kalsa da inandırıcı olarak ortaya çıkamayabilir. İlk olarak, oluşturduğum koşullar katalogunda bulunan ikinci koşulu yerine getirmemektedir. Açıklamaya

çalıştığım tartışmanın sadece bir kısmına uygulanabilmektedir. Ekonomik tartışmaya uygundur. Ama pornografi, sansür ve aslında genel anlamda ceza hukuku sorunları konusunda ya yerinde değildir ya da yanıltıcıdır.

Ama bu açıklamada daha büyük bir hata vardır. Bu açıklama eşitliğin ölçülebilir olduğunu varsaymaktadır, öyle ki, bir vatandaşın özgürlüklerini çiğneyen iki siyasi karar hakkında, birinin diğerinden daha az özgürlük alıp götürdüğünü akla uygun bir biçimde söyleyebiliriz. Böyle bir önvarsayım gereklidir. Yoksa, özgürlüğün hem muhafazakâr hem de liberal siyasi yapılar için gerekli bir yapıcı ilke olduğu kanısında olmayız. Kararlı muhafazakârlar bile, istedikleri gibi araba kullanma özgürlüklerinin (örneğin, *Lexington Caddesi*'ne çıkma) önemli herhangi bir rakip siyasi ilke tarafından değil de, trafik düzeni ve rahatlığının sıradan kazanımları pahasına sınırlandırılmasından mutludur. Ancak, trafiğin düzenlenmesi açıkça bir özgürlük kaybı gerektirdiğinden, herhangi bir nedenden dolayı trafiğin düzenlenmesi ile ortaya çıkan özgürlük sınırlamasının düşünce özgürlüğü, başkalarının ödemeye hazır olduğu fiyata satma özgürlüğü ya da temel olarak nitelendirilen başka özgürlüklerin sınırlandırılmasından daha az önemli olduğunu göstermesi durumu haricinde, muhafazakârın özgürlüğü olduğu gibi değerlendirdiğini söyleyemeyiz.

İşte, muhafazakâr gösteremediği tam da budur. Zira, elimizde bu ispatın gerektirdiği ölçülebilir bir özgürlük kavramı yoktur. Örneğin, trafiğin düzenlenmesinin pek çok kadın ve erkeğin yapmak istediği ile iç içe geçmesinin komünizm lehinde açıklama yapmayı ya da fiyatları istedikleri gibi, belirleme özgürlüğünü yasaklayan yasalardan daha az olacağını söyleyemeyiz. İnsanların birçoğu, bir araç kullanmakla komünizm lehine konuşmaktan daha fazla ilgilenmektedir ve isteseler bile fiyatları belirleme fırsatları yoktur. Düşünce özgürlüğü gibi temel özgürlükler fikrine bir anlam veremeyeceğimizi söylemiyorum. Ama yaklaşık olarak da olsa, ölçülebilir bir birim olarak alınan özgürlüğün bu temel özgürlükler tarafından, istediğimiz gibi araba kullanmaktan daha iyi korunduğunu göstererek bu temel özgürlüklerin lehinde akıl yürütemeyiz. Temel özgürlükler önemlidir, çünkü biz koruduklarından daha farklı bir şeye değer yüklemekteyiz. Ama, eğer durum böyle ise, muhafazakârlar ve liberaller arasındaki siyasi tutum farkını, ikincilerin, kendisi için değerlendirilen ve bir tüketim maddesi olarak düşünülen bir özgürlüğü birincilerden daha fiili bir biçimde koruyacaklarını varsayarak açıklayamayız (bkz. Dworkin, 1977 *a*, bölüm 12).

Buna rağmen, özgürlük ve eşitlik anlamında açıklamanın bir diğer kısmi kurtarılabilir. Muhafazakârların özgürlüğe liberallerden daha çok değer verdiğini söyleyemesek de, eşitliğe daha az önem verdiklerini savunmaya devam edebiliriz ve bu da siyasi tutumlar arasındaki farkı açıklar. Muhafazakârlar, genel bolluk ve hatta güvenlik gibi amaçlar karşısında eşitliğin önemini gözden çıkarma eğilimindedir. Buna karşılık, liberaller eşitliğe daha fazla değer verirler ve köktenciler onlardan da fazla değer verir. Bir kere daha böyle bir açıklamanın ekonomik tartışmalar ölçüsünde biçimlendiği ve başka tipteki tartışmalara uyum sağlamadığı ortaya çıkmaktadır. Eşitliğin liberaller ve muhafazakârlar için kurucu bir ülkü olmasının anlamını daha açık bir biçimde belirlemek gereklidir. Bu, bir kere gerçekleştirildiğinde, muhafazakârların bu şekilde anlaşılan eşitliğe liberallerden daha az değer verdiğini söylemek yanıltıcıdır. Daha çok diyebiliriz ki, bu sonuncular eşitliğin kendisi için talep ettiğinden daha farklı bir eşitlik anlayışına sahiptir.

Eşitliği, siyasi bir ülkü olarak alan iki ilkeyi birbirinden ayırmak gerekmektedir (Dworkin, 1977 *a*, 227). Birincisi, hükümetin tüm yönetilenlere *eşit olarak* (*as equals*) yani eşit bir saygı ve ilgiye hak kazanan biri olarak davranmasını talep etmektedir. Bu, boş bir talep değildir: Pek çok durumda, birey olarak, komşumuzun çocuklarına kendi çocuklarımız ile aynı ilgi ile ya da karşılaşılan tüm insanlara aynı saygı ile yaklaşmamız gerektiğini varsaymıyoruz. Buna rağmen, tüm hükümetlerin vatandaşlarını bu şekilde eşit olarak kabul etmeleri gerektiğini düşünmek mümkündür. Anılan ikinci ilke, hükümetin tüm yönetilenlere bir kaynağın ya da bir fırsatın dağıtılmasında *eşit bir biçimde* (*equally*) davranmasını ya da en azından bu bakış açısından, hükümetin, herkesin eşit olduğu ya da mümkün olan en çok biçimde eşit olduğu bir konum sağlamasını talep etmektedir. Herkes, hükümetin herkesi, her biçimde herkese karşı eşit kılamayacağını kabul edebilir. Ama, mesela parasal zenginlik gibi belirli bir kaynak ödeneğinde hükümetin eşitliği hangi ölçüde sağlamaya çalıştığı konusunda kişiler mutabık değildir.

Eğer sadece ekonomik ve siyasi tartışmalara dikkat edecek olursak, haklı olarak ikinci ilke bağlamında, liberallerin muhafazakârlardan daha çok eşitlik istediklerini söyleyebiliriz. Ancak, eşitliğe daha temel olan, terimin ilk anlamıyla muhafazakârlardan daha yüksek bir değer verdiklerini söylemek yanlış olur. Daha temel dedim, çünkü liberaller için olduğu kadar muhafazakârlar için de birinci ilkenin temel, ikincisinin türemiş olduğunu belirtiyorum. Bazen, kişilere eşit olarak davranmanın tek yolu onlara eşit bir biçimde davranmaktır. Ama, bazen de durum böyle değil-

dir. Varsayalım ki, yaşanılan iki bölgeyi sel bastı ve acil yardım için elde bulunan miktar sınırlı. Bu durumda, vatandaşlara eşit olarak davranmak, daha önemli miktarda bir yardımın daha ciddi bir biçimde zarar gören bölgeye aktarılmasını gerektirir, kullanılabilir miktarın eşit bir biçimde dağıtılmasını değil. Muhafazakâr, daha az açık pek çok durumda, vatandaşlara eşit bir biçimde davranmanın onlara eşit olarak davranmamak anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Örneğin, üniversiteye kabulde olumlu ayrımcılığın, zenginlik açısından iki ırkı birbirine daha eşit hale getireceğini kabul edecektir, ama bu tip programların üniversitede siyah ve beyaz adaylara eşit olarak davranmadığı konusunda ısrar edecektir. Eğer faydacı ise, daha genel olmakla birlikte ekonomik etkililiği azaltan tüm zenginlik dağıtımına karşı benzer bir savı olacaktır. Bireylere eşit olarak davranmanın tek yolunun herkesin kazanımları ve kayıplarını aynı ölçekte ölçerek topluluğun tüm üyelerinin refah tutarını azami hale getirmek olacağını söyleyecektir. Bu amacı gerçekleştirmek için serbest pazarın tek ve en iyi araç olduğunu iddia edecektir. Bence, bu, iyi bir sav değildir. Ancak, eğer bunu ileri süren muhafazakâr samimi ise, ancak vatandaşlara eşit olarak davranılmasını emreden ilkenin önemini elden çıkardığını belirtebiliriz.

Böylelikle, liberalizmin özgürlük ve eşitlik ilkeleri arasında belirli bir dengelemede bulunduğu fikrini reddetmeliyiz. Bunun yanında, eşitlik fikri üzerine olan tartışmamız daha bereketli bir yön önermektedir. Söylediğim gibi, modern siyaset bünyesinde hükümetin tüm vatandaşlarına eşit saygı ve ilgi ile davranması gerektiği fikri üzerinde büyük bir uzlaşma vardır. Özellikle, Amerikan siyaseti bünyesinde önyargıların önemli gücünü reddedecek değilim. Ancak, pek az vatandaş ve ondan daha az siyasetçi, bugün soyut eşit saygı ve eşit ilgi ilkesinin tersini söyleyen siyasi inanışları kabul edecektir. Buna karşılık, belirli durumlarda değişik kişiler, bu soyut ilkenin talep ettiği şeyin değişik anlayışlarını savunmaktadır. Bu, tartışmamızdan açıkça ortaya çıkmaktadır.

Hükümetin vatandaşlarına eşit olarak davranması ne anlama gelmektedir? Bu soru, bana göre, hükümetin tüm vatandaşlarına eşit olarak, bağımsız olarak ya da eşit bir onur gözeterek davranması ne anlama gelir sorusu ile aynıdır. Her halükârda, bu, en azından Kant'tan beri siyasi kuramın temel sorularından biridir.

Bu soruya, temel olarak, iki değişik biçimde cevap verebiliriz. Birincisi, hükümetin iyi yaşam olarak adlandırdığımız şey karşısında tarafsız olarak kalması gerektiğini ileri sürmektedir. İkincisi, hükümetin bu konuda tarafsız olamayacağını ileri sürmektedir, çünkü, insan varlığının ne ol-

ması gerektiğine bağlı bir kuram olmadan vatandaşlarına eşit insan varlıkları olarak davranamaz. Bu ayrımı daha önce anlatmalıyım. Her insan, yaşama değer veren şeyin az ya da çok eklemli bir anlayışını izler. Yaşamı seyretmeyi değerli sayan alim, böyle bir anlayışa sahiptir. Aynı şey, bu konuda daha az düşünmüş ve anlayışını betimleme ve savunma konusunda daha az becerikli olan, televizyon izleyerek birasını içen ve memnuniyetle "işte hayat bu" diyen vatandaş için de geçerlidir.

Birinci eşitlik kuramı, siyasi kararların mümkün olduğunca tüm belirli iyi yaşam, hayata değer kazandıran şey anlayışlarından bağımsız olması gerektiğini varsaymaktadır. Bir toplumun vatandaşları değişik anlayışlara sahip olduğu için, hükümet bu anlayışlardan birini diğerine tercih ederse, kamu vekilleri aslında bunun üstün olduğuna inanacakları için ya da bu anlayış en güçlü ve en kalabalık grup tarafından savunulan olduğu için, vatandaşlarına eşit olarak davranmamış olur. Buna karşılık, ikinci kuram, eşit davranma fikrinin insan ya da yaşam için neyin iyi olduğuna bağlı bir kuramdan bağımsız düşünülemeyeceğini tartışmaktadır, çünkü bir kişiye eşit olarak davranmak gerçekten akıllı ya da iyi bir insanın kendisine davranılmasını isteyeceği biçimde davranmaktır. İyi hükümet, iyi yaşamları tanımaya ve hatta cesaretlendirmeye dayanmaktadır; kişilere eşit olarak davranmak içlerinden hepsine sanki kişi en azından gerçekten iyi bir yaşam sürmeyi arzuluyormuş gibi davranmaya dayanmaktadır.

Bu ayrım oldukça soyuttur. Ama, aynı zamanda oldukça önemlidir. Şimdi, göstermek istediğim şey, liberalizmin birinci anlayışı siyasi ahlakının temeline oturttuğudur. Bu açıklamayı şu şekilde desteklemeyi deneyeceğim. Önümüzdeki bölümde, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki siyasi ve ekonomik durumlar göz önüne alındığında, ilk eşitlik anlayışını kabul eden sağduyulu bir insanın liberal tutumların alışılmış çekirdeği olarak tanımladığım tutumlara ulaşacağını düşünmek makul hatta mümkündür. Eğer durum böyle ise, varsayım bir kuramda gösterdiğim uygunluk koşulunu da yerine getirmektedir. Daha sonra, ikinci eşitlik kuramının belirli bir biçimini destekleyen birisinin, normal olarak, Amerikan muhafazakâr tutumlarının çekirdeği olarak tanımlanan şeye ulaşmasının makul hatta mümkün olduğunu göstererek üçüncü şartı da yerine getirmeyi deneyeceğim. "Belirli bir biçim" dedim, çünkü Amerikan muhafazakârlığı liberal eşitlik kuramının otomatik olarak reddinden ortaya çıkmaz. İkinci eşitlik kuramı (liberal olmayan), sadece hükümetin vatandaşlarına borçlu olduğu muamelenin en azından belirli bir kısmının belirli bir iyi yaşam anlayışına bağlı olduğunu savunmaktadır. Pek çok siyasi kuram, –Marksizmin ve sosyalizmin değişik biçimleri ve Amerikan

muhafazakârlığı gibi oldukça uzak kuramlar da dahil olmak üzere–, onayladıkları siyasi kararlar ve kurumlar ve benimsedikleri iyi yaşam anlayışı değişse de bu savı paylaşır. Bu bakış açısından liberalizm, hiç kuşku yok ki, en sağlam tutumlar arasında bir uzlaşma ya da orta nokta değildir. Ama, kendisini genel olarak düşünülen tüm rakip kuramlardan ayıran önemli bir çizginin bir yanında yer almaktadır.

Burada liberalizmin betimlediğim anlayışın birinci koşulu –yani kültürümüzde kişilerin bu anlayışa içkin bir siyasi ahlakı savunacaklarını akılcı olarak varsayabileceğimizi– doyurduğunu göstermeyi amaçlayan uslamlamalar üretmeyeceğim. Buna rağmen, bana bu koşul yeterince doyurulmuş gibi gelmektedir. Dördüncü koşula gelince, bu koşul, ilk üç koşulun elverdiğince soyut ve genel bir kuramını gerektirmektedir. Bu bakış açısından, kuramıma karşı çıkışların olduğunu düşünüyorum.

Eşitliğin gerektirdiği birinci liberal kuramı destekleyen kişiyi liberal olarak tanımlıyorum. Diyelim ki, bir liberalden yeni bir devlet kurması talep edildi. Temel kurumları ve anayasayı benimsetmesi gerekmektedir. Genel bir siyasi dağıtım kuramı, yani mal, kaynak ve fırsatlar anlamında topluluğun vermesi gereken her şeyin nasıl verilmesi gerektiğini belirten bir kuram önermelidir. En başta, basit bir eşitlik ilkesi gibi bir şeye ulaşacaktır: Kaynaklar ve fırsatlar mümkün olduğunca eşit bir biçimde dağıtılmalıdır, öyle ki, kabaca, elde bulunanın eşit miktarı her bir kişinin arzusunun doyurulmasına adansın. Diğer tüm dağıtım, genel amacı ya bazılarının kaderinin diğerlerinden daha fazla ilgiyi gerektirdiğini ileri sürecek ya da bazılarının yetenekleri ve hırslarının diğerlerinden daha saygın olduğunu ve bundan dolayı daha cömertçe desteklenmesi gerektiğini varsayacaktır.

Bu basit eşitlik ilkesinin hakkaniyetsiz olduğunu belirterek ona karşı çıkabiliriz, çünkü bu ilke bireylerin farklı zevkleri olduğu ve bu zevklerden bazılarının doyurulmasının diğerlerine göre daha pahalıya mal olduğunu, öyle ki, örneğin şampanyayı tercih edenin engellenmiş olmaması için birayla yetinenden daha fazla miktara ihtiyacı olacağını görmezden gelmektedir. Liberal, buna, bireylerin birbirinden ayrılmasını sağlayan zevklere genel olarak hastalık örneğinde olduğu gibi zorla çarptırılmadığı şeklinde cevap verebilir. Bu zevkler daha çok, her insanın yaşamının olması gerektirdiği doğrultuda oluştuğu anlayışı ile uyum içinde gelişir. (Bkz. Scanlon, 1975, 655). En fiili tarafsızlık, her bir kişiye eşit miktarın ödenmesini gerektirmektedir, öyle ki, her bir kişi, eğer pahalı bir yaşam seçmişse kendisine ayrılan miktar artmadan ya da kendi seçimi kendisini pahalı bir seçim yapanların seçimini karşılamak zorunda bırakmadan az

ya da çok pahalı zevkler arasında, kendi kendine bir seçim yapabilmesini gerektirmektedir.[1]

Ama, dağıtım eşitliği ilkesi uygulamada ne gerektirmektedir? Muamele eşitliği ilkesi çok basitçe, eğer aşağıdaki koşullar yerine gelirse, dağıtılması gereken her şeyin eşit bir dağıtımı ve medeni hukuk ve ceza hukukunun evrensel uygulanışı ile sağlanabilir: Eğer tüm kaynaklar, doğrudan hükümet tarafından kira, gıda yardımı şeklinde dağıtılırsa; eğer vatandaşların sahip oldukları tüm fırsatlar hükümet tarafından cezai ve medeni hukuki düzenlemeler tarafından sağlanırsa; eğer tüm vatandaşlar tamamen aynı yeteneklere sahip olsa; eğer başlangıçta, her bir vatandaş yaşamına diğerinden daha fazla bir şeye sahip olarak başlamasa; eğer her bir vatandaş aynı iyi yaşam anlayışına ve aynı şekilde eğlence ve mesleki faaliyet alanlarında aynı seçim şemasına sahip olsa. Bu durumda, hükümet üretimin, mallara iş ve eğlence de dahil olmak üzere, azami hale getirilmesine özen gösterecek ve ürünün eşit bir biçimde dağıtılmasını destekleyecektir.

Açıktır ki, bu özdeşlik koşullarından hiçbiri eleştirinin karşısında duramamaktadır. Ama değişik tipteki farklılıkların ahlaki önemi hiçbir şekilde aynı değildir. Bir sonraki düşünce bunu göstermektedir. Biraz önce belirttiğim tüm özdeşlik koşullarının sonuncusu hariç yerine getirildiğini düşünelim: Yurttaşlar, değişik iyi yaşam anlayışlarına ve böylelikle farklı tercihlere sahiptir. Ayrıca, topluluğun hammadde, iş ve birikiminin kullanımının, üretilmesi gereken şeyin ve diğerlerini daha kolay hale getirmek ve mümkün kılmak amacı ile düzenlenecek ve yasaklanacak faaliyetlerin doğası konusunda fikir ayrılığına sahiptir. Bu bakış açısından, liberal, yasa koyucu olarak bu anlaşmazlıklara rağmen, eşit muamele ilkesini yerine getirmek için mekanizmalara ihtiyaç duyar. Genel siyasi kurumlar konusunda, sistemimizin iki temel ekonomik-siyasi kurumundan daha uygun mekanizma olmadığına karar verecektir: Bir taraftan, üretilmesi gereken ürünler ve bunların dağıtım biçimlerine yönelik kararlar için pazar ekonomisi, öte yandan diğer davranış biçimlerini mümkün ya da uygun kılabilmek için yasaklanması ya da düzenlenmesi gereken davranışlar hakkındaki toplu kararlar konusunda temsili demokrasi. Bu aşina olduğumuz kurumların tüm diğer toplumsal düzenle-

1) Çok farklı bir itiraz, dikkati, bazı kişilerin körlük ya da akıl hastalığı gibi doyumu aynı seçim şemasının daha çok kaynağını gerektiren birtakım yetersizliklere yakalandığına çekecektir. Bu, katı muamele eşitliği ilkeme karşı daha ciddi bir itirazdır. Buna rağmen, bu, başka bir temel dağıtım ilkesi lehinde bir seçim gerektirmez. Ancak, ileride yapacağım gibi, ilkenin uygulanmasında bazı düzeltmeler gerektirir.

melerden daha eşitlikçi bir dağıtım gerçekleştirmesini bekleyebiliriz. Eğer etkili biçimde çalışmasını sağlayabilirsek, pazar her ürün için başka biri tarafından istenilen başka bir ürünü üretmek için kullanılabilecek maddi kaynaklar, istihdam ve anapara halindeki maliyeti yansıtan bir fiyat belirleyecektir. Bu maliyet, bu ürünü tüketen her kişi için kaynakların eşitlikçi bölüşümünün hesaplanmasında kendi hesabına yazılan borcu belirleyecektir. Bu maliyet, bir kitap için ödenmesi gerekenle bir ev için ödenmesi gereken arasında ya da bir kitap için ödenmesi gerekenle başka bir kitap için ödenmesi gereken arasında bir farklılık ölçüsü oluşturur. Pazar, aynı zamanda, çalışana eğlence ya da başka bir mesleki faaliyet yerine belirli bir mesleki uğraşıya kendini adadığı için kendi hesabına geçirilmesi gereken bir tutar ölçüsü çıkaracaktır. İşine tanıdığı maliyetten hareketle, pazar bizi başka bir kariyerdense bunu izlemeyi seçen bu kişinin kararına bağlı kazanç ve kayıpların tutarı hakkında da bilgilendirecektir. Tüm bunlardan yola çıkarak, bir yurttaşa ulaşan fayda kendisinin olduğu kadar başkalarının da kişisel seçimlerinin bir işlevi olarak ortaya çıkar. Bu, faaliyet ve mal alanındaki kendi kişisel seçimlerini doyurmak için herkesin topluluğa ödemesi gereken gerçek maliyeti belirleyen kişisel seçimlerin toplamıdır. Eğer bu önlemler alınmazsa, bir kişinin tercihlerini doyurmak için ödenecek bedelin mümkün olduğunca bir başka kişinin tercihlerini doyurmak için ödenecek bedele eşit olmasını gerektiren eşitlikçi dağıtımı gerçekleştiremeyiz.

Biliyoruz ki, uygulamada, serbest girişimin eşitçilik karşıtı sonuçları vardır. Bu bakış açısından, liberal yasa koyucunun pazar ekonomisini etkililik nedenlerinden çok eşitlik nedenleri ile seçme zorunluluğu çelişkili olarak görünebilir. Ancak, bireyler arasındaki farklılığın sadece mal ve faaliyetlere bağlı tercihleri bağladığı dahilindeki koşul bağlamında, karşılaştırabilir bir genellik seviyesi bakımından pazar diğer tüm şıklardan daha hakkaniyetlidir. En makul alternatif, üretim, yatırım, fiyat ve ücret konusundaki kararların sosyalist bir ekonomi bağlamında kamu vekillerine bırakılması olacaktır. Ama, vekillere bu kararlarda hangi ilkeler rehber olmalıdır? Liberal, onlara tam bilgi ve rekabet koşullarında etkili bir biçimde çalışan bir pazarı taklit etmelerini söyleyecektir. Uygulamada bu taklit, gerçek bir pazarın olacağından daha az etkili olacaktır. Her halükârda, liberalin bunun daha etkili olduğunu düşünmek için nedenleri olması dışında, bunu reddetmek için iyi bir nedeni olacaktır. Varsayımsal bir pazarın tüm asgari taklitleri yatırım, tüketim ve istihdam konusunda eğer gerçekten pazar fiyatından ödemek durumunda bırakılsalar, hangi kararları alacaklarını belirlemek için özel yaşama usulsüz

bir giriş gerektirecektir. Bu bilgileri toplamak pek çok yönden, gerçek bir pazardan daha pahalıya gelecektir. Ayrıca, kamu vekillerinin varsayımsal bir pazar içindeki davranışlar hakkındaki varsayımları kaçınılmaz olarak bu vekillerin bu insanların nasıl davranmaları gerektiği hakkında kendi inançlarını taşıyacaktır. Liberal için vekillere varsayımsal bir pazarı taklit etmelerini istediğimiz sosyalist bir ekonomide kaybedilecek çok kazanılacak az şey vardır.

Ancak, tüm diğer bilgi, eşitliğin talep ettiği liberal anlayışın doğrudan tecavüzü olacaktır. Zira, malları pazarın belirlediği fiyatın altında bir fiyattan üretmek ve satmak yönünde bir karar alırsak bu malları tercih edenler, bu kaynakları başka bir şekilde kullanmayı tercih edenlerin aleyhine paysal olarak belli bir oran içinde topluluğun kaynaklarından eşitten fazla bir pay alacaktır. Diyelim ki, kitapların sınırlı talebi kağıt hamurunun başka şekilde kullanımlarına bağlı olarak oluşan taleple karşılaştırıldığında, kitapların fiyatını ekonomi işletmecilerinin koyacağından daha yüksek bir seviyede belirlesin. Kitap isteyenler hesaplarının eşitlik ilkesinin talep ettiğinden daha az dolu olduğunu göreceklerdir. Diyebiliriz ki, sosyalist bir ekonomide, kitaplar sadece olduklarından daha değerli olarak düşünülürler, çünkü kitapların halkça talebinin dışında, toplumsal kaynakların aslında en saygın biçimde kullanılması söz konusudur. Ancak, liberal eşitlik kuramı, bir iyi yaşam anlayışına bağlı değerine yapılan bu çağrıyı reddeder.

Bireylerin sadece tercihlerine bağlı olarak farklılaştıkları bir toplumda, pazar, eşitlikçi sonuçları nedeniyle tercih edilmelidir. Parasal zenginlikler eşitsizliği, buna kar amacı güden üretici faaliyet yerine eğlence tercihi de dahil olmak üzere, bazı tercihlerin diğerlerinden daha pahalı olmasının sonucudur. Ancak, şimdi, gerçek dünyaya dönmemiz gerekmektedir. Liberalin siyasi kurumları onun için kurması gereken gerçek toplumda, başka farklılıklar bulunmaktadır. Yetenekler eşit bir biçimde dağıtılmamıştır, öyle ki, bir kişinin hukuk bürosunda çalışmaktansa bir fabrikada çalışma kararı ya da hiçbir şekilde çalışmama kararı, eğlence ya da mesleki tercihlerinden çok geniş ölçüde, yetenekleri tarafından belirlenecektir. Ancak, bireylere bağış olarak aldıklarına sahip olma hakkını veren zenginlik kurumları hayatta başarılı olanların çocuklarının başarılı olmayanlardan daha fazla zenginlikle yola çıkmalarını gerektirecektir. Bazı insanlar engelli oldukları için belirli birtakım ihtiyaçları vardır. Engelleri sadece onları en verimli ve en karlı işlere elverişsiz kılmakla kalmayacak, aynı zamanda ilgilenilen iş ne olursa olsun, sağlam kişiler kadar etkili biçimde yarar sağlamalarını imkânsız kılacak bir hale

koyacaktır, öyle ki, aynı hırsları yerine getirebilmek için sağlam kişilerden daha fazlasına ihtiyaç duyacaklardır.

Bu eşitsizliklerin, pazar ekonomisi tarafından gerçekleştirilen dağıtım üzerinde önemli hatta korkunç sonuçları vardır. Ama, tercihler alanındaki farklılıkların tersine, bu eşitsizliklerin doğurduğu farklılıklar liberal eşitlik anlayışı açısından savunulamazdır. Örneğin, birinin babası ya da kendisi daha çok yetenek ya da şansı olduğu için bir bütün olarak ele alınan topluluğun dağıttığından daha fazlasını alması açıkça liberal anlayışa karşıdır. Bu bakış açısından, liberal yasa koyucu zor bir işle karşı karşıyadır. Eşitlik anlayışı bazı eşitsizlikler (fırsat ve malların tutarlarının gerçek farklılıklarını yansıtanlar) üreten ama diğerlerini (miras, yetenek, vs. farklılıklarından doğanlar) üretmeyen bir ekonomik sistem talep etmektedir. Pazar aynı anda hem talep edilen hem de yasaklanan eşitsizlikler üretmektedir. Ve ikincileri ortaya çıkarmadan birincileri yaratmaya yarayan güvenilir alternatif bir sistem yoktur.

O andan sonra, liberal, fiyatları belirleme sistemini göreli olarak dokunulmamış bırakan, ama en azından liberalizmin ilk ilkesinin yasakladığı refah eşitsizliklerini sert bir biçimde sınırlayan bir yeniden dağıtım şeması aracılığıyla pazarı iyileştirebilir. Hiçbir çözüm mükemmel görünmemektedir. Bir liberal en iyi çözümü, ikincil gelirler ve Rawlsçu ilkeye göre, yani en elverişsiz durumda bulunanın ek aktarımlardan kardan çok zarar elde edeceği noktaya kadar yeniden dağıtacak şekilde miraslar üzerindeki klasik vergilerle karşılanan toplumsal haklar şemasında bulabilir. Bu durumda, liberal daha iyisi olmadığı için bir kapitalist haline gelecektir: Kendi eşitlik anlayışı doğrultusunda belirtilen doğrultuda iyileştirilmiş pazar ekonomisinin uygulanabilir her türlü sosyalist şıktan daha üstün olduğuna inanacaktır. Ama, bir liberal aynı zamanda, kapitalist bir ekonomide yeniden bir dağıtımın o kadar uygunsuz olduğuna ya da ancak böyle bir etkisizlik pahasına elde edilebileceğine inanabilir ki, bu durumda daha köktenci bir biçimde hareket etmeyi tercih eder, o da fiyatların liberal eşitlik anlayışı ile kabaca uyum içinde olacak bir biçimde belirlenmesini garantilemek için siyasi usullere olduğu kadar ekonominin geniş bir bölümünde sosyalist kararları pazar tarafından alınan kararların yerine koymaktır. Bu durumda, liberal daha iyisi olmadığı için sosyalist olacaktır: Sosyalizmin eşitlikçi eksiklerini tanıyacaktır, ama bunların uygulanabilir şıklardan daha az sıkı olduğunu düşünecektir. Her iki durumda da, liberal eşitlik ve etkililik rakipleri arasında bir uzlaşmaya varmak için değil, eşitliğin bizzat kendisinin talep ettiğini en iyi biçimde yerine getirebilmek için bir karma ekonomi sis-

temi –ya yeniden dağıtımcı bir kapitalizm ya da sınırlandırılmış bir sosyalizm– seçer.

Diyelim ki, liberal bu şekilde pazar ekonomisi hakkındaki seçimini geliştirir ya da kısmi olarak gözden geçirir. Bu durumda, ilk olarak seçtiği toplumsal kurumlardan ikincisini göz önüne almalıdır: Temsili demokrasi. Temsili demokrasi, her kişinin saygı ve ilgi hakkını yürürlüğe koymak ile açıklanır. Ama, uygulamada, siyasi bir çoğunluğun kararı bu hakkı, hakkın liberal gelenekten talep ettikleri bakımından çiğneyebilir. Diyelim ki, bir çoğunluk tarafından seçilmiş bir yasama gücü, tutulmayan bir siyasi tutumun lehinde konuşmak ya da acayip cinsel uygulamalara sahip olmak gibi belirli bir hareketi bu hareket diğer kişileri arzu ettikleri fırsatlardan mahrum bırakacağı için değil de, çoğunluk bu siyasi tutumu ya da cinsel davranış biçimini onaylamadığı için cezalandırmaya karar versin. Başka bir deyişle, siyasi karar, sadece herkesin *kişisel* tercihleri arasında fırsatları eşitliğe mümkün olduğunca yakın kılacak biçimde bir ayarlamayı yansıtmaz. Siyasi karar daha çok, *dışsal* birtakım tercihlerin yani başkalarının ne yapacağı ya da sahip olacağına bağlı tercihlerin egemenliğini yansıtır (Dworkin, 1977 *a*, 234 *ve devamı*, 275). Karar, yurttaşlara eşit olarak muamele edilmesi hakkına saygı duyulmasını sağlayacağına bu hakka zarar getirir.

Bir liberal vatandaşları temel haklarının bu şekilde çiğnenmesine karşı nasıl koruyabilir? Yasa yapıcılara, birkaç anayasal teşvik bünyesinde vekillerinin dışsal tercihlerini dikkate almamalarını tavsiye etmek yeterli değildir. Vatandaşlar temsilcilerini seçerken bu tercihler doğrultusunda oy kullanacaklardır ve bunları görmezden gelmeye karar veren bir yasa yapıcı hayatta kalamayacaktır. Her halükârda, içe dönüş yöntemi ile bile bir siyasi tutumun kişisel ve dışsal bileşenlerini birbirinden ayırmak neredeyse imkânsızdır: Aynı şey çağrışımsal tercihler, yani bir devlet okuluna devam etmek gibi kişilerin belirli fırsatlar için sahip oldukları tercihler için –sadece aynı kültürel bagaja sahip olanlarla– geçerlidir.

Sonuç olarak, liberal, etkisi siyasi kurumların çoğunlukçu gücünden siyasi kararları kurtarmak ve dışsal tercihleri yansıtması mümkün siyasi kararları belirlemek olacak bir medeni haklar şemasına ihtiyaç duymaktadır. Bu etki için gerekli haklar şeması, çoğunluğun belirli bir zamandaki dışsal tercihlerine ve önyargılara bağlı genel etkilere dayanacaktır. Farklı liberaller belirli bir anda gerekli olan hakkında mutabık olmayacaktır (Dworkin, 1977 *b*, 271). Ancak, Amerika Birleşik Devletleri Anayasası'nın "Bill of Rights"ı tarafından benimsenen haklar, Yüksek Mahkeme (tamamında) tarafından yorumlandığı üzere, önemli sayıda liberalin

günümüzde Birleşik Devletler'in talep ettiğine akla uygun ve iyi bir biçimde uyduğunu düşündükleri haklardır (cinsel uygulamalar örneğinde olduğu gibi, pek çok önemli alanda bireylerin korunmasının oldukça zayıf olduğunu düşünmektedir).

Buna rağmen, ceza hukukunun ana bileşenleri, yasa yapıcıya bazı siyasi kararları almayı yasaklayan bir medeni haklar şeması aracılığı ile kolayca karşılaşılamayacak belirli bir problem sunmaktadır. Liberal, etkili bir ceza hukukunun gerektirdiği en önemli pek çok kararın, yasa yapıcılar değil, jüri ve kimin suçlu olduğuna ve hangi cezanın dayatılması gerektiğine karar veren hâkimler tarafından olduğu kadar, kime hangi suç için dava açılacağına karar veren savcılar tarafından alınmakta olduğunun farkındadır. Aynı zamanda, liberal, bu kararların önceden bu kararları alan kişilerin dışsal tercihleri tarafından bozulmuş olmasının çok muhtemel olduğunu da bilmektedir, çünkü yargıladıkları kişiler tam da kendilerinden çok farklı davranış ve yaşam biçimlerine sahiptir. Bu kararlara karşı kendini koruyabilmek için, liberalin sadece bir kararı bir kurumdan koruyan medeni haklar stratejisine benzer herhangi başka bir stratejisi bulunmamaktadır. Dava açma, suçlu ilan etme ve mahkûm etme kararları birisi tarafından alınmalıdır. Buna karşılık, liberal eşitliği bir başka biçimde koruyacak bir araca sahiptir: Bu da usul haklarıdır. Ceza usulünün davaların masumların mahkûm edilmesini önlemek amacıyla kararlarda bir güvenlik payını garantilemek için yapılandırılması üzerinde ısrar edecektir. Liberalin bu usul haklarının ceza usulünün doğruluğunu, yani suçluluk ya da masumiyete dair tüm kararların doğruluğunu iyileştireceğini ileri sürmek bir hata olacaktır. Usul hakları doğru olmama pahasına da olsa, bir cezai usulün, özellikle bir sınıftan diğerine karşı yönlendirildiğinde, doğrudan ortadan kaldırılamayacak dışsal etkenlerin etkisi ile bozulması riskini yaklaşık olarak ödünlemek için davaya müdahale eder. Bu, usuli ve maddi farklı medeni hakların birinci eşitlik anlayışından ortaya çıkma biçiminin hızlı bir taslağından başka bir şey değildir. Daha belirli haklar için hangi daha net savın uygun olacağını kanıtlamaktan çok telkin etmeyi amaçlar.

Buna rağmen, açıkça eşitlikçi nedenlerle pazar ekonomisi ve temsili demokrasi tarafından çekilen liberal, şemasına değişik tipte bireysel haklar eklemezse bu kurumların eşitsizlik yaratıcısı olduğunu görecektir. Bu haklar, bireylerin elinde bulunan kozlar şeklinde işlemektedir; bu haklar, bireyin, bu kararlar oldukları haliyle sorgulanmayan genel kurumların normal işleyişi doğrultusunda alınmış ya da alınacak olmasına rağmen, belirli kararlara dayanmasına olanak vermektedir. Bu haklar en

son doğrulanmalarını eşit saygı ve ilginin korunmasının gerekli olmasında bulur, ancak eşitliği başka bir amaca karşı savunan ya da demokrasi ya da pazar ekonomisi tarafından hizmet edilen bir ilke olarak algılanmamalıdır. Liberal bir kuramda, örneğin, yeniden dağıtıma bağlı olan hakların pazarın etkililiği ülküsüne bazı durumlarda üstün gelen bir eşitlik ülküsü ile doğrulanması hakkındaki yaygın fikrin yeri yoktur. Liberal için, haklar, bu hakların nitelendirdiği ekonomik ve siyasi kurumlardan bağımsız bir doğrulama ile rekabet haline girecek bir ilke doğrulaması elde etmez. Haklara başvurma, bu kurumların dayanabileceği tek doğrulamayı daha mükemmel kılmayı amaçlamaktadır. Belirli bir hakkın lehindeki uslamlamalar doğru ise, bu hakkın tanınması, ekonomik etkililik gibi bağımsız başka bir ereklilikle gerekli, ama can sıkıcı bir uzlaşma değil siyasi ahlak açısından tamtamına bir iyileştirmeyi temsil etmektedir.

Muhafazakâr, liberal eşitlik anlayışına alternatif olan pek çok anlayıştan birini savunur demiştim. Bu alternatiflerden her biri, bir kişiye saygı ile davranılması iyi bir insanın kendisine davranılmasını isteyeceği şekilde davranılmasını gerektirmektedir. Muhafazakâr, iyi insanın kendisine erdemli toplum olarak adlandıracağım belirli tipte bir toplumun ilkelerine uygun olarak davranılmasını isteyeceğini varsaymaktadır. Erdemli bir toplum, aşağıda belirtilen özelliklere sahiptir. Üyeleri sağlıklı bir erdem anlayışına, yani kişilerin sahip olmak ve övmek için kendilerini zorlamaları gereken düzen ve nitelikler anlayışına sahiptir. Bu erdem anlayışını sadece birey olarak özel bir biçimde değil, aynı zamanda, kamusal biçimde paylaşırlar: Cemaatlerinin toplumsal ve siyasi faaliyetlerinin erdemi ortaya çıkardığı ve vatandaş olarak bu erdemleri gerçekleştirmek sorumluluğuna sahip oldukları inancına sahiptir. Bu anlamda, cemaatlerinin diğer üyelerinin varlığını kendi varoluşlarının bir bileşeni olarak düşünmektedir. Muhafazakâr tutum, erdemli toplum idealine dayanan tek tutum değildir (aynı şey belirli sosyalizm biçimleri için de geçerlidir). Ama muhafazakâr, fiili kurumları ile kendi toplumunun, ilk ilkelerden yola çıkan herhangi bir tarihe aykırı ve doğal olarak soyut bir tümdengelimdense tarihinin ve ortak deneyiminin aslına uygun erdeme doğru daha iyi bir rehber olacağı düşüncesi ile erdemli bir toplum olduğu inanışına sahip olması ile diğerlerinden ayrılır.

Diyelim ki, bir muhafazakârdan, erdemli bulduğu, genel olarak bizim toplumumuza benzer bir topluma bir anayasa önerisinde bulunmasını istedik. Liberal gibi, pazar ekonomisi ve temsili demokrasi gibi aşina olduğumuz kurumların değerini tanıyacaktır. Yine de, bu kurumlar mu-

hafazakârı başka nedenlerden dolayı cezbedecektir. Uygulamada, pazar ekonomisi, girişimci zihniyetleri ve yetenekleri nedeniyle erdemli toplumun diğer üyelerinin talep ettiklerinden daha fazlasını arz edenlere daha iyi ödemektedir. Muhafazakâr için, dağıtımda hakkaniyet paradigması burada yatmaktadır. Medeni hukuk ve ceza hukuku düzenlemeleri arasından, siyasi demokrasi, fırsatları erdemli bir toplumun vatandaşlarının dağıtılmasını isteyeceği şekilde dağıtır. Ve bu süreç, diğer tüm daha az demokratik tekniklerin vereceğinden erdeme daha çok kötülüğe daha az özgürlük vermektedir. Üstelik, demokrasi diğer tekniklerden ek bir avantaja sahiptir. Cemaatin, cemaat olarak kendi kamusal erdem anlayışını yeniden ileri sürmek için yasama sürecini kullanmasına izin verir.

O andan sonra, pazar ekonomisi ve siyasi demokrasinin bilindik kurumları, bir taraftan liberaller diğer taraftan muhafazakârlar için değişik çekicilikler sunmaktadır. Çünkü muhakafazakar liberal gibi, değişik nedenlerle de olsa, bu kurumları gerekli bulmaktadır; bu kurumların varoluşu mutlaka aralarında bir ihtilaf konusu olacak değildir. Buna karşılık, bireysel haklar biçimi altında adaletin yerine gelmesi için gerekli olan düzeltici düzen hakkında ciddi biçimde ters düşeceklerdir. Bu anlaşmazlık, sadece bir derece meselesi değildir. Böylelikle belirttiğim gibi, liberal pazarın temel kusurunun yetenek farklılıkları gibi ahlaki olarak doğru olmayan farklılıkların dağıtımı etkilemesi olduğunu düşünmektedir. Sonuç olarak, liberal, pazarın yeteneği yargılama biçimi bakımından, daha az yeteneği olanların adalet adına bir yeniden dağıtım biçimine hakları olduğunu düşünmektedir. Buna karşılık, muhafazakâr, tam olarak da cemaat içinde değer gören yeteneklerin ödüllendirilmesine değer vermektedir, çünkü erdemli bir toplulukta bu yetenekler birer erdemdir. Yeniden dağıtım fikrini bu fikre belirli bir değer yüklediği için değil fırsatçılık gereği kabul edecektir. Yardımseverlik fikrine yer verecektir, çünkü bu fikir kamusal olarak tanınan erdemler kataloguna dahil bir erdemdir. Ancak özel yardımseverliği kamusal yardımseverliğe tercih edecektir, çünkü bu, bu erdemin en saf biçimde dile getirilişidir. Özellikle, siyasi bağlılığın sürdürülmesi gerekli görüldüğünde kapitalist bir toplumu hoşgörmek amacıyla çok acı çekecekler için, kamusal yardımseverliği bile kabul edebilir. Ancak, gerek erdem gerekse fırsatçılık ile doğrulanır olsun, kamusal yardımseverlik, muhafazakâra, birinci kanıtlama üzerinde gerçekleştirilen bir iyileştirmeden çok –ki yeniden dağıtım konusunda liberal bakış açısının durumu budur– pazarın birinci doğrulama ile bir uzlaşma olarak görünecektir.

Muhafazakâr, temsili demokraside de liberalin bulduğu hataları bulmayacaktır. Muhafazakâr, medeni haklar şeması aracılığı ile, demokratik sürecin başka dışsal tercihlerini ya da ahlaki tercihlerini dışlamaya çalışmayacaktır. Tam tersine, onun için, dışsal tercihlerin kamusal bir ahlak haline gelmek için yasa doğrultusunda dile getirilmesi demokrasinin tepe noktasıdır. Ama, muhafazakâr, demokrasiye başka kusurlar bulacaktır ve bu kusurların yarattığı adaletsizliği azaltmak için başka bir haklar şeması önerecektir.

Ekonomik pazar, erdemli toplumda değer verilen yeteneklerin karşılığını öder. Ancak, bu yetenekler eşit olmayan bir biçimde dağıtıldıkları için, zenginlik belli bir noktada toplanmıştır ve zenginin yazgısı, yeteneğiyle elde edemediğini yasayla elde etme kaygısında olan kıskanç bir siyasi çoğunluğun elindedir. Adalet, başarılı olanın belirli bir savunmasını gerektirmektedir. Muhafazakâr, oy kullanma hakkının kıskanç olmaya en yakın gruplara kadar genişletilmesine karşı bir savaş sürdürmek kaygısındadır ve tarih boyunca da öyle olmuştur. Ama, muhafazakâr anlayışta bile, soyut eşitlik ülküleri ve toplumun geniş kesimlerine oy hakkı tanımayı reddetme arasında açık bir çatışma bulunmaktadır. Her halükârda, muhafazakârlık siyasi olarak güçlü hale gelmek istiyorsa, resmen ya da zımnen kendi dışlanmalarına ikna olmalarını istediklerimizi siyasi iktidardan dışlama tehdidinde bulunmamalıdır. Muhafazakâr, değişik ve siyasi olarak daha gerçekleştirilebilir olan mülkiyet haklarında daha fazla çekicilik bulacaktır.

Kökten farklı içerikleri olmasına karşın, bu mülkiyet hakları liberal medeni haklarla eşit güce sahiptir. Liberal, kendine has amaçlarla, bir mülkiyet hakkını kabul edecektir. Zira, belirli bir kişisel zilyetliğin bütünü üzerinde egemenlik, kişisel onur için gereklidir. Ancak, muhafazakâr, mülkiyet haklarının lehinde değişik bir düzlemde savaşacaktır. Bağımsız bir biçimde istenilir olduğunu gösterebileceğimiz bir zilyetlik bunun üzerinde asgari bir etkiyi koruyan bir hak talep etmeyecektir. Ama, yeteneği tanımlayan ve ödüllendiren bir kurum aracılığıyla elde edilen her şey üstünde sınırsız bir etkiyi koruyan hakları talep edecektir.

Muhafazakâr, liberali cezai adaletteki cezai usullere ayırdığı ilke bakımından da izlemeyecektir. Cezai adalet ve yasamanın temel kurumlarını uygun olarak düşünecektir. Ama, bir suçlunun salıverilmesi olasılığında sadece caydırma stratejisinde bir etkisizlik değil, kötülüğün sansürünün erdemin onuru için kaçınılmaz olduğu temel ilkesine bir dokunurluk görecektir. Bu bakış açısından, adil cezai usullerin belirli suçluluk ya da masumiyet kararlarının adil olma olasılığını iyileştiren usuller olduğunu

sanmaktadır. Sorgulama ve itiraf konusundaki hakları, işkence ya da masum birinin itiraf etmesine neden olabilecek diğer yöntemlere karşı koruma gerekli olduğunda destekleyecektir. Ancak, muhafazakâr, yaptırım eksikliği başka yollarla güvence altına alındığında bu tür haklar hakkındaki ilgisini kaybedecektir.

Hakkaniyet konusunda hassas olan bir muhafazakâr, ırk ayrımcılığı konusunda endişe duyacaktır. Ancak, endişesi ve tavsiye ettiği çareler de liberalinkinden farklı olacaktır. Fırsat ve sonuç eşitliği muhafazakârın gözünde çok önemlidir: Pazar ekonomisi ve temsili demokrasi kurumları, ona göre, gerçekleştirmekle yükümlü oldukları şeyi eğer her vatandaş bu kurumlar tarafından yaratılan savaşımda gerçek yeteneklerini ve diğer erdemleri kullanabilme konusunda eşit bir şansa sahipse gerçekleştirebilir. Ancak, muhafazakâr bu erdemlerin eşit olmayan bir biçimde dağıtıldığını bildiği için, bir sonuç eşitliği isteniyorsa fırsat eşitliğinin yadsınması gerektiğini bilir.

Bu durumda, hakkaniyetli muhafazakâr, koşulların farklı ırkların üyeleri arasındaki fırsat eşitliğini engellediği itirazına cevap vermeli ve bu eşitliğin mümkün olduğunca giderilmesine yönelik adil çareleri kabul etmelidir. Ama, emeği hak eden saf erdem anlayışının dışında kalan ölçütlere dayanan, tıp fakültelerinde ya da iş alanındaki yerler gibi özel fırsatlar sunan her türlü olumlu ayrımcılığa şiddetle karşı çıkacaktır.

Şu ana kadar belirtmediğim, ateşli silahlar sorunu muhafazakâr siyasi ahlakın gücünün mükemmel bir örneğidir. Muhafazakâr, cinsel uygulamalar ve yayınlar üzerinde sert bir kontrolü desteklemektedir, ama aynı zamanda ateşli silahların kullanılması ve bulundurulmasının denetimine, ateşli silahlar cinsellikten daha zararlı olsa da, karşıdır. Carter ve Ford arasındaki ikinci tartışmada, Başkan Ford ateşli silahların denetimi hakkındaki muhafazakâr tutumu oldukça açık bir biçimde dile getirmiştir. Sağduyulu muhafazakârlar, denetimsiz ve özel ateşli silah bulundurmanın kötü niyetli insanların kötü şekilde kullanabilecekleri silahları dolaşıma soktuğu oranda şiddete sürüklediğine karşı çıkmamaktadır. Ama, diyordu Carter, bu problemi dürüst insanlara ateşli silah taşımayı yasaklayarak çözmeye yeltenirsek, cezalandırılmaması gerekenleri cezalandırmış oluruz. Bu, elbette, düzenlemeyi mahkûm etme ve dolayısıyla bir cezalandırma olarak düşünen bir muhafazakârın tutumunun ayırt edici bir özelliğidir. Düzenlemeyi bu şekilde düşünmesinin nedeni, erdemli bir toplumda fırsatların kötülükten ilham alanların zararına erdemli hareketleri destekleyecek bir biçimde dağıtıldığına inanmasıdır.

Sonuç olarak, daha öncekilerin ortaya çıkardığı pek çok soru arasından ikisi hakkında birkaç şey söyleyeceğim. Birinci soru, bu denemenin birinci bölümünde sorulan sorudur. Tanımladığım liberal kuram, şüpheci kurama cevap verir mi? Liberalizmin günümüzde ne talep ettiğini ve dokunulmamış ve savunulabilir bir siyasi kural olduğuna dair belirsizliklerimizi açıklar mı? Belirttiğim gibi, belirsizliklerimizin büyük bir bölümü liberalizm ve bugün modası geçmiş olan ekonomik büyüme fikri arasındaki bağlantılara dair kuşkulardan kaynaklanmaktadır. Büyümeyi kendi içinde bir değer olarak kabul eden belirli bir tip faydacılığın liberalizmin parçalarından biri olduğu düşüncesi tutulan bir düşüncedir. Ama, eğer uslamlamalarım doğru ise, bu düşüncenin yanlış olduğunu göstermektedir. Uzlaşımsal bir biçimde ölçüldüğü haliyle ekonomik büyüme, *New Deal* liberalizminde yan elemanlardan biriydi. Liberalizmin talep ettiğinin gerçekleştirilmesinde faydalı bir rol oynar görünmekteydi: Kaynakların eşitlikçi ve karmaşık bir dağıtımı. Eğer bugün, ekonomik büyümenin liberalizmin eşitlik anlayışını destekleyeceği yerde itibarını lekelediği ortaya çıkıyorsa, bu durumda liberal, ekonomik büyüme üzerine kurulu stratejiyi sınırlamakta ya da reddetmekte serbesttir. Büyümenin sonuçları tartışılır ise, ki öyle olduğunu düşünüyorum, bu durumda liberaller tereddütte kalacaklar ve bu soru üzerinde kendilerini tehlikeye atmayı reddeceklerdir.

Yine de, sorun, bu analizin önerdiğinden daha karmaşıktır. Zira, açıkça bir liberal tarafından kullanılabilir değişik ve birçok nedenden dolayı ekonomik büyümeden şikayetçi olabiliriz. Daha basit bir yaşam biçiminin son zamanlarda pek çok Amerikalı'nın benimsediği tüketici yaşam biçiminden daha iyi olduğu konusunda güçlü bir duygu vardır. Bu daha basit yaşam, doğa ile uyum içinde olan bir yaşamdır. Örneğin, güzel bir dağ yamacı bir kömür madeni işletmesi nedeniyle bozulduğunda bu yaşam alt üst olur. Ona bağlı olan bir yaşam biçimini korumak adına gerek maden işletmelerini engelleyen bir düzenleme ile, gerekse ondan doğal bir park yapmak adına vergi yükümlülerinin parası ile onu satın alarak bu yamacı kurtarmalı mıyız? Bir liberal, kendi siyasi ahlakı ile tutarlı olacak bir biçimde bu tip siyasaları destekleyebilir mi? Eğer pazarın kömürün üreteceklerini isteyenlere karşı doğal bir park isteyenlerin tercihlerini hakkaniyete uygun bir biçimde yansıtacağına inanmaması nedeniyle hükümetin müdahalesinin kaynakların hakkaniyetli dağıtımı için gerekli olduğuna inanmışsa, bu müdahaleyi savunmak için eşitlikte klasik bir uslamlama bulabilir. Ama, diyelim ki, buna inanmamakta ve daha çok sadece ulusal bir park isteyenlerin gerçekten yaşamaya değer bir

yaşam hakkında üstün bir anlayışa sahip olduklarına inanmaktadır. Bu fikrin temeli üzerinde bir liberal olmayan, dağın korunması davasını savunabilir, ama bir liberal bunu yapamaz.

Buna rağmen, diyelim ki, liberal, daha karmaşık bir doğal kaynakların korunmasının önemi anlayışını savunmaktadır. El değmemiş toprakların tüketim ekonomisi tarafından ele geçirilmesinin kendi kendini beslediği ve bunun geri döndürülemez olduğu ve bu süreçle geçmiş tarafından arzu edilen ve yeterli bulunan bir yaşam biçiminin gelecek kuşaklar için ve aslında bugün bunun büyüsünün farkında olmayanların geleceği için de olanaksız hale geleceğine inanmaktadır. Liberal bu yaşam biçiminin unutulmasından korkmaktadır. Bu bakış açısından, söz edilen süreç değişik iyi yaşam anlayışları karşısında tarafsız değildir ama bunlardan bazılarının yıkıcısıdır. Bu durumda, liberal sadece siyasi ahlakı ile uyum içinde olan değil aynı zamanda bu ahlak tarafından savunulan bir koruma programının lehinde olan uslamlamaları da elinde bulundurmaktadır.

Liberalin tutulan bir siyasi duruma daha çabuk ulaşabilmesi için değil, ama yeni siyasetin ortaya çıkardığı sorunların karmaşıklığını gösterebilmek için mümkün olan üç kanıtlama yolunun altını çizdim. Liberalizm, kendisini oluşturan temel ahlaktan çıkan türemiş siyasi tutumlar göreli olarak açık olduğunda, belirli ve güçlü görünmektedir. Bu fırsatlarda, siyaset, siyasi tutumların liberal yapısı olarak adlandırdığımı mümkün kılar. Ancak, böyle bir yapı kırılgandır ve dağıldığında liberaller onu öncelikle liberalizmin ne olduğu konusunda daha derin ve yeni bir anlayışa cesaret veren bir analiz ve bir çalışma ve daha sonra, liberaller için yeni ve çağdaş bir programın oluşturulması ile yeniden oluşturmalıdır. Bu kuramsal çalışma henüz gerçekleşme yolunda değildir ve yeni program henüz görünürde yoktur.

Son olarak, belirtmeyi istediğim ikinci soru daha önce ele almadığım bir sorudur. Liberalizmin lehinde ne söyleyebiliriz? Yaşamda değeri olan her şeye karşı resmi bir tarafsızlık gerektiren bir eşitlik kuramının liberal ahlakı oluşturduğunu göstererek liberalizmi daha çekici hale getirdiğimi sanmıyorum. Bu uslamlama, bir itirazlar çeşitliliği doğurmaktadır. Bu haliyle tanımlanan liberalizmin iyi kuramları üzerine kurulan bir şüphecilik olduğu ya da insan varlıklarının siyasi topluluk dışında kendi kendilerini tamamlamayı bulabileceklerini veya bu topluluğun dışında varolabilecek atomlar olduğunu iddia eden dar bir insanın doğası bakış açısı üzerine kurulduğunu ya da bu liberalizmin kendi kendine ters düştüğünü çünkü kendisinin de bir iyi kuramı

olduğunu ya da siyasi toplumun elinden üyelerine gerçekten iyi olanı gerçekleştirmeye yardım etmek olan en yüce işlevini ve en son doğrulanmasını aldığını söyleyebiliriz. Bu sorulardan ilk üçü bizi daha fazla ilgilendirmemelidir, çünkü hızlıca gösterebileceğim hatta çürütebileceğim felsefi hatalar üzerine kuruludur. Liberalizm şüphecilik üzerine kurulamaz. Liberalizmi oluşturan ahlak, siyasi ahlakta ne adil ne de adil olmayan bulunduğu için değil, ama adil olan bu olduğu için insan varlıklarına hükümet tarafından eşit olarak davranılmasını gerektirir. Liberalizm, belli bir kişi anlayışı üzerine kurulmaz. Pek çok insan varlığının kendileri için iyi olanın toplumda aktif olmak olduğunu düşünmelerine karşı çıkmaz. Liberalizm kendi kendine ters düşmez: Liberal eşitlik anlayışı adaletin gerektirdiği bir siyasi örgütlenme ilkesidir. Bireyler için bir yaşam biçimi değildir. Oldukları haliyle liberaller, bireylerin siyasi soruları tartışmayı seçip seçmemeleri veya acayip bir varoluş sürdürmeleri veya sürdürmemeleri ya da liberallerin tercih edeceği varsayılan biçimden daha farklı davranıp davranmadıklarını bilmek konusu ile ilgilenmez.

Yine de, dördüncü itiraz bu kadar kolayca uzaklaştırılamaz. Başkalarının yaşamı üzerinde bir tekel hakkı olan kurumların belirli bir rolü olduğunu göstermek kolay değildir. Ama sağduyulu ahlaklı kişiler bu konuda uyuşmayacaktır. Temel olarak, soru, belirlediğimdir: Onur ve bağımsızlığa gerekli saygının kapsamı nedir?

Bu soru, burada doğrudan tartışılmamalarına rağmen, siyasi kuram için temel siyasi ahlak ve us felsefesi sorunları ortaya çıkarmaktadır. Buna rağmen, bu deneme, bazen önemli olduğunu düşündüğümüz bir soru üzerinedir. Bazen liberalizmin kötü olduğunu söyleriz, çünkü kişilerin istedikleri yaşam biçimi ile ilgili fikirlerinin kendileri tarafından oluşturulduğunu varsaymaktadır, oysa gerçekte bu fikirler ekonomik sistem ya da yaşadıkları toplumun diğer yönlerinin ürünüdür. Liberalizm dağıtıcı adaletin kişilerin istediklerini elde etme olasılığını azami hale getirmeye dayandığını ileri süren bir tür tercih faydacılığı üzerine kurulsaydı, bu, liberalizme karşı bir itiraz olurdu. Bu tercih, faydacılığına karşı şunu ortaya çıkarmak yasaktır: Kişilerin tercihleri hal-i hazırda var olan dağıtım sistemi tarafından belirlendiğine göre, bu tercihler aynı anda hem hakkaniyetsiz hem de sonuçta çıkış noktasına dönen bu sistemi desteklemeye çalışmaktadır. Buna karşın, betimlediğim biçimde liberalizm, tercihlerin içeriğini bir dağıtım hakkaniyeti testi olarak kullanmaz. Tam tersine, liberalizm en tutulan tercihler kurumsal ve toplumsal olarak pekiştirildiği için ihtiyaçları ayrı olarak görülen ve arzuları acayip

olarak algılanan bireyleri korumak derdindedir. Bu, aslında siyasi ve ekonomik liberal hakların bir varolma nedeni ve sonucudur. Liberalizm, tercihlerin dağıtım sistemi tarafından belirlendiğini bildiren eleştiriyi, bu durumda, dağıtım sisteminin hakkaniyetli olmasının daha önemli olduğu ve bu hakkaniyetin sistemin ürettiği tercihler temelinde sınanmaması gerektiğini belirterek sağduyuya uygun bir biçimde cevaplayacaktır.

Çev.: Eylem Özkaya

2
*Charles Taylor**

Yanlış Anlaşmalar: Cemaatçi-Liberal Tartışması

Özellikle adalet kuramında olmak üzere, toplumsal kuramlarda "cemaatçiler" ve "liberaller" arasındaki ayrılıktan sık sık söz edilir.[1] Görülen o ki, tartışma Rawls, Dworkin, Nagel, Scanlon'dan oluşan ekip ile (L ekibi), Sandel, MacIntyre, Walzer'dan oluşan ekip (C ekibi) arasında ortaya çıkmaktadır. Bunlar arasında bazı ciddi farklılaşmalar olmasına rağmen bana göre, mevcut tartışmada bazı yanlış anlaşmalar ve karmaşıklıklar da mevcuttur. Bunun sebebi de birbirinden son derece farklı iki sorunun aynı anda incelenmesinden ileri gelmektedir. Bunlar sırasıyla ontolojik sorunla, pozisyon alma (*advocacy*, *prise de position*) sorunudur.

Ontolojik sorunlar, toplumsal yaşamı anlayabilmek için yararlandığımız faktörlerle ilgilidir. Biçimsel olarak ise, bir açıklamada başvurulan

* Ch. Taylor (1989), "Cross-purposes: The Liberal-Communitarian Debate", *Liberalism and the Moral Life*, N. Rosenblum (yay. haz.) (1989), Cambridge (Mass.), Londra (İngiltere), Harvard University Press, s. 159-181.

1) Bu makale, Mimi Bick'in doktora tezinde derinlemesine araştırıp tanımladığı bir ayrımdan yola çıkmaktadır (Bick, 1987) ve bahsedilen teze çok şey borçludur.

nihai bazı terimleri ifade ederler. Bu noktada, üç yüzyıldır devam eden tartışma, atomist ve holistleri (onları bu şekilde adlandırıyorum)[2] birbirlerinden ayırmaktadır. Birinciler, genellikle, "metodolojik bireyciler" olarak sunulurlar. Bunlara göre: A) Açıklama düzleminde, hareket, yapı ve şartlar, bireylerin mülkiyetlerine göre kavranabilirler ve bu şekilde kavranmak zorundadırlar; ve B) Tartışma düzleminde, toplumsal servet ancak bireysel servete ulanmasıyla kavranabilir ve bu şekilde kavranmak zorundadır. Son on yılda, Popper kendisini "A"nın militan bir savunucusu olarak görmekle beraber, ona göre, B, Amartya Sen'in "*welfarisme*" olarak tanımladığı ve konfor ekonomisi yazarlarının (*welfare economics*) temel inancı haline gelen düşüncenin önemli bileşenlerinden biridir.[3]

Pozisyon alma (advocacy) sorunu, edinilen tavır veya ahlakla ilgilidir. Burada söz konusu olan, bireysel hak ve özgürlüklere öncelik tanıyan pozisyondan, cemaat yaşamına ve kolektif servete öncelik tanıyan pozisyona kadar uzayan bir pozisyonlar silsilesidir. Bu ölçekte, bu farklı pozisyonları daha bireyci veya daha kollektivist olarak tanımlayabiliriz. Bir aşırı uçta Nozick, Friedman gibi libertaryenleri, diğer uçta ise Enver Hoca'nın Arnavutluk'unu veya kültür devriminin kızıl muhafızlarını bulabiliriz. Bunların ikisi de en uç noktaları oluşturmaktadırlar. Elbette daha sağduyulu insanlar, katı bir ideolojinin zorlaması altında bulunmadıkça daha ortalama bir yol tutturacaklardır; ancak, bu arada, devletin, bireylerin iyi yaşam konusunda kabul ettikleri farklı kavramlar karşısında tarafsız kalması gerektiğini ileri süren Dworkin liberalleriyle (bkz. Dworkin, 1978 ve 1983), demokratik bir toplumun "iyi yaşam" konusunda herkesin kabul ettiği bir tanıma gereksinimi olduğunu savunan (ki benim de burada kısaca savunmak istediğim) liberaller arasında önemli farklılıklar mevcuttur.

Bu iki çeşit liberalizm arasındaki akrabalık bağı ise oldukça karmaşıktır. Bir taraftan, bunlardan birinin seçimi, diğeriyle alakalı bazı önyargılara sahip olmayı gerektirmez. Bu bakımdan iki liberalizm birbirinden bağımsızdır. Diğer yandan, bunlar birbirlerinden tamamen de bağımsız değildirler. Şöyle ki, bunlardan birinin ontolojik pozisyonu, onun savunduğu tarafın asli temellerinin bir parçasını teşkil edebilir. Oysa, bu iki ilişkinin ayrımı ve bağlantıları uygunsuz bir biçimde değerlendirilmektedir. Bu da tartışmayı karmaşık bir hale getirmektedir.

2) Bu noktada M. Bick'in terminolojisini izliyorum (1987, Bölüm I).

3) Sen'in tanımına göre (Sen, 1979): "Welfarisme: Olayların iyi hallerinin göreceliğine ilişkin değerlendirilmesi, bu olayların bireysel çıkarların karşılıklı bütünleşmesinin artan bir değeri olarak ele alınmalı ve özellikle buna dayanmalıdır."

İnsanlar liberallerden veya cemaatçilerden, sanki bu iki terim iki sorunu birbirine bağlayan birer görüşmüş gibi bahsederler. Buradaki saklı iddia ise, bu sorunların birbirlerinden ayrılamadıkları ve biri hakkında alınmış pozisyonun sizi diğeri hakkında belli bir pozisyonu almaya zorlayacağı iddiasıdır. Bu şekilde, bana göre Michael Sandel'ın *Liberalism and the Limits of Justice* (Sandel, 1982) adlı kitabının temel noktası, ontolojik olmasına rağmen, liberal düşünce bunu partizan bir savunma ve bir tavır alma aracı haline getirmektedir.[4] Sandel'ın göstermeye çalıştığı şey, toplumda kendilerine göre yaşadığımız farklı atomist ve holist modellerin, nasıl farklı benlik ve kimlik anlayışlarına bağlı olduğundan ibarettir: "Köksüz" benlik, pozisyon almış benliğe karşı... Bu durum, farklı yönlere doğru genişletilebilecek olan toplumsal ontolojiye bir katkıdır. Bunu, nasıl ki tamamen köksüz bir benlik insani olarak mümkün değil ise, toplumun aşırı atomist modelinin bir hayal olduğunu göstermek için veya nispi olarak köksüz benlik ile pozisyon almış benliğin iki ihtimal olduğunu ve böylece nispi olarak atomizm veya holizm üzerine kurulu bir toplumun mümkün olduğunu ama bu ikisinin bileşkesinin de zayıf olacağını göstermek için kullanabiliriz: İleri derecede kollektivist bir toplum, köksüz bir kimlikle bağdaştırılamayacak ve bireyci bir yaşam tarzı da öznelerin sağlam bir biçimde pozisyon aldıkları bir ortamda olanaksız hale gelecektir.

Hangi yönde olursa olsun, kimlik üzerine bu tezlerin konusu saf ontolojidir. Tezler henüz herhangi bir fikri savunma safhasında da değildirler. Yapmaya çalıştıkları şey, tüm başarılı ontolojik tezler gibi, olasılıklar alanını daha net bir şekilde yapılandırmaya çalışmaktan ibarettir. Ancak, bu durum, bizi bir seçim yapma ihtiyacı ile baş başa bırakmakta, bir seçim yapmak için ise normatif ve söylevsel bazı savlara ihtiyacımız vardır. Bu tezler, atomist bir toplumun olanaksızlığını göstermeye çalışan birinci görüşe göre ele alınsalar dahi, bize, az çok liberal toplumlar arasında önemli bir seçim olanağını vermektedirler. Buna karşılık, ikinci yön tam olarak bu tipin seçimlik olasılıklarını tanımlamaya çalışmaktadır.

Ontolojik bir tavır almak, bizi herhangi bir tezin savunmasına götürmez; ancak aynı zamanda ontoloji, tavır alındığı durumlarda mevcut olan seçimlik olasılıkları tanımlamaya yardımcı olur. Bu son bağlantıda, ontolojik tezlerin masum olmaktan ne kadar uzak oldukları açıklığa kavuşur. Ontolojik önermeniz, doğru ise, akranınızın savunduğu toplum-

4) Örnek olarak bkz. Gutman (1985). Brian Barry bu konuda bahsedilen bu karışıklığın örneğini vermektedir. Bkz. Barry'nin (1984) Sandel (1982) eleştirisi.

sal düzenin nasıl olanaksız olduğunu veya onun da hesaba katmadığı bir şekilde nasıl değerli olduğunu gösterebilir. Ancak, bu durum, önermenin, alternatifin iki tarafından biri veya öbürünün savunmasına götürdüğünü sanmamıza yol açmamalıdır.

Sandel'ın kitabı konusundaki tartışmada, ontolojinin kendi olumsuz algılanışı ile olan çarpışmasını görebiliriz. Sandel, Rawls'un bahsettiği "adalet şartları" konusuna dikkati çeker. Buna göre, adalet şu durumlarda uygulanabilir bir erdemdir: a) Eksikliklerin bulunduğu durumlar, b) İnsanların sevgi bağlarıyla birbirlerine iyi niyetle yaklaşmadıkları durumlar. "a"nın doğrulanmadığı hallerde böyle bir ayrım yapmanın hiçbir dayanağı yoktur. "b"nin doğrulanmadığı hallerde ise insanları bazı dağıtım kurallarına baş eğmeye zorlamaya gerek yoktur. Dahası, bu ikinci durumda insanlara böyle bir kural dayatmaya kalkışmak mevcut bağları da yok edecektir: Harcamaların arkadaşlar arasında paylaşımı konusundaki ısrar, nihayet karşılıklı iyi niyet bağlarının yokluğuna veya uygunsuzluğuna işaret eder. Arkadaşları kaybetmenin de daha ivedi bir yolu yoktur (Sandel, 1982, 35). Aynı şekilde, hakların açık olarak tanımlanması konusundaki ısrar, birbirlerine gayet bağlı aile bireyleri arasında belirli bir uzaklaşma yaratabilecektir.

Sandel'ın savı bazen, aynı bir ailedeki gibi sıkı bağlara sahip olan ve böylece herhangi bir adalet tasasına yer olmayan bir toplumun *savunması* gibi anlaşılmış ve haklı olarak gülünç duruma düşürülmüştür. Ancak, bana göre, bu yorum, savın gerçek anlamını gözden kaçırmaktadır. İlk olarak görmemiz gereken şey, seçimin aslında bir aile gibi sıkı bağlarla birbirine bağlanmış bir toplumla, modern ve empersonel bir toplum arasında olmadığıdır. Hatta, bu son durumda dahi, adaletin gerektirdiği farklı eşitlik kavramlarını, yasama ve yargı işlevleri aracılığıyla oluşturmadaki gayretin derecesi konusunda da seçimler mevcuttur. Toplumsal dayanışma ruhuna ve bunun toplumsal avantajlarına ne kadar önem veriyoruz? Bazı toplumlar için cevap "çok az"dır; ancak bu toplumlar, bu ruhun zayıf veya eksik olduğu toplumlardır. Bunun güçlü olduğu durumlarda ise, tam tersine, adil bir paylaşım konusundaki sezgilerimizin fazla önem kazanmasından dolayı bazı sorunlar ortaya çıkacaktır. Eşitlik hakkındaki ortak duyguların güçlendirilmesi ve detaylı olarak öne çıkarılması, bu duyguların ortaya çıktığı karşılıklı dayanışma ve ahlaki taahhütlerin ortak anlamının zayıflamasına sebep olacaktır. Elbette, bazen, yasama, doğmakta olan bir konsensüsün billurlaşmasına yardımcı olabilir. Altmışlı yıllarda A.B.D'de çıkarılmış olan medeni haklar üzerine kanunlar bu konuda iyi bir örnek teşkil eder. Ancak bazı durumlarda

yargısal zorlama aksi istikamette de çalışabilir. Sandel'ın "adaletin şartları" konusundaki açıklaması, karşılıklı olarak köksüz ve sözleşmeci bireyler arasındaki adalet ilkelerinin ne olacağı sorusunu sormaktan başka bir şey yapmadığımız durumlarda, karanlıkta kalacak olan sorunun açıkça ortaya konmasına yardımcı olacaktır.

Bu noktaya ileride, biri siyasi paylaşım, diğeri yargı yoluyla onarım üzerine kurulu yurttaşlık onurunun iki farklı modelinin avantajları konusunu incelediğimde farklı bir açıdan yaklaşacağım.

Ontolojik çarpışma konusundaki bu aynı nokta, Sandel'ın kitabındaki Rawls eleştirisinde daha açıklıkla ortaya çıkar. Sandel, Rawls'un, her bir bireyin yeteneklerini, tüm toplumun yararı için ortak olarak elde tutulan kaynakların bir parçası olarak kabulünü içeren "eşitlikçi farklılık" ilkesinin (Rawls, 1971, 101), katılımcılar arasında yüksek derecede bir dayanışma öngördüğünü ortaya koyar (Sandel, 1982, 2. Bölüm). Karşılıklı angajmanın bu anlamı ise, kuvvetli bir topluluk anlayışına sahip olan bireyler tarafından desteklenir. Halbuki sözleşmeciler, karşılıklı olarak köksüz olarak tanımlanmışlardır. Bu savda da söz konusu olan, doğru veya yanlış olsun, önemli bir seçimde alternatifleri tanımlamaktır. Sandel'ın savı bizi, Rawls'un eşitlikçi yeniden dağıtım tipinin, bireylerin birbirlerine kuvvetli bir topluluk algılaması ile bağlanmamış oldukarı bir toplumda da savunulabilip savunulmayacağı veya tam tersine bu tipte kuvvetli bir topluluğun, adaleti toplumsal yaşamın başlıca erdemi haline getirecek bir düşünce üzerine kurulup kurulamayacağı veya başka bazı elemanların topluluk yaşamının tanımı içerisinde bulunmalarının gerekip gerekmeyeceği sorularına yöneltebilir. Bu konulara ileride değineceğim. Şimdilik söyleyeceğim, seçimlerin bu tip bir tanımı, ontolojik önerme diye adlandırdığım şeyin temel işlevi olduğundan ibarettir. İşte Rawls'un Sandel eleştirisi bir karşı savunma olarak değil, bu şekilde okunmalıdır.

Elbette bu, Sandel'ın Amerikan toplumunun geleceği hakkında önemli normatif bir yargıda bulunmak istemediği anlamına gelmemektedir. Bu durum, onun bu çalışmalarından beri yazdıklarıyla daha açık bir hale gelmiştir. (Bkz. Sandel, 1988 b, 20-23). Bahsettiğimiz sadece, onun ontolojik tartışmaya getirdiklerinin sadece normatif bir yargı olarak kabul edilip gözden kaybedilmemesi gereğidir. Aksi hal, Sandel'ın katkısının sadece kendi meşruluğu içerisinde belli bir öneme sahip olmasından değil, ama onun savunduklarının temellerinden biri olması sebebiyle de bir kayıp olacaktır. Bu ilişkilerin anlaşılması, onun normatif pozisyonunun anlaşılmasına da yardımcı olacaktır. Halbuki bu normatif savlar, yanlış olarak birer öneri olarak anlaşıldığında, en garip yorumlar ortaya

çıkacak ve tartışma, tüm aydınlanma ümitleri yok olurcasına, karanlıklaşacaktır.

Düşünceme göre, yanlış anlama, iki tip sorun arasındaki farklılık konusundaki yaygın duyarsızlıktan ileri gelmektedir. Bundan kurtulmamız için ise, sık kullanılan "liberal" ve "cemaatçi" kelimelerine fazla değer vermememiz gerekir. Zira, bu terimler ortada tek bir sorun bulunduğu ve biri hakkında alınmış bir tavrın zorunlu olarak diğeri hakkında alınacak pozisyonu belirleyeceği düşüncesini içermektedirler. Ancak, bu konuda felsefi pozisyonlara bir göz atarsak bunun tam tersinin geçerli olduğunu görürüz. Atomist/holist tartışmasının durumu ne olursa olsun, bireycilik/kolektiflik tartışması ile beraber düşünülebilir. Sadece atomist bireyciler (Nozick) ve holist-kollektivistler yoktur. Bunun yanında Humboldt gibi holist bireyciler ve hatta B. F. Skinner'ın *Beyond Freedom and Dignity*'sindeki[5] kâbusta, programlanmış ütopyasında olduğu gibi atomist kolektivistler de mevcuttur. Bu son kategorinin sadece garip ve korkunç olaylar hakkında ihtisaslaşmış araştırmacılar tarafından ilgiyle karşılanması bir yana, ileri sürmek istediğim şey, Humboldt ve benzerlerinin modern liberalizmin gelişiminde son derece önemli bir yere sahip olduklarıdır. Bunlar, insan etkenlerinin araya girmesiyle belli bir şekle konulan, ama bireysel özgürlük ve farklılıklara büyük değer veren bir düşünce akımını temsil ederler. Humboldt, Mill'in özgürlük doktrininin önemli kaynaklarından biridir. Bu noktada herkesin holizmin savunmasını bir nevi kolektivizmin savunması gibi yorumlaması da şaşırtıcıdır. Humboldt'un bu zengin geleneği ise, Anglo-Sakson dünyada Mill'in mirasçıları tarafından unutulmuşa benzer.

Buradaki ayrım da, eğer bu geleneğe tartışmadaki gerçek değerini kazandıracaksa, yapılmaya değer. Kuşkusuz, kendimi tanımlamakta kullandığım düşünce de tam burada bulunmaktadır. Ancak yine de inancıma göre, sorunların karıştırılması ontolojik düşüncenin toplumsal kuram içerisindeki kayboluşuna yol açmaktadır. Zira, bize sunulan gerçek seçimler konusundaki önemli sorunlarla da tam bu noktada karsılaşırız; bu kayboluş gerçek bir talihsizliktir. Sandel'ın birinci kitabı, gerçekten bilinçli bir liberalizmin karşılaşacağı sorunları ortaya koymasıyla son derece önemlidir. "Liberal" (reddettiğim her şeyi kapsayan kelimelerden birini kullanmak için) konsensüsün tepkisi ise biraz çabuk olmuştur. Buna göre bu hal, adalet hakkındaki tartışmaya kimlik konusunda yeni sorunlar ekleyecek, ayrıca cemaati de konu dışı bırakmış olacaktır. Benim

5) Bick bu kategorinin bir başka örneği olarak Morelly'nin durumunu alıntılar (Bick, 1987, 164-168).

tezime göre, aksine, bu sorunlar konunun kaynağında bulunmakta ve bunların tartışılmaması konunun anlaşılmamasına yol açmaktadır. Dahası, Anglo-Sakson felsefe kültüründe, bu sorunların tartışılmaması, bunlar hakkında bazı atomist önyargılara olanak verecek (benim holist bakış açıma göre) ve konunun büsbütün kaybedilmesine yol açacaktır. Sonuç olarak, ontolojik olarak köksüz bir liberalizm, önemli bazı sorunlara kulaklarını tıkayacaktır. Makalenin geri kalan kısmında, böyle düşünmeme yol açan sebepleri belirlemeye çalışacağım.

Günümüz Anglofon dünyasında son derece popüler, hatta baskın bir "liberalizm kuramları ailesi" mevcuttur. Bu liberalizmi prosedüral liberalizm olarak adlandırıyorum. Prosedüral liberalizm toplumları, her bir bireyin kendine has "iyi yaşam", "yaşamın anlamı" veya "yaşamla ilgili plan" kavramlarının olduğu, "insan dernekleri" olarak görmektedir. Şu durumda toplumun görevi, eşitlik ilkesini gözeterek, bu farklı planların gerçekleşmesini kolaylaştırmaktır. Bu hizmetin verilmesinde de ayrımcılık yapılmamalıdır. Tüm bunlara rağmen, söz konusu hizmetin anlamı konusu ise bazı belirlemeler gerektirmektedir: Sonuçların eşitliğini mi amaçlamalıdır, kaynakların eşitliğini mi, yerindeliğin eşitliğini mi yoksa kapasite eşitliğini mi?[6] Birçok yazar, toplumun "iyi yaşam" konusunda belirli bir seçim yapmaması gerektiği, böyle bir seçimin eşitlik ve ayrımcılık yasağı ilkelerinin ihlali anlamına geleceği konusunda aynı düşüncededirler. Bu seçim ayrımcılığa götürecektir, çünkü çoğulcu modern toplumlarda, yaşamın nasıl "iyi" olacağı konusundaki fikirler çoktur. Toplum tarafından bir bütün olarak kabul edildiği iddia edilen fikir ise, aslında birkaç yurttaşın fikridir, başkalarının fikri değil. Fikirleri toplum tarafından kabul görmemiş olanlar ise, fikirleri resmi fikir haline gelmiş olanlarla aynı muameleyi görmediklerini düşüneceklerdir.

O halde liberal toplum herhangi bir "iyi yaşam" seçeneğini kendisine temel almamalıdır. Liberal toplumun en önemli etiği, aslında "iyi"nin değil, "adil"in etiğidir. Bunun anlamı şudur: Liberal toplumun temel ilkeleri, bireylerin çatışan değerleri karşısında toplumun takınacağı tavırla ve bu çatışmada ne şekilde hakemlik yapacağıyla ilgilidir. Bu ilkeler, elbette, temel hak ve özgürlükleri de içereceklerdir; ama tüm bu liberal oluşumun merkezinde bulunan yine bireylerin fikirlerini ve planları gerçekleştirmeleri için en yüksek ve eşit kolaylık sağlama ilkesidir. Bu ilke, ilk etapta, toplumun hangi değerleri öne çıkaracağı konusunda bir ipucu

6) Amartya Sen (Sen, 1982), G. A. Cohen (Cohen, 1993) ve R. Dworkin (Dworkin, 1981*b*).

vermemekle birlikte, toplumu oluşturan bireylerin istekleri, amaçları ortaya çıktıktan sonra, değerlerin nasıl öne çıkarılacağı sorunuyla ilgilidir. Bu noktada en önemli husus, karar alma prosedürleridir; işte bu yüzden bu çeşit liberalizmi prosedüral liberalizm olarak adlandırıyorum.[7]

Bu çeşit liberalizm önemli sorunlar ortaya koyar. Ancak bu sorunların anlaşılabilmesi için ise, biraz önce bahsettiğim, kimlik ve cemaat konularına açılmak gerekecektir. 1) Gerçekten liberal modelin karakteristiklerine sahip bir toplumun varolup varolamayacağı sorunu 2) Bu formülün, ortaya çıktığı A.B.D'nin (ve belki Büyük Britanya'nın) harici ülkelerde uygulanıp uygulanamayacağı sorunu. Başka bir değişle, kuram irrealizmle veya etnosantrizmle suçlanabilir. Her iki itiraz da, prosedüral liberalizmde ortak bir "iyi" kavramının dışlanmasına karşı yapılmıştır.

I. Uygulanabilirlik sorunu, sivik hümanizma geleneğini izleyen düşünürler tarafından ileri sürülmüştür. Bu düşüncenin temel konularından biri de özgür toplumun varoluş şartları konusudur. Buradaki "özgür" kelimesi, modern kullanımındaki olumsuz özgürlüğü değil, "despotizm"in karşıtı özgürlüğü anlatmaktadır. Machiavelli, Montesquieu veya Tocqueville gibi modernler tarafından izlenen eski yazarların hepsi, katılımcı bir rejimin yeşerebileceği özgür bir toplumun varoluş koşullarını bir siyaset kültürü içerisinde açıklamaya çalışmışlardır. Bu düşüncenin altında yatan ise şudur: Her siyasi toplum, üyelerinden belirli bir disiplin ve bazı fedakârlıklar bekler. Vergi, zorunlu askerlik hizmeti ve daha genel olarak da bazı genel kısıtlamalar örnek olarak verilebilir. Yurttaşların tek bir efendinin veya bir kliğin emirlerine uymaya zorlandıkları despotik rejimlerde, disiplin zorlama yoluyla sağlanır. Özgür bir toplum elde edebilmek için ise, zorlamanın yerini başka bir unsurun alması gerekmektedir. Bu ise, yurttaşları *polis* ile tanımlamak, yani içinde bulundukları siyasi kurumun kararlarını yurttaşların kararları olarak kabul etmekle mümkündür. "Kanunların" yurttaşların yurttaşlık haysiyetlerini yansıttıkları ve hatta yurttaşların bir uzantısı oldukları dahi kabul edilmelidir. Siyasi kurumların yurttaşların haysiyetlerini koruyan bir zırh olduğu fikri, "genel çıkarın özel çıkara tercihi"[8] anlamına gelen ve çok modern egoizm/altruizm ikilemi içerisine sığdırılamayacak, Montesquieu'nün, "erdem", yurtseverlik olarak adlandırdığı olgunun temelindedir. Egoizmin anlamını, insanların gerçekten *ortak* iyiye ve *genel*

7) Bu konuda Dworkin (Dworkin, 1981 *b*), Rawls (Rawls, 1971), Nagel (Nagel, 1987) ve Scanlon'ın (Scanlon, 1982) kuramlarının ortak noktalarını belirlemeye çalıştım.

8) Montesquieu, *Kanunların Ruhu*, Kitap. IV, bölüm 5.

özgürlüğe bağlı olmalarıyla, genelleştirir. Diğer yandan ise zırh fikri, modern adalet etiğinin merkezinde bulunan, stoacı anlamıyla, bazı evrensel ilkelere apolitik bir bağlanma teşkil etme fikrinden de ayrıdır.

Farklılık, yurtseverlik kavramının, belirli bir ortak girişimde, bireyin kendisini diğerleriyle tanımlaması fikri üzerine kurulu olmasından ileri gelmektedir. Herhangi birinin özgürlüğünü (*liberty*) korumaya yönelmiş değilim, ama kendimi, yurttaşlarıma karşı, her birimizin onurunun ortak bir ifadesi olan ortak girişimimizin sonuçlanması için onlara destek verme borcu altında hissediyorum. O halde, yurtseverlik, bir yandan arkadaşlık ve aile duygusu ile, diğer yandan özgeci fedakârlık arasında bir yerlerde bulunmaktadır. "Özgeci fedakârlık"ın ise özel kişilerle bir ilgisi yoktur: Herhangi bir yerde, herhangi bir kişi için eyleme gedebilirim. Arkadaşlık ve aile duygusu ise doğrudan özel kişilerle ilgilidir. Yurtseverlik bağı, aile birliğinde olduğu gibi beni özel kişilere bağlamaz. Yurttaşlarımın çoğunu tanımama olanak yoktur ve onlarla tanışınca onların hepsini de arkadaş olarak kabul etmek istemeyebilirim. Benim bu insanlarla ortak noktam, onlarla beraber ortak bir siyasi varlığın oluşumuna katılmamdan ileri gelmektedir. Bu noktada denilebilir ki, işleyen cumhuriyetler aynı aileler gibidirler: İnsanları birbirlerine bağlayan şey, ortak geçmişleridir. Bağlar ve eski arkadaşlıklar ortak yaşanan şeyler sayesinde güçlenir. Aynı şekilde cumhuriyetler de özellikle kriz dönemlerinde bağlanırlar.

İşte yine bu noktada, biraz önce sözünü ettiğim topluluk ve kimlik ontolojik sorunuyla yeniden karşılaşmış oluyoruz. Elbette, tarihin premodern bir döneminde "yurtseverlik" gerçek bir sorun olarak karşımıza çıkmamaktaydı. Ancak, geride bıraktığımız şu üç çeyrek yüzyıl sırasında, özellikle Anglofon dünyada, atomist düşüncenin güçlendiğini görmekteyiz. Ve bunlar, atomist önyargıları aşan, ortak bir anlamın düşüncesizce oluşumunu cesaretlendirmiştir. Bu ortak bakış açısına göre, eğilimleri amaçları ve yaşam planları vardır. Bu eğilimler, diğerleri için karşılıklı olabilecek ve bağları sıkılaştıracak duyguları doğurur. Ve sonuçta, aile veya arkadaşlıklar kendine bir yer bulur. Ancak, bunların dışında, ortak kurumsal yapılanmalar araçlar ile aynı doğaya sahip olarak anlaşılmalıdır. Hobbes, Locke ve Bentham ve oluşumuna yardımcı oldukları XX. yüzyıl düşüncesinde, siyasi topluluklar, bireyler tarafından, kendi başlarına elde edemeyecekleri bazı amaçları elde etmek üzere kurulmuşlardır. Eylem ortaktır, ancak etkisi bireyseldir. Ortak olan, bireysel olanların toplamından ibarettir. Toplumun bu oluşumu, Sen'in yukarıda bahsettiğim *welfarisme*'inin atomist bileşkenini içerir.

Bu zımni ontoloji, yukarıda bahsedilen yurtseverlik ile tanımlanan cumhuriyet kavramını ise tamamen dışarıda bırakır. Çünkü bu tarz bir cumhuriyet, atomizmi aşan, kuvvetli bir "ortak değer" kavramı üzerine kuruludur. Bu konuyu daha iyi anlayabilmemiz için ontolojiyi daha derinlemesine incelememiz gerekmektedir. Bu incelemeyi birkaç paragrafta yapmak ve cumhuriyetlerin doğası konusuna geri dönmeden önce, siyasi sorundan daha geniş başka bir sorun ortaya koymak isterim.

Postkartezyen düşüncenin büyük ölçüde bilinmeyen veya kötü karakterize edilmiş bir ayrımı vardır: Size ve bana tahsis edilmiş objeler ile bize tahsis edilmiş objeler ayrımı. Bu ayrımın, insan yaşamında aynı anda banal ve belirleyici olmak üzere son derece önemli ve derin bir anlamı vardır. Banal bağlamda, sıradan bir konuşma sırasında, objelerin bir kategoriden diğerine transferi söz konusudur: Komşuma "bugün hava güzel" dediğimde, onun benim konuşmamdan önce bundan haberi zaten vardır. Bu durum, aynı benim dikkatimi çekmiş olduğu gibi onun da dikkatini zaten çekmiştir. Bu onun için de, benim için olduğu gibi bir konudur. Konuşmaya başlayan ise bu konuyu bizim için bir konu haline getirmiştir: Artık ikimiz beraber aynı konuya dikkatimizi yöneltmişizdir. Bahsedilen birlikte dikkat ise ayrı iki dikkatin ayrılmış halinin kabulüne indirgenemez. Birlikte dikkat havanın nasıl olduğu konusundaki bizim ayrı ayrı kendimiz için yaptığımız değerlendirmelerimizden daha fazla şeyler içermektedir. Ancak atomist önyargılarımız bizi, bu dikkati monolojik ruh hallerinin basit birleşimi şeklinde algılama denemesine itecektir: Sizin dikkatli olduğunuzu biliyorum; siz de benim dikkatli olduğumu biliyorsunuz ve siz, benim sizin bildiğinizi bildiğimi biliyorsunuz vs. Ancak bu ayrı monolojik ruh hallerinin birbirine eklemlenmesi bizi, şeylerin *bizim* için olduğu dialojik şartlara götürmez. Bazı hallerde, sadece size bakarak, sizin o anda havanın nasıl olduğunu değerlendirmekte olduğunuzu anlayabilirim. Siz de aynı şeyi benim hakkımda söyleyebilirsiniz. Zira her birimiz diğeri hakkında eksiksiz bir değerlendirmeye sahiptir ve her birimiz diğerinin bildiğini biliyordur vs.[9] Ancak konuşmaya gerçekten başladığımızda işler hayli değişir.

Konuşma farklı birey hareketlerinin bir koordinasyonu değil, kelimenin tam anlamıyla ortak bir harekettir: *Bizim* hareketimizdir. Çarpıcı bir örnek vermek gerekirse, söz konusu olan bir çiftin veya bir grubun dansıdır veya çift kulplu testere ile bir kütüğü doğrayan iki adamın ortak

9) Stefen Schiffer'in Mutual Knowledge hakkındaki incelemesine bkz., Meaning, Oxford University Press, 1972, s. 30 *ve devamı*.

hareketidir. Bir konuşmaya başlamak aslında ortak bir harekete girişmektir. Bu ortak hareket, sessiz tarafın konuşan tarafın söylevini belirlediği (hmmm) olumlama ünlemleri gibi bazı ufak ritüellerle ve yine "semantik viraj"ı çevreleyen ve onu bir taraftan diğer tarafa aktaran ritüellerle desteklenir (Urbani, 1986).

Konuşmanın bize geçişi sağladığı bu eşik, insan yaşamının her seviyesinde çeşitli davranış biçimlerini de içine alır. İnsan olarak biz, havanın nasıl olduğu konusunda konuşmaya başladığımızda farklı düzlemler üzerinde yerimizi alırız. Bu nokta, karşı tarafa aktarılan bilginin belirsiz veya hatta bu bilginin varolmadığı, konuşmanın da en önemli öğesini teşkil eden noktadır. Betimlediğim bu konuya giriş noktasında, size, aslında yeni bir şey söylemekte değilim. Daha derin bir seviyede, benim için önemli olan şeylerden bahsettiğim kişiler benim yakın dostlarımdır. İçtenlik ise dialojik bir olgudur: Söz konusu olan bizim paylaştığımız, bizim için olan şeylerdir. Bir başkasıyla aramızda içten bir şekilde üretilen şeylerin monolojik bir planda ifade edilebilmelerine olanak yoktur. Kişiselüstü ve kurumsal bir seviyede, aynı farklılık önemli bir rol oynayabilir. Siyasi bir şahsiyetin karmaşık yaşamı uzun süre, ona biraz olsun yaklaşabilenler tarafından bilinen bir "aşikar sır" olarak kalabilir: Bunlar gazeteciler, siyasiler hatta başkentte çalışan taksi şoförleri dahi olabilirler. Ancak siyasinin bu karmaşık yaşamı medyada açıklandığında ve kamuya mal olduğunda önemli bir etaba girilmiş olunur. Bunun, durumu bilen insanların sayısı ve çeşidiyle de elbette ilgisi vardır; ancak iş bundan ibaret değildir. Bu durumu uzun zamandır zaten bilip de şimdi yeniden öğrenenlerin, bu yeniden öğrenme şekilleriyle de ilgisi vardır: Siyasinin karmaşık yaşamsal şimdi kamusal alanda bize mal olmuştur. Bunun gibi benzer eşikler diplomasi alanında devletler arasında da mevcuttur. Söylenmemiş olan, sır olarak saklanmış olan şeylere hoşgörü gösterilebilir. Ancak bunlar kamuya mal olduklarında artık tolerans gösterilemeyecek bir hal alırlar. Sizin için/benim için'den bizim için'e kamusal alandaki bu geçiş, dil yolu ile ortaya koyduğumuz en önemli unsurlardan biridir ve tüm dil kuramı bunu göz önünde bulundurmalıdır.[10]

Ben bir ortak dikkat toplama örneği aradım. Ama monolojik/dialojik ayırımı geniş anlamda iyiler ile olan ilişkilerde de açıkça mevcuttur. Bazı şeylerin benim için ve sizin için değeri vardır ve bazı başka şeylerin bizim için önemi vardır. Buna göre bazı şeylerin varlığı bizim için devreye

10) Bunu *Theories of Meaning*'de [*Human Agency and Language*, Cambridge University Press, 1985] göstermeye çalıştım.

girer ve bizim için bir değere sahip olur. Banal bir seviyede, şakalar belli bir topluluk içerisinde daha komik olabilirler. Ama gerçekten komik olan şakalar, kelimenin en geniş anlamıyla belli bir konuşmanın ayrılmaz parçasını teşkil ederler. Tek başıma okuduğumda sadece gülümsememe yol açacak olan bir yazı, onu ortak bir mekânda okuyanın bazı ara ritüelleriyle veya sevgililer, yakın arkadaşlar arasında okunmasıyla beni kahkahalara boğabilir. Beraberce dinlenen Mozart tek başına dinlenen Mozart'tan daha farklı bir deneyimdir. Bu tarz, geniş anlamda iyileri ortak "aracılaşma" olarak adlandırıyorum. Ancak, daha fazla değer biçtiğimiz şeyler de mevcuttur: Örneğin, bizim için önemli olanın ortak bazı hareketlerin ve anlamların söz konusu olduğu arkadaşlığın ta kendisi. Buradaki iyiler doğrudan paylaştığımız şeydir. Ben bu iyileri ortak "aracısızlaşma" olarak adlandırıyorum.

Bu sonuncular, ortak olarak yararlandığımız ve aralarındaki farkı belirtmek için "ortak noktaya yönelen" olarak adlandıracağım diğer bazı iyiler ile karşıtlık halindedir. Refah ekonomisinden bir örnek vermek gerekirse, biz, çeşitli tehlikelere karşı milli savunma, polis gücü, itfaiye vs. ile ortak olarak korunmaktayız. Bu korunmalar ortak olarak üretilmişlerdir ve bunun da başka türlü olmasına da olanak yoktur. Hiçbir birey tek başına bu korunmayı sağlayamazdı. Bunlar, Hobbes'çu ve Locke'çu gelenek anlamında, klasik "ortak araçsal hareket" örnekleridir. Bu iyilerden, onların sadece ve sadece ortak olarak sağlanabileceklerini belirtmek amacıyla "kamusal" veya "ortak" diye bahsetmemiz gerekirdi. Ancak, bunlar benim terminolojimde "aynı noktaya yönelmiş"tirler; zira tüm bunlar, sadece onları elde etmemiz için ne şekilde bir tavır almamız gerektiğini ortaya koymaktadırlar. Ama, bunun, bahsedilen korunmaları iyi haline getiren unsurla bir ilgisi yoktur. Değerli bir amaç olarak güvenlik, A için de, B için de, C için de aynı güvenliktir. Güvenlik ortak olarak sağlandığından, farklı bireyler için hiçbir şekilde daha değerli veya farklı bir iyi oluşturmaz. Bir bireyin kendi güvenliğini kendi sağladığı durumda da, şu an toplumsal konvansiyonlardan elde ettiği değer koşullarının aynısını elde eder.

Kısa bir hikâye farklılığı ortaya koyacaktır. Jacques, Saint-Jérôme'da yaşamaktadır ve en büyük arzusu Charles Dutoit yönetimindeki Montréal senfoni orkestrasının bir konserini izlemektir. Gerçi konseri daha önce diskten ve radyodan dinlemiştir. Ama, bu araçların, sesi aynı kalitede vermediğini düşünmektedir. En iyisi Montréal'e gitmektir ama eğer Saint-Janvier'den öteye giderse yaşlı annesi tasalanabilecektir. Böylece Jacques'ın aklına başka bir fikir gelir: Diğer müzikseverleri bir araya

getirecek ve orkestranın Saint-Jérôme'a gelmesi için gerekli parayı bu yolla toplayacaktır. Büyük an gelir. Jacques o gece konser salonuna girdiğinde Montréal senfoni orkestrasının bu ziyaretini, kendisi ve diğer müzikseverler arasındaki bir "aynı noktaya yönelmiş" iyi olarak görür. Ama, aynı zamanda, bu, onun seyrettiği ilk gerçek konserdir ve sadece, aynı düşündüğü gibi, konserdeki sesin kalitesinin disktekinden farklı olmasından değil, ama aynı zamanda orkestra ve dinleyiciler arasında oluşan diyalogdan da etkilenmiştir. Onun kendi müzik aşkı karanlık salonda kalabalığınkiyle birleşmiş ve bu durum coşku dolu ortak bir harekette ifadesini bulmuştur: Konser sonunda alkışlamalar. Jacques konseri hiç beklemediği kadar çok beğenir: Aynı bir dolaylı ortak aracı iyi gibi.

Bunun cumhuriyetlerle ilgisi nedir? Aynı yukarıdaki örnekte verildiği gibi, cumhuriyetler de hemen paylaşılmış bir ortak iyinin anlamıyla canlanmaları önemlidir. Bu derecede, bağ, Aristoteles'in de gördüğü gibi arkadaşlık bağına benzemektedir (*Nikomakhos'a Etik*, 1167 *b* 3). Yurttaş, kendi ve diğerlerinin yurttaşlık onurlarının emanetçisi olan kanunlara bağlanır. Bu, aynı, benim Montréal şehir topluluğuna, güvenliğim konusunda borçlu olmama benzetilebilir. Ancak, temel farklılık, bu son ilişkinin bizim her şeyi aynı noktaya yönelmiş bir iyi gibi algılamamamızı sağlamasıdır. Halbuki, yurttaşın cumhuriyet ile ortak bir girişim olarak ayniyeti, temel ortak bir paydanın varlığının tanınmasıdır. Benim güvenliğimden ötürü Montréal şehir topluluğuna bağlanmam açık biçimde kişisel bir çıkar üzerine kuruludur. Benim, çoğu kez etkisiz olan ve insanlığın ortak iyiliği konusundaki ahlaki taahhütlerim özgecidir. Ancak, benim, işleyen bir cumhuriyetteki yurttaşlarım ile olan dayanışma bağlarım, paylaşımın kendiliğinden belli bir değeri olduğu bir kader paylaşımıdır. Bu bağa özel bir önem kazandıran da, benim bu kişilere ve bu girişime sıkı sıkı bağlanmamı sağlayan da ve bendeki erdemi ve yurtseverliği canlandıran da işte budur.

Başka bir değişle, klasik anlamdaki cumhuriyetçi bir rejimin tanımı, atomizmin tanımından ve atomizm bulaşmış ortak bir anlamın tanımından da farklı bir ontoloji içermektedir. Bu tanımın içeriği ile anlatılmak istenen kimlik ve topluluk ilişkilerini incelememiz ve farklı olasılıkları birbirinden ayırmamızdır: Özellikle biz kimliği ile sadece aynı noktaya yönelmiş olarak tarif edilen ben kimliğini ve böylelikle ortak servet ile aynı noktaya yönelmiş servetin ayırımı önemlidir. Aksi takdirde, kolektif araçsallık ve ortak eylem ile (araştırılması zor temeller üzerinde ama belki irrasyonel kökleri olan) yararlananların özellikle çok aradıkları

bir ürün sağlayarak Montréal şehir birliğinin genişletilmiş bir versiyonu olarak cumhuriyeti "yıkmak" arasındaki farkı gözden kaçırma riskini taşırız.[11]

Eğer böyle bir rejimin modern dünya ile herhangi bir ilişkisi yok ise, tüm bunların belki de pratikte fazla bir önemi yoktur, modern siyaset öğrencilerinin büyük bir kısmının görüşü böyledir. Ancak, yurttaşlık hümanizması geleneğinin temel tezlerini göz önünde bulundurursak, ilk başta bir seçim yapamayız. Bu teze göre özgür bir rejimin (despotik olmayan) temel şartı, bahsedilen yurtsever yurttaş tipinin varlığıdır. Bu durum, belki yurttaşlık hümanizma geleneğinin sahip olduğu özgürlük kavramından dolayı normal gözükebilir. Bu kavram, bizim negatif özgürlük olarak adlandıracağımız kavramla tanımlanmış değildir. Buradaki özgürlük, kamusal faaliyetlere aktif olarak katılan yurttaşın özgürlüğü olarak düşünülmüştür. Yurttaş, siyasi alanda kendi ve başkalarının yaşamını değiştirebilecek kararlar üzerinde söz söyleyebilme anlamında özgürdür. Katılım ile kendi kendini yönetme ortak hareketler kavramına bir gönderme yapınca, bunun ortak kimlikte ifadesini bulacağını söylemek normal karşılanmalıdır. Bu özgürlük, ortak hareketlerde uygulamaya konuyor ise, ortak hareketleri ortak iyi olarak değerlendirmemiz de normal karşılanmalıdır.

Bu tezin zımni olarak içerdiği fikir ise, yukarıda da söylediğim gibi, despotik bir rejimde korku ile dışarıdan dayatılan disiplin, böyle bir rejimin yokluğunda kendi kendine oluşur ve sadece yurtsever kimlik gerekli içgüdümü sağlayabilir. Ancak, bu neden bazı ufak farklılıklarla savunulabilir. Katılım yollu serbest bir rejimin, vatandaşlarından, despotik bir rejimin onları zorlayacağı bazı şeyleri kendiliklerinden yapmalarını istemektedir. En iyi örnek milli savunma örneğidir. Despotik bir

11) Bunun dışında bir de sivik hümanizmanın, cumhuriyetçi tez olarak adlandıracağım bir başka versiyonu daha vardır. Bu versiyon Quentin Skinner tarafından sistemleştirilmiş ve Machiavelli'ye hasredilmiştir (Skinner, 1984). Bu versiyona göre, kurama başvurmak tamamen araçsaldır. Özgürlüklerimi korumak için tek çare, benim katılımcı bir rejimi savunmamdır. Aksi takdirde, benim çıkarlarımı tam olarak değerlendiremeyecek olan "diğerlerinin" insafına kalmış olurum. Bu versiyonda ortak iyi mevcut değildir ve özgürlük sadece aynı yöne yönelmiş değerlerden ibarettir. Skinner (bu konuda ona tam olarak katılmasam bile) belki de Machiavelli konusunda yanılmıyordur. Ancak, bu yorum Montesquieu, Rousseau, Tocqueville, Mill (*On Representative Government*) veya Hannah Arendt'ı etkilemez; ki Skinner'ın de böyle bir iddiası yoktur. Bu anlamda, benim tanımlamam tarihsel olarak uygundur. Asıl sorun, bu bahsedilen parametrelerden hangisinin günümüz siyasetine uygun olduğudur. Yukarıda da bahsettiğim gibi, benimkisi en uygun olanıdır.

rejimi gerekli parayı toparladıktan sonra kendisi için savaşacak gönüllüler toplayabilir. Buna karşılık cumhuriyetçi bir rejim, yurttaşlarına kendi özgürlükleri için savaşma çağrısını yapacaktır. Burada sebep ilişkisi iki taraflıdır. Yurttaşlar ordusu özgürlüğün teminatıdır, çünkü bu despotizmin üstünlüğüne bir engeldir. Sadece güçlü generallerin elindeki ordular bir ihtilale girişebilirler. Roma Cumhuriyeti'nin can çekişmesi buna iyi bir örnektir. Ancak sadece özgür bir rejim içerisinde yaşayan ve onu seven insanlar kendi kendilerine savaşmayı isteyebilirler. Yurttaş ordusuyla özgürlük arasındaki bu akrabalık bağı Machiavelli'nin yapıtının başlıca temalarından da biridir.

O halde, cumhuriyetçi dayanışmanın, belli bir otodisiplin sağlamasıyla özgürlüğü kuvvetlendirdiği söylenebilir veya bu cumhuriyetçi dayanışmanın özgür bir rejim için temel olduğu da ileri sürülebilir. Çünkü, vatandaşlarından istediği şeyler basit özneler tarafından reddedilebilir. Bir durumda, gereklilikler toplum üyelerinin ayniyeti göz önünde tutularak ve farklılıklar, bu gereklilikleri tatmin eden içgüdüler olarak düşünülmektedir: Bir yandan, cezalandırılma korkusu, diğer taraftan ise onurun anlamı ve zorunlulukların içsel olarak anlaşılması söz konusudur. Diğer durumda ise, özgürlüklerin gereklilikleri daha pahalıdır ve sorun bu ek gayreti kimin güdülendireceği sorunudur.

İkinci formülasyon, özgürlüğün daha çok katılımla alakalı bir bakış açısına bağlıdır. Özgür rejimler, özgür olmayan rejimlerin içermediği, askeri olduğu kadar siyasi olan kamusal yaşamla alakalı bazı hizmetler gerektirmesiyle daha "pahalıdır". Bu formülasyonun vatandaşlık hümanizması geleneğindeki önemi, özgürlüğün nasıl katılım anlamında anlaşıldığının da bir göstergesidir. Ancak, bu gelenekten, daha geniş ve despotik olmayan bir rejimin temeli üzerine kurulu bir tez çıkarılabilir. Bu tez, despotik olmayan rejimi sadece katılım ile değil, ama negatif özgürlükleri de içeren daha geniş bir özgürlükler gamı ile de tanımlar. Tez, despotizmin korku yoluyla elde ettiği şeye ulaşmak için özgür toplumun bu tarz bir güdülenmeye gereksindiğini ileri sürerek, yurtseverlik dayanışması ile özgür kurumlar arasındaki bağın varlığını göstermek için birinci formülasyonu ele alacaktır: Bunun sebebi de ayakta kalmak için ihtiyacı olan disiplin, özveri ve gerekli yardımların ortaya çıkması gerekliliği yanında, tehdit anında gerekli desteği sağlamaktır.

Yurtseverlik ile özgürlüğü birbirine bağlayan bu önermeyi "cumhuriyetçi tez" olarak adlandırırsak, bu tezin biri geniş, biri dar iki anlamından da bahsedebiliriz: Birincisi katılımcı özgürlüğe yönelmiş ve ikincisi daha geniş bir özgürlükler gamı içeren iki anlam söz konusudur. Bu başlan-

gıçtan sonra nihayet prosedüral liberalizme özgür bir rejime uygun olmayan bir formül önermesinden ibaret olan ilk eleştirimizi yöneltebiliriz.

Bu tür liberalizmin, *görünürde* nasıl da cumhuriyetçi tezle çeliştiğini görebiliriz. Bir kere, bu liberalizm toplumu, kendi iyi kavramları üzerine kurulu yaşam planları olan bireylerden ibaret görmekte ve toplum tarafından paylaşılan bazı ortak kavramları dışlamaktadır. Bu, amacı aynı noktaya yönelmiş iyi kavramlarını aramaktan başka bir şey olmayan araçsal bir toplumun formülüne benzemektedir ve bu formül cumhuriyetçi formu tamamen dışarıda bırakmaktadır.

Bu durum, yurttaşlık hümanizması taraftarlarının, prosedüral liberalizmin tanımlarıyla karsılaştıklarında verdikleri alışılmış tepkidir. Ben de bu şekilde davrandığımı itiraf ediyorum. Ancak böyle formülleştirilen eleştiri tam da isabetli değildir. Burada bazı karışıklıklar vardır, ama asıl ilginç olan taraf bu karışıklığın sadece eleştiren tarafın düşüncesinde olmamasıdır.

Bu eleştirinin zayıf tarafı nedir? Liberalin cumhuriyetçiye vereceği yanıt kendisinin hiç de araçsal bir toplumda angaje olmadığıdır. Onun formülü tüm toplum tarafından içselleşmiş ortak değeri dışlamakla birlikte, adil olanın ne olduğu konusunda ortak bir düşüncenin varlığını dışlamaz. Tam tersine böyle bir düşüncenin varolmasını tavsiye eder. Anlaşmazlık iyi kavramının iki farklı anlamı çevresinde döner. Geniş anlamda, bu kavram arayışında olduğumuz değerli her şeyi ifade eder; dar anlamda ise, kavram yaşam planlarını veya tarzlarını ifade eder. Prosedüral liberalizmin dar anlamda ortak iyi gibi bir kavramı olamaz. Çünkü toplum iyi yaşamın ne olduğu konusunda tarafsız olmalıdır. Ama adaletli bir kuralın iyi olarak tanımlanacağı geniş anlamda son derece önemli, paylaşılan bir iyiden bahsedilebilir.

O halde, prosedüral liberalizm özgür bir rejime uygun olmama eleştirisine cevap verebilecektir. Hatırlatmak gerekirse, itiraz, bu tarz bir liberal toplumu zorunlu olarak araçsal olarak gören ve onu, yurttaşı ortak değer olarak görme olgusuna sahip olmayan olarak algılayan cumhuriyetçi tez tarafından yapılmaktaydı. Bu hal, despotik olmayan bir rejimin şartı olduğuna göre, cumhuriyetçi tez, bu çeşit liberalizmi kendi kendisinin devamlılığını ortadan kaldıran bir tarz olarak kabul etmektedir. Üyelerinin kuvvetli yandaşlığına ihtiyacı olan özgür toplum, paradoksal olarak bu konudaki onsuz olmaz temelleri yok etmektedir. Bu temel ise, benim "yurtseverlik" olarak adlandırmış olduğum, yurttaşların belli bir ortak değer çevresinde tanımlanmalarıdır.

Bu eleştiriye, tamamen modern atomizm çerçevesinde kalacak bir yanıt bulmak mümkündür. Bu cevap, cumhuriyetçi tezi tamamen bir yana bırakacak ve uygun liberal toplumların daha farklı bazı temeller üzerine kurulabileceklerini kabul edecektir. Bu temel, yurttaşların ittifakının özel çıkar üzerine kurulu olabileceği fikrini savunan XVIII. yüzyıl düşüncesi olabilir. Veya modern uygarlıkların halklarını bazı yüksek ahlaki normlarla eğittikleri fikri (ki burada yurttaşlar, liberal etos'tan, toplumlarını koruyacak ve destekleyecek kadar etkilenmiş durumdadırlar), olgun liberal bir toplumun, üyelerinden, onlara bazı değerler bahşettiği ve yaşamlarını emin ve yararlı kıldığı sürece, fazla bir şey beklemeyeceğinden ibaret olan modern revizyonist demokratik kuramın fikri olabilir. Aslında, bu fikre göre, yurttaş, fazla aktif olarak katılımcı olmamalı ve birkaç senelik bir iktidardan sonra yeni bir hükümeti iş başına geçirmeli ve onu da kendi haline bırakmalıdır.[12]

Ama prosedüral liberalizmin böyle bir cevap vermeğe ihtiyacı yoktur. O, cumhuriyetçi tezi kabul edip ortak değere ve böylelikle yurtseverliğe belli bir yer ayrılmasını isteyebilir. Sonuç olarak da, özgür bir topluma uygun hale gelebilir.

Liberalizmin cevabı hangisi olmalıdır? Atomist bakış açısını kabul edenler birinci cevabı seçeceklerdir: Bunların düşüncesine göre, geçmişteki geçerlilikleri ne olursa olsun cumhuriyetçi tez bugünkü kitlesel bürokratik toplumlar için uygun değildir. Modern çağda, kişiler daha bireyci hale geldiler ve şu durumda toplumlar ancak daha önce tasvir ettiğim iki yoldan birini seçerek ayakta kalabilirler. İlk cumhuriyetlerin birliğine özlem duymak kısır bir nostaljiden başka bir şey değildir. Eğer durum buysa, amacı cumhuriyetçi toplumların anlamını kavramaktan ibaret olan geçtiğimiz sayfalardaki ontolojik tartışmanın sadece antik bir değeri vardır ve liberalizmin vatandaşlık hümanizması tarafından yapılan eleştirisi bir kenara bırakılabilir.

Ancak, bize istediği kadar akla yakın gözüksün, bu atomist perspektif gerçeklerden uzaktır. Bunu, prosedüral liberallerin esaslı bir referans noktasını teşkil eden bir toplumu doğurmuş olan Amerika'nın yakın tarihinde görebiliriz. Watergate olayını veya bundan bir derece aşağıdaki İran-Contras olayının yol açtığı tepkileri düşünün. Birincisinde, yurttaşlara ağır hakaret sayılan olay başkanın istifasına yol açtı. Burada, cumhuriyetçi tezin isabetliliğinin kabulüne her ikisi de yardımcı olan bu tepkiler hakkında iki uyarı yapmak isterim.

12) Bu revizyonizm ya da demokrasinin seçici teorisi için, Bkz. Schumpeter (1950).

Birincisi, yurttaşların bu çeşit suiistimallere karşı öfkeyle cevap verebilme kapasiteleri, modern toplumlarda özgürlüğün önemli bir savunma aracıdır. Şu da bir gerçek ki, günümüzün diğer demokrasilerine nazaran, Amerikalılar, yürütme gücünün suiistimallerine karşı daha duyarlıdırlar. Örneğin, Fransa'da Rainbow Warrior olayında Fransızların tepkisini veya tepkisizliğini düşünün. Ancak, genel olarak denilebilir ki, amaçlar toplumdan topluma değişse bile, demokratik seçmen çevrelerinin çoğu, liberal kendi kendini yönetme normlarının ihlaline karşı belli bir tepki vermeye hazırdır. Ve bu durum da, bu rejimlerin devamlılığı açısından önemli bir faktördür. Çoğu Latin Amerika ülkesinde olduğu gibi insanların, ordu tarafından kotarılan faili meçhullere hoşgörü gösterdikleri veya askeri ihtilallere karşı herhangi bir tepkinin mevcut olamadığı yerlerde, bu rejimlerin Arjantin tipinde bir cuntaya veya Pinochet tipi katil rejimlere dönüşmesi gibi bir tehlike her zaman mevcuttur.

İkinci nokta, bu öfkeyle cevap verebilme kapasitesinin, yukarıda bahsedilen atomizmin bilinen hiçbir kaynağı tarafından beslenmemesidir. İnsanlar bu şekilde davranmazlar, çünkü düşüncelerine göre, böyle davranmak onların sadece uzun dönemdeki çıkarlarına yarar. Veya kabul etmeliyiz ki, böyle davrananlar varsa bile bunların sayısı oldukça azdır. Bu tepki de belli bir rol oynayabilir, ama bu tepki Pinochet veya Enver Hoca'nın suiistimallerine olan tepki örneklerinde olduğu gibi, Nixon'ın suiistimallerine olan tepkiden daha fazla bir tepkiye yol açmaz. Elbette demokrasinin varolduğu yerlerde, bu demokrasinin kaderiyle kendisini ilgili hissedenler mevcuttur. Ama ne yazık ki, modern seçim çevrelerinde bunlar azınlığı teşkil etmektedirler. Ve üçüncü olarak, toplumu, güvenlik veya ekonomik refah konularındaki gibi sadece bir araç olarak görenler de bu tepkiyi daha zor vereceklerdir.

Aslında, öfkeli tepkiyi üretecek olan şey ne egoizm ne özgecilik ve ne de yukarıdaki kategorilerin içerdiği herhangi başka bir şeydir bir çeşit yurtsever kimliktir. Birleşik Devletler'de, tarihinin belirli dönemleriyle olan bağlarından ötürü önem kazanmış olan Lincoln'ın Gettysburg'daki söylevi ve buna benzer diğer belgeler tarafından tanımlanmış ortak kimlik ve tarihin paylaşımı üzerine kurulu Amerikalıların ortak duygusu, *American way of life* kimlik anlayışının yaygınlığı söz konusudur. İşte Watergate olayına karşı bastırılmaz tepkileri ortaya çıkaran ve bu olaydaki hareketlere de böyle tepkilerin doğmasını sağlayacak niteliği veren de bu ortak duyguya olan bağlılık ve bu ortak duygunun yol açtığı kimliktir.

Başka bir değişle, bahsetmek istediğim ikinci nokta, modern toplumlardaki cumhuriyetçi yurtseverlik belli bir kuvveti teşkil etmektedir. O kuvvet ki, Watergate olayı sırasında elle tutulur bir biçimde son derece işlevsel olmuştur. Bu durum, modern kuramsal düşünce üzerindeki bazı atomist önyargılardan ve kısmen bunun formlarının ve çıkar noktalarının klasik çağdakine oranla farklılaşmasından dolayı tam anlamıyla fark edilmemiştir. Ancak bu cumhuriyetçi yurtseverlik her zaman mevcuttur ve günümüz liberal demokratik rejimlerimizin devamlılığı konusunda önemli bir rol oynamaktadır. Elbette, her zaman olduğu gibi yurtseverlik birçok kötülükten de sorumludur. Bahsedilen yurtseverlik keskin bir milliyetçilik formu da alabilir ve en karanlık formlarında, örneğin doğurmuş olduğu tehlikelere karşı önemli bazı savunma yolları ortaya koysa bile, bir Olivier North'u özgür bir toplumun normlarını ihlal konusunda cesaretlendirebilir. Ama, uğursuz etkilerinin ortaya çıkardığı tehditlere rağmen, bu yurtseverliğin yararlı etkileri, liberal demokrasilerin devamlılığı için önemlidir.[13]

İşte ikinci noktam budur. Elbette bu bahsedilenler evrensel olarak kabul edilmekten uzak kalan, yakın tarihin ve bunun sebeplerinin belli bir incelemesini içermeleriyle bazı karşıtlıklar ortaya çıkarabilir. İşte bu yüzden bu konuyu olabildiğince açıklıkla anlatmak isterim. Yurtseverlik, özgürlüğün sadece geçmişteki bir savunma aracı değildir. Ama, aynı zamanda, gelecekteki savunma aracı da olacaktır. Bazı farklı atomist birliktelik kaynakları, Watergate olayında olduğu gibi bazı sert defansif tepkileri verebilmek için yetersiz kalmakla kalmayacak, aynı zamanda bunu gerçekleştirecek kapasiteye hiçbir zaman ulaşamayacaktır. Eşyanın tabiatı bunu gerektirmektedir. Bireysel çıkar, potansiyel darbeciler ve despotlara karşı gerçek bir tehdidi ortaya koymak için yeter sayıda insanı harekete geçiremeyecektir. Bu kopukları durdurmak için, ahlaki koz-

13) A.B.D tarihinin en başından bu yana, milliyetçilik anlamında ve liberal temsili rejim anlamında, her iki yurtseverlik kavramını da kabul etmiştir. Halbuki, diğer batılı ülkelerde bu iki kavram birbirinden farklıdır, hatta çatışma içerisindedir. Bu konuda Fransa'yı örnek olarak verebiliriz. Fransa'da, kuvvetli bir milli kimlik dürtüsü, toplum içerisinde belli bir bölünmüşlük meydana getirmekte ve hatta toplumun önemli bir kesimi, Fransa'nın ihtişamını bu kimliğin reddinde görebilmekteydi. Günümüz demokrasilerinin sürekliliği, özgürlükçü rejimler ile bu kimliğin bileşkesinden beslenmektedir. Bugün Atlantik ülkeleri, demokratik bir medeniyeti paylaşmaktan gurur duymaktadırlar. Ama daha başta Amerika'da oluşmuş olan bu bileşke, daha sonra diğer ülkelerde, örneğin Almanya ve İspanya'da, bazen de acılı bir şekilde son bulmuştur. Tüm bu konuları *Alternatives Futures* adlı çalışmamda incelemiştim (Taylor, 1985 *b*).

mopolit yurttaşlık, stoacılık, kantçılık gibi bireysel kimliklerle herhangi bir bağı olmayan, evrensel ilkeler tarafından değiştirilmiş ve harekete geçirilmiş insanlar olmayacaktır. Aynı şekilde, refah ve güvenliği sağlamasından dolayı, belli bir toplumu destekleyenlere gelince: Bunlar, her şey yolunda gittiğinde arkadaşınız olan, ama onlara gerçekten ihtiyacınız olduğunda sizi yüzüstü bırakanlara benzerler. Başka bir değişle, cumhuriyetçi tez, yurttaşlık hümanizmasının paradigmatik pozisyonlarının birbirine eklemlendiği modern çağın başlangıcında ve eski çağdaki kadar bugün de, özel bazı uygulamalarda aynı şekilde geçerli ve uygundur.

Belki de bu konuda yanılıyorumdur. Ama, eğer haklıysam, liberalizm, atomizmi içine sindirip, cumhuriyetçi tezi reddetme suçlamasına cevap veremeyecektir. Bu şekilde davranmak modern toplumların dinamiğini görmemek demektir. Ancak bu durum diğer cevaba dokunmayacaktır: Usuli liberal bir toplum, kökten bir biçimde cumhuriyetçi olabilir. Bu aslında Watergate olayındaki tepkinin bir diğer algılanış şeklidir. Öfkeli yurttaşların bu durumlarına yol açan ihlal, aslında bir hukuk kuralının ihlalidir ki, bu da hukuk devletinin liberal bir kavramıdır. İşte yurttaşların kendilerini tanımladıkları ve ortak değerleri olarak kabul ettikleri de bu kavramdır. Buradan yola çıkarak, prosedüral liberalizmin yurtseverliği kuramsal olarak mümkün kıldığını söylememize ihtiyaç yoktur. Karşımızda canlı bir örnek veya hiç olmazsa hukukun yurtseverliğiyle ilgili bir tahmin vardır. Eleştirideki karmaşıklık ise prosedüral liberalizmin atomist bir ontoloji içerdiği, çünkü bireysel yaşam planlarından bahsettiği ve böylelikle sadece atomist bazı kaynaklardan bir birliktelik bekleyebileceği ve bu kaynakların da bu birliği destekleyebilmek için uygun olmadığı düşüncesidir. Ama aslında prosedüral liberalizm holist olabilir; ve hatta holizm, bugün bu modele yaklaşan toplumların pratiğini daha iyi tasvir etmektedir. Bu durum eleştiriye inandırıcı bir cevap teşkil etmektedir. Ve aynı zamanda bu cevap, atomizm ve holizm içeren ontolojik sorunlarla, bireycilik ve kolektivizmi karşı karşıya getiren pozisyon alma sorunlarını karıştırmama gerekliliğini en iyi şekilde açıklamaktadır.

İşte, bu karıştırmanın kurbanı olan eleştirilerin durumu budur. Ancak, tek kurban belki bu eleştiriler değildir. Çünkü, prosedüral liberalizmi holist bir şekilde anladığımızda, bunun taraftarlarının genellikle sormadıkları bazı sorular ortaya çıkacaktır:

1) Bir kere, liberal yurtsever bir rejimin prosedüral gerekliliklerin tümüne gerçekten cevap verebilip veremediğini sorabiliriz. Ortak değer,

gerçekten de bir hukuk kuralıdır. Ancak hatırlamamız gerekir ki, yurtseverlik aynı noktaya yönelmiş ahlaki ilkelerden daha fazla şey içerir. Yurtseverlik, belli bir tarihi toplulukla bir birliktelik içerir. Bu topluluğu sevip desteklemek ortak bir amaç olmalıdır ve bu durum hukuk kuralları üzerindeki bir konsensüsten daha fazla şey ifade eder. Başka türlü ifade etmek gerekirse, yurtseverlik, aynı yöne yönelmiş bazı değerlerden başka, birey bakımından bir de "aşk"ı içerir. Böyle tarihi bir kurumlar birliğini ve formlarını desteklemek toplumsal olarak teminat altına alınmış bir amaçtır ve öyle de olmak zorundadır.

Bir başka değişle, prosedüral liberal devlet, Tanrıya inananlar ve inanmayanlar veya homoseksüeller ve heteroseksüeller arasında tarafsız kalmak zorunda olmasına rağmen, aynı tarafsızlığı yurtseverler ve yurtsever olmayanlar arasında gösteremez. Örnek olarak, a) okullarda duaya karşı çıkan veya b) homoseksüelliği bir bozukluk olarak gösteren bir okul kitabının kaldırılmasını isteyen kişilerin bu isteklerini tatmin eden bir mahkeme tasavvur edilebilir. Ama bir kişi düşünün ki c) Amerikan tarihinin ve önde gelenlerinin gençlere takdim edilirken kullanılan ulvi ses tonuna karşı çıksın. Belki bu durumda ebeveynler, prosedüral cumhuriyet kanunlarına bağlı kalacak ve çocuklarına da bu bağlılığın eğitimini vereceklerdir. Ancak bunu kendi "hiper Augustinusçu" ve ahlaktan yoksun, günahkâr ve şiddet dolu dünyadaki en az tehlikeli bir *modus vivendi* (düzenleme yolu) olarak görmekten ibaret olan kişisel fikirleri için yapacaklardır. Ama, eğer çocuklarını sadakatsiz Jefferson'ı ve gizli serbest düşünür Washington'ı birer kahraman olarak kabul edecek kadar bir beyin yıkanmasına maruz bırakırlar ve insanın gelişim yeteneği konusunda bunların Tanrı tanımaz koroları tarafından eğitilmelerini kabul ederlerse de lanetlenmiş olacaklardır (burada, bu durum söylevin basit bir figürü değildir).

Veya daha az ideolojik olan bir itiraz da düşünebiliriz: Örneğin, burada apolitik bir yaşam tarzı benimseyen ebeveynler, Amerikan tarihinin yurtsever vizyonundan çıkarılabilecek aktif yurttaşlık kavramına katılıma karşı çıkmaktadırlar.

Bu örnekler bir miktar hayal ürünü gibi gözükebilir ve gerçekten de öyledirler; gerçekleşebilmeleri pek de olası değildir. Ama neden? Okullardaki dine karşı mücadele çok Amerikanvari bir şey değil midir? Halbuki buraların dışında bir uzlaşma uygulamaya konabilir. Amerikalılar savundukları şeylerin anayasa tarafından emredildiğini hissederler; böylelikle yurtseverliğin değerinin tartışmaya açılması Amerikanvari değildir ve kamusal bir hareket olarak da düşünülemez olana yakın-

dır.[14] Mantıksal olarak, böyle bir meydan okuma mümkündür ve prosedüral liberalizmin terimlerine göre (a) veya (b) hallerinden de daha fazla gayrı meşru değildir. Ancak böyle bir arzuyu tatmin edecek olan mahkeme, kendi kuruluşunu borçlu olduğu rejimin devamlılığına zarar vermiş olacaktır. O halde prosedüralizmin gerekliliklerine belli bir sınır tanınmak zorundadır.

Bu, belki büyük bir sorun değildir. Hiçbir siyasi kuram orijinal modelinin saflığında gerçekleştirilemez. Bir yerde gerçeklerle uzlaşma sağlanmalıdır ve uygulamaya konabilir prosedüral bir cumhuriyet rejimi söz konusu olduğunda söz konusu olan yurtseverlik konusunda, bazen taraflı olmak durumundadır. Ancak burada da daha önce bahsettiğimiz ve şimdi halli gereken bir başka sorun çıkar karşımıza.

2) Liberal yurtsever bir rejim, geleneksel cumhuriyet rejiminden farklıdır. Daha önce gördük ki, prosedüral liberalizmin kurumlara bağlı olan ve tarihi olarak sınanmış değerleri aslında, hukuk devleti, bireysel özgürlükler bazı hakkaniyet ilkeleri ve eşit muamele ilkelerini içeren bazı hukuk kurallarının değerleridir. Burada bir kenara bırakılan, hümanist yurttaşlık geleneğinin temel değeri olan katılımcı kendi kendini yönetmedir (*participatory self-rule*). Gerçekten denilebilir ki, klasik kuramın ağırlık noktası görünenin aşırı bir ucunda bulunmaktadır: Eski kuramların bireysel haklar konusunda herhangi bir tasaları mevcut değildi ve daha çok bizim bireysel dokunulmazlık kurallarımızın kriterlerinden yararlanılarak bulunan birkaç mantıksız prosedüre sahiptiler; örneğin ostrasizm;* dahası onların eşit muamele kuralı, bizim bakış açımızla, son derece seçmeci bir şekilde yapılmaktaydı. Ancak, yine de düşüncelerine göre cumhuriyetin özü yurttaşların hükümeti idi.

Şimdi karşılaştığımız sorun, bahsedilen bu değeri modern liberal toplumlarda nereye yerleştireceğimiz sorunudur. Prosedüral liberaller, kendi kendine hükümet etme olgusunu hukuk devleti ve eşitlik gibi ilkeler karşısında bir araç gibi görmeleriyle, bu değeri ihmal ederler. Gerçekten kendi kendine hükümet etme olgusunu, cumhuriyetçi geleneğin yaptığı gibi onurlu bir yaşamın esaslı bir şartı ve en önemli siyasi değer olarak kabulü bizi prosedüral liberalizmin sınırları dışına taşır. Çünkü bu şekilde

14) Dini temellere ilişkin özel bir ritüeli hedef almış bir meydan okuma, cumhuriyetçi bir rejim için zor bir sorun olmaktaydı (son başkanlık seçimleri sırasında birçok yüksek sesli demagojilerin fırsatı olmuştu), ama vatanseverliği yaşatan temel inanç ve tutumlara karşıdan saldırmıyordu.

* İktidardan ya da partiden çıkarma kararı. (ç.n.)

kabul edilen bir kavram etrafında örgütlenmiş bir toplum, iyi yaşam konusundaki böyle bir kavramı müeyyidelendirmeye çalışacaktır. Bu durum, liberaller ve cumhuriyetçiler arasındaki tartışmanın açık ve önemli bir noktasıdır. Hannah Arendt ve Robert Bellah gibi düşünürlerin (Arendt, 1958; Bellah, 1985; Sullivian, 1982) bu liberalizmle bağdaştırılamayacak ve onun içine yerleştirilemeyecek siyasi idealleri vardır. Pekiyi, o halde, bu durum niçin prosedüral liberalizmin bir sorunu olacakmış?

Belki de, bu, prosedüral liberalizmin bir sorunu değildir, ama emin olmak istiyorsak, birkaç önemli sorunu da ortaya atmak durumundayız. Sorun şudur: Bizim yurtseverliğimiz katılımcı kendi kendine hükümet etme olgusunun marjinalleşmesi durumunda da ayakta kalabilecek midir? Yurtseverlik, bazı değerler üzerine kurulu tarihsel bir toplulukla ortaklaşa bir benzeşmedir. Bu benzeşme değişkendir ve özgür olmayan toplumlarda da belli bir yurtseverlik mevcut olabilir: Irk veya kan bağı veya "devrim vatanı" gibi despotik bazı formlarla ifade edilen toplumlardaki yurtseverlik böyledir. Faşizm veya Çarlık Rusya'sındaki yurtseverlik, bolşevizm hep otoriter bir hükümet formlarına bağlı idiler. Cumhuriyetçi teze göre, özgür bir toplum yurtseverlik içerir; ama bu yurtseverlik, merkezi değeri özgürlük olan bir yurtseverlik olmak zorundadır. Tarihi olarak, cumhuriyetçi yurtseverlik, özgürlük tanımı içerisinde kendi kendini yönetme kavramına vücut vermiştir. Daha önce gördüğümüz gibi, cumhuriyetçi yurtseverlik bu tanımın tam merkezinde yer almaktadır.

Ama, sorun, bu durumun bir zorunluluk teşkil edip etmediği sorunudur. Söz konusu olan, özgür bir toplumun yurtseverliğinin, bu toplumun kurumlarını yurttaşın onurunu güvence altına alan anlamlı bir özgürlüğü gerçekleştirmesinden bahisle şereflendirmek zorunda olmasıdır. Böylesine anlamlı bir özgürlüğü, kendi kendine hükümet olgusunu merkeze yerleştirmeden tanımlayabilmek mümkün müdür?

Bu konuyu genel bazı terimlerle tartışabilmek mümkündür: Modern düşünce yurttaş onurunu ne şekilde tanımlamaktadır? Yurttaş onuru, yurttaş için garanti altına alınması gerekli olan kavramların terimleriyle tanımlanmamalıdır; kişi onurunun modern anlamı kendi şartlarını düzenleyebilen ajanın onuruyla aynı anlamdadır. Yurttaşın onuru kavramı yurttaşın kapasitesi kavramını içermektedir. Günümüzdeki karşıtlığın büyük bölümü iki farklı model içermektedir.

A) Bunlardan birincisi, bireysel haklar ve kişilere eşit muamele konusunda olduğu gibi, yurttaşların tercihlerini hesaba katan bir hükümet konusunda da ısrarcıdır. Garanti altına alınması gereken budur. Yurt-

taşın kapasitesi ise, haklarını öne çıkarabilme, kişilere eşit muamele ilkesini garanti altına alabilme ve karar alma kuvvetini elinde bulunduranları etkileyebilme kuvvetinden ibarettir. Bu sonuç, yargısal yollarla elde edilebilir. Örneğin Birleşik Devletler'de olduğu gibi, bir korunan haklar bloğuna sahip olan yerlerde durum böyledir (daha sonra bu durum Kanada'da da gerçekleşmiştir). Ama, bu durum, bazı temsili kurumlarla da gerçekleşebilir. En azından, bu modelin düşüncesinde, bu kurumların tamamıyla araçsal bir anlamı vardır. Bu kurumlar yukarıda açıklanan revizyonist modelde algılandıkları gibi algılanmaya çalışılmaktadır. Bunun da anlamı, burada katılıma herhangi bir değer izafe edilmediğidir. İdeal olan yönetilmek ve sırası gelince yönetmek (Aristoteles, *Politika*, 1259 b 5) değil, ama yönetimi etkileyebilmektir. Bu durum, katılımcı sistemdeki yönetilenlerin yönetimde aktif olarak yer almaması durumuyla da uyuşum halindedir; şu şartla ki, yönetilenler yönetimde aktif olarak yer alanları etkileyebilecek inandırıcı tehdit mekanizmalarına sahip olmaları, veya "onların" "bizi" göz önünde bulundurmaları için, tam tersi bir angajmanla dilekçe yollu bir etkileşimi veya baskı gruplarının oluşmasını içeren, mevcut hükümetin "bizler" tarafından "onlar" olarak adlandırılması gereklidir.

B) Diğer model ise, tam karşıt olarak, kendi kendini yönetme kavramını, katılımı garanti altına alınması gereken özgürlüğün temeli olarak görmektedir. Bu katılım, yurttaş kapasitesinin esaslı bir unsuru olarak görülmektedir. Sonuç olarak, yurttaş hükümet ilişkisinin bir karşıtlık ilişkisi olarak kabul edildiği ve birincinin ikinciyi kazanmak durumunda olduğu bir toplumda, yurttaş haysiyeti garanti altına alınmamıştır; yurttaşlık kapasitesinin sadece çok alt bir derecesine olanak vermektedir. Kendi kendini yönetmeye tam katılma, kendi kendimizi tanımlamamızda etkili olacak belli bir hükümet konsensüsünün oluşmasına katılma olarak anlaşılmıştır. "Yönetilmek ve sırası gelince yönetmek"in anlamı yönetenlerin her zaman "onlar" değil, bazen de "biz" olabileceğini ifade eder. Yurttaşlık kapasitesinin anlamı, hiçbir zaman kendimizi kendisiyle tanımlayamayacağımız ancak belki manipüle edebileceğimiz, yabancı bir siyasi evrenin bir unsurunu teşkil edebileceğimiz fikri ile bağdaşmayacak bir şekilde algılanmaktadır.

Bu iki tip kapasite arasında bir ölçü birliği bulunmamaktadır. Yani hangisinin daha iyi olduğunu söylemeye olanak yoktur. Atomist eğilimleri olan birine göre A'nın tercih sebebi olduğu konusunda herhangi bir şüphe yoktur. Cumhuriyetçiler için, tek iyi olan B'dir. Ancak, burada sorun bu iki tip kapasiteden birinin soyut olarak seçimi değildir. Asıl

görmemiz gereken, bu iki tip kapasiteden hangisinin uygulanabilir bir yurtseverlik içerisindeki yurttaşlık tanımında yer alabileceği sorunudur. Bunun içerdiği, bizim, belli bir ittifaka katılmamız ve yurttaşlık onurunun ve özgürlüğümüzün savunma aracı olarak kurumsal tarihi bir birliği beraberce sevmemizdir. A tanımı, böyle ortak bir duygunun yöneldiği bir noktayı teşkil edebilir mi?

Bu konuda şüphe duymamızın temel sebebi ise, bu modelin son derece tartışmalı olup, kurumlarımızın bizim onurumuzun birer savunma aracı oldukları konusundaki hislerimizle uyumsuzluğudur. Eğer ben kendi yolumu bu kurumları manipüle ederek çiziyor isem, bu kurumları nasıl olacak da, benim ve bu kurumlara katılanlar arasındaki ortak bir mesele olarak göreceğim? Ancak, bu konuda kuşkucu olabilmek için, çok daha basit mantıklı sebepler mevcuttur. Bir kez daha, A.B.D'deki deneysel gerçeklik öğreticidir. Son yüzyıl içerisinde, Amerika'nın A modeli üzerine kurulu bir kamu yaşamı tanımına doğru meylettiği gösterilebilir. Birleşik Devletler daha az katılımcı, ama daha çok prosedüral bir cumhuriyet halini almıştır (Sandel, 1984). Hukuksal onarım yolları önem kazanmış ve aynı zamanda seçimlere katılım azalmıştır.

İşte, cumhuriyetçilerin hoşlarına gitmeyen gelişmeler bunlardır, onlar bu gelişmelerde yurttaşlık ruhunun azalmasının ve son tahlilde özgür toplum için belli tehlikelerin işaretlerini görmekteler. Ama liberaller, Amerikan siyasi yaşamının sürekli zindeliğinin, A türü bir yurtseverliğin mümkün olabileceğini gösterdiği şeklinde cevap verebilirler. Ayrıca, bu düşünceye göre, temsili kurumlarla olan karşıtlık ilişkisinde, bu kurumların bir parçasını oluşturduğu siyasi yapı, özgürlüğün savunma aracı olmaya devam etmektedir. Hukuk, sanki biz birbirimize karşıtmışız ve amaçlarımıza ulaşabilmek için böyle kalmak durumundaymışızcasına, bizi aramızda ihtilaf çıkarmaya davet etmektedir. Ancak, hukukun zorlama ve sınırlamaları her iki tarafın da özgürlük ve yurttaşlık kapasitelerinin gerçekleşmesi amacındadır. Ayrıca, mahkemeler diyebilirlerdi ki, iş ve onur kazanmak için mücadele eden yurttaşların *agon*'u, klasik *polis*'te temel olandır. Bu rejim de karşıtları belli bir dayanışma içerisinde birleştirmekteydi.

Kimin haklı çıkacağını bilemiyorum. Cumhuriyetçiler, merkezileşmiş toplumda bürokrasinin sürekli yayılması ve katılıma yabancılaşmanın şiddetini arttırmasının uzun dönemde yurtseverliğin devamlılığını kaybettireceğini göstermektedirler. Liberaller ise, hukuki onarım kaynaklarının, kişilere, bürokratik kuvvetin yayılımı oranında belli bir güç sağlamak amacıyla artacağı şeklinde cevap vermektedirler. Bilgi edinme

özgürlüğü hakkındaki kararnameler gibi bazı tedbirler, düzenleyici bir kuvvetin belli bir etkisi olabileceğini göstermektedirler.

Ancak, sorun, bu kadar geniş terimlerle ortaya konamaz. Sorun, sadece, soyut bireyin yurttaş onuru hakkındaki modellerden biriyle uyuşabilip uyuşamayacağı sorunu değildir. Buradaki sorun her bir toplumun kültür ve geleneklerine göre özelleştirilmelidir. Prosedüral liberallere göre, A modeli Amerikan gelenekleriyle uyuşmaktadır. Ancak bu durum, katılımın birinci dönem Amerikan yurtseverliğinin önemli bir parçasını teşkil ettiğini ve bunun halen Amerikalıların kendi cumhuriyetlerini değerlendirmelerinde kullanacakları idealle birleşik bulunduğunu ileri sürenlerce tartışılmaya devam edilmektedir.[15]

Benim amacım burada bu sorunu çözmek değildir. Ben sadece bu sorunu, prosedüral liberalleri holist bir ontoloji karşısına yerleştirerek ve ilkesel uygunsuzluk eleştirilerine cevap vererek onun pratik uygunluk sorunlarının nasıl ortaya konduğunu göstermek amacıyla sergilemeye çalıştım. Sorunlar ontolojik düzeyde çözüldüğünde, bu sorunların bir kez daha ortaya konabilmesine olanak yoktur. Ancak, bu iki seviye arasındaki ilişkiler konusundaki başlıca tezlerim burada gösterildi: Seçiminizi holizmden yana yaptığınızda, son derece önemli sorunlar pozisyon alma (advocacy) bağlamında ileri sürülecektir; ama aynı zamanda; ontoloji, alternatifler ve sizin aranızdaki tartışmayı öyle bir yapılandırır ki bazı sorunlarla yüz yüze gelmek durumunda kalırsınız. Ontolojik sorunun aydınlığa kavuşturulması pozisyon alma konusundaki tartışmayı yeniden yapılandırmaktadır.

Daha önce, prosedüral liberallerin –hatta sadece cumhuriyetçi tezin basite indirgenmiş bir eleştirisini yapanlar değil– bu farklı seviyeleri birbirine karıştırdıklarını söylerken tam da buna atıf yapmaktaydım. Liberalizmin ilkesel uygun olmama konusundaki itirazlara elbette bir cevabı olacaktır; ve hatta pratik uygunluğunu ispatlayabilecektir. Ama prosedüral liberalizm, öyle görünüyor ki, ontolojik sorunun ortaya konması gerekliliğini görememektedir. Bunun sebebi acaba, burada bazı başka sorunların söz konusu olduğunu göremeyecek kadar, hâlâ atomizm bulaşmış bazı ortak anlamlardan ileri gelen belirli kavramların veya toplumun araçsal modelinin esiri olması midir? Cumhuriyetçi, eleştirinin önemini

15) J. Rawls, Amerikan liberal geleneğinin tanımını münhasıran prosedüral ideal içerisinde vermektedir (bkz. Rawls, 1985). Sandel da, Amerikan tarihinin bu yorumundan yola çıkarak, Amerika'daki yakın dönemdeki prosedüral cumhuriyet hegemonisini incelemektedir.

göremeyecek kadar ontolojik sorunlara ilgisiz midir? Bunun böyle olduğu konusunda ciddi şüphelerim mevcut. Bu şekilde, prosedüral liberaller, ontolojik sorunlarla pozisyon alma sorunlarının birbirine eklemlenmesi konusunda başarısızlığa uğramakta ve cemaatçi eleştiriyi, kollektivist olarak kabul ettikleri ayrı bir politika ileri sürdüğü şeklinde anlamaktadırlar. Halbuki karşı çıkış, siyasi olasılıkların bir haritası üzerine kuruludur.

II. Uygunluk itirazının bu uzun incelemesi bana, etnosantrizm eleştirilerinin incelenmesi için az bir yer bıraktı. Ne mutlu ki, tartışmanın temellerini bir kenara bıraktığımdan bu incelemeyi hızlı bir şekilde yapabilirim. A modeli, Amerikan geleneğine daha uygun olsun veya olmasın, Amerika'da gelecekte de özgür bir toplumu garanti etsin veya etmesin, mevcut tek ihtimal değildir. Başka toplumlar daha çok B modeline yönelmişlerdir; örneğin Kanada. Bu durum aslında bu iki memleketin sahip oldukları farklı siyasi kültürlerin bir sonucudur: Oylamalara daha fazla katılım, Kanada'da, örneğin bu memleketin sağlık hizmetlerinde olduğu gibi, kolektif konvansiyonlara daha fazla önem verilmesi gibi. Bu konuyu bir başka çalışmada incelemiştim (Taylor, 1985 b).

Diğer yandan, yurtseverlik ve özgür kurumlar arasındaki bileşkenin, siyasi kültürün başlangıçtan beri özgür kurumlara odaklandığı Birleşik Devletler kadar kesin olmadığı başka toplumlar da vardır. Yurtseverliğin, bazen geç ve sancılı bir şekilde de olsa özgür kurumları da içine alan, ama belli bir dil ve tarih içerisinde de ifadesini bulan bir milli kültür çevresinde odaklandığı demokratik modern toplumlar da mevcuttur. Bu konuda, tecrübelerime dayanarak söylüyorum, Quebec iyi bir örnektir. Ama başka birçok örnekler vermek de mümkündür.

Prosedüral liberal model, bu tarz toplumlara denk gelemez, çünkü bu toplumlar, iyi yaşam konusundaki farklı tanımlar arasında tarafsızlıklarını ilan etmezler. Örneğin Québec toplumu kendisini, Fransız dil ve kültürünün korunması ve geliştirilmesine adamaktan başka bir şey yapamaz. Hatta, bu bireysel bazı özgürlüklerin kısıtlanması sonucunu doğursa bile durum böyledir. Memleket dilsel ve kültürel bazı yönelmeler karşısında tarafsız kalamaz. Bu gerekliliği görmeyen bir hükümet ya çoğunluğun isteklerine cevap vermeyecek veya yurtsever birliğin uygun kutuplarından biri olan dağılma noktasına gelecek kadar demoralize olmuş bir toplumu yansıtacaktır. Tüm bu ihtimallerde, liberal bir demokrasinin perspektifi pespembe değildir.

O halde, kısaca liberal bir toplumun tanımı olarak prosedüral model üzerine bazı sorular sorulması gerekliliği doğrulanmış durumdadır. B

modeli veya bir milli kültür etrafında toplanmış diğer toplum tipleri tam olarak liberal değiller midir? Eğer prosedüralizm, modern liberalizmin özünü tanımlama girişimi ise, diğer alternatifler için de bir yer bulmak zorundadır. Tartışma, buraya kadar ilintili tartışmalara aşırı bir bağlılık sergiledi. Ve bu tartışma, hemşerilerimden birinin söylediklerini tekrar edecek olursam, büyük bir kısmı Birleşik Devletler'in sınırları dışında bulunan liberal demokrasinin gerçek dünyasının tam aksi istikametinde gelişmektedir.

Ancak ontolojik sorunları açıklığa kavuşturursak ve liberaller ile cemaatçiler arasındaki tartışmanın gerçekten karmaşık ve çok boyutlu niteliğini kabul edersek önümüzdeki ufuk açılacaktır.

Çev.: Çağa Tanyar

3
*Patrick Neal**

Liberal Bir İyi Teorisi mi?

Liberal siyasal ahlak lehine sıkça ileri sürülen bir sav, liberalizmin, teoride ve pratikte, "iyi yaşam" sorunu karşısında yansız olduğudur.[1] Bu denemede, bu savı eleştirecek ve reddedeceğim. Elbette, bu sonuç, hiçbir açıdan yeni değil; liberalizmin "iyi" karşısında gerçekten yansız olduğunu savunacak bir eleştirmen bulmak, en az bunu yadsıyacak bir liberal bulmak kadar güç olacaktır.[2] Benim özellikle ilginç bulduğum ve tartışmanın bağlamını oluşturacak olan, bu durumdur. Liberalizmin iyi yaşam sorunu karşısında yansız olmadığı sonucuna götüren sav, göstermeye çalışacağım gibi, nispeten dolambaçsız bir yol izlemekte ise, neden bunca liberal bunun tam tersine inanmış durumdadır? Neden liberaller ve

* P. Neal (1987), A Liberal Theory of the Good?, *Canadian Journal of Philosophy*, 17/3, s. 567-582.

1) Bkz. Örneğin Dworkin (1978).

2) Yansızlık savının altına imzasını atmayan liberallere bir örnek, William Galston'dur. (Bkz. Galston, 1982 *b*).

onları eleştirenler yansızlık sorunu üzerine tartışırlarken, birbirleriyle değil de çoğunlukla kendi kendilerine konuşuyormuş gibidirler? Bana öyle geliyor ki, bu tartışma gerçek anlamda başladığında, şimdi yaptıklarından çok daha iyisini yapabilmelidirler ve benim derdim de, burada, bunu nasıl yapabileceklerini anlatmaya çalışmaktır.

Liberalizmin "iyi" karşısında yansız olmadığını savunduğumdan, savımı öyle bir tarzda biçimlendirmeliyim ki, bir liberal bunun, tamamıyla liberalizmden yana olmayı sürdürerek dürüstçe sunulmuş bir sav olduğunu kabul edebilsin. Ancak kuşkusuz, sürdürülen bu liberalizmden yana olma durumu, artık, liberalizmin iyi karşısındaki (sözde) yansızlığına dayanmayacaktır. Konuyu algılayışım, savunduğum fikrin coşkusuyla liberalizmin kendisini sarsacak kadar olmamakla birlikte, yansızlık tezini sarsacak kadar kapsayıcı olmalıdır. Bu şekilde hareket etme kararı, salt stratejik değerlendirmelere dayalı değildir, çünkü liberalizmin siyasal yaşamın en savunulabilir biçimi olduğundan da hiç emin değilim. Bununla birlikte, eğer öyleyse, bu, iyi sorunu karşısında yansız olduğu için değil; eğer değilse de, bu, basitçe iyi sorunu karşısında yansız olmayı başaramadığı için değildir. Yansızlık tezini savunan liberalleri eleştirirken anlaşılmasını istediğim, liberalizmin, liberaller tarafından yapılandan çok daha iyi bir savunmaya gereksinimi olduğudur.

Liberal kuramla başlayalım.[3] Öncelikle liberal kuramın monolitik olmadığı yönündeki itirazı ele almalıyız. Gerçekten de, liberalizmin, haklar üzerinde temellenen deontolojik yorumları, yansızlık tezini, "adil"in iyiye üstünlüğünü savunarak desteklemek eğiliminde iken; liberalizmin teleolojik yorumları, yani yararcılık, adilin "iyiyi artıran" olarak tanımlandığı bir iyi anlayışını açıkça ortaya koymaktadır. Öyleyse, belki de, iyinin liberal bir teorisini bulmak için, yalnızca gözümüzün önündekine bakmalıydık, ki bu da yararcılıktan başka bir şey değildir.

Gerçekten de, bu, bir bakıma, doğrudur: Yararcılık, bir iyi kuramı içermektedir, hatta, bu, tam da iyinin liberal kuramıdır. Bununla birlikte, sözleşmeci ya da libertaryen olsun, liberalizmin deontolojik yorumlarının da böyle bir kuram ile belirlendiği kanısındayım.

Bunu ileri sürerken, ayakta kalabilen adalet anlayışları konusunda göz önüne alınmaya değer tek temel alternatifin, haklara dayalı kuramlar

3) Yansızlık konusunda liberal devletlerin *uygulaması*, liberal kuram üzerinde yoğunlaşan bu denemede tartışılmayacak olan bazı sorulara yol açmaktadır; bu pratik sorular bağlamında yansızlık sorununu, Liberalizm ve Yansızlık yapıtında ele alıp irdeledim. (*Liberalism and Neutrality*, Polity, 17 (1985), s. 664-684).

ile yararcı adalet kuramları olduğunu önkabul eden ve ne yazık ki Anglo-Sakson siyasal kuramda baskın olan eğilimi sorgulamak istiyorum. Diğer adalet anlayışları, liberalizmin deontolojik ve teleolojik yorumlarından, öne sürdükleri şeyler bakımından ayrılır ve maddi bir iyi anlayışının devamını savunurlar. Bunların tümü, "mükemmeliyetçilik" başlığı altında toplanırlar. Burada "mükemmeliyetçilik" kavramının "mükemmeliyetçi olmayanlar" (yani liberaller) tarafından, adaletin liberal olmayan kuramlarını betimlemek için kullanılan bir kavram olduğunu belirtmek gerekir; bu şekilde "mükemmeliyetçiler" olarak etiketlenenlerin, bu görünüşte masum etiketlemeye eşlik eden (değerlendirme diyemeyeceğimiz) belirlenim ile kendilerini rahat hissedecekleri şüphelidir. Rawls'un söz ettiği iki "mükemmeliyetçi", Aristoteles ve Nietzsche, aynı yatakta yan yana bulunduklarına kuşkusuz çok şaşırırlar ve muhtemelen kendi kendilerine, oraya sırf liberal olmadıkları için mi düştüklerini sorarlardı.[4]

İyinin yararcı kuramı, en azından, egemen olan ve benim Dworkin'i izleyerek "tercih" yararcılığı olarak adlandıracağım çağdaş biçiminde, mükemmeliyetçi değildir. Tercih yararcılığı, Bentham'm ilk örneği sayılabileceği "psikolojik" yararcılık teriminin (Dworkin, 1977, 231-239) yerine geçecek boyuta gelmiştir. Psikolojik yararcılık, tatminlerin en üst düzeye çıkarılmasının peşinde idi. Bu tatminler, (en azından prensipte) ampirik olarak doğrulanabilir, nicelendirilebilir ve karşılaştırmalı olarak ölçülebilir; kısacası bir mutluluk hesabı içinde (bir temsil tarafından) yargılanabilir şeyler olarak kavramlaştırılmışlardı. Yararcılığın bu versiyonu, yararın kişilerarası kıyaslanmasının imkânsızlığı üzerinde karaya oturmuştur. Tercih yararcılığı, kendi üslubu içinde, daha ılımlıdır; mutluluk ve haz bağlamında bireysel tatmin düzeylerinin nicelendirilmesi girişimini bir kenara bırakarak, toplumsal siyasetin amacının bireysel tercihlerin tatminini en üst düzeye çıkarmak olduğunu kabul eder. Bundan sonra, yalnızca "yararcılık" diyeceğim tercih yararcılığının, (ortalama, geniş veya benzeri) bir anlamda yücelttiğini ileri sürdüğü "iyi", bireysel tercihlerin tatminidir. Bu kuramda, "tercihler", evrensel bir içeriği kapsamaya elverişli bir kavramdır; bir bireyin sahip olabileceği tüm talepler, niyetler, çıkarlar veya amaçlar, "tercihler" biçimsel kategorisi altında toplanabilir. Öyleyse, yararcılığa göre, bir bireyin sahip olabileceği tüm iyi anlayışları buna dahil edilebilir. Dolayısıyla iyinin yararcı kuramı özel tipte bir kuramdır; tüm bireylerin ahlaki olarak değerlendirmek veya peşinden koşmak zorunda oldukları bir insani mü-

4) Mükemmeliyetçilik üzerine, bkz. Rawls (1971, 325-332).

kemmellik anlayışına atıfta bulunmaması bakımından, tözsel veya mükemmeliyetçi bir iyi anlayışı değildir. Var olan bir isteğin tatminine atıfta bulunmaya da gereksinimi yoktur. Kendileri için neyin iyi olduğunu belirlemesi gerekenler, daha ziyade bireylerdir ve bu tür iyi anlayışlarının hiçbiri, bir diğerine göre, özünde ayrıcalıklı değildir; devlet açısından, *pushpin*'e* adanmış bir yaşam tercihi, şiire adanmış bir yaşam tercihi ile aynı muameleyi görmelidir. Bunun, iyi karşısında yansızlık öğretilerinden birine çok benzediği doğrudur ve aslında, öyledir de. Öyleyse deontolojik liberallerin, yararcılığa itirazları nedir? Kısmen ve üstünkörü olarak söylenirse, tercihlerin tatmininin en üst düzeye çıkarılması ile bireysel özgürlük talepleri arasında çatışma olması bakımından, yararcılıkta bireysel hakların statüsünün belirsiz oluşundan yakınmaktadırlar. Bu doğal olarak, esas sorunu ortaya çıkarmaktadır, çünkü özgürlüğün önceliği, yararcılığın reddettiği şeydir. En temel eleştiri, yararcılığın, kişilerin farklılığını ciddiye almaması ve ahlaki açıdan asıl önem taşıyan şeyin, tercih sahibi kişilerden çok, tercihlerin kendisi olduğunu düşünmesi üzerinedir. Yararcılığın, ahlaki kişiliği oluşturan özerklik ve haysiyeti ciddiye almadığı; tercihlerin tatmininin, ancak, özerk ve bağımsız bir insani etkinlik sırasında gerçekleştiği takdirde anlamlı olacağı gerçeğini anlamaktan aciz olduğu söylenir. Yararcı bir adalet kuramı için, tatminler toplamının bireyler arasında nasıl dağıtılacağını bilmek bir şey ifade etmemektedir.[5]

Öyleyse, sorunumuz, liberalizmin deontolojik versiyonlarının iyi sorunu konusunda, yararcılıktan nasıl farklılaştığını anlamaktır. Bir bakıma, fark açıktır. Deontolojik liberalizm, iyi arayışını –ki bu iyi, tercihlerin kolektif tatmini olarak anlaşılmaktadır– doğrunun adilin) ilkelerine verilen öncelikle sınırlandırmaktadır; ki bu doğru da, tercihlerin tatmininin azamileştirilmesi noktasında baskı unsuru oluşturan bireysel hak ve özgürlükleri içinde barındırmaktadır. Haklar, devletin bireyler karşısında meşru olarak yapabileceği şeylere katı kısıtlamalar getiren birer sınır (Nozick) veya kozdur (Dworkin). Bununla birlikte, bireyler için iyi yaşamı oluşturan şeyin sorgulanması olarak anlaşılan "iyi sorunu" bağlamında, liberalizmin bu versiyonları, devletin bu sorun karşısında yansız olması gerektiğine inanmaları bakımından birbirlerine benzerler. Bir birey tarafından benimsenmiş hiçbir iyi yaşam anlayışı, siyasal olarak ayrıcalıklı değildir; bunların hepsi eşit muamele görmelidir. İki versiyon

* Anlamsız ve boş uğraş, çocuk oyunu, saçmalık. (y.n.)

5) Bu eleştiriler Rawls'da (Rawls, 1971) ve Robert Nozick'de (Nozick, 1974) ayrıntılı olarak açıklanmıştır.

birbirlerinden, bireylere eşit muamele etmenin ne anlama geldiği noktasında ayrılırlar; ancak iyi yaşamı bir özgür bireysel seçim meselesi olarak ele alışları bakımından da benzeşirler. Bir bireyin kendi iyi anlayışını tanımlama ve onun peşine düşme özgürlüğüne getirilebilecek tek meşru sınırlama, onun başkalarına da aynı özgürlüğü tanımasıdır. Devlet, bu girişimlerin barışçı yollarla ve düzenli biçimde oluşup gelişebilmeleri için gereken ölçüleri dayatarak, bunlara yansız bir ortam sağlamalıdır. Yalnızca şiddeti ve üçkağıtçılığı önlemesi ve sözleşmeleri güvence altına alması gereken bir minimal devleti savunanlardan, bireysel hedeflerin peşinden rahatlıkla koşulabilmesi için gereken maddi olanakları sağlayan bir sosyal devleti savunanlara kadar; bariz bir "dayatma"yı (*enforcement*) oluşturan şey konusunda, liberaller arasında kuşkusuz farklılıklar vardır. Yine de hepsi, devletin, iyi yaşamı oluşturan şey konusunda tözsel bir görüş dayatmaması gerektiği üzerinde hemfikirdirler; bireyler, bunu kendileri aramakta özgür olmalıdırlar.[6]

Peki eğer böyleyse, bir liberal iyi anlayışından nasıl söz edebiliriz? Görünüşe bakılırsa, liberalizm, kimsenin kendi iyi anlayışının peşine düşmesini engellemiyor; yalnızca, herhangi birinin kendi iyi anlayışını bir başkasına dayatmasını ya da kendi iyi anlayışını arayışı sürecinde bir başkasına zarar vermesini engelliyor. Bu, –tözsel bir iyi anlayışını izlenecek bir ideal olarak önkabul ettikleri ölçüde, yalnızca uygulamada bireylerin özgürlüklerini tehdit etmekle kalmayan, ama aynı zamanda da, iyi yaşam olarak kavramlaştırılan şeyin gerçekten de öyle olduğunun tam olarak nasıl açıklanıp doğrulanacağının kuramsal yükünü de sırtlanan diğer siyasal kuramlara kıyasla– liberalizmin tek ayrıcalığıymış gibi görünüyor. Dolayısıyla liberalizmin çekiciliğinin, bir teorik, bir de pratik görünümü vardır. Pratik olarak, liberalizm bizi, yaşamımızın bir elit tarafından yapılandırılmasını gerçekten isteyip istemediğimizi kendi kendimize sormaya çağırıyor: Kendi yazgılarımızın efendileri olmak çok daha iyi olmaz mıydı? Teorik olaraksa liberalizm bize, kendi eleştirel aklımızın gücüyle yetinmemizi öneriyor ve mutlakçılık (absolutizm)

6) Bireysel tercihlerin *özünün*, bireylerin içinde yaşamaya itildikleri tarihsel veya toplumsal bağlamdan etkilenmediği yönündeki (savunulamaz) tezi liberallerin savunmak zorunda *olmadıklarını* (kimilerinin bunu yapmasına karşın) savunmak istiyorum. Liberalizmde karakteristik olan, bireylerin, tercihlerin birincil taşıyıcıları oldukları yönündeki ontolojik tezdir; ben bu tezin, itirazsız, savunulabileceğini ve böylece bu tercihlerin özünün egemen toplumsal ve tarihsel bağlamdan etkilendiği görüşünün doğrulanabileceğini düşünüyorum. Burada sorgulanan iki bireycilik türü arasındaki fark, Michael Sandel tarafında ustalıkla irdelenmiştir. (Sandel, 1982).

öğretileri ile bu öğretilerin iyinin anlamı üzerinde ayrıcalıklı bir bakış açısıyla hak iddia eden vaizlerine kapılma dürtüsünü engelliyor. Peki bütün bunların ardından, kanıtı hangi tarafta bulacağız?

Şimdi, bizi –biz derken, biz liberalleri de kastediyorum– siyasal kuramın konumunu belirleme tarzı konusunda şüpheye düşürmesi gereken ilk şey, bu tarzın, liberalizmin sahip olunabilecek en akla yatkın siyasal ahlak olduğu savına bağlı oluşudur. Liberalizm, potansiyel olarak akılcı bir değerlendirmeye elverişli diğer birçok öğretiden biri olarak değil; (çokça tartışılan bir sorun olarak kabul edilen) insanın iyi yaşam sorunu konusunda, diğer siyasal kuramlar bunun aksini yaparken, somut ve tartışılabilir hiçbir önkabulde bulunmama ayrıcalığına sahip bir öğreti olarak görülür. Eğer bu doğru olsaydı, liberal olmamak pek akılsızca olurdu. Liberaller –kendilerinin de öyle olduklarını iddia ettikleri gibi– kendisini eleştirel aklın hizmetine adamış herkesin, böyle bir anlayışa bağlanmak isteyip istemeyeceğini kendi kendilerine sormalıdırlar. Tüm Tommasocular, Marksistler, Straussçular ve bu görüşlerin tüm neo-biçimlerinin, yalnızca yanlış (en iyi ihtimalle yanlış; en kötü ihtimalle yıkıcı) bir yolda olduklarından emin olabilir miyiz? Her ne olursa olsun, bu değerlendirme kesin değildir. İyinin liberal kuramı, savunulabilir bir kuramdır belki, evet; ama savunulmaya da ihtiyacı vardır, çünkü, ilk bakışta, diğerlerinin hiçbirinden daha makul değildir.

Peki, öyleyse liberal, iyi sorunu karşısında yansız olmayı nasıl başaramamaktadır? Oldukça tuhaf bir biçimde – çünkü, liberalizmin, iyi *anlayışları* karşısında yansız olmakla beraber, bir iyi anlayışına sahip olmanın ne anlama geldiğine ilişkin, gerçekten farklı bir *kavramlaştırması* vardır. İkincil dereceden bireysel iyi anlayışları düzeyinde, liberalizmin, yansızlık ilkesini içerdiğini ve savunduğunu söyleyebiliriz. Ancak, liberal kuramda baskın olan birincil dereceden iyi anlayışlarının kavramlaştırılması konusunda, yansızlık namına hiçbir şey yoktur. Liberalizmin, bir iyi teorisi yoksa eğer, bir iyi metateorisi kuşkusuz vardır.

Liberal teoriye göre, ikincil düzeyde, başkalarının da aynı şeyi yapma özgürlüğünü ihlal etmeyen herhangi bir iyi anlayışını kendiniz için tanımlayabilir ve onun peşinden gidebilirsiniz. Bununla birlikte, bu iyi anlayışı kavramlaştırmasında yansız olmayan, en azından, üç şey vardır: a) Bir "iyi anlayışı" ile ona sahip olanlar arasındaki ilişkiyi kavramlaştırma tarzı, b) "İyi anlayışı"nın anlamını kavramlaştırma tarzı, c) Liberal olmayan alternatif "iyi anlayışı" kavramlaştırmalarının, liberal metateorinin diline tercüme edilirlerken, kuramsal ve dilsel açıdan anlamlarının zorlanma tarzı.

İyinin liberal metateorisine göre, her birey, kendi iyi anlayışı tanımından sorumludur. Oysa, benim iyimi belirleyen yaşam amaçlarının sizinkilerle aynı olması söz konusu olabilir. Yani, bir iyi anlayışını paylaştığımız söylenebilir. Yine de, bu paylaşım olumsaldır. Bu, amaçları çakışmış bulunan farklı "özneler" (*selfs*) olarak bizim, kendi seçimlerimizin sonucudur. Dahası, benim, amaçlarımı sizinkilere göre belirlemem de, yani, benim iyimin, sizin iyinizi belirleyen amaçları gerçekleştirmekten ibaret olduğunu düşünmem de söz konusu olabilir. Bu nokta önemlidir; liberal metateori, bireylerin kendi iyilerini, kendi amaçlarını, kendileri için belirlemelerini istemektedir. Bununla birlikte, sizin iyi anlayışınızın bencil olması veya dar anlamda diğerlerininkiler pahasına *kendi* istek ve tercihlerinizin peşinde koşmayı bencilce arzulaması gerekmez. Sizin iyi anlayışınız, amaçlarınız, benim amaçlarıma ulaşma çabamı azamileştirmeye çalışmaktan ibaret olabilir. Dolayısıyla liberal metateorinin sonu mutlaka –sözcüğün dar anlamıyla– bencilliğe varmak durumunda değildir.

Şu halde siz, liberal metateoriye göre, özgecil bir liberal olabilir, benim ve diğerlerinin tözsel hedeflerimizin peşinden başarıyla koşmamızı isteyebilirsiniz. Bununla birlikte, yapamayacağınız şey, farklı bir ben, bir birey olarak kendiniz tarafından tanımlanmış ve *özünden* benimsenmiş bir iyi anlayışına sahip olmaktan vazgeçmektir. Eğer siz, benim başarıyla amaçlarıma ulaştığımı görmek istiyorsanız, bunu kendi iyiniz olarak tanımlamayı seçen de yine *siz*siniz. Önemli olan, bunun, sizin iyi anlayışınız olması ve yalnızca sizin olmasıdır. Yukarıda sözü edilen özel anlamı hariç, benimki değildir, bizimki değildir. Bir birey olarak siz, olumsal olarak, iyinizi, benim iyi anlayışıma göre tanımlamayı seçmiş olabileceğiniz için, bazı amaçları paylaşıyoruzdur. Liberal metateoriye göre, bir iyi anlayışını özünden paylaşamayız.

Bu tam olarak ne anlama gelmektedir? Bu, sizin ve benim, kendimizi şimdi söz edeceğim biçimde anlayamayacağımız veya bu biçimde konuşamayacağımız anlamına gelmektedir: Paylaştığımızı ileri sürdüğümüz iyi anlayışına göre kendimizi belirlememize ve kendi benimizden söz etmemize izin verilmesi dışında kendimizi (kendi benimizi) anlayamayacağımız için, farklı birer "özne" olarak bizim, bir iyi anlayışımız olamayacağını söyleyemeyiz. Eğer bu tarzda konuşuyorsak, bir iyi anlayışını olumsal olarak değil de, özünden paylaştığımızı ileri sürmekteyiz. Aramızda (yani, bizim iyimizi belirlemesini istediklerimiz ile aramızda) maddi bir ilişkinin yokluğu halinde, birer "özne" olmadığımızı ve böyle iken tutarlı biçimde kendimizi anlayamayacağımızı söylüyoruz. Paylaştığımız –ara-

mızdaki ilişkinin gerçek değeri olan– iyinin yokluğu halinde, ben duygusuna sahip olamadığımız için, farklı "özneler" olarak, kendi iyimizin ne olduğunu söyleyemeyeceğimizi anlatmaya çalışıyoruz. Liberal metateori, bu şekilde konuşmamızı engeller, çünkü (bu metateori), bireylerin, özleri ne olursa olsun, iyi anlayışlarının birincil taşıyıcıları olmalarını talep eder. Biz, ontolojik öncelik sırasını tersine çevirmekle, özünden paylaşılan iyi anlayışlarının "özneler"i üretip belirleyeceğini ve bu iyi anlayışları olmaksızın da iyi anlayışlarının taşıyıcıları olabilecek farklı "özneler"in olamayacağını ileri sürmekle, bu talebi yerine getirmemiş oluruz.

Bununla birlikte, liberal metateori, özünden paylaşılan iyi anlayışlarının dilini konuşmak isteyenleri susturmaya kalkışmaz. Eğer öyle olsaydı, liberal metateorinin yansız olmayışı çok daha kolay tanımlanır ve betimlenir olurdu. Liberalizm böyle konuşmamıza izin vermeyi sürdürür, ama bizden, daha önce altını çizdiğim gibi, liberal metateorinin dilbilgisi kurallarını ihlal eden kendi ben anlayışımızı, bu metateorinin diline *çevirmemizi* ister.

Bu, kuşkusuz, sorunsuz bir biçimde yapılabilir. İyinin liberal olmayan tüm metateorileri, liberal metateorinin diline –onun ifade edilme kurallarına uygun olarak– çevrilebilir. Sorun, bu çevirilerin, bu şekilde asimile olan dilleri zorlamadan gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceğidir. Eğer bu başarılabilir olsaydı, liberalizmin öne sürdüğü yansızlık iddiası güçlenmiş olurdu. Ama bana öyle geliyor ki, bu, açıkça olanaksızdır.

Önceki örneği tekrar ele alalım. Siz ve ben, bir iyi anlayışını, yani, özneler olarak bizim kendimizi algılayışımıza göre temel ve birincil nitelikteki iyi anlayışını, özünden paylaştığımızı ileri sürmek istiyoruz. Elbette, liberal metateori, kendimizi uyarladığımız iyi anlayışını kabul etmek isteyebilir; yansızlığın gerektirdiği de budur (bu iyi anlayışı başkalarına zarar vermediği sürece, ki biz burada, vermediğini varsayıyoruz). Bizden istenen tek şey, kendimizi algılayışımızı; kendimizi, birer birey olarak, başkalarının hedef ve amaçları için belli –ve belki çok önemli– bir miktar saygı, hatta belki ilgi ve sempati içeren bir iyi anlayışını izlemeyi (diyelim ki özgürce) seçmiş taraflar olarak kavramlaştıracak şekilde, değiştirmemizdir. Benim kendi iyimi, sizin kendi amaçlarınızı gerçekleştirmenizden ibaret olarak tanımlamam, karşılıklı olarak sizin de, sizinkini aynı şekilde tanımlamanız noktasında, kendimizi, diğer herkese karşı, özgeci birer liberal olarak algılamaya kadar gidebiliriz. Özgeci olarak bizim, başkalarının başarıyla amaçlarına ulaşmasını sağlama girişimimiz sırasında, kendimizi yoksun bırakmamıza kadar varan tuhaf bakış açısı hariç, bu model içinde yolunda gitmeyen nedir?

Liberal metateori açısından, hiçbir şey. Bizden yalnızca, kendimizi ve herkesi, ulaşmak istediği iyi anlayışları olan, özgür ve eşit varlıklar olarak algılamamız beklenmektedir. Bizim açımızdan ise, biz fazladan bir şey kaybetmişizdir, çünkü bizim ileri sürdüğümüz şey sadece, bizim kendimizi bu şekilde anlayamayacağımız, kendimizi birer özne olarak bu şekilde anlamlandıramayacağımızdır. Bizim açımızdan, liberal metateorinin dili içinde, biz, ne *olduğumuzu ifade edemeyiz*. Diğer bir deyişle: Liberal metateori *iki* özne ve *dolayısıyla* kaçınılmaz olarak *iki* iyi anlayışı görür (ki bunlar özünde aynı şeyler olsalar bile, yine de iki iyi anlayışını oluştururlar); bizse, *iki* özne görürüz, *çünkü* aralarındaki paylaşımın terimleriyle anlaşan iki özne tarafından, özünden paylaşılan *bir* iyi anlayışı vardır.

Ralph'ın durumunu ele alalım. Ralph, kendi iyi anlayışı kavramlaştırmasının, kendi iyi metateorisinin, liberal kavramlaştırmadan tamamıyla ayrıldığını söylemektedir. Diyelim ki, Ralph, kendi iyi anlayışının, Atina kentindeki kusursuzluklar olarak algılanan erdemlerin kolektif arayışı olduğunu söylemektedir. Liberal bunu kabul eder; Ralph, diğer bireyleri kendi hedeflerinin peşinde koşmakta özgür bıraktığı sürece, ne olurlarsa olsunlar, bu erdemlerin peşinde koşabilir ve bunu, kendisi gibi hareket etmeyi seçen diğerleriyle birlikte yapabilir. Ancak, Ralph itiraz etmekte, bu erdemler konusunda önemli olanın yalnızca onların özü değil, önkabul ettikleri iyi metateorisi olduğunu ileri sürmektedir. O, bu erdemlerin, liberal devletin yansız çerçevesi içinde aranamayacağını, bu çerçevenin gerçek anlamda yansız olmadığından hareketle, ileri sürmektedir. Bu erdemler ve onun anladığı şekliyle iyi, ancak bu arayış, kendilerini özne olarak tanımlayan katılımcılarca özünden paylaşılan amaçlar temelinde başladığı ölçüde, aranabilir. Ralph, erdem arayışının zorunlu bir koşulunun, diğerlerinin de bu erdemleri erdem olarak tanımaya yarayacak bir iyi anlayışını aramaları olduğunu ileri sürmektedir.

Bu kez de liberal itiraz eder; Ralph, yalnızca iyi anlayışını herkese dayatmak istiyor, der. Eğer Ralph'ın belli bir erdemler bütününden yana bir tercihi varsa, yapabileceği en iyi şekilde bunları aramakta özgürdür; ama Ralph, bu erdemleri ve kendi iyi anlayışını başka herkese dayatmak isterken, kendisini başkalarından üstün görmektedir. Ralph, söylediğinin ya da en azından söylemeye çalıştığının bu olmadığı yanıtını verir. İfade etmeye çalıştığı şeyin, *kendi* iyisini, kendi tercihlerini yansıtan bir anlayış *değil*, ama daha çok, iyinin bir metateorisi olduğunu öne sürer, ki bu metateori, *bütün* bireyler için iyinin, ulaşılmak istenen kişisel amaçlar bütünü olarak anlaşılamayacağını, tam tersine, özünden paylaşılan kolek-

tif amaçlar olarak anlaşılması gerektiğini savunur. Ralph, *kendisinin anladığı şekliyle* iyinin, liberal bir çerçeve içinde, peşine düşülemeyeceğini ileri sürer, çünkü kendi iyi anlayışı kavramlaştırması, liberalizmin önkabul ettiği şeyi –iyi anlayışlarının birincil olarak farklı özneler tarafından üstlenildiğini– reddeder.

Ralph, liberalin bir sonraki esas önemli noktayı görmesini sağlamakta güçlük çekecektir; o, iyinin böyle bir metateorisine başvurmakla, kendi kişisel çıkarlarının, farklı bir özne olarak kendi bireysel amaçlarının peşinde koşmamaktadır. Bir iyi anlayışının değil, ama, yalnızca kendisine değil, tek tek herkese uygulanabilir olan bir iyi anlayışları kavramlaştırmasının peşinde koşmaktadır. Ralph bu savlamayı, kendi isteklerinin tatmini için değil, bir iyi metateorisi için yapmaktadır. Oysa, iyinin liberal metateorisinin dili içinde kabul edilmeyen tam da bu ayrımdır, çünkü, bu metateorinin içinde böylesi bir ayrım yapılamaz. Liberal, Ralph'ın iyi metateorisini, bu birinci dereceden metateoriyi, ikinci dereceden bir iyi anlayışı ifadesine çevirmek ve onu bireysel olarak tanımlanıp edinilmiş amaçlar dünyasına yerleştirmek eğiliminde olacaktır. Bir kez daha, bunun olması mümkün değildir; ama olan şudur, alternatif bir metateorinin, bu haliyle, kendisini ifade etmesine izin yoktur. Elbette, bunun iyi bir şey olduğu yargısına varabilir ya da tam aksini düşünebiliriz; ama burada istenilen bir yargıdır, çünkü Ralph'ın iyi metateorisinin yansızlığın liberal diline tercümesinin kendisi yansız değildir. Bu olsa olsa, ille de bir şekilde nitelenecekse, yansızlaştırıcıdır.

Burada, özneleri belirleyen "özünden paylaşılan iyi anlayışları"nın, zorunlu olarak (değer biçme anlamında) iyi olmalarının gerekmediği ileri sürülebilir.[7] Diyelim ki, ben, kendimi, evliliğimi belirleyen özünden paylaşılan aşk ilişkisinin sınırları içinde olmadığım sürece anlayamıyor olabilirim; ama siz de (ki bu, ileriki bir zamanda, benim için de geçerli olabilir), kendinizi, eşinizle özünden paylaştığınız bir nefret ilişkisinin sınırları içinde olmadığınız sürece anlayamıyor ve ifade edemiyor olabilirsiniz. İlişki, özünden paylaşılan bir iyiden ziyade, özünden paylaşılan bir kötüye dönüşebilir. Bununla birlikte, liberalin, bu acı eleştiriye aynı düzeyde yanıt vermek için gerekli kaynakları seferber edip edemeyeceği sorulabilir. Liberal, özünden paylaşılan iyi anlayışlarını, iyi veya kötü oldukları için değil, ama, özünden paylaşıldıkları için dışarıda bırakmaktadır. Ben, "iyi"yi, tercih edildiği gibi, biçimsel ve içeriksiz olarak tanımlayarak, geniş anlamda liberalizmin yolundan gittim. Ben yalnızca, "iyi"yi,

7) Konuyla ilgili olarak, bkz. Carmichael (1978).

bu biçimsel anlamıyla bile, farklı özneler tarafından bireysel olarak tanımlanıp edinilmiş bir şey olarak algılamanın, özneleri oluşturan ve özünden paylaşılan bir iyi kavramlaştırmasını hesaba katmamak demek olduğunu ileri sürdüm.

Ancak, bu, aslında kendi içinde tuhaftır. İyinin liberal kavramlaştırmasının, iyi ya da kötü iyi anlayışları arasında ayrım yapmaması, akla yakın değildir. Farklı bir ben olarak benim tanımladığım ve peşinden gittiğim iyi, peşlerinden koşulması, başkalarının özgürlük alanına taşmak anlamına gelen amaçlar dışındaki tüm amaçları kapsayabilir. Eğer bireysel olarak tanımlanıp edinilmiş iyi anlayışlarının ikincil düzeyinde yansızlık söz konusu olması gerekiyorsa, amaçları maddi anlamları bakımından sınıflandırmayı reddetmek hiç kuşkusuz zorunludur. Ama, liberal-olmayan, bu üslubun, iyinin dilini, tercihlerin dili içinde erittiğinden yakınmaktadır. Liberal metateori içinde "iyi", zıtanlamlıları "kötü" ve "yanlış" ile eşanlamlıları "uygun" (*proper*) ve "doğru" (*righteous*) gibi, günlük dile dahil olmasını sağlayan kavramlar ailesiyle ilişkilerinden koparılmıştır. Ve günlük dil içinde, "iyi"nin zıtanlamlıları normatif olarak olumsuz olurken, eşanlamlılarının da normatif olarak olumlu olması rastlantısal değildir. Bu kavramsal ilişkiler, içinde "iyi" kavramının, pratik yaşamdaki barınağını bulduğu değerlendirme ve normatif yargılama pratiklerimizi yansıtır ve dile getirirler. Öte yandan "tercihler", liberal metateorideki rolü dolayısıyla kendisinden beklenebileceği gibi, bu normatif pratiklerle açık bir ilgisi olmayan bir kavramdır. Tercihlerin boşa çıkarılmasındansa tatmin edilmesinin, ilk bakışta, iyi bir şey olduğunu savunabiliriz, ama, "tercihler" sözcüğünün açıkça normatif olan eşanlamlı ve zıtanlamlılarla ilişkisi yoktur. Aslında, "tercihler" kavramının bir zıtanlamlısı olup olmadığı bile meçhuldür. "John'un amaçları kötüdür" ya da "John'un amaçları yanlıştır" demek tamamen saçma değilken, "John'un tercihleri yoktur" demek saçma olurdu ve "tercihler"in zıtanlamlısı olacak, önceki ifadelerde "kötü" veya "yanlış" ile ikame edilebilecek normatif olarak olumsuz anlam taşıyan bir sözcük bulmak neredeyse olanaksızdır. Varabileceğim tek şey "John'un anti-tercihleri vardır" gibi bir ifade olacaktır, ancak bunun da ne anlama geleceğini bilemiyorum.

Bu düşüncelerin, şu veya bu şekilde, liberal teorinin saçmalığını ispatladığı fikrini savunmak istemiyorum. Benim fikrim şudur; "iyi" kavramı, "iyi anlayışları"nın bazı amaçları *tercih etmek* ve gerçekleşmelerini görmek istemek ile eşdeğer hale geleceği şekilde, liberal metateorinin diline çevrildiğinde, pratik dilde göründüğü haliyle bu kavramın anlamının

bir boyutu dışarıda bırakılmış olmaktadır. Burada amaçların, amaçlar olarak değerlendirilmesi ve normatif olarak yargılanması boyutu söz konusudur. Liberal metateorinin dilinde, hiç kimsenin bir kötü anlayışı olamaz; ancak bir iyi anlayışına sahip olunabilir. Başkaları, sizin iyi anlayışınızın normatif olarak iyi ya da kötü olduğu *kanı*sında olabilir, ama bu yalnızca, onların, başkalarının tercihleri karşısında, kendi tercihlerinin ifadesidir ve uygulamada, devlet düzeyinde veya liberal metateorinin terimleri içinde kamusal bir ifade almamalıdır.

Şimdi, bu dışarda bırakma, iyice düşünüldüğünde iyi bir şeye dönüşebilir. Ancak, sorun yaratan tam da budur. Bu hiç de yansız (veya saf) bir dışarda bırakma, ya da isterseniz, bir çeviri değildir, çünkü, içerilen kavramların anlamını değiştirmektedir. Öyleyse bu çeviri etkinliğinin açık bir savunmaya gereksinimi bulunmaktadır. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, normatif bir kavram olan iyinin, "tercihler"e eşdeğer, yansız bir kavram olan iyiye çevrilmesinin, kendinde yansız olmadığını, hatta kavramın anlamının değişmesi bakımından daha da normatif olduğunu söylemek durumundayım.

Bu çeviri sorunu, liberal-olmayanların liberallerle paylaşamadıkları diğer kavramlaştırmalarla ilişkili olarak da anlaşılabilir. Örneğin; "adil"i, iyiyi yücelten olarak tanımlayan teoriler türünden "teleolojik" adalet teorilerinin sözde masum kavramlaştırmasını düşünün. Bu durumda, "iyi" kavramlaştırmaları bakımından birbirinden tamamen farklı olan anlayışlar, analizin amaçları için birbirlerine benzer kılınmışlardır. "Teleoloji", yansız, biçimsel bir terime çevrildiği andan itibaren, içinde özel anlamlar kazandığı diğer kuramsal ve dilsel bağlamlarından koparılmıştır. Bununla birlikte, bu kavram, biçimselleştirilerek, bağlamsız bırakılmış *değildir*; daha çok, özel bir bağlama, liberal metateorinin biçimsel gramerinin bağlamına yerleştirilmiştir. Dolayısıyla, örneğin Aristoteles, önemsediği ve ulaşılması gereken bir şey olarak algıladığı tözsel bir iyi anlayışının yüceltilmesini savunan biri olarak görülecek noktaya gelir; Aristoteles'in, herhangi bir başkası gibi, tercihleri vardır. Ama yine de, Aristotelesçi iyi anlayışının, temel niteliğini kaybetmeksizin, bu şekilde kavramlaştırılabileceği son derece şüphelidir. Aristoteles'in algıladığını düşündüğüm şekliyle, iyi –iyi olanın, doğanın amaçlarının içkin dışavurumundan ibaret olduğu, erdemin ise, bu doğanın dikkate değer bir parçası olarak tanınması ile bu süreç içinde, bu amaçların da etkin biçimde tanınması ve doğrulaması olduğu– bir teleolojik doğa anlayışı bağlamında görülmelidir. Bu karikatür, Aristoteles'in hakkını gerçekten teslim etmiyor olabilir ve doğru olduğu takdirde bile, içinde tartışmaya açık çok şey

vardır; ama yine de, bana öyle geliyor ki, bu metateoriyi, kişisel olarak tanımlanıp edinilmiş amaçların diline çevirmek, onun içini boşaltmaktır. Aristoteles, teleoloji olarak algıladığı şey olmadığı halde "teleolojist" olmaktadır: Yani, genel anlamda tercihlerin tatmininin azamileştirilmesini savunan yararcıların karşısında, ikincil dereceden bir tözsel iyi anlayışının azamileştirilmesini savunan bir yararcı olmaktadır. Bunlarla karşılaştırıldığında Aristoteles, ancak, darkafalı biri gibi, tek tercihi başkalarının onun tercihlerini tercih ettiğini görmek olan biri gibi görülebilir.

Şimdi, çeşitli şekillerde ifade etmeye çalıştığımız şeyi özetlemeye çalışalım. Liberalizm kendisini, bireyler için iyi yaşamı oluşturan şeye dair hiçbir tözsel anlayışın, herhangi bir diğeri üzerinde kamusal ve siyasal üstünlük taslamasına izin vermeyen bir siyasal kuram olarak algılamaktadır; bu açıdan bakıldığında, iyi sorunu karşısında, yansızdır. Ben, iyi karşısında yansızlığın bu liberal teorisinin, yansız olmayan bir iyi metateorisini önkabul ettiği görüşünü savundum. Bu metateori, iyi anlayışlarının, adil olarak, farklı öznelerin peşinde koştukları bireysel olarak tanımlanıp edinilmiş amaçlar olarak algılandığını savunmaktadır. Bunlar ister kolektif olarak paylaşılan ve peşinden koşulan, ister karşıt biçimde peşinden koşulan ve birbirinden farklı amaçlar olsun, bu, diğerlerinden daha fazla seçilen bazı amaçların varlığına bağlı olan olumsal bir meseledir. Bir "iyi anlayışı"nın, farklı öznelerin belirleyip peşinden koştukları amaçlar olarak algılanabileceğini reddeden tüm bir alternatif metateoriyi zorunlu olarak dışarıda bıraktığı için, bu metateori yansız değildir. Böyle bir alternatif, benim Ralph'e atfettiğim, "iyi anlayışları"nın özünden paylaşılan –ve olumsal olmayan bir biçimde– birey özneleri temelden oluşturan ve onlar tarafından oluşturulmayan ilişkiler olarak anlaşıldığına inanan bir alternatiftir. Ralph, iyi anlayışlarının seçildiğini söylememektedir; onların kabul edildiklerini söylemektedir.

Bu noktanın böyle kolaylıkla gözden kaçırılmasının ve sonuç olarak, liberaller ve onları eleştirenler arasındaki yansızlık konulu tartışmaların sıkça boşa çıkmasının nedeni; birincil dereceden alternatif iyi metateorilerinin, ikincil dereceden iyi anlayışları olarak liberal metateorinin diline çevrilmesinin ve bunların, özel bir birey tarafından peşinden koşulmaya değecek maddi amaçlar olmadıkları bir hale getirilmesinin, böylesine –kışkırtıcı demesek de– kolay oluşudur.

Kuşkusuz, iyinin liberal metateorisinin aslında, yoksullaştırılmış bir yaşam biçiminin –tüketimci kapitalizminkinin diyelim– ussallaştırılması olduğu söylendiğinde, tercümelerin aksi yönde yapılması da mümkündür.

Buraya kadar söylediklerimin hiçbiri, iyinin liberal metateorisinin normatif olarak olumsuz bu –veya bir başka– değerlendirmesi için gerekçe oluşturmamaktadır. Doğal olarak, buraya kadar söylediklerimin yine hiçbiri, liberal metateoriye kaçınılmaz olarak herhangi bir destek de vermemektedir.

Alternatif iyi metateorileri arasında bir seçim –seçim sözcüğü buraya uygun ise– (en azından) liberal metateori içinde bir iyi anlayışının bireysel seçiminden farklıdır. Liberal metateorinin dili içinde kişisel amaçların veya bir iyi anlayışının seçimi, tüm diğer bireylere aynı şeyi yapma özgürlüğünü bırakmaktadır. Bu, başkalarının seçimleri için kamusal ve siyasal bir sonuç doğurmayan, özel bir seçim olarak anlaşılmaktadır. Ancak, bu metateorinin dilini konuşma kararının, kamusal sonuçları yok değildir; çünkü eğer iyi, özel bireysel seçim konusu ise, siyasal kamusal saptamanın konusu değil demektir. Burada yansız bir temel, yansızlık adına başvurulabilecek bir "meta-meta" teori söz konusu değildir. İyiden söz etmemiz gerekiyorsa, etmeliyiz; ancak bir septik, sessiz kalma sahte lüksüne sahiptir. Alternatif metateoriler iyiden söz etmek üzere farklı diller üretmektedirler; ancak bu dillerden birini konuşmak, diğerlerini de konuşmak demek değildir ve bu liberal metateori için, herhangi bir başkası için olduğu kadar geçerlidir. Yansızlık politikası, tıpkı rakipleri gibi yansız olmayan bir dil içinde sürdürülmektedir; bu dili doğal olarak konuşmayanların, liberal toplumlarda, kimi zaman kendi istekleri dışında, bir çevirmenleri olur. Son çözümlemede bu çevirmen, devlettir.

Şimdi de, bir liberalin tamamen liberal kalarak ve liberal metateorinin dilini savunarak yansızlık savından nasıl vazgeçebileceği sorusunu ortaya atıp konuyu sonuca bağlamak istiyorum. Bu, sanırım, Hobbes'un *Leviathan*'da yaptığı şeydir. Hobbes, herhangi biri kadar, iyinin liberal metateorisinin babası olduğunu iddia edebilir. Hobbes, 15. bölümde şöyle yazmaktadır:

> Gerçekten de, ahlak felsefesi, toplumsal alanda ve ticarette *iyi* ve *kötü* olanın biliminden başka bir şey değildir. *İyi* ve *kötü*, bizim zevklerimizi ve tiksintilerimizi ifade eden adlandırmalardır, ki bunlar insanların mizaçlarına, âdetlerine ve öğretilerine göre farklılaşırlar. Ve farklı insanlar, yalnızca, görme, işitme, dokunma, koku ve tat alma duyularına hoş gelen veya gelmeyen duygulanımlar konusundaki değil, akla uygun olan veya günlük yaşam edimlerinde akılla bağdaşmayan şey konusundaki yargıları bakımından da farklılaşırlar. Dahası, aynı insanın, farklı zamanlarda ele alındığında, kendi içinde de farklılaştığı görülür. Belirli bir dönemde, bir baş-

> kasının kınadığı ve kötü ilan ettiği şeyi över (yani, iyi ilan eder). Buradan, tartışmalar, kavgalar ve nihayet savaş çıkıverir. Böylece, kişisel zevk, iyinin ve kötünün ölçüsü olduğu sürece, bir savaş hali olan uygarlık öncesi doğal yaşam hali içinde kalınır. Sonuç olarak, herkesin üzerinde anlaştığı nokta, barışın ve ona bağlı olarak barışa götüren ve onun aracı olan her şeyin, iyi olduğudur. (Hobbes, 1651, 1. cilt, 15. bölüm, çev.: Tricaud, Paris, Sirey, 1971, s. 159).

Dolayısıyla iyi ve kötü, bireyler tarafından kendi zevk ve tiksintilerini ya da burada psikolojiden arınırsak, kendi tercihlerini betimlemek için kullandıkları isimlerdir. Oysa, Hobbes bu parçada "sonuçta herkesin barışın "iyi" olduğunu kabul ettiği"ni, dolayısıyla da bu iyinin ahlak felsefesini doğru kabul ettiklerini ve olumsal biçimde, en azından büyük bir hedefi memnuniyetle paylaştıkları için, onun dilini konuştuklarını söylese de, aslında, o da bunun böyle olmadığını, herkesin konuştuğunu öne sürdüğü iyinin yansız dili içinde açıkça yansız olan hiçbir şey bulunmadığını çok iyi bilmektedir. İşte bu yüzdendir ki, Leviathan'a bir kılıç gerekmektedir. Ayrıca Hobbes, herkese bu dili konuşmalarının neden kendi çıkarlarına olacağını akılcı biçimde açıklamak için sarfettiği çabalara karşın, herkesin bunu yapmayacağını da bilmektedir. Bu yüzdendir ki, kılıç keskin olmalıdır –sözcüklerin gücü, yalnızca insanları kendi sözleşmelerine uymaya itmek için değil, insanları her şeyden önce sözleşmeler yapmaya zorlamak için de fazlasıyla yetersizdir. İyinin liberal metateorisine dayanan, siyasal pratikte yerleşik olan baskı, Hobbes'ta açık ve belirgindir, ayrıca yansızlığın dili ile gölgelenmemiştir. Örneğin Hobbes, Aristoteles'i liberal metateorinin diline tercüme etmemekte ve onun "mükemmeliyetçi" olarak konuşmasına izin vermektedir; onu devletin düşmanı ilan etmekte ve reddetmektedir. Yine, "sonuçta herkesin barışın iyi olduğunu kabul ettiği"ni söylediği 15. bölümde Hobbes, zamanının büyük bir bölümünü, davranış biçimlerinin sıradışılığından ötürü açıkça bu fikrini paylaşmayanları (deli, asi ve ermişi)[8] akılcı biçimde ikna etmeye çalışmakla geçirmektedir.

Bu savlar ikna edici değildir ya da en azından başlangıçta, ancak, deli, asi ya da ermiş olmayanları ikna edebileceklerdir. Ancak, Hobbes da

8) Hobbes "deli"den, 14. bölümde, açıkça söz etmektedir. Bununla beraber "asi" ve "ermiş" benim kendi ifadelerimdir; eğer Hobbes savına kişisel bir etiket vermek isteseydi, muhtemelen farklı ifadeler seçerdi ve örneğin benim, ermişin savı olarak adlandırdığım şeyi o, (tehlikeli) bir fanatiğin sayıklamaları olarak adlandırırdı.

bunun bilincindedir. Delilere, asilere ve ermişlere veya liberal metateorinin diline direnen herhangi birine karşı asıl sav, retorik bir bütün sayılan *Leviathan*'dır; ki ben bunu, başkaldıranları, kendi ölüm olasılıklarının bilgisiyle –Hobbes'un onlara hissettirmek istediği deneyimle– öz-algılarını dönüştürmeye teşvik denemesi olarak görüyorum. Ancak, bu tehdit edici ölüm çağrışımı ne denli güçlü olursa olsun, yine de yeterli değildir. Deliler, asiler, ermişler ve yol arkadaşlarına karşı son sav, artık bir sav değildir –kılıçtır. *Leviathan*'ın derslerini göz önünde tutmayan ve liberal metateorinin dilini konuşmayı ya da kendileri için bir tercümanı reddedenler, dersleri zorla öğreneceklerdir –*Leviathan* onları susturacaktır.

Hobbes'un, liberal metateorinin diline verdiği desteğin, bizim yargımız ne olursa olsun, kendi içinde değeri vardır. Önerdiği "iyi"nin dilinin savunulması gereğinin bilincinde olması bakımından, bu bir argüman*dır*. Bu dilin özel bir dil olduğunun bilincindedir. Ve bu dilin "insan topluluğu ve konuşma" içinde pratik olarak somut bir dile dönüşmesini sağlamak için gereken baskıdan da rahatsız değildir. Bu, kanımca, liberalizm lehine, hiçbir zaman dile getirilmeyen, en güçlü savdır.

Liberaller, bununla hemfikir olmak zorunda değildirler; ancak eğer değillerse, yerine konacak bir sav sunmalıdırlar: Yalnızca iyinin liberal dilini konuşmanın değil, başkalarının da konuşmasını istemenin neden iyi olduğunu açıklama iddiasında olan bir sav. Hiç değilse, iyi karşısındaki yansızlığın dilinin kendisinin yansız olduğunu varsaymamalıdırlar –yalnızca, böyle yaptıkları takdirde, eleştirilere karşı daha az yansız olacakları için değil, savunmaya çalıştıkları liberalizmin hakkını da teslim edememiş olacakları için.

Çev.: Başak Demir

4
*Charles Larmore**

Siyasi Liberalizm Üzerine

> "Kanunların işlevi fikirlerin gerçekliğini sağlamak değil, ortak çıkarı ve ayrı ayrı her bir insanın iyilerini ve kişiliğini garanti altına almaktır."
>
> John Locke

I. TARAFSIZLIK FİKRİ

Tüm düşünce gelenekleri gibi, siyasi liberalizm de muhalifleriyle arasında ortaya çıkan anlaşmazlıklar kadar taraftarları arasındaki tartışmalar ile de dikkati çeker. Şu durumda, bu düşünce şeklinin rakipleriyle olan ayrımını, sürekli bir tartışma konusu olan, kullanılan terim üzerinde de yapmak gerekir. O halde, liberalizmin "öz" veya "hâkim ruhunu" kavramanın yararı sınırlıdır. Ne var ki, bu tasarı tümden gereksiz ve değerden yoksun da değildir. En iyisi, liberal düşünceye yaşam veren bazı temel *sorunlarla* ilgilenmek ve onları incelemektir. Şu son durumda, liberalizmin bazı versiyonları, bu sorunları ciddiye almaları ve onları liberal düşüncenin odak noktası yapmalarıyla diğerlerinden daha isabetli bir konumda bulunacaklardır. Bu bakış açısıyla, liberalizmin mümkün olan

* Ch. Larmore (1990), "Political Liberalism", *Political Theory*, 18, s. 339-360. Bu metnin [Ch. Larmore (1993), *Modernite ve Ahlak*, Paris, PUF, 161-192] içinde Fransızca çeviri bulunmaktadır.

şekilleri, bu tarz sorunları doğrudan kendi kendilerine ortaya çıkarabilecek yapıya sahip değildirler.

XVI. yüzyıldan beri liberal düşüncenin çözmeye çalıştığı iki temel sorun vardır. İlk olarak, hükümetlerin gücünün ahlaki sınırlarını belirlemek gerekmiştir. *Hikmet-i hükümet* teorilerinin karşıtı olarak, liberal düşünürler bazı davranışların hükümetlere yasaklanmasının gerekliliğini savunmuşlardır. Bu sınırlar sadece basit bir ihtiyattan çıkmamaktadır. Sorun hükümette kalmak isteyen yönetenlerin sadece bazı davranış kurallarına uygun davranmaları sorunu değildir. Aynı zamanda, hükümet edenlerin tanımak ve korumak zorunda oldukları ortak bir iyi de bulunmaktadır.

İkinci sorun ise, makul varlıkların, iyi yaşamın tanımı üzerinde bazı fikir ayrılıklarına sahip oldukları olgusunun gitgide anlaşılmaya başlanmış olmasından ileri gelmektedir. Bir asırlık kanlı din savaşları, birinci dönem hiçbir liberal düşünür tarafından yadsınamayacak bir gerçektir. Yine de sorun sadece bir din savaşı sorunu değildir. Son dört yüzyıl süresince, farklı görünümleri içerisinde iyi yaşamın doğası, makul kişiler arasında bir anlaşmazlığın konusunu teşkil etmiştir; ki bu anlaşmazlık rastlantısal değil, tamamen öngörülebilir bir anlaşmazlıktır. Her türlü araştırma ve fikir yürütmede önemli yere sahip olan aklın genel kapasitelerine atıfta bulunularak yapılan düşünme ve fikir teatisi işlevinden ibaret makul olma olgusu herkes tarafından oybirliği ile kabul edilen bir teminat olma özelliğini kaybetmiştir. Bu sonuca varan farklı düşünce akımları ve farklı tecrübeler o kadar çoktur ki, bunların bu çalışmada bir dökümünü vermek zordur. Ancak, yine de, bazı aydınlatmalara ve netleştirmelere girişmek de zaruridir. İyi yaşamın doğası konusundan bahsederken ileri sürdüğüm makul anlaşmazlık ile, insan davranışının birden fazla geçerli formu olduğunu savunan çoğulculuk doktrinine bir gönderme yapmıyorum. Çünkü bu doktrin dahi, doğrudan iyi yaşamın doğası üzerine bir teori üretmiştir. Asıl isabetli soru, farklı iyi formları arasında bir kademelendirme kurup kuramayacağımız ve eğer kurabileceksek bunlardan hangisinin değişik formlarda makul anlaşmazlığa yolaçabileceği sorunudur. (Birçok çoğulcu bu olguyu kabul etmektedir.) Bu arada belirtmeliyiz ki, iyi yaşamın doğası konusunda bir makul anlaşmazlığın varlığını kabul etmek bir şüphecilik biçimi değildir. Yaşama anlam atfeden bir kavram konusunda bir ön kabul yapmak için kuvvetli sebeplere sahip olduğumuz ileri sürülebilir. Şu durumda, böyle bir kavramı kabul etmeyenlerin, hataya düştüklerini ileri sürme gücünü de kendimizde bulabiliriz. Ancak, yine de, böyle bir kavramın belirli bir tartışma sıra-

sında doğruluğunun tartışılmayacağını zannetmek de safdillik olur. O halde insanların hangi şartlar içinde siyasi bir birlikte beraberce yaşayabilecekleri sorunu liberal teorinin başlıca sorunudur.

Bu ikinci sorun, birincinin çözümünü de karmaşıklaştırmaktadır. Yunanlılar ve Ortaçağ düşünürleri, genellikle devletin kuvvetine bazı ahlaki sınırlar getirmek konusunda görüş birliği içindedirler. Ancak, onlar iyi yaşamın doğası üzerine (bu fikir birliği tanrısal ilhama dayansın veya dayanmasın) makul bir fikir birliği konusunda aşırı bir iyimserlik içerisindedirler.[1] Burada akıl tek ve belli bir sonuca varsa dahi, bu düşünürlerin gözlerinde, aksiyom olarak kalacaktır. İşte bu yüzdendir ki, Yunanlılar ve Ortaçağ düşünürleri devlete iyi yaşamı besleyecek kavramları koruma ve geliştirme görevini yüklemişlerdir. Buna karşılık, iyi yaşam kavramı üzerindeki her türlü fikir birliğini akıl ve sağduyudan çok zorlamanın bir sonucu olarak gören liberal düşünürler, devlete çok daha başka görevler yüklemek durumundaydılar. Bahsedilen iki sorunu bir defada çözebilmek için devletin rolünü bir *asgari etik kavramı* vasıtasıyla çerçevelemeye çalışmışlardır. Şu durumda, ortak çıkarı ifade eden bazı siyasi ilkeler tasarlamak gerekir. Bununla birlikte, bu etik kavram, makul varlıkların üzerinde anlaşamadıkları iyi yaşam hakkında türetilen değişik fikirlerden de daha az anlaşılır olmak durumundadır. Daha açık olarak, bu kavram, özel birtakım yaşam tarzlarının değeri üzerine anlaşamamış olsalar bile, olabildiğince fazla sayıda kişi tarafından kabul edilebilir bir kavram olmalıdır. (Asgari etikten anladığım ise, katılımcıların kendisine sorunsuz ve istisnasız olarak boyun eğecekleri bir kavram değil, tam tersine onlara ortak bir temel teşkil edecek bir paydadır.)

Bu ideali betimleyebilmek için, *tarafsızlık* kavramı doğal olarak akla gelir. Liberal bir siyasi düzende, siyasi ilkeler iyi olan konusundaki karşıt fikirler nazarında *tarafsız* olmak zorundadırlar. Daha önce ben de bu terminolojiyi kullanmıştım.[2] Ancak, her türlü yanlış anlamayı engellemek için *tarafsızlık* teriminin kullanımının iki sakıncasını gözönünde tutmak gerekir. İlk olarak terimin bu şekilde kullanılışı, liberalizmin ahlaki bir kavram olmadığı ve "ahlak karsısında tamamen tarafsız" olduğu yanlış izlenimini doğurabilir. Aslında, liberalizm daha çok iyi yaşamın ne olduğu konusundaki çelişik fikirler karşısında bir tarafsızlık

1) Şüpheciliğin antik ve Ortaçağ formları ise bu genellemenin başlıca istisnalarını teşkil etmektedirler.

2) Ronald Dworkin (1978) ve Bruce Ackermann (1980) gibi çağdaş liberaller tarafından çizilmiş olan yolu izlediğim *Patterns of Moral Complexity* adlı kitabıma bakınız.

arayışı içerisindedir. Liberal devlet, makul bir fikir birliğinin konusunu teşkil edebilecek basit veya ortak bir ahlaka göre hareket etmelidir.[3] İkinci olarak, tarafsızlık kavramı dahi birden fazla değişik anlama sahip olabilir. Yararcı gelenekte öne çıkan yorum aslında ortak bir değerin varlığı fikri üzerine kuruludur: O halde, ortak bir değer arayışı kadar (keyif veya arzuların tatmini) farklı iyi yaşam kavramı varolduğunu ileri sürebiliriz. Bu farklı kavramlar arasındaki çatışmaların tarafsız çözüm tarzı ise, küresel olarak olabildiğince yüksek miktarda değer yargısını kucaklayacak davranış kuralının kabul edilmesidir. Ne mutlu ki, bu çözüm tarzı, tarafsızlık kavramına yüklenebilecek biricik anlam değildir; zira böyle bir ortak değer paydası gerçekte yoktur. Tarafsız ilkelerin, iyi yaşam konusunda çatışan ve bizleri bölen bazı kavramlara atıfta bulunmadan doğrulanabileceğini ileri süren yorumun daha sezgisel olduğu söylenebilir. Açıktır ki, bu ortak payda, üzerinde akıl yürütmemiz gereken tarafsız temel, her zaman belli bir ahlaki içeriğe sahip olacaktır. Aksi takdirde devletin işlevine bazı ahlaki sınırlar getirmesi mümkün olmaz. Bu iki kaydı göz önünde bulundurmamız şartıyla, "tarafsızlık" şüphesiz, liberalizmin asgari etiğini en iyi tasvir eder.[4]

Daha önce gördüğümüz gibi şüphecilik, tarafsız bir temel üzerine kurulu siyasi ilkeler kurma fikrinin onsuz olmaz gerekçesi değildir. Bazı liberaller aslında şüphecidirler. Ancak, şüphecilik, liberal tarafsızlığı anlamanın tek aracı değildir. Aynı zamanda şüphecilik, iyi yaşamın doğası konusunda bizim makul anlaşmazlığımızın konusunu teşkil eden noktalardan birisi olduğuna göre, liberal tarafsızlığı anlamanın en iyi yolu da değildir. İyi yaşam kavramı üzerine çatışan düşünceleri elemek gerekiyorsa da bunun sebebi, bizzat iyi yaşam kavramının deneyim ve fikir yürütme ile diğer yöntemlerden daha iyi açıklandığına inanmanın

3) Doğal olarak, liberal devlet, toplumda belli bir anlaşmanın konusunu oluşturabilmiş iyi yaşam kavramları karşısında tarafsız olmak zorunda değildir. Öyle görünüyor ki Joseph Raz (1986, s. 128) tarafından ileri sürülen tarafsızlık ideali konusundaki iki eleştiri bu noktayı gözardı etmektedir: Raz'ın üçüncü itirazına göre tarafsızlık, tamamen adaletsiz bazı ilkeleri savunmak amacıyla pazarlık yapma durumunu da dışlayamaz. Ancak bu, liberal tarafsızlık ilkesinin ahlaki bir kavram olup, ortada bir pazarlık sorunu olmadığı gerçeğini yadsımaktır.

4) Bu şekilde tarif edilen liberalizm şekilsel bir idealdir. Siyasi ilkeleri doğrulayan sebepler genellikle devlet tasarrufunun amaçları ile alakalı olduğuna göre, liberal tarafsızlık, siyasi ilkelerin iyi yaşam konusunda çatışan fikirlerden hiçbirini öne çıkarmaması gerektiğini savunan "amaçsal tarafsızlığı" da içerir. Ancak hiçbir zaman izin verilen tüm yaşam tarzları üzerinde eşit etkiyi ifade eden "etkisel tarafsızlığı" içermez. Çünkü bu imkânsızdır. Rawls'un kitabındaki (1988) tartışmalara bakınız.

yanlış olması da değildir. Bunun sebebi, Thomas Nagel'in söylediği gibi, "aşkın nesnel bir kıstasın" kabul edilmesi durumunda, bu anlaşmazlıkların "uzlaşmaz kişisel bakış açılarının karşılaşmasından başka bir şey olmadığını düşünmek de değildir".[5] Tam aksine, bize göre ideal olan yaşam tarzının hangi sebeplerden dolayı seçilmiş olduğunu ve diğerinin bu yaşam tarzını seçmesini engelleyen hataların neler olduğunu ortaya koyabilecek durumda olmamız gerekir. (Nagel'e göre bu iki hal "aşkın nesnel kıstas"a saygının da gerekli şartlarıdır.) Hal böyle iken, deneyim sonucu biliyoruz ki, sahip olduğumuz kavram makul bir muhalefetle de karşılaşabilir. Zira, farklı iyi yaşam kavramları, bazı erek, anlam ve faaliyetler barındıran değişik ve karmaşık yapı taşları içerirler. (İlk anda bunun farkına varılmasa da bu böyledir). Bu yapıtaşlarından hareketle karşıt kavramların niçin hatalı oldukları açıklanabilir. Bununla beraber sadece akılsal olma olgusu –yani iyi niyetini ortaya koymak ve aklın umumi yetilerini uygulamak– bu farklı yapıtaşları arasında bir secim yapmak için son derece zayıf bir temeldir.[6]

Liberal tarafsızlığın sadece bir şüphecilik sorunsalı olmadığının daha önce altını çizdim, buradan hareketle şu sorunun önemini de daha iyi takdir edebiliriz: Siyasi düzenin ilkelerini oluşturmamız için niçin iyi yaşam hakkında karşıt kavramlardan soyutlanmamız gerekir? Siyasi tarafsızlık, siyasi ilkelerin doğrulanma şartlarını içeren bir ahlaki ilkedir. Ancak, bizzat tarafsızlık ilkesi nasıl doğrulanacaktır? Böyle bir doğrulamanın gerekliliği net olmalı, çünkü bu doğrulama iyi yaşamın doğası üzerindeki makul anlaşmazlığa verilecek yanıtın yegane aracı değildir. Tam tersine, devletten, ne kadar karşıt olursa olsun, bizim iyi kavramımızı garanti altına almasını ve rakiplerimize de makul olmalarına rağmen yaşama anlam kazandıran şey hakkında yanıldıklarını ileri sürme görevini yükleyebiliriz. Bu durum tek başına mantık dışı değildir. Bu duruma karşı olarak ne ileri sürülebilir? Eğer şüphecilik bu soruya uygun bir yanıt bulamıyorsa bu, tarafsızlık idealinin az çok temeli olan sebeplerin ilkesel olarak epistemolojik olmamasından ileri gelmektedir. Bu sebepler temel olarak *ahlaki*dir. Ancak, yine de, bu idealin temeli olan ahlaki davranış tiplerinin belirlenmesinin birincil önemi vardır.

5) Bkz. Nagel, 1987. Nagel'a göre (s. 229) onun tezi temelini şüphecilikte bulmaz, ancak, herhalde liberal devletin karşısında tarafsız olması gereken idealler bahsedilen ilkeleri etkileyen ideallerden daha bulanık, daha az doğrulanmış değildir.

6) Bu fikir başarılı bir şekilde MacIntyre tarafından geliştirilmiştir. Ayrıca bkz. *Journal of Philosophy*'deki karşılaştırmam, Ağustos 1989.

II. BİREYCİLİĞİN ROMANTİK ELEŞTİRİSİ

Bu durum, birtakım sorunsalları da beraberinde getiren bir ahlaki doğrulama ortaya çıkarır. Kant ve Mill siyasi tarafsızlık ilkesini doğrulayabilmek için özerklik ve bireysellik fikirlerinden yararlandılar. Bu iki yazara göre, iyi yaşam kavramı üzerine çatışan fikirler karşısında tarafsız kalan anayasal ilkeler, yaşamımızın her türlü görünümünde birincil değere sahip olanın ne olduğunu gösterecektir. Özerklik ve bireysellik fikirleri, aralarında önemli bazı farklar olmasına rağmen şu iddia üzerinde birleşirler (ki ben bunu "bireycilik" olarak adlandırıyorum): Bu fikirlere göre, iyi yaşam üzerine herhangi bir kavramı, yani bazı erek, anlam ve faaliyet içeren somut bir yaşam tarzını benimsememiz (mesela sanata, kariyere veya bir dine adanmış yaşam) kurucu değil muhtemel olmalıdır. Kant ve Mill'e bakarsak, bu yaşam tarzlarına belli bir değer atfedebilmemiz, bu yaşam tarzı seçimlerinin eleştirel bir bakış açısı içerisinde, bazı deneylerden yola çıkılarak yapılmış olmalarına bağlıdır. Değerin kaynağı, yani aşkın değer, bu tarz yapılmış seçim içerisinde ifadesini bulur: Ampirik şartların üzerine çıkma özgürlüğü (Kant) veya kendini diğerlerinden ayırma gereksinimi (Mill). Kant'ın doktrinine de gayet güzel uygulanabilecek terimlerle, Mill, *Özgürlük Üzerine* adlı yapıtında şunları yazıyor:

> "İnsanın algı, yargı, ayırt etme, zihinsel faaliyet ve hatta ahlaki tercih gibi yetileri ancak belli bir seçim yapıldığında kullanılırlar. Sadece geleneğe uygun olduğu için bir şekilde davranan kişi ise seçim yapmamaktadır...Bir kişinin istediği kadar az sağduyusu ve tecrübesi olsun, varlığını devam ettirme tarzı en mükemmeldir; ama özünden mükemmel olduğu için değil, kendi özgün tarzı olduğu için..."[7]

Kant ve Mill'in kavramlarına göre, bireysel olarak kendi kendisini tamamlama olgusu, devletin iyi yaşam üzerine karşıt kavramlardan birini diğerlerinin zararına olarak kayırmaması ilkesinin en iyi doğrulamasını teşkil etmektedir. Hakların sahip olunan iyi yaşam kavramından bağımsız olarak kazanıldığı liberal bir devlet vatandaşları rolündeki bizler, eğer aramızda statü ve yetenek farkları görülmemesini istiyorsak, bunun sebebi, kendimizde bulduğumuz en derin anlamın yapısal tüm ideallerden

7) J. S. Mill, *Utilitarism, On Liberty, and Representative Government*, New York, E. P. Dulton, 1976, s. 116, 125. Kantçı özerklik ideali üzerine bir tartışma için bkz. Larmore, 1987, s. 76-84.

belirli bir uzaklıkta bulunmasından ileri gelmektedir. Aynı Mill gibi Kant için de insan ve yurttaş temelde çakışırlar.

Birçok liberal düşünür, liberalizmi özerklik ve bireysellik fikirlerinden yola çıkarak doğrulamışlardır. Kant ve Mill'in kuramları, en tanınmış ve en fazla taklit edilmiş olduklarından öne çıkmışlardır. Ancak liberalizmin bu tarz savunması da şu sorunlara yolaçmaktadır: Bahsedilen idealler tartışmasız olmaktan uzaktır. Bu idealler doğrudan yapısal bazı idealleri oluşturmamalarına, ancak bu ideallerin ne şekilde anlaşılmaları gerektiğini belirtmelerine rağmen, makul bir anlaşmazlığın konusunu teşkil etmiyor da sayılmazlar. Romantik hareketin günümüze kadar gelen başlıca akımlarından biri, bireyci fikirlerin güçlü bir eleştirisini yapmıştır.[8] J. G. Herder'den A. MacIntyre'a kadar birçok romantik düşünür bireyci fikirlere aidiyet değerleri ve gelenek kavramları ile karşı çıkmışlardır. Bu yazarların söylediklerine göre, bazı yaşam tarzlarının değerlendirilebilmesi, onların kabulünün sadece belli bir seçim fikri ile değil tam tersine makbul olanın *oluşturulması* olarak kabulüne bağlıdır. Başka bir değişle, bazı yaşam tarzları (ortak gelenekler, coğrafi ve dilsel bağlar, dine uygunluk) doğrudan kendi seçimlerimizi yaparken temel aldığımız değerleri oluştururlar. Bu yaşam tarzlarına onları seçtiğimiz için değil, daha çok bizim ait olduğumuz gelenekleri oluşturdukları için sahip oluruz. Yaşamımızın, hareketin ve varlığın temelini bu yaşam tarzlarında bulduğumuz ölçüde onlara bir değer atfetmiş oluruz.

Bu düşünce akımını "romantik" olarak adlandırmama rağmen, romantizmin her türlü genellemeyi olanaksız kılacak ölçüde karmaşık bir olgu olduğu gerçeğini de gözardı etmiyorum. Birçok romantik bu fikirleri kabul etmiyordu. (Bunlar, mesela, Prometheusçu bir bireyciliğin arayışında oldular.) Ancak, sözde sığ ve tehlikeli XVIII. yüzyıl bireyciliğinin reddiyle başa baş giden aidiyet ve geleneğe saygı fikri Alman romantiklerinin, karşı devrimci Fransız kuramcılarının (de Maistre ve Bonald) ve Wordsworth ve Scott gibi İngiliz romantiklerinin başlıca uğraşlarından biri olmuştur. Bu inançlar, bugün hâlâ Batı kültürünü derinden etkileyen romantik mirasın bir parçasını oluşturmaktadır.

Nasıl ki kendi kendimiz ve ereklerimiz üzerine sahip olduğumuz somut kavram ikincil bir sorunsa, en isabetli formulasyonuyla romantik

8) Romantik eleştiri için daha fazla ayrıntı için, bkz. Larmore, 1987, s. 93 *ve devamı*; ve yine Jochen Schmidt'in birçok denemeleri, *Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatür, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.

fikir, aidiyetin kendiliğinden önemli bir değere de sahip olduğunu ifade etmez. En korkunç yaşam tarzları gelenek halini alabilirler. Özellikle özerklik ve bireysellik idealleri birden fazla yaşam tarzının gerçek yararlarını görmemizi engellerler. Gerçekten, birçok romantiğe göre, bu ideallerin denetimsiz kabulü ve uygulaması ahlakin temellerini yok etmekten başka bir işe yaramazlar. Özerklik ve bireysellik aşkın bazı değerler ise, bunlar sadece iyi yaşam üzerine sahip olduğumuz yapısal kavramların değil, aynı zamanda en temel ahlaki söylemlerin de açıklanma tarzını düzenlerler (Kant, Mill ve diğer liberal düşünürlerin ahlaki kuramlarındaki değerlerin rolü budur). Yine de, bu temel ahlaki söylemlerin (verilen sözün tutulması, diğerine zarar vermeme gibi) belirli bir seçimin konusunu oluşturduğunu söylemek de zordur; en azından biz kendimizi, ahlaka sadakate, basit bir edepli hareket olmasından daha fazla değer veren ahlaki varlıklar olarak görüyorsak durum böyledir. En iyisi bunları, seçmekten daha çok özümsediğimiz, süregelen gelenekle oluşmuş derin inançlar olarak kabul etmektir.

Bu sonuç, Wordsworth'un unutulmaz *Prelüd*'ünde bize bahsettiği sonuçtur.

> Böylece yola koyuldum.
> Sürükleyerek tüm tutkuları, sanıları, inanç kalıplarını;
> Yaka paça, bir sanık gibi; kuşkuyla
> Aklı davet ederek günışığında tüm unvanları ve imtiyazlarını üstlenmeye;
> bir inanıp
> Bir inanmadan, sürekli karışır aklım
> Dürtü, güdü, doğru ve yanlış, ahlaki
> Yükümlülüklerin temeli; nasıl işler,
> Nasıl aranır; ta ki kanıt isteyip de
> Arayınca onu her şeyde, kaybettim
> Tüm kanaatimi, ve özetle
> Hasta, zıtlıklardan yılgın,
> Çaresizce vazgeçtim ahlak sorunlarından.[9]

9) William Wordsworth, *The Prelude* (1805 versiyonu), X, 889-901.

Thus I fared. / Dragging all passions, notions shapes of faith, / Like culprites to the bar; suspiciously / Calling the mind to establish in plain day / Her titles and her honours; now believing, / Now disbelieving; endlessly perplex'd / With impulse, motive, right and wrong, the ground / Of moral obligation, what the rule / And what the sanction; till demanding *proof*, / And seeking it in everything, I lost / All feeling of conviction, and, in fine, / Sick, wearied our with contrarieties, / Yielded up moral questions in despair.

Burada, bu romantik fikirleri savunmaya çalışmıyorum.[10] Ancak, makul varlıkların varabilecekleri sonuçları göstermeye çalışıyorum. Çünkü liberal teorinin araştırması gereken siyasi tarafsızlık teorisinin ahlaki doğrulaması bizi burada meşgul eden sorundur. Öncelikle hatırlayalım ki, liberal düşüncenin çözmeye çalıştığı başlıca sorunlardan bir tanesi makul varlıkların iyi yaşamın doğası üzerinde bir anlaşmaya varamamaları sorunudur. Kant ve Mill'in liberalizmindeki siyasi tarafsızlığı doğrulamaya yarayan ahlaki değerler, en az diğer insan hareketi kavramları kadar çatışmaya konu olmuştur. Romantiklerin gelenek ve aidiyet ile ilgili coşkuları, Kant ve Mill'in özerklik ve bireysellik idealleri kadar, Batı kültürünün önemli ve sürekli elemanlarından birisi olmuştur. Buna göre, Kant ve Mill'in liberal kavramları, iyi yaşamın doğası üzerine akılsal anlaşmazlıkların yol açtığı siyasi sorunlara bir çözüm teşkil etmemişlerdir. Bu kavramlar sonuçta bizzat bu sorunun bir parçası haline gelmişlerdir. Çatışan idealler karşısındaki liberal ilkenin siyasi tarafsızlığı asgari etik kavramı olarak karşımıza çıkabilirler. Ancak, görünüşler bazen aldatıcı olabilirler. Gerçekte bu ilke, kendisini ortaya koymamıza yol açan sebeplerden daha az karşıtlık içeremez.

Son iki asırdır liberal düşünürlerin liberalizmi, Kant ve Mill gibi özerklik ve bireysellik ideallerine bağladıkları ölçüde, bu iki düşünürün teorilerinin de zayıf tarafları daha fazla derinleşecektir. Bu bağlantı o kadar açık bir hale gelmiştir ki, romantik düşünceden esinlenen çağdaş düşünürlerin ve romantiklerin siyasi liberal idealleri reddetmelerine yol açacaktır. Bireyci ve atomist kavramları ortaya çıkarıp reddetme fikri, Herder ve Hegel'den A. MacIntyre ve M. Sandel'a kadar birçok liberal karşıtının sürekli polemiğini oluşturmuştur.

Bu durum, liberal kuramın bir kez daha gözden geçirilmesini gerektirir. Bu yeni formülasyona "siyasi liberalizm" ismi verilebilir. John Rawls'un son dönem yazılarının bir kısmında ve benim *Patterns of Moral Complexity* adlı kitabımda bahsettiğimiz budur. Söz konusu olan, liberalizmin niçin genel olarak bir "insan felsefesi"[11] veya bir "genel ahlak doktrini"[12] değil de sadece siyasi bir doktrin olarak kaldığını anlamaktır. Konuya bu şekilde yaklaşınca, siyasi tarafsızlık ilkesinin her zaman ahlaki bir doğrulaması

10) Ahlakın bu romantik anlayışının savunusu, Larmore'un (1993) "Le Juste et le Bien" (45-70) ve "Histoire et raison dans la Philosophie" başlıklı bölümlerinde yapılmıştır.

11) Larmore, 1987, s. 129.

12) Rawls, 1985, s. 245. "Siyasi liberalizm terimi, John Rwals'da (Rawls, 1987, s. 24) ortaya çıkar. John Rawls'un siyasi liberalizmini bu denemenin V. Bölümünde tartışıyorum.

olduğunu görürüz. Ancak, bu hal Kant ve Mill'in özerklik ve bireysellik kavramlarından daha az çelişiktir. Düşünceme göre, liberalizmin bu kavramı için, XVII. yüzyılda kabul edilen doğal hukuk (Grotius ve Puffendorf) ve hoşgörü (Locke ve Bayle) teorileri, Kant ve Mill'in teorilerine göre çok daha iyi modeller oluştururlar. Bu kuramlar, "gerçek din" konusundaki makul tartışmaları eleştiriyor ve tutucu olmayan bazı siyasi ilkelerin arayışına girişiyorlardı. Günümüzde liberal kuram, bireycilik ve gelenek arasındaki tartışmaya karışmadan, devletin tarafsızlığı ilkesinin nasıl olup da doğrulanacağı konusunu araştırmaktadır. Bu perspektifte, bireycilik her zaman siyasi bir doktrin rolünü oynayacaktır. Liberal kuram için kişilerin (birer vatandaş olarak), diğer kişilerle paylaşabilecekleri bazı yapısal ideallerden soyutlanarak, eşit muamele görmeleri temel sorun olarak önemini korumaktadır. Ancak, bireyciliğe de sanki toplumsal yaşamın her alanına uygulanabilecek bir genel değermiş gibi gönderme de yapılmayacaktır.[13]

Siyasi liberalizmi, iki aşırı uç arasında kendisine bir alan arayan bir girişim olarak görebiliriz. Bu uçlardan bir tanesi, Kant ve Mill'in yaptıkları gibi, siyasi tarafsızlığı, yurttaşlık rolünü değil de bizim küresel iyi yaşam kavramımızı şekillendiren bireyci idealler üzerine oturtmaktan ibarettir. Diğer uç ise tarafsızlığı sadece stratejik fikirler üzerine kurar. Bu bakış açısında, eşit güce ama farklı fikirlere sahip bireyler, bu farklı fikirlerden hiçbirini desteklemeyecek bir siyasi ilke üzerinde anlaşabilirler. Bu yaklaşım, (tarafsızlık gibi) bir ahlaki ilkeyi prüdansiyel saik üzerine kurmasıyla Hobbesçudur.[14] İki önemli zafiyeti vardır. Bir kere, gücün değişken bölüşümüyle yakından ilgili olduğundan içsel olarak istikrarsızdır: Bireylerin gücü arttıkça bu anlaşmayı devam ettirmek için hiçbir sebepleri kalmayacaktır. Üstelik, ahlaki ilkelerin otoritesi, *prüdans* (bireysel tercihlerin tatmininin maksimizasyonu) bakımından hiçbir zaman açıklanamamıştır; o kadar ki bir gün açıklanabileceği konusunda hiçbir işaret de yoktur.

13) Daha çok bilgi için bkz. *Patterns of Moral Complexity*, s. 106.

14) Sorunu bu şekilde görmek, John Rawls'un *modus vivendi* olarak adlandırdığına gelir (Rawls, 1987, Bölüm III). *Patterns of Moral Complexity*'de benim *modus vivendi* olarak adlandırdığımın olmadığını ve aslında Rawls'un kendisinin savunduğu duruma benzediğini gözlemleyeceğim. Rawls ile benim aramda basit bir terminoloji farklılığı var. David Gauthier, 1987'de Hobbes'çu yaklaşımın bir örneğini bulmaktayız. Teorisi tarafından ortaya konulan temel sorun, ki birçok eleştiri tarafından kaldırılmıştır, gerçekten yalnızca ihtiyatın bir öznenin, kendisini işbirliğinin kurallarına uydurarak kendi iyiliğinin çoğalmasını sınırlayabileceğini gösterebileceğini kanıtladığını bilmektir.

Liberalizm işte, ancak bu iki uç arasındaki doğru yeri bulduğunda asgari etik kavramı rolüne soyunabilir. Öyleyse, yapmamız gereken olabildiğince ortak temel teşkil edecek bir temel ahlak bulmaktır. Bu temel ahlakin her türlü karşıtlıklardan soyutlanmış olacağını ummak belki fazla iyimserliktir. Ancak, bu temel ahlak, romantik idealler kültürümüzün sürekli bir parçası haline geldiğine göre aidiyet ve geleneğe belirli bir değer atfedenleri de inandırmak için yeterince tarafsız olmalıdır. Bunun dışında temel ahlak siyasi tarafsızlığı doğrulayabilmek için de yeterince güçlü olmalıdır. Garanti altına aldığı siyasi benzerliğin önemsiz olmaması gibi, liberalizmin ahlaki temeli de ne kadar az olursa olsun yabana atılmamalıdır.[15]

III. AKILCI DİYALOG VE EŞİT SAYGI

Bu şartları en iyi yerine getiren liberal tarafsızlık, akılcı diyalog ve kişilere eşit saygı kurallarına dayanır. En iyi doğrulamanın bu şekilde yapılabileceğini söylerken, bazı ahlaki perspektiflerde gayet etkili olabilecek başka fikir yürütmelerin varlığını da yadsımıyorum. Mesela özerklik ve bireysellik değerlerini öne çıkanlara, Kant ve Mill liberal ilkeyi kabul etmeleri bakımından haklı sebepler ileri sürebilirler. Benim teklif ettiğim doğrulamanın en erdemli tarafı minimal olmasıdır. Bu doğrulama temelsel bir ahlakı çağrıştırır. Özerklik ve bireyselliğin ciddi olumsuzluklar gösterdiğine inanan ve yaşama anlam verenin saptanmasının da bir seçimden çok gelenekle alakalı olduğunu savunanlarca dahi kabul edilebilir. Eklemek gerekir ki, bu durum, makul diyalog ve kişilere eşit saygı kurallarının sadece makul olma olgusu ile açıklanabileceğini göstermez. Amacımız, makul varlıkların kaçınılmaz olarak inanmış liberaller olacağını göstermek değildir. Ama yine de, özerlik ve bireyselliğin romantik eleştirisinde rastladığımız bu iki kuralın, Batı düşüncesinin temel unsurlarından olduğu da gerçektir.

Siyasi tarafsızlığın bu doğrulaması daha geniş kitlelere ulaştığı ölçüde, liberalizmin çözmeye çalıştığı temel siyasi sorunlara da uygun cevaplar getirdiği de açıktır. Liberal devletin meşruluğunu sağlamak için *açıkça*

15) Bu bölümde, eklemeliyim ki, demokrasiden söz etmeden sezgisel olarak, liberalizmin doğasından söz ettim. Liberalizm ve demokrasi, bana kalırsa, ilişkileri esas olarak otonominin (self-government) liberal siyasi düzenin ilkelerini korumak için en iyi araç olmasından kaynaklanan birbirinden ayrı iki değerdir. Burada liberal ilkelerin doğrulanmasının ortaya koyduğu sorunlarla ilgileniyorum.

kullanması gereken terimlerin bu doğrulama sayesinde ortaya çıktığı söylenebilir. *Patterns of Moral Complexity* adlı kitabımda da böyle bir doğrulamanın yapısını analiz etmeye çalıştım. Burada, bazı önemli noktaları açıklamak ve kitabımda bahsetmediğim iki varsayımı da ortaya çıkarmak için orada yapmış olduğum ispatı yeniden inceleyeceğim.

İlk olarak, *akılsal diyalogun kuralı:* Herhangi bir sorunu çözmek söz konusu olduğunda (örneğin siyasi birlik ilkeleri sorunu), eğer üzerinde anlaşmazlık olan noktalar var ise, tarafsız bir alanda, yani herkes tarafından kabul olunan bazı inançlar alanında yer almamız gerekir. Bunun sebebi ise a) anlaşmazlığı çözmek ve karşıt fikirlerden birini, ortak temelden yola çıkarak oluşturacağımız savlarla doğrulamak veya b) anlaşmazlığı çerçevelemek ve ortak alanda yer alarak soruna bir çare bulmak. Böyle bir kuralın geçerliliği açık olmasına rağmen, tutarlılığını savunmak için bu konu üzerinde de birkaç cümle sarf edeceğim. Bu kuralın birinci bölümü delil ve doğrulama arasındaki ayrımla alakalıdır. Delil, birtakım önermeler arasındaki mantıksal bağ ile ilgili olmasına karşın, doğrulama bizimle aynı fikri paylaşmayanlara, onları inandırmak üzere yöneltilmiş bir delildir. Doğrulama, bizimle aynı fikri paylaşmayanların inandıkları şeylere göndermede bulunmadıkça ve ortak paydadan yola çıkmadıkça bu pragmatik rolü yerine getiremez.[16] Kuralın ikinci bölümü ise, üzerinde anlaşmazlık olan noktaları tartışma yoluyla çözme şansımız ortadan kalktığında önem kazanır. Eğer bireyler söz konusu sorunu çözmek istiyor ve bu çözümün de akılsal bir tartışma ile olması için yola çıkmışlar ise, paylaştıkları inançlar üzerine kurulu bir çözüm bulmaktan başka şansları yoktur. Bu kuralın siyasi liberal kültürün iki önemli unsurunu desteklediği söylenebilir. Kamu alanında, devletin sahip çıkacağı değerlerden sayarak, diğerlerini, kendi iyi yaşam kavramımızın değeri konusunda ikna etmeye çalışabiliriz. Bu şekilde ortak temel, umulanın aksine genişleyebilir. Ancak kamusal alandaki tartışma, akılsal bir anlaşmazlık olduğunda devletin tarafsız kalacağı kuralına da saygı göstermek durumundadır.

Bu arada, akılsal diyalog kuralı, liberal tarafsızlık ilkesini doğrulayabilmek için yeterli bir temel de sayılmaz.[17] Kural sadece, kurulması gereken siyasi ilkelerden beraberce bahsetmek istiyorsak ne yapmamız gerektiğini söyler. Kabul edilmesi gereken siyasi ilkeler üzerinde anlaşmazlık bulunan noktaların ortaya çıkması halinde tartışmaya devam etmemiz

16) Bkz. Rawls, 1971, s. 580-581.
17) Bkz. Larmore, 1989.

gerektiğini söylemez. Başka bir deyişle siyasi bir hesaplaşmada kuvvete başvurmayı hiçbir şekilde dışlamaz.

Asıl diğer kural, yani kişilere eşit *saygı kuralı* bizi tartışmayı sürdürmeğe zorlar. Bahsetmek istediğim kural, "diğerine hiçbir zaman bir araçmış, isteklerinin basit bir enstrümanıymış gibi değil, bir amaç, bir birey gibi muamele etmeliyiz" olarak özetlenebilecek Kantçı kurala yakın bir kuraldır. Ancak bu formülasyon biraz bulanık olduğundan onu daha iyi belirginleştirmeye çalışacağım.

Bireyi, akılsal olarak düşünüp hareket etme yetisine sahip bir varlık olarak kabul edelim. Bu onun bir kişi olarak ayırıcı kapasitesidir. İkinci olarak, ahlaki ilkeleri iki gruba ayıralım: İnsanları meşru olarak uygun davranmaya zorlayabileceğimiz siyasi ilkeler ve uymayanları ne kadar kınasak ve hatta onlardan ne kadar tiksinsek bile, onları uygun davranmaya zorlayamayacağımız diğer siyasi olmayan ilkeler. Halbuki bireyleri belli bir ilkeye uygun davranmaya zorlamak onları birer araç yerine koymaktan başka bir şey değildir. Bu hal kendiliğinden kötü olamaz. (Aksi takdirde her türlü siyasi birliğin varlığı imkânsız hale gelirdi). Kişilere eşit saygı prensibi, bize, ilkelere uygunluğa zorlamayı sadece kuvvet üzerine kurmayı yasaklar.[18] Siyasi ilkelere uygun davranmaya zorlamayı sadece tehdit ile gerçekleştirmek, kişileri birer araç, birer cebir konusu haline getirir. Onlara, kişisel ayırıcı kapasiteleri ile amaç olarak muamele etmiş de olmayız. Şu da bir gerçek ki, bireyler kapasitelerini böyle bir tehditten korkmak için yeterli sebepleri bulmak amacıyla kullandıkları vakit onları tehdit yoluyla uygun davranmaya zorlayabiliriz. Ama bu durumda da bireylerin ayırıcı kapasiteleri, bizim bazı prensiplere uygunluğu sağlamak için kullandığımız bir unsur olmaktan ileri gidemeyecektir. Bu, onlara, kendi ayırıcı kapasitelerimizi kullandığımız şekilde bir muamele olmayacaktır. Sonuç olarak, ilkenin kabul edilebilirliği olgusu bizde olduğu gibi onlarda akıl üzerine kurulu olmayacaktır. Halbuki başka bir kişiyi amaç olarak almak, bizde olduğu gibi onun gözünde de bu siyasi ilkeler ve zorlamalar doğrulanabilir olmak zorundadır.

Kişilere eşit saygı ilkesi ilkelerin uygulanacağı kişilere eşit muameleyi gerektirir. Bireylerin birer araç değil amaç olarak kabulü gereği Kant'ın etik düşüncesinde önemli bir yer tutar. Ben de kişilere eşit saygı kuralını

18) Kant'ın diğerlerini araç olarak kullanmanın ahlaki açıdan kötü olduğunu söylemediğini not ediniz. Onun kastettiği, başkalarını sadece bir amaç olarak değil ama bir araç olarak görmektir. Bkz. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Fondements de la métaphysique des mœurs), Akademie Ausgabe, Berlin, Pressische Akademie der Wissenschaften, 1900, IV, 429.

formüle edebilmek için Kant'tan yararlandım. Ancak Kant, başkalarını her zaman birer amaç olarak kabul etme gerekliliğiyle tüm ahlakı doğrulamaya çalışır. Ben bu görüşten iki yerde ayrılıyorum. Bu şartın bir diyalog üzerine kurulu olduğunu Kant'tan daha fazla belirttim. Ve böyle bir kuralı genel ahlak ilkelerine değil, zorlayıcı ilkelerin kabul edilebilirliğine bağladım. Kant'tan uzaklaşıyorsam bunun sebebi zorlamayı ve cebri bir kişiye araç olarak muamele etmenin tek örneği olarak görmemin altında yatar. Bir kişiyi ahlaki bir kuralı ihlal etmesinden dolayı, onu o kurala uymaya zorlamadan kınarsak, ona hiç de bir araç gibi muamele etmiş olmayız. Ahlaki kuralların, uygulanacakları kişilerin nazarında doğrulanabilirliği mümkün olmadıkça, onların geçerliliğinin ileri sürülemeyeceğini düşünüyorum.[19] (Bir kişiyi aldatmak da onu bir araç yerine koymak anlamına gelebilir; ancak ahlaki bir ilkeye uygun davranmaya zorlamayı, aldatma veya kuvvet üzerine kurmanın reddi dahi ahlaki ilkenin nazarında doğrulanamayacak kişilere de *uygulanabileceği* varsayımını dışlamaz.)

Bu farklılıklara rağmen, Kantçı sistemin bu unsurunun, liberal tarafsızlığın temeli olması fikrini reddettiğimiz özerklik idealinden ayrılıp ayrılamayacağı sorunu ortaya çıkacaktır. Bunun mümkün olduğu kanısındayım. Belirtelim ki, formülleştirdiğim şekliyle eşit saygı kuralına göndermede bulunan kişi kavramı, akılsal düşünme ve hareket etme kapasitesini içerir. Bu aklın kökeni üzerine ise burada hiçbir şey söylemedik. Kişiler seçimlerini, akılsal olarak geçerli gördükleri şekilde veya ait oldukları geleneğin bir gereği olarak yapıyor olabilirler. Kişilere eşit saygı kuralı ise öyle gözüküyor ki bireycilik ve gelenek arasındaki tartışmada tarafsızdır. Birkaç ek gözlem bu durumu ispat edecektir.

Farzedelim ki, kişilere eşit saygı kuralının gerektirdiği siyasi seçimler, bizim iyi yaşam idealine erişme arayışlarımızı engelliyor. Siyasi liberalizm için, eşit saygı kuralı bu durumda önceliklidir. Ancak bu durum, bizim bu ideale bağlılığımızın ortadan kalkması, kurucu olamaması ve hatta bizim bu ideali eşit saygı kuralı tarafından çizilmiş olan sınırlar içerisinde

19) Aynı şeyi, zorlayıcı olmayan ahlaki kurallarda "ödev"in "erk" olmadığını belirterek de söylemek mümkündür: Özne böylesi bir zorunlulukla bağlı olarak, onu yerine getirmeye yöneltecek bir motife aslında sahip değildir. (Zorlayıcı ve zorlayıcı olmayan ilkeler arasındaki bu fark, "ödev"in "erk" olduğuna ilişkin kuralla ilgili olan açıkladığım şüphelere eklenir. Larmore, 1987, s. 84 *ve devamı*) Aynı şekilde, bu zorlayıcı kuralların analizinin T. M. Scanlon'un "sözleşmecilik" olarak adlandırdığıyla benzer olduğunu incelemeyi isterdim. (Scanlon, 1982). Scanlon'un konumu olana zıt gözükmesine rağmen, bu analizi tüm ahlaka yaymayı istemiyorum.

izleyemeyeceğimiz anlamına gelmez. Değerler çatışmasının ne olduğunu gördüğümüzde bu durum daha açıklıkla ortaya çıkacaktır. Değerler çatışması iki farklı şekilde karşımıza çıkabilirler. Bir taraftan doğrudan bazı değerler karşı karşıya gelebilirler. Mesela oburluğumuzu tatmin etmemiz sağlıklı bir yaşamın gerekleriyle bağdaşmaz. Böyle bir çatışmada iki taraftan birinden kurtulmazsak davranışlarımız mantıki olarak dengesiz olacaktır. Kişilere eşit saygı kuralı böylece bazen yaşamın iyi kavramlarıyla karşı karşıya gelebilir. (Örneğin ırkçılığın şiddet içeren versiyonları için durum böyledir). Ancak bizim ilgilendiğimiz, bu tarz bir çatışma değildir. Bazı çatışmalarda ise, kendiliğinden çatışmayan ancak bazı şartlar söz konusu olduğunda (ancak mümkün tüm şartlarda değil), çatışma içerisine girebilecek davranış şekillerine yol açan değerler söz konusudur. İşte asıl bu tarz çatışmalar bizi burada ilgilendiriyor. Bu çatışmayı çözmenin doğru yolu ise, çatışmanın iki tarafından birinden kurtulmak değil, taraflardan birinin, yani iki davranış şeklinden birinin önceliğine delalet edebilecek sebepler aramak olacaktır. Halbuki, iyi yaşamın kurucu idealleri bizim en derin değer kavramımıza, hatta seçimlerimizin temeline aittir. Ancak bu hal, eşit saygı kuralının da kurucu niteliğe sahip olması şartıyla, idealleri ondan daha aşağı bir derecede görmemizi engellemez.

Başka bir deyişle, akılsal diyalog ve eşit saygı kuralları siyasi alanda bireyciliğin önceliğini içerir. Yurttaşların hak ve ödevlerini, bahsettiğimiz ortak, ancak çelişebilen ideallerden soyutlanarak belirleyebilmemiz gerekir. Ancak bu iki kural, değer kaynaklarıyla alakalı daha geniş bir bireyciliğin toplumsal yaşamın tümünü etkileyebilmesi olgusunu içermez. Özel dernekler yurttaşların haklarını çiğneyemezler. Ancak, yine de, kendi siyasi olmayan içişlerini, üyelerinin eşit haklarını yadsıyan ve onlardan, geleneksel olarak kurulmuş bir otoriteye baş eğmelerini isteyen bazı liberal olmayan ilkelere göre düzenleyebilirler. Örnek olsun, Katolik Kilise yasal bir kurum olmasına rağmen kiliseye ait işlerin çözümünü hoşgörüye dayandırmaz. Elbette kilise bugün sapkınları yakmıyor. Bu, yurttaş haklarını ihlal etmek olurdu. Ama onları her zaman aforoz edebilir.

Şu da bir gerçek ki, siyasi liberalizm, yurttaşlardan akılsal diyalog ve eşit saygı ilkelerinin diğer davranışlara nazaran üstünlüğüne uygun davranmalarını isterken, bu kuralların farz ettiği tarafsız bakış açısının gereğine uygun olarak, onlardan davranışlarına eleştirel bir göz atmalarını da teşvik etmelidir. Ancak buradan yola çıkarak, değeri, tarafsız ve kopuk bir bakış açısıyla anlaşılamayacak olan yapısal yaşam idealleriyle olan kurucu bağların zayıflaması gerektiği sonucuna da varamayız. İyi yaşam idealimizin eşit saygı kuralıyla çatışıp çatışmadığını anlamak için bir

adım geri atmamız, bu idealin kuraldan daha az değere sahip olduğunu görmemiz için geri atılan bir adım değildir. (Kant ve Mill düşünceleri bu son durumu gerektirir). Birinci durumda, söz konusu olan, değerlerimizden birinin (şartlar göz önünde bulundurulduğunda), daha üstün olduğu yargısına vardığımız bir diğer değerle çatışmakta olup olmadığı sorunudur. İkinci durumda söz konusu olan, söz konusu değeri kabul edip etmeyeceğimizdir. O halde, tanımını verdiğim şekliyle siyasi tarafsızlığın, iyi yaşamın bireyci kavramıyla bir yakınlığı olduğunu düşünmemiz için hiçbir sebep yoktur.

Ancak tüm bunlar, liberal idealin ahlaki tavrımız üzerinde hiçbir etkisi olmayacağı anlamına gelmez. Tam tersine liberal ideal, daha önce de gördüğümüz gibi, akılsal diyalog ve eşit saygı kurallarının bizim diğer değerlerimizin üzerinde yerelmasını gerektirir. Bunun dışında, liberal ideal "birlik kültü"nden vazgeçebilmemizi ve her türlü statü ve yetkiden soyutlanmış yurttaşlık rolümüz ile iyi yaşamın yapısal idealleri konusundaki rollerimiz arasındaki farklılaşmayı görmemizi gerektirir. Bu gerekliliklerin, insanlık tarihinde hiçbir zaman tanınmamış olmaları bir yana, sadece modern Batı toplumlarıyla kısıtlı olduğu ölçüde, bir "kişinin liberal kavramı"ndan bahsedebiliriz. Yine de bu kavramın genel anlamda bir bireycilikle ilgisi olmadığını da not etmemiz gerekir. "Kişinin liberal kavramı"nın taraftarları gibi muhalifleri de böyle bir ilginin işin mahiyetinde bulunduğunu düşünüyorlardı. Böylece liberalizm içerisinde gelenek ve kurucu ideallerin amansız düşmanlarıyla karşılaşıyorduk. Bu bakış açısına karşı çıkmak için daha önce, liberalizmin bir "insan felsefesi" olmadığını savundum.

Şimdi, akılsal diyalog ve eşit saygı ilkelerinin siyasi tarafsızlık ilkesini oluşturmak için bir araya geldikleri argümanı özetleyelim: Siyasi birliğin ilkelerini belirlemek istiyor ve bu süreç içerisinde birbirimize saygı göstermekte azimli isek, koyacağımız ilkeler uygulanacakları herkesin nazarında doğrulanabilir olmak zorundadırlar. Eğer bu doğrulama gayreti içerisinde akılsal bir tartışma ile karşılaşırsak, ortak bir zemin bulmalı ve bu ortak zeminden hangi ilkeleri türetebileceğimizi belirlemeliyiz. Kabul edilebilir olması için, tüm siyasi ilkelerin, iyi yaşam üzerine karşıt fikirler karsısında tarafsızlık ilkesine uygun olması gerekecektir.

Bu sav açıklamamız gereken iki varsayıma dayanmaktadır. İlk olarak, bu sav gerçekte, toplumun tüm üyelerinin akılsal diyalog ve kişilere eşit saygı kurallarını kabul ettiği ve onlara öncelikli bir yer verdiği ideal ortamın gerçekleşmesi durumunda uygulama alanı bulabilir. Siyasi birliğin ilkelerini belirleyebilmek için akılsal diyaloğu reddedenlerle tar-

tışma tarzı ve bize saygı göstermeyenlere ne çeşit bir saygı göstereceğimiz konusunda ise henüz hiçbir şey söylenmedi. Genel olarak eşit ilke kuralını kabul etmeyenlerle veya kendi ideal yaşam anlayışlarını, doğrulanabilir siyasi ilkeler (zorlayıcı) üzerine kuralların dahi üstünde tutan kişilerle belli bir anlaşmaya varmak zor olduğundan, yukarıda bahsettiğimiz konu üzerine bir şeyler söylememek ise çalışmayı önemli bir biçimde daraltmaktadır. Bu konuda neler söylenebileceği ise pek de açık değildir. En iyisi, siyasi ilkeleri bu kişilerin nazarında da doğrulayabilmemiz gerekliliğini belirterek ise başlamaktır. Ancak, bu doğrulamada fikir yürütürken, bu kişileri sanki akılsal diyalog ve kişilere eşit saygı kurallarını her şeyin üstünde tutuyorlarmış gibi kabul etmemiz gerekir (kontrfaktüel varsayım).

Liberal tarafsızlığı destekleyen sav ise aynı şekilde önemli bir başka varsayıma dayanır. Bu sav sadece siyasi birliğin ilkelerini araştırmakla uğraşan kişilere uygulanabilir. Buna göre bu kişilerin, belli bir tasarıda birlikte hareket edebilmek ve onları birbirlerine bağlayan bağların onları diğerlerinden ayıracağını düşünmek için yeterli ortak unsurlara sahip oldukları kabul edilir. Nitekim bu kişilerin amacı bu siyasi birliktelik içinde beraberce yaşamak olup, bu olgu diğer insanları dışlar. Kısaca, savın uygulanabilmesi için, bu kişilerin kendilerini bir "halk" gibi kabul etmeleri gerekmektedir. Hatta siyasi yaşamlarını liberal ilkelere göre organize etmelerinden önce birlikte bir yaşama sahip olmaları gerekmektedir. Bu sadece benim savunduğum liberalizm için geçerli değildir. Söylediklerim anlaşmazlıklarla birbirlerinden ayrılmış bireylerin anlaşabilecekleri ilkeler arayışında olan tüm liberal kuramlar için geçerlidir. Eğer ortak yaşamları yok ise, anlaşmazlıkları, bu kişilere birbirlerinden ayrılmak ve başka yerlerde başka bağlılıklar aramak için önemli sebepler sunacaktır.

Liberal düşünürler, *Millet Nedir* adlı yapıtında bize güzel analizler sunan Ernest Renan haricinde, bu konu üzerine yeterince eğilmemişlerdir. Locke, "bireyin bir toplum kurmak üzere diğer bireylere katıldığını varsayan bir *başlangıç uzlaşmasının*", siyasi hak ve yükümlülükler ile devletin yapısını oluşturan sözleşmeden önce geldiğini iyi anlamıştı.[20] Ancak bu noktayı geliştirmedi. Ama bu durumun liberal tasarıyı tehlikeye attığını da düşünmüyorum. Liberal tasarının bir anlamı olabilmesi için şart olan ortak yaşamın, modern liberal devletin karşısında tarafsız kalacağı bazı çatışık idealler içermesi de olmazsa olmaz koşul değildir. Coğrafya,

20) Locke, *Second Treatise of Government*, VIII, 97 ve XIX, 211.

ortak dil, tarihsel birtakım deneyimlerin bulunduğu cemaat (geçmiş anlaşmazlıklar ve hatta bir iç savaş durumu da dahil olmak üzere) yeterli olacaktır. Bu ön varsayımın bize gösterdiği ise liberal kuramın doğal olarak geç kaldığıdır. Ortak yaşamın, derin sorunlar üzerinde anlaşmazlıklardan kurtulamadığı bir halka yönelir. Genel kural olarak, liberal doktrin, benzeş bir kültürün kaybedildiği ve bunun yeniden kazanılması için şiddet içeren girişimlere maruz kalan toplumlarda görülür.

IV. SİYASİ LİBERALİZMİN ARZULARI

Bu şekilde tarif edilmiş olan liberalizm, asgari etik kavramının ihtiyaçlarını da tatmin etmişe benzer. Liberalizm, bireycilik ve geleneğin genel idealleri karşısında tarafsız olan bazı ahlaki değerlere dayanır. Bu şekliyle, son iki yüzyıldır süregelen kültürel ve ahlaki çatışmalar içerisinde bir taraf tutmaz. Modern zamanın başlangıcında, dini çatışmaların karşısındaki tavrına geri dönüş söz konusudur: Bu iyi yaşamın doğası konusundaki akılsal anlaşmazlığa yerinde bir cevaptır. Liberalizmin bu çeşidini, ben "siyasi liberalizm" olarak adlandırdım. Zira, iyi yaşam hakkındaki bireycilik kavramlarının geçerliliğini varsaymaz. Bu bakış açısında, muhtemel olarak başkalarıyla paylaştıkları yapısal ideallerden tamamen kopan kişilere bireyci muamele, bu kişilerin yurttaş rolleri içerisinde onlara uygulanabilecek bir siyasi kuraldır. Bu kural, liberalizmin rakipleri kadar taraftarları tarafından da inanılanın aksine, değer kaynaklarını içerisine alacak kadar geniş bir liberalizmin ifadesi değildir.

"Siyasi liberalizm" terimi, sizleri uyarmak istediğim başlıca iki yanlış anlamaya yol açabilir. İlk olarak, "siyasi" ve "ahlaki" arasında hiçbir şekilde bir karşıtlık kurmaz. Siyasi liberalizm, asgari bir kavram olarak kalma isteğine rağmen, kişilere eşit saygı kuralının üzerine kurulu bir ahlaki kavramdır. İkinci olarak, akılsal diyalog ve kişilere eşit saygı kuralları ve onların doğruladığı tarafsızlık ilkesi, sadece liberal bir düzende bireylerin geçerli ve doğru olarak kabul ettikleri birer kural değil, anladığım şekliyle siyasi liberalizmde bu kurallar kendiliklerinden geçerli ve doğrudurlar. O halde "siyasi" ve "felsefi" arasında en küçük bir karşıtlığın dahi altını çizmeye çalışmıyoruz. Şu da bir gerçek ki, siyasi liberalizm, bireycilik şampiyonlarıyla, geleneğin savunucuları arasındaki ortak alanda yer bulmak amacındadır. Ancak bu ortak alan, siyasi birliğin temellerinin atılabileceği uygun bir yer ise de, bunun sebebi bu alanın sadece ortak olması değildir. Bunun asıl sebebi, bu alanın akılsal diyalog ve kişilere eşit saygı ilkelerini

içinde barındırmasıdır. Siyasi liberalizm için, desteklenmesi gereken bu kurallar siyasi tarafsızlık ilkesinin kabulünü de içerir.

Öyleyse, siyasi liberalizme, toplumumuzda bu kurallara bağlanmayan birçok insanın bulunduğundan bahisle karşı çıkmak pek de isabetli olmayacaktır. Bunun böyle olduğuna üzülebiliriz. Ancak, bu, yine de, siyasi liberalizmi ret için yeterli bir sebep değildir. Asıl olan, bu kuralların, bireycilik ve gelenek arasındaki tartışmada her iki tarafın da kabul edebileceği siyasi tarafsızlığın temelini teşkil etmeleridir. Eğer akılsal diyalog ve kişilere eşit saygı ilkeleri bizim ahlaki düşüncemize yabancı iseler, akılsal anlaşmazlığa bulacağımız çözümün hiçbir anlamı olmayacaktır. Ancak bu yabancı olma olgusu yanlıştır. Bu kurallar Batı'da hiçbir zaman evrensel olarak kabul edilmemiş olmalarına rağmen, asırlardır, Batı, ahlaki düşüncesinin bir parçasını teşkil etmektedirler. Ayrıca bu kurallar, iyi yaşamın doğası hakkındaki bireyci kavramların otoritesini eleştiren birçok düşünürün ahlak anlayışlarında da bulunmaktadırlar. İşte bu yüzden siyasi liberalizm çok önemlidir: Modern bireyciliğin rakiplerine, siyasi liberal düzenin değerini kabul etmeleri için güçlü sebepler sunar ki, bu sebepler sadece basit ihtiyati sebepler değil, aynı zamanda ahlaki sebeplerdir. Siyasi liberalizm, romantiklerin dahi liberal olabileceklerini ispat eder.

Siyasi liberalizmin, sadece bir konsensüsün konusu değil, doğru bir ahlaki kavram olarak ele alınması gereği konusunda ısrar ediyorum. Zira John Rawls'un yakın geçmişteki yazılarında olduğu gibi, siyasi liberalizmin aksi yorumunu yapan yazarlar az değildir. Şimdi, John Rawls'un bugünkü tavrını sergileyen şu parçaya bir göz atalım:

> Adalet kuramının amacını teşkil eden "hakkaniyet" metafizik veya epistemolojik bir kavram değil sadece pratiktir. Gerçekten, hakkaniyet, gerçek bir kavram olarak değil, özgür ve eşit kişiler olarak tasavvur edilen yurttaşlar arasında isteyerek kurulacak olan siyasi anlaşmayı sağlayacak bir temel olarak kabul edilmelidir.[21]

Birçokları için, teorisinin doğru olduğunun iddiasının reddi, Rawls'un, hakkaniyet olarak adalet teorisinin (özgürlük ilkesi, farklılık ilkesi) kesin –inanılsın veya inanılmasın mantıksal olarak kabul edilmesi gereken– bir teori olduğundan ibaret olan eski pozisyonuna geri dönüşü olarak yorumlanmıştır. Öyle gözüküyor ki, Rawls, teorisinin sadece modern

21) Rawls, 1985, s. 230.

Batı toplumlarının üyelerinin kabul edebileceği bir kavram olduğundan ibaret olan yetersiz ve hatta yanlış fikre sahiptir.[22]

Eğer bu Rawls'un şimdiki tavrının doğru bir yorumu ise, ben, siyasi liberalizm versiyonumu onunkinden ayırmak isterim. Ama, gerçekte, bu yorumun Rawls'un ne demek istediğini iyi anlatabildiğini zannetmiyorum. Daha önce bu konuyu derinleştirmek gibi bir amacım olmamasına rağmen, kişilere eşit saygı kuralının Rawls'un adalet teorisinin temeli olduğuna inanıyorum.[23] Onun siyasi liberalizm üzerine yazdığı yazılardaki fikirlerin birçoğuna katılıyorum. O halde, Rawls'un yorumunun hangi noktalarda zafiyet gösterdiğinin gösterilmesi benim kendi pozisyonumun anlaşılması için gerekli olabilir.

Rawls, adalet teorisinin "doğru" olduğunu reddettiğinde, bu teorinin, kendisine inanılsın veya inanılmasın, akılsal olarak kabul edilmesi gereken kesin bir kuram olduğu fikrine gelmek gibi bir niyeti yoktu. Tam tersine, yukarıda verilen paragraftan da anlaşılacağı gibi, bu kuramın akılsal kabul edilebilirliği, Rawls'a göre, *onun bağımsız ahlaki ve metafizik bir düzen* içerisindeki doğruluğundan ayrıdır. Rawls'a göre, siyasi liberalizm şu soru üzerindeki sürekli tartışma söz konusu olduğunda yargıda bulunmayı bırakmalıdır: Ahlaki bir kavramın doğru olmasının anlamı nedir? Rawls'un "akılcı sezgicilik" diye adlandırdığı, Samuel Clarke, G. E. Moore ve W. D. Ross gibi felsefecilere mal ettiği ve tartışmanın taraflarından birini oluşturan fikre göre, ahlaki inançlar, bizim kişi ve toplum kavramlarımızdan ve ahlaki doktrinlerin toplumsal ve kamusal işlevlerinden önce gelen ve onlardan bağımsız bir "değerlerin ahlaki düzeni"ne göre doğru veya yanlış olabilirler.[24] Rawls tartışmanın diğer tarafını ise yapısalcılık olarak adlandırır ve Kant'a dayandırır: Buna göre, bir ahlaki inancın doğruluğu, bu inancın, kurucu bir süreç içerisinde (örneğin, Kantçı evrenselleştirme testi), bir ahlaki kişilik kavramının içinden çekilmesine bağlıdır. Ahlaki inançların doğru mu yanlış mı olduğunu belirleyen bu ahlaki kişilik kavramından bağımsız ahlaki olgu alanı mevcut değildir. Rawls dahi, Kant'ın ahlaki yapısalcılığı karşısında geri çekil-

22) Galston, 1989, s. 723 *ve devamı*, ve Jean Hampton, "Should Political Philosophy Be Done without Metaphysics?", *Ethics*,Temmuz 1989, s. 807-813; aynı şekilde bkz. John Gray, "Contractarian Method, Private Property, and the Market Economy", *Market and Justice*, John Chapman ve J. Roland Pennock (yay. haz.), Nomos XXXI, New York, New York University Press, 1989, s. 37; Raz, 1990.

23) Bkz. Dworkin, 1977 aq, s. 150-183 ve Rawls'un yanıtı, Rawls, 1985, 236-237 (n. 19).

24) Rawls, "Themes in Kant's Moral Philosophy", s. 95, *Kant's Transcendental Deductions*, Eckart Förster (yay. haz.), Stanford University Press, 1989.

mektedir. Ancak burada söz konusu olan inanç, aynı akılsal sezgicilikte karşılaştığımız karşıt inanç kavramında olduğu gibi, siyasi kuramının bir unsurunu teşkil etmez. Öyleyse, Rawls'un adalet kuramından ayırdığı gerçek kavramının özel bir anlamı vardır: Bu gerçek kavramı, bağımsız ahlaki olgular düzeninin varlığını içerir. Bu bir ahlaki inancın doğru veya akılsal olarak kabul edilebilir olduğunu söylediğimiz zaman anlatmak istediğimiz şeyin açıklamasıdır (ahlaki yapısalcılıkta olduğu gibi). Rawls'un savunduğuna göre, bazı ahlaki inançların kuvvetli sebepler tarafından desteklendiğini, bazıları içinse böyle bir şeyin söz konusu olmadığını kabul edebilmemiz için yukarıdaki iki açıklamadan birini kabul zorunluluğunda değiliz. (Elbette burada, akılsal kabul edilebilirliğin dengi olan daha zayıf bir gerçek kavramı kabul edip, siyasi liberalizmin de gerçek olduğunu ileri sürebilirdik.)

Rawls "yapısalcılık" terimini, siyasi liberalizmin akılsal kabul edilebilirlik kavramını kullanma şeklini nitelemek amacıyla kullanmaktadır. Bu da bir karışıklığın temeli olabilir. Siyasi liberalizm, geçerli siyasi ilkeleri, bazı zorlayıcı unsurlara göre (Rawls'çu "ilk durum" kavramında dahil olmak üzere) fikir yürütülmesi halinde üzerinde anlaşmaya varabileceğimiz ilkeler olarak tanımlamasıyla "yapısalcı"dır. 1980 yılında yayınladığı "*Dewey Lectures*" (*Kantian Constructivism in Moral Theory*) adlı eserinde, geçmiş zamanda yeterince açık olmamakla birlikte terimin anlamının bu olduğunu yazar.[25] Her şeye rağmen bu gün Rawls'un niçin siyasi teorisini Kant'ın ahlaki yapısalcılığından ayırdığını anlıyoruz. Rawls'un söylediğine göre, Kant ahlaki geçerlilik kavramını sadece özerklik ideali sebebiyle kabul etmiştir: Ahlaki inançların doğruluğu veya yanlışlığını bağımsız ahlaki bir düzene göre belirlemek, her şeyden önce kendi ahlaki değerimizi kontrolümüz dışına çıkartmaktır.[26] Halbuki Rawls'a göre siyasi liberalizmin amacı özerklik idealinin geçerliliğini varsaymamaktır.[27]

25) Rawls, 1985, s. 224, aynı şekilde s. 230. Aynı zamanda bkz. "Political Constructivism and Public Justification" (New York Üniversitesi'nde verilen konferans, 17 Kasım 1988); Rawls burada "siyasi yapısalcılık" kavramını belirtmektedir.

26) Rawls, "Themes in Kant's Moral Philosophy", s. 93, 97. Rawls, aynı şekilde Kant'ın yapısalcılığını adilin iyiye olan önceliğini tanımaya, yani iyi kavramı ne olursa olsun, kategorik olarak ahlaki ilkelerin dayatıldığı ilkesine bağladığının altını çizmektedir. Bununla birlikte, ahlaki zorunlulukların kategorik karakterleri, ancak bunun otonomi idealini getirdiği zaman yapısalcılığı destekler. Ve bu, bana kesinlikle temelsiz gelmektedir (daha fazla detay için bkz. "Le Juste et le Bien", *Larmore*, 1993). Adilin iyiye önceliği yapısalcılık ve sezgicilik tartışmasında tarafsızdır.

27) Rawls, "Political Constructivism and Public Justification", s. 3-5.

Bana göre ise ahlaki yapısalcılık, sezgiciliğin aksine geçerli bir kuram değildir (bkz. *De la Connaissance Morale*, Larmore, 1993). Ancak inanıyorum ki, Rawls'un "gerçek" hakkındaki çekincesini kendi kavramsallığı, yani liberalizmi ahlaki geçerlilik konusundaki uzun ve derin çatışmadan kurtarma amacı içerisine yerleştirdiğimizde, kabul etmeliyiz ki Rawls hiçbir zaman liberalizmin doğru ahlaki bir kavram olduğu fikrinden vazgeçmemiştir. Etik nesnelliğin, bağımsız ahlaki düzen gerçekliğini değil sadece akılsal bir anlaşma içerdiğinden ibaret olan tez, Rawls'un ilk dönem yazılarında da görülür.[28]

Rawls'a göre, liberal anayasal ilkelerin doğrulanması üzerine kurulu olan "parçalı konsensüs" terimi de bu şekilde anlaşılmak gerekir. Şu da bir gerçek ki, Rawls'a göre, bu parçalı konsensüs olabildiğince geniş bir uyuşma alanı içermelidir. İşte bu yüzden Kant ve Mill'in, üzerinde geniş tartışmalar olan özerklik ve bireysellik kavramlarını dışlamaktadır. Ancak, bu uyuşmanın genişliği yegane şart da değildir. Bu uyuşma aynı zamanda serbest ve istekli olmalıdır. Rawls'un söylediğine göre anlaşma "özgür ve eşit kişiler olarak kabul edilen yurttaşlar" arasında yapılmalıdır.[29] Bu formülasyon, Rawls'un siyasi ilkelerin meşru temeli olarak gördüğü konsensüs tipinin tanımını vermeye yarayan ve benim kişilere eşit saygı prensibi diye bahsettiğim ilkeye benzer bir olguya işaret eder. O halde, bu kural sadece belli bir anlaşmazlığın konusunu teşkil etmenin ötesinde "doğru" olarak kabul edilmektedir. Rawls'un terimlerini tekrar edecek olursak, bu kural, makul ahlaki ilkelerin kamusal bir doğrulama çerçevesinde olgusundan ibaret olan zorlamaların bir unsurudur. Eklemem gerekir ki, Rawls siyasi kuramında kişilere eşit saygı ilkesinin işlevi konusunda daha açık olmalıydı.[30] Ancak göründüğü kadarıyla ve hakkın-

28) "Outline of a Decision Procedure for Ethics," *Philosophical Review*, Nisan 1951. Aynı şekilde bkz. "Dewey Lectures" (*Journal of Philosophy*, Eylül 1980, s. 554, 569); ahlaki ilkelerin (yani siyasi) "yapılar" olarak makul (ama gerçek değil) kabul edilmeleri gerektiği tezi. Etik objektivite kavramı, "Political Constructivism and Public Justification"da geliştirilmiştir.

29) Rawls, 1987, s. 5-7; aynı şekilde, bkz. Rawls, 1985, s. 230 ve özellikle şu cümle, s. 229-230: Doğrulama bizimle anlaşma halinde olmayan başkalarına yönelir ve bu nedenle her zaman belli bir konsensüsten yani bizim de diğerleri gibi kamusal olarak gerçek olarak tanıdığımız ya da daha çok siyasi adaletin temel sorunlarına uygulanabilecek bir anlaşma sağlamak amacıyla kamusal olarak kabul edilebilir öncüllerden hareket eder. Bu anlaşma açıklanmış ve tüm zorlamalardan arındırılmış olmalıdır. Buna katılan kişilerin özgür ve eşit kişiler olduğu olduğunun kabul edilmiş olması gerekir.

30) Aynı şekilde, bkz. Rawls, 1971, s. 337 *ve devamı*, 511, 585 *ve devamı* ve Rawls, 1980, s. 521.

daki son dönem bazı eleştirilerin aksine olarak, siyasi liberalizminin üzerine kurulu olduğu davranış ve fikirlerin sadece modern Batılı toplumlar tarafından paylaşıldığı konusuna da inanmamaktadır. Ona göre, bu fikir ve davranışlar, bireylerin birbirlerini özgür ve eşit yurttaşlar olarak kabul ettikleri ölçüde bir konsensüsün konusunu teşkil edebilirler.

Rawls sık sık, siyasi liberalizminin, siyasi kültürümüzün zımni unsurları üzerine kurulu olduğunu söyler.[31] Bu durum, tek önemli şeyin, ne bu kavramların geniş olarak tanınmış olmaları ne de bunların geçerli ilkeler oldukları anlamına gelir. Ancak, verili bir kültüre yabancı olmayan bu ilkeler, geçerli olmak amacıyla, iyi yaşamın doğasına ilişkin makul bir anlaşmazlıktan hareketle bir siyasi örgütlenmenin terimlerini bulmak için yardımcı olamazlar.[32] Siyasi liberalizmin akılsal diyalog ve eşit saygı kuralları üzerine kurulu olduğunu kabul edersek, isabetlilik şartı yerine getirilmiş olacaktır. Bu kurallar Batı düşüncesinin temel unsurlarıdır. Şüphesiz, bu kuralları ortak yaşamın geçerli ilkeleri olarak kabul eden büyük bir çoğunluk vardır (hatta oybirliği ile kabulden dahi bahsedilebilir).

Bazılarımız kendi kendilerine, bu kuralları ve özellikle eşit saygı kuralını, hangi sebeplerle doğru olarak kabul ettiğimiz sorusunu sorabilirler. Bu kuralı, onu kabul etmeyenler (bizim kültürümüzden veya başka kültürlerden olan kişiler) nazarında ne şekilde doğrulamak gerekir? Bu zor bir soru ve nasıl bir cevap vereceğimi de bilmiyorum. Ancak şunu da belirtmek isterim ki, bu zorluğun siyasi liberalizmin –en azından benim anladığım şekliyle– uygulanabilirliği üzerinde doğrudan bir etkisi yoktur. Siyasi liberalizm, modern bireyciliğin romantik eleştirisinden ibaret olan, bizim kültürümüz sorunlarından birine verilen cevaptır. Çürütmeye çalıştığı önermelerden biri ise, anti-liberal polemiğin nakaratlarından biri olan, liberalizmin temelde iyi yaşam konusundaki bireyci kavramların bir ifadesinden başka bir şey olmadığı iddiasıdır. Siyasi liberalizm ise, bu genişlikte bir anlam ifade etmediğini ve üzerine kurulu bulunduğu ahlaki ilkelerin, gelenek ve aidiyet değerleri ile gayet uyumlu olabileceğini göstermeye çalışır. Ayrıca yukarıda bahsedilen ilkeler Batı

31) Örneğin, Rawls, 1985, s. 225.

32) Sanıyorum Rawls'un aklında başka bir fikir var: Ahlaki savlamada, başka alanlarda olduğu gibi, sıfırdan başlayarak hareket etmeyiz, daha önceden beri bizim olan ve (o zamana kadar) şüphelenmek için hiçbir olumlu sebebimizin olmadığı inançların üzerine inşa ederiz. Tamamıyla moral epistemolojinin bu anlayışını kabul ediyorum. (Bkz. "Audelà de la Religion et des Lumières", *Larmore*, 1993). Ancak, madem ki daha eski ve daha köktenci bir anlayışı olanlar çoğunluktadır, kuşkusuz rolünü siyasi liberalizmde azaltmak daha iyidir.

kültürünün önemli unsurlarını teşkil etmekte olduklarına ve modern bireyciliğin rakiplerinin birçoğunun da bu ilkeleri kabul ettiklerine göre, siyasi liberalizm daha da fazla bir şey ispat etmek durumunda değildir.

Modern toplumun, bağrında romantik aidiyet ve gelenek değerlerine karşıt güçler barındırdığını da yadsımıyorum. Ayrıca, genel yaşam tarzı olarak, özerklik ve bireysellik değerlerinin global yüceltilmesini ifade eden liberalizm kavramı, bu güçlerden birisidir. Ancak, "insanın liberal vizyonu", liberalizmin alabileceği tek form değildir. Siyasi liberalizm, tarafsızlık ilkesini bu tarz bir bakış açısından kurtarmaya çalışır. Aslında, global bireyciliğin rakiplerine, liberalizmin siyasi tarafsızlık ilkesini kabul ederek kültürümüzde baş rolü oynadığı olgusunu da engelleyebilmeleri için en iyi araçlardan birini vermiş olur.

Siyasi liberalizme, iyi yaşam üzerine mevcut taraftar ve karşıt kavramlardan biri görünümünü vermek tehlikelidir. Zira bu durumda, modern zamanların en çetin sorunlarına inandırıcı bir çözüm olmaktan uzak kalacaktır. Sorunun bir başka unsuru haline gelecektir. İyi yaşamın doğası konusunda akılsal bir anlaşmaya varılamayacağı inancı modern düşüncenin özelliklerinden birisidir. Yaşamın anlamı söz konusu olduğunda, makul kişiler arasındaki tartışma, Aristoteles'in düşündüğü gibi bir konsensüse yol açmamakta, tam tersine karşıtlıklar ortaya çıkarmaktadır. Herhangi bir konu üzerinde tartıştıkça anlaşmazlıklar artmaktadır. Hatta Montaigne'in gözlemlediği gibi kendi kendimiz içinde dahi bazı karşıtlıklar belirmektedir.[33] Liberalizm burada, önemli konular üzerindeki anlaşmazlıklara yatkınlığımıza rağmen, kuvvete başvurmadan beraberce yaşayabilmemizin bir yolunu bulma ümidini temsil eder. Liberalizm, yaşama anlam veren şey hakkındaki tüm anlaşmazlıkları muhafaza etmemize rağmen, bir ahlaki unsur üzerinde anlaşabileceğimiz inancını içerir.

Sonuç olarak, belki bu inanç temelden yoksun olarak kalacaktır. Liberalizmin bu tartışmada partizan bir ideal olmaktan ileri gidememesi de mümkündür. Ama eğer öyleyse, hoşgörülü ve karşı konulamaz bir "iyi" olanın ışığı içerisinde erimedikçe, modern deneyim, "karanlıkta karşı karşıya gelen cahil ordular"dan başka bir siyasi gelecek tanımayacaktır.

Çev.: Çağa Tanyar

33) Bkz. Montaigne, "De l'art de Conférer", *Essais*, III, 8, [Œuvres Complètes, Gallimard, (Coll. "La Pléiade"), 901-902]; aynı şekilde, "De l'Expérience", *Essais*, III, 13, Œuvres Complètes, 1043-1044.

5
*John Rawls**

Temel Özgürlükler ve Öncelikleri

I. "HAKKANİYET OLARAK ADALET" KURAMININ İLK AMACI

(...) İki adalet ilkesi şu şekilde dile getirilir:

1. Her kişi, herkes için eşit temel özgürlüklerin eksiksiz sağlandığı bir sistemde, yine herkes için özgürlüğün sağlandığı bir sistemle uyum içinde olacak şekilde eşit bir hakka sahiptir.
2. Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler iki koşulu yerine getirmek zorundadır; a) öncelikle bunlar, adil (*fair*) fırsat eşitliği koşulları içinde, herkese açık işlev ve konumlara bağlı olmalıdırlar; b) toplumun en elverişsiz koşullarda yaşayan üyelerine en çok faydayı sağlamalıdırlar.

(...) Birinci adalet ilkesinde sözü geçen "herkes için eşit temel özgürlükler", şu şekilde sıralanabilir: Düşünce özgürlüğü ve vicdan özgürlüğü,

* J. Rawls (1993), "The Basic Liberties and their Priority," *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, lecture 8, Fransızca'ya çev.: Catherine Audard, *Libéralisme Politique* (1995), Paris, PUF.

siyasal özgürlük ve toplanma özgürlüğü, bunların yanı sıra özgürlük ve kişinin bütünlüğü kavramlarına dahil edilmiş tüm özgürlükler ve son olarak, hukuk devleti (*rule of law*) tarafından korunan hak ve özgürlükler. Hiçbir özgürlüğe, sırf öyle olduğu için, öncelik tanınmaz. Böyle olsaydı, "özgürlük" olarak adlandırılan herhangi bir şeyin gerçekleştirilmesi üstün bir değer taşır, toplumsal ve siyasal adaletin esas –aksi takdirde de, tek– amacı olurdu. Elbette, davranışa, geçerli bir gerekçe olmaksızın, yasal veya başka türden kısıtlamalar getirilmesine karşı oluşmuş genel bir karine vardır. Ancak bu karine, hiçbir özgürlük için hiçbir özel öncelik sunmaz. (...) Bütün bir demokratik düşünce tarihi boyunca, birçok insan hakları bildirgesi ve kanun tasarısında görüldüğü gibi, belirli birkaç özgürlüğün gerçekleştirilmesi ve anayasal güvencelerin elde edilmesi üzerinde yoğunlaşılmıştır. Benim temel özgürlükler analizim de bu geleneği izlemektedir.

Kimileri, temel özgürlüklerin bir liste ile tanımlanmasını felsefi bir adalet anlayışının vazgeçmesi gereken bir yol olduğunu düşünebilirler. Biz, birincil ilkeler ve genel tanımlar olarak sunulan ahlaki öğretilere alışkınız. Bu arada şunu da belirtmeliyiz ki; eğer iki adalet ilkesiyle bütünleştikleri takdirde tarafları ilk durumda başka ilkeler üzerinde değil de bunlar üzerinde anlaşmaya yönelten bir özgürlükler listesi bulabiliyorsak, "hakkaniyet olarak adalet" kuramının "ilk amacı" diyebileceğimiz şeye ulaşılmış demektir. Bu amaç, iki adalet ilkesinin, demokratik bir toplumdaki eşitlik ve özgürlük taleplerinin daha kolay anlaşılmasını sağlayacağını göstermektir; ki yararcılık, mükemmeliyetçilik ve sezgiciliğin geleneksel öğretilerine bağlı birincil ilkeler, bunu sağlayamamıştır. Tarafların, bu ilk amaç tanımlandığı takdirde, ilk durumda başvuracakları çözümleri oluşturan da yine benim iki adalet ilkemle bağlantılı olan bu ilkelerdir.

Bir temel özgürlükler listesi hazırlamanın iki yolu vardır. Bunlardan biri, tarihseldir: Özgürlüklerin koruma altına alındığı bir liste oluşturmak üzere demokratik devletlerin anayasaları incelenir ve işlevini başarıyla yerine getirmiş anayasalarda bu özgürlüklerin rolleri irdelenir. Her ne kadar bu türden bilgiler, ilk durumda taraflar için elde edilebilir değilse de, bizim için öyledir (biz derken "hakkaniyet olarak adalet" kuramını formüle etmekte olan beni ve sizi kastediyorum); dolayısıyla, bu tarihsel bilgi, taraflar için olası seçenekler olarak kabul ettiğimiz adalet ilkelerinin içeriğini etkileyebilir.[1] Bu listeyi hazırlamak için ikinci yol ise, ahlaki

1) Bkz. Rawls, 1980, 533-534 ve 567-568.

kişiliğin iki yetisinin bütün bir yaşam boyunca tam ve eksiksiz biçimde uygulanıp geliştirilmesine fırsat veren başlıca toplumsal koşulları oluşturan özgürlüklerin neler olduğunu araştırmaktır. Burada, temel özgürlükler, "hakkaniyet olarak adalet" kuramında kullanılan *kişi* kavramına bağlıdır; bu önemli noktalar üzerinde 6. bölümde yeniden duracağım.

"Hakkaniyet olarak adalet" kuramının ilk amacına ulaşan bir temel özgürlükler listesi bulduğumuzu varsayalım. Bu listeyi, gelişebilecek ve ikinci bir listeye dönüşebilecek bir hareket noktası olarak görüyoruz – bu öyle bir liste olmalı ki, birinciden çok ikinci listeyi benimseyen ilk durumdaki taraflar, adalet ilkeleri üzerinde daha iyi anlaşabilsinler. Bu süreç sonsuza kadar sürebilir, ama ilk durumdayken felsefi düşüncenin analiz gücü hızla tükenebilir. Böyle bir durumla karşılaşıldığında, seçilmiş son listeyi benimsemeli ve ardından da bu listeyi, söz konusu toplumun bağlamına ve kurumlarına ilişkin genel bilgiler ulaşılabilir olduğunda, anayasa, yasama ve yargı aşamalarında, daha ayrıntılı bir şekilde tanımlamalıyız. İlk durumda ileri sürülen görüşlerin, temel özgürlüklerin biçim ve içeriğini belirlemesi ve bu özgürlüklere öncelik tanıyabilecek tek seçenek olan iki adalet ilkesinin benimsenişini açıklaması yeterlidir. Sonuç olarak, yöntem açısından, temel özgürlüklerin bir listesini yapmak ve bunları tanımlamak üzere, bu şekilde aşama aşama ilerlendiğinde, hiçbir şey feda edilmemiş olur.

Bir özgürlükler listesinin yapılıp kullanılmasıyla ilgili son bir noktaya daha dikkat çekelim. Özgürlüğün önceliği lehine sunulan savlama, ilk durumdan hareketle yapılan tüm savlamalar gibi, taraflara sunulan olası seçeneklerin belirli bir sıralamasına bağlıdır. Bu olası seçeneklerden biri, iki adalet ilkesi, tanımının bir öğesi olarak, bir temel özgürlükler listesini ve onların önceliğini içerir. Bu seçeneklerin kaynağı, ahlak ve siyaset felsefesinin tarihsel geleneğidir. İlk durumu ve tarafların kararlarını belirleyen şeyi, daha önceden bilinen olasılıklardan hareketle adalet ilkelerini seçmenin bir aracı olarak ele almalıyız. Bunun önemli bir sonucu vardır: Özgürlüğün önceliğini sağlamak için, ilk durumun diğer yönleriyle birleşen kişi anlayışının, tatminkâr bir özgürlükler listesi yapmak ve bu özgürlüklere öncelik tanıyan adalet ilkelerini üretmek noktasında tek başına yeterli olacağını göstermek gerekmez. Ayrıca bu iki adalet ilkesinin (ve bunların içerdiği özgürlüğün önceliğinin), diğer ilkelerin getirdiği katkılar ne olursa olsun, herhangi bir olası seçenekler listesi içinden seçilmiş olabileceğini göstermek de gerekmez.[2] Burada beni ilgilendiren, hakkaniyet olarak adalet

2) Konuyla ilgili olarak, bkz. Rawls, 1971, 622.

kuramının ilk amacıdır; yukarıda da tanımlandığı gibi, bu amaç, adalet ilkelerinin diğer geleneksel olası seçeneklere tercih edilerek benimseneceğini göstermekten ibarettir. Bu, ilerideki analizlerimizi derinleştirmek için gerekli koşuldur.

II. TEMEL ÖZGÜRLÜKLERİN ÖZEL STATÜSÜ

Giriş niteliğindeki bu bölümü tamamladıktan sonra, şimdi temel özgürlüklerin ve önceliklerinin çeşitli özelliklerini analiz etmeye çalışacağım. Her şeyden önce, özgürlüğün önceliği, listede sunulduğu haliyle temel özgürlüklere özel bir statü verenin birinci ilke olduğu anlamına gelir. Bu özgürlüklerin, kamu yararı ve mükemmeliyetçi değerler üzerinde temellenen savlar karşısında, bir mutlak değeri vardır.[3] Örneğin, bu özgürlüklerin ekonomik büyümeyle ilgili temel politikalara ket vurabileceği gerekçesiyle, bazı grupların eşit siyasal özgürlüklerini reddedemeyiz. Bir ordu kurmanın toplumsal açıdan en zararsız yolu olduğu gerekçesiyle, (savaş zamanında) seçmeci ve ayrımcı bir askere alma işlemini de onaylayamayız. Bu tür tutumlar ancak temel özgürlüklere yönelik hak taleplerini doğurur.

Farklı temel özgürlükler kaçınılmaz olarak birbirleriyle çatışma içine gireceklerinden, bu özgürlükleri tanımlayan kurumsal kuralların, bu özgürlüklerin tutarlı bir sistem oluşturacağı şekilde düzenlenmesi gerekir. Özgürlüğün önceliği, pratikte, bir temel özgürlüğün (asla kamu yararı veya mükemmeliyetçi değerler adına değil) ancak bir diğerini (ya da diğerlerini) korumak adına kısıtlanabileceği gerçeğini içerir. Bu kısıtlama, en fazla yarar sağlayanlar aynı zamanda özgürlükleri kısıtlanan ve hatta yadsınanlar olduğunda bile, geçerlidir. Temel özgürlükler, kendi içlerinde çatışmaya girdiğinde kısıtlandıkları için, içlerinden hiçbiri mutlak değildir ve sistem son haliyle bir kez belirlendi mi, tüm temel özgürlüklerin eşit muamele görmesi talep edilemez. Talep edilebilecek olan, bu özgürlükler tutarlı bir sistem kurmak için ne şekilde düzenlenirse düzenlensin, bu sistemin tüm yurttaşlar için eşit biçimde güvence altına alınmasıdır.

Temel özgürlüklerin önceliğini daha iyi anlayabilmek için, bu özgürlüklerin kısıtlanması ile denetlenmesini ayırt etmek durumunda-

3) "Kamu yararı" ve "mükemmeliyetçi değerler" ifadeleri, yararcılık ve mükemmeliyetçiliğin teleolojik ahlaki öğretilere gönderme yapmak için kullanılmıştır. Dolayısıyla bu kavramlar adil kavramından bağımsız olarak tanımlanmıştır ve örneğin mükemmeliyetçilikte bu kavramlar, bireysel tercih, istek ve çıkarların tatminine gönderme yapmaktadır.

yız.[4] Bu özgürlüklerin önceliği, bunlar yalnızca, tek bir sistem içinde birleştirilebilecek ve kalıcı olmaları için zorunlu bazı toplumsal koşullara uyum sağlayabilecek şekilde denetleniyorsa ihlâl edilmiş değildir. Temel özgürlüklerin "esas uygulama alanı" olarak nitelediğim şey ne kadar uzun süre korunursa, adalet ilkelerine de o kadar uyulur. Örneğin, özgür tartışmanın kontrolünde düzen kuralları (sıradüzeni) esastır.[5] Akılcı sorgulama prosedürleri ve tartışmayı yürütmek için kullanılacak kurallar üzerinde genel bir anlaşma olmasaydı, ifade özgürlüğü amacına ulaşamazdı. Herkes aynı anda konuşamaz ya da farklı amaçlar için aynı kamusal kaynakları aynı anda kullanamazlar. Temel özgürlüklerin gerçekleşmesi, pek çok arzunun tatmin edilmesinde olduğu gibi, bir planlama ve toplumsal örgütlenme gerektirir. Bu denetimlerin gerekliliği, söylemlere getirilen sınırlandırmalar ve bazı dinsel, felsefi ya da siyasal öğretilerin yasaklanmasına varan kısıtlamalar olarak algılanmamalıdır. Aklımızın kamusal kullanımı[6] denetlenmelidir, ancak özgürlüğün önceliği, bu denetimin, her bir temel özgürlüğün esas uygulama alanının mümkün olduğunca korunacağı şekilde yapılmasını gerektirir.

Temel özgürlük olmayan özgürlüklerin genel karine tarafından hakkıyla ele alınmasını umarak, temel özgürlüklerin gerçekten en temel olanlarla sınırlandırılmasının akıllıca olduğunu düşünüyorum. Temel özgürlüklerin özel statüsü, bunların listesini sınırlandırmanın gerekçesini oluşturur. Bu listeyi her genişletişimizde, en temel özgürlükler üzerindeki korumayı zayıflatma, denetimsizlik ve dengesizliğe bağlı, "öncelik" kavramı sayesinde önleyebileceğimizi sandığımız problemleri yeniden üretme riskiyle karşı karşıya kalırız. Sonuç olarak, tüm bu uzun dersin ardından, açıkça dile getirmesem de, listedeki temel özgürlüklerin daima önceliği olduğunu kabul edeceğim, ki bu durum, bu özgürlükler lehine sunulacak savlarda açıkça ortaya çıkacaktır.

4) Bu ayrım, anayasa hukukunda yaygın ve önemli bir ayrımdır. Örneğin, "Tribe, 1978", 12. Bölüm, 2. Kısım'da, bu ayrım, Premier Amendement'da korunduğu haliyle, ifade özgürlüğüne uygulanmıştır. "Rawls, 1971"de, temel özgürlükler analizimin çok kritik noktalarında bu ayrımı yapmayı ihmal etmiştim. Bu konuyu açıklığa kavuşturan Joshua Rabinowitz'e teşekkür borçluyum.

5) Düzen kuralları ve söylemin içeriğini daraltan kurallar arasındaki ayrımın iyi bilinen bir analizi için, bkz. Alexander Meiklejohn, *Free Speech and Its Relation to Self-Government*, NewYork, Harper&Row (1948), 1. Bölüm, 6. Kısım.

6) "Aklımızın kamusal kullanımı" ifadesi, Kant'ın "*Aydınlanma Nedir?*" (1784) başlıklı denemesinden, özellikle 5. paragrafından uyarlanmıştır, ki burada Kant, aklın kamusal kullanımını, özgür olması dolayısıyla, öyle olmayan özel kullanımına karşı konumlandırır; ben bu bakış açısını benimsemeyi gerekli görmüyorum.

Son olarak, özgürlüğün bu önceliğinin her durum ve koşulda talep edilebilir olmadığını eklemeliyim. Bununla beraber, burada amaçladığımız şeyi göz önünde bulundurarak "yeterince elverişli koşullar" içinde, yani siyasal irade olduğu sürece bu özgürlüklerin etkili biçimde gerçekleştirilmesine olanak tanıyan bir toplumsal bağlamda, pekâla talep edilebilir olduğunu kabul ediyorum. Söz konusu koşullar, bir toplumun kültürü, gelenekleri, kurumlarını işletme becerisine, ekonomik gelişme düzeyine ve kuşkusuz, başka pek çok etkenle belirlenmektedir. Bizim ülkemiz için bugün, bu görece elverişli koşulların yerine getirildiğini rahatlıkla söyleyebileceğimizi varsayıyorum, dolayısıyla bizim için temel özgürlüklerin önceliği talep edilebilir bir şeydir. Elbette, siyasal iradenin varlığı ya da yokluğu sorunu tamamen farklı bir konudur. İyi düzenlenmiş bir toplumda bu irade doğal olarak bulunuyorsa da, siyasi misyonun oldukça önemli bir parçası –bizim toplumumuzda– bu iradenin biçimlendirilmesine katkıda bulunmaktır.

Şimdi, temel özgürlükler sisteminin başlıca özelliklerinin bir özetini sunalım. *Birinci olarak*, daha önce de belirttiğim gibi, bu temel özgürlüklerin her birinin bir "esas uygulama alanı" olduğunu kabul ediyorum. Bu alanın kurumsal olarak korunması, eşit ve özgür bireyler olarak kabul edilen yurttaşların iki ahlaki yetisinin eksiksiz biçimde gerçekleştirilmesi ve geliştirilmesinin koşuludur. Bu konuyu, ileriki bölümlerde geliştireceğim. *İkinci olarak*, temel özgürlükler kendi içlerinde, en azından kendi esas uygulama alanları dahilinde, birbirleriyle uyumlu kılmabilirler. Diğer bir deyişle, yeterince elverişli koşullar içinde, her bir özgürlüğün esas uygulama alanının korunduğu, geçerli bir özgürlükler sistemi kurmak mümkündür. Ancak böyle bir sistemin varlığına yalnızca iki ahlaki yetiye sahip bir kişi anlayışı ile ulaşılamaz; yalnızca, kimi özgürlüklerin ve kimi iyi anlayışlarının, bu iki yetinin gerçekleştirilip geliştirilmesi için gerekli oldukları gerçeğinden hareketle de ulaşılamaz. Tüm bu unsurlar, geçerli bir anayasal düzenleme içinde, bir araya gelmelidirler. Demokratik kurumların tarihsel deneyimi ve anayasa tasarılarının ilkeleri üzerine üretilen düşünceler, böyle bir özgürlükler sisteminin kurulmasının mümkün olduğunu öne sürmektedirler.

İlk durumda, eldeki değerlendirmelerde, temel özgürlükler sisteminin detaylı olarak tanımlanmadığını daha önce de belirtmiştim. Temel özgürlüklerin genel biçim ve içeriklerini ana hatlarıyla çizmek ve öncelikli olmalarının gerekçelerini açıklamak yeterlidir. Bu özgürlüklerin en kesin tanımı, anayasa, yasama ve yargı aşamalarına bırakılmıştır. Ancak bu genel biçim ve içeriği ana hatlarıyla çizerken temel özgürlüklerin esas

uygulama alanını ve özel rolünü, ileriki tanımlama süreçlerinde yol gösterici olacak açıklıkta belirtmek gerekir. Örneğin, kişinin temel özgürlükleri arasında, kişisel mülkiyet edinme ve bunu dilediği gibi kullanma hakkı karşımıza çıkar. Bu özgürlüğün rolü, kişisel bağımsızlık ve öz-saygının anlamını ortaya çıkaracak yeterli maddi temeli sağlamaktır. Temel özgürlük olarak kabul edilen daha geniş iki mülkiyet hakkı anlayışı daha vardır, ancak bunlar kaçınılması gereken anlayışlardır. Bunlardan biri, bu hakkın kapsamını, mal edinme, miras, üretim araçlarına ve doğal kaynaklara sahip olma haklarını da içerecek şekilde genişletir. Diğer anlayışta ise, mülkiyet hakkı, (toplumsal olarak edinilmesi gereken) üretim araçlarının ve doğal kaynakların denetimine katılma hakkını da kapsar. Bu daha geniş anlayışlar, ahlaki yetilerin gerçekleştirilip geliştirilmesinde gerekli görülemeyecekleri için burada kullanılmamıştır. Bunlar ve benzeri başka mülkiyet hakkı anlayışlarının hakkı daha ileri aşamalarda, toplumun tarihsel gelenekleri ve bağlamına ilişkin daha çok bilgiye ulaşıldığında, teslim edilecektir.[7]

Sonuç olarak, temel özgürlükler, aynı nedenlerle önemli bulunup takdir edilmezler. Liberal geleneğin bir bölümü, siyasal özgürlüklerin, düşünce özgürlüğü, vicdan özgürlüğü ve genel anlamda sivil özgürlüklere kıyasla, çok önemsiz bir içsel değeri olduğunu düşünür. Benjamin Constant'ın "modernlerin özgürlüğü" dediği şey, "eskilerin özgürlüğü"ne göre değerlendirilmiştir.[8] Modern bir toplumda, siyasal özgürlüklerin, klasik çağın site-devletinde aksi görülmesine karşın, kişilerin büyük çoğunluğunun "iyi" anlayışlarında çok küçük bir yer işgal ettiği kabul edilmektedir. Siyasal özgürlüklerin rolü, belki de özellikle, diğer özgürlükleri koruma altına almaktır.[9] Bununla birlikte, bu öğreti doğru ise bile, hiçbir şey siyasal özgürlüklerin, temel özgürlükler arasında sayılmasına ve özgürlüğün önceliği ile korunmasına engel olamaz. Aslında, bunlara öncelik tanınması için, bu özgürlüklerin modern devlet bağlamında diğer özgürlükleri güvence altına alacak kurumsal araçlar olarak önem taşımaları yeterlidir. Ve eğer bunlara öncelik tanınması, bizim öncelik yargılarına ilişkin analizimize yardımcı olacaksa, bunu savunmaya hazırız ve kuşkusuz bu bir gelişmedir.

7) Bu paragrafın çok daha gelişkin bir versiyonu "Rawls, 1971", 310-314, 320-322'de, sosyalizmdekine karşıt olarak demokraside özel mülkiyet sorununu analiz ettiğim bölümde yer almaktadır. İki adalet ilkesi kendi başlarına bu soruna çözüm getirmezler.

8) Bkz. Constant, 1819.

9) Bu bakış açısı ile daha yeni ve özlü bir anlatım için, bkz. Berlin, 1969, s. 165-166.

III. KİŞİ VE TOPLUMSAL İŞBİRLİĞİ ANLAYIŞLARI

Şimdi özgürlük analizimdeki birinci boşluğu ele almak istiyorum. Bu boşluk, ilk durumdaki tarafların, birinci adalet ilkesini benimsemek ve bu ilkedeki temel özgürlüklerin önceliği üzerinde anlaşmak için dayandıkları nedenlerle ilgilidir (ki söz konusu öncelik, birinci ilkenin ikinciye olan üstünlüğü ile dışavurur). Bu boşluğu doldurmak üzere, bir kişi anlayışından ve buna bağlı bir toplumsal işbirliği anlayışından söz edeceğim.[10] Kişi anlayışı ile başlayalım; insan doğasının çeşitli yönlerini, amaçlarımız ve bakış açılarımız bağlamında, ayırt edebiliriz. *Homo politicus*, *Homo economicus* ve *Homo faber* gibi ifadelerin kullanımı bunun kanıtıdır. "Hakkaniyet olarak adalet" teorisinin amacı, modern demokratik bir devletin en köklü inanç ve gelenekleriyle uyum içinde bir toplumsal ve siyasal adalet anlayışı geliştirmektir. Böyle bir anlayış, yakın siyasal tarihimizin temel sorununu çözüp çözemeyeceğimizi görmemizi sağlar – bu sorun, temel toplumsal kurumların, kişiler olarak kabul edilen yurttaşların eşitlik ve özgürlüğüne saygı gösterecek şekilde nasıl düzenleneceği konusunda bir uzlaşma olmamasıdır. Öyleyse, baştan itibaren, kişi anlayışı, bir siyasal ve toplumsal adalet anlayışının parçasıdır. Aslında, bu kişi anlayışı, yurttaşların, hem kendilerinin hem de toplumsal ve siyasal ilişkiler içinde diğerlerinin bilincine varma biçimlerini belirler. Bu anlayış, bir kişisel yaşam ideali (örneğin, bir dostluk ideali) ile ya da bir topluluğun üyeleri tarafından paylaşılan bir ideal ile ve bilgenin stoacı ideali gibi bir ahlaki ideal ile karıştırılmamalıdır.

Toplumsal işbirliği kavramı ile kişi anlayışı arasındaki ilişki şu şekilde açıklanabilir. Toplumsal işbirliği kavramı, yalnızca ortak bir amaca ulaşmak için örgütlenmiş, kamusal olarak tanınan kurallarla yönlendirilmiş bir toplumsal etkinliğe işaret etmez. Toplumsal işbirliği, sıralayacağımız iki öğeyi içeren bir karşılıklı yararı gözetmek durumundadır. Bu öğelerin *birincisi*, işbirliğinin hakkaniyet koşulları kavramıdır; elbette tüm diğer katılımcılar da kabul ettiği takdirde her katılımcının bu koşulları kabul etmesi ussal olarak beklenebilir. İşbirliğinin hakkaniyet koşulları, karşılıklılık fikrini içerir; işbirliğine katılanlar bundan bir yarar sağlamalı ya da uygun bir karşılaştırma kriteriyle değerlendirilmek üzere ortak yükümlülükler taşımalıdırlar. Ben toplumsal işbirliğinin bu öğesini, "makul" olarak nitelendiriyorum. *İkinci* öğe ise, "akılcı" (rasyonel) olana karşılık

10) Bu ve bir sonraki bölümde, "Kantian Constructivism" adlı makalem (Rawls, 1980, n. 4), ilerdeki savlamam için arka plan oluşturacaktır (Rawls, 1993 b, 81, n. 3).

gelmektedir; bu öğe, her katılımcının –bir birey olarak, artırmak istediği– rasyonel yararına gönderme yapar. İşbirliğinin hakkaniyet koşulları kavramı her katılımcı için ortaksa da, hepsinin kendi rasyonel yararına dair görüşü farklıdır. Toplumsal işbirliğinin bütünlüğü, kişilerin, bu işbirliğinin öngördüğü hakkaniyet koşulları üzerinde varacakları anlaşmaya bağlıdır.

İşbirliğinin hakkaniyet koşulları kavramı, işbirliği etkinliğinin bizzat kendi doğasına ve toplumsal bağlamına, katılımcıların amaç ve arzularına, kendilerini ve diğerlerini algılama biçimlerine bağlıdır. Topluluklar, ortaklıklar, küçük gruplar için, uygulamada olan hakkaniyet koşulları, toplumsal işbirliğine uygun düşmemektedir. Çünkü biz, bu durumda, en baştan beri, toplumun temel yapısını, kendi bütünlüğü içinde, bir işbirliği biçimi olarak kabul ediyoruz. Söz konusu yapı, temel toplumsal kurumları (anayasa, ekonomik rejim, hukuk düzeni, bu düzenin mülkiyet tanımı, vb.) ve bu kurumların tek bir sistem içinde eklemlenme biçimlerini kapsar. Bu temel yapıda özel olan, içerisindeki çeşitli grupların insan yaşamının temel hedeflerini gerçekleştirilmesine katkıda bulunduğu, kendi kendine yeten bir işbirliği sistemi sunmasıdır. Bu toplumun kapalı bir toplum olduğunu varsaydığımdan bu topluma giriş veya çıkışın ancak doğum ve ölümle olabileceğini düşünmek durumundayız; dolayısıyla, kişiler, kendi kendine yeten bir işbirliği sistemi olarak görülen bir toplumda doğarlar ve biz bu kişileri, yaşamları boyunca, toplumla tam işbirliği içerisinde normal birer fert olarak kabul etmek durumundayız. Sonuçta, eğer işbirliği iyi niyetle ve uyum içinde –yani gönüllü olarak– yapılabiliyorsa, bu işbirliği, toplum içinde çeşitli grup ve topluluklara katılmak veya ait olmak, gönüllü bir şey olduğu için gönüllü değildir. Gönülsüzlük ve kin ile beslenen bir itaatsizlik, bir sivil savaş ya da direniş söz konusu değilse, toplumsal işbirliğinden başka seçenek yoktur.

Dolayısıyla biz ilgimizi, tüm yaşamları boyunca toplumun tam işbirliği içindeki normal fertleri olabilecek kişilere yöneltmekteyiz. Toplumsal olarak işbirliği yapma yeteneği, toplumun temel yapısı adaletin birincil nesnesi olarak kabul edildiği için, esastır. Toplumsal işbirliğinin hakkaniyet koşulları, siyasal ve toplumsal adalet anlayışının içeriğini tanımlar. Ancak eğer kişiler bu şekilde kabul ediliyorsa, ahlaki kişiliğin iki yetisini onlara atfediyoruz demektir. Bu iki yeti, bir adalet duygusu oluşturma (işbirliğinin hakkaniyet koşullarına uyma ve dolayısıyla makul olma) yeteneği ile bir iyi anlayışına sahip olma (dolayısıyla akılcı/rasyonel olma) yeteneğinden ibarettir. Daha açık söylersek, bir adalet duygusuna sahip olabilmek demek, anlayabilmek, uygulayabilmek ve adalet ilke-

lerinden hareketle davranmak arzusuyla heyecanlanabilmek demektir. Bir iyi anlayışına sahip olabilmek demek, biçimlendirebilmek, yeniden değerlendirebilmek ve böyle bir anlayışın (yani yaşanmaya değer bir yaşamın ne olduğuna dair bir anlayışın) peşinden koşabilmek demektir. Bir iyi anlayışı, bağlılık ve adanmaların nesnesi olan bazı kişi ve toplulukların geliştirdiği arzunun da dahil olduğu bir erekler ve ereklilikler sisteminden ibarettir. Böyle bir iyi anlayışı, aynı zamanda, bizim dünyayla kurduğumuz –dinsel, felsefi veya ahlaki– ilişkiye dair bir bakış açısını, bu ereklilikleri içeren bir dünya görüşünü de kapsar.

Bir sonraki aşama, iki ahlaki yetiyi, toplumun bir üyesinin, siyasal adalet konusu hariç olmak üzere, eşit muamele görmesi için yeterli ve gerekli koşul olarak kabul etmekten ibarettir. Toplumsal işbirliğine bir ömür boyu katılabilenler ve işbirliğinin hakkaniyet koşullarına uymak isteyenler, eşit yurttaşlar olarak kabul edilir. Burada, ahlaki yetilerin gerekli minimum derecede gerçekleştirildiğini ve sürekli olarak, belirli bir iyi anlayışı ile bütünleştiklerini varsayıyoruz. Bu varsayımlardan dolayı, doğal yetenek ve beceriler arasındaki farlılık ve çeşitlilikler önemsizdir; bunlar, kişilerin eşit yurttaşlık statülerini etkilemezler, yalnızca bazı görev ve mevkîlere can attığımız ya da bazı kuruluşlara üye olduğumuz veya olmak istediğimiz zaman anlamlı olurlar. Dolayısıyla siyasal adalet, içinde bireylerin doğal yeteneklerinin geliştirilip hayata geçirildiği, çeşitli toplumsal kuruluşların varolduğu bir kuramsal çerçeve olarak temel yapıyla ilgilidir.

Buraya kadar, işbirliğinin hakkaniyet koşullarının içeriğine ve bizi burada asıl ilgilendiren şeye, yani temel özgürlükler ve önceliklerine dair, hiçbir şey söylemedim. Bu sorunu ele alabilmek için, önceki meseleyi özetleyelim. İşbirliğinin hakkaniyet koşulları, eşit kişiler olarak tüm yaşamımız boyunca, toplumun tüm fertleriyle iyi niyet çerçevesinde ve karşılıklı saygı temelinde işbirliği yapma isteğimizin dayanağıdır. Bu koşulun eklenmesi, bir olguyu açıklığa kavuşturur; o da, yurttaşlar kendilerini ve diğerlerini, eşit yurttaşlığın temelini oluşturan iki ahlaki yetiyle asgarî düzeyde donatılmış kabul ettikleri zaman, işbirliğinin hakkaniyet koşulları herkes tarafından, aşağılanma ve hınç (ve bu durumda, vicdan azabı) duymaksızın kabul edilebilir oluşudur. Bu arka plan ile, temel özgürlüklerin tanımlanması ve önceliklerinin temellendirilmesi sorunu, işbirliğinin hakkaniyet koşullarının karşılıklı saygı temelinde belirlenmesi sorunu olarak ele alınabilir. XVI. ve XVII. yüzyıldaki din savaşlarına kadar, bu hakkaniyet koşulları dar anlamda belirlenmişti; karşılıklı saygı temelli toplumsal işbirliği, farklı mezheplerin yandaşları

arasında, ya da benim kullandığım terimlerle, birbirinden tamamen farklı iyi anlayışlarına sahip olanlar arasında, olanaksız görülüyordu. Felsefi öğreti olarak liberalizmin kökeni, dinsel hoşgörü lehine çeşitli argümanların geliştirildiği bu döneme denk gelir.[11] XIX. yüzyılda liberal öğreti ana hatlarıyla, Benjamin Constant, Tocqueville ve J. S. Mill tarafından, çok yakında geleceğini öngördükleri modern demokratik toplum bağlamında, formüle edilmiştir. Liberalizmin temel bir savı, eşit yurttaşların birbirinden farklı ve gerçekten hiçbir şekilde birbiriyle örtüşmeyen "iyi" anlayışlarına sahip oldukları yönündedir.[12] Modern demokratik bir toplumda, bu kadar farklı yaşam biçimlerinin varlığı, ancak devlet iktidarının otokratik kullanımı ile ortadan kaldırılabilecek doğal bir sonuç olarak kabul edilir. Dolayısıyla liberalizm, iyi anlayışlarının çoğulluğunu, bu anlayışlar adalet ilkelerine uyduğu sürece, modern yaşama ait bir olgu olarak kabul eder. Liberalizm aynı zamanda, iyi anlayışlarının çoğulluğunun arzu edilir bir şey olduğunu ve bir özgürlük rejiminin bu çoğulluğu, bundan insani çeşitlilik için birçok yarar sağlayacak şekilde, nasıl değerlendirebileceğini göstermeye çalışır.

Bu derste benim amacım, bir yandan, temel özgürlükler ve öncelikleri arasındaki ilişkiyi, diğer yandan, daha önce tanımladığım eşit kişiler arasındaki toplumsal işbirliğinin hakkaniyet koşullarını ortaya koymaktır. Kullandığım kişi anlayışını ve onunla bağlantılı toplumsal işbirliği anlayışını irdelemenin yararı, liberal görüşleri biraz olsun geliştirmeye çalışmak noktasındadır. Bunu yapabilmek için, bu savları aşağıdaki iki felsefi görüşle temellendirmeye ve ardından da, temel özgürlüklerin ve önceliklerinin nasıl toplumsal işbirliğinin hakkaniyet koşullarının bir parçası olarak görülebileceğini anlatmaya çalıştım. Toplumsal birlik artık, yaygın bir felsefi öğreti veya dinsel mezhep tarafından sunulduğu şekliyle bir iyi anlayışı temeline değil, demokratik bir devlette yurttaşları özgür ve eşit gören anlayışla uyum içindeki bir ortak kamusal adalet anlayışı temeline dayanmaktadır.

11) Bu savların derinlemesine bir incelemesi için, bkz. J. W. Allen (1928), "A History of Political Thought in the Sixteenth Century" (Londra, Methuen) ve yine J. W. Allen (1938), "English Political Thought," 1603-1660 (Londra, Methuen). Locke'un "Hoşgörü Üzerine Mektup"daki (1689) ve Montesquieu'nün "Kanunların Ruhu"ndaki (1748) görüşlerinin uzun bir geçmişi vardır.

12) Berlin'in belirttiği gibi (1969), bu önerme liberalizmde merkez konumdadır (167-171, n. 15). Bu önermenin adı geçen yazarlarda örtük olduğuna inanıyorum, ancak bu sorunu burada irdelemeyeceğim. Konuyla ilgili daha yeni bir anlatım için, bkz. Dworkin (1978, s. 51).

IV. İLK DURUM

Bunun nasıl yapılacağını açıklamadan önce, "ilk durum" olarak adlandırdığım şeyin rolü ve bu kavramın kişi anlayışını temsil etme biçimi üzerine söylediklerimi özetleyeceğim.[13] Ana fikir, ilk durumun, kişi anlayışını ve dolayısıyla toplumsal işbirliği anlayışını, bazı özel adalet ilkelerine bağladığı yönündedir. (Bu ilkeler, daha önce "toplumsal işbirliğinin hakkaniyet koşulları" olarak adlandırdığım şeyi tanımlar.) Bu iki felsefi görüş ile özel adalet ilkeleri arasındaki ilişki, ilk durum ile, şu şekilde kurulur. Bu konumda, taraflar, toplumda yurttaşların ussal olarak özerk temsilcileridirler. Böyle olmakla taraflar, ilk durumun kısıtlamalarına tamamen uyarak temsil ettikleri kişiler adına ellerinden gelenin en iyisini yapmak durumundadırlar. Örneğin, tarafların her biri, bir diğerine göre simetrik olarak konumlanmıştır ve bu anlamda da eşittirler. "Bilgi öncesi perde" olarak adlandırdığım şey, tarafların, temsil ettikleri kişileri de, onların toplumsal statülerini, iyi anlayışlarını (özel amaçlarını ve yatırımlarını), yeteneklerini ve psikolojik eğilimlerini de bilmedikleri anlamına gelir. Ve daha önce belirttiğim gibi, taraflar, siyaset ve ahlak felsefesi geleneğinin önerdiği olası seçeneklerin kısa bir listesine dayanan bazı adalet ilkeleri üzerinde anlaşmak durumundadırlar. Tarafların bazı kesin ilkeler üzerinde anlaşması, bu ilkeler ile ilk durumla temsil edilen kişi anlayışı arasındaki ilişkiyi kurar. Böylelikle, sözü edilen kişiler için, işbirliğinin hakkaniyet koşullarının içeriği belirlenmiş olur.

İlk durumun iki farklı bölümü özenle ayırt edilmelidir. Bu iki bölüm, benim "makul olma yetisi" ve "akılcı olma yetisi" olarak adlandırdığım iki ahlaki kişilik yetisine tekabül eder. İlk durum, kendi bütünlüğü içinde, iki ahlaki yetiyi, dolayısıyla tam bir kişi anlayışını temsil ederken toplum içinde kişilerin özerk temsilcileri olarak taraflar, yalnızca akılcı olanı temsil ederler. Temsil ettikleri kişilerin iyi anlayışları ve onların bir iyi anlayışı oluşturma, gözden geçirme, gerçekleştirme yetenekleri bakımından, bu kişiler için ellerinden gelenin en iyisini yaptıklarına inanma noktasında anlaşırlar. Makul olma, yani insanların bir adalet duygusuna sahip olma yetisi ve buradaki anlamıyla, toplumsal işbirliğinin hakkaniyet koşullarına uyma yetisi, ilk durumdaki tarafların boyun eğmesi gereken çeşitli kısıtlamalarla belirlenmiştir. Taraflarca kabul edilmiş adalet ilkeleri, toplumdaki eşit yurttaşlar tarafından benimsenip kabul gördüğü

13) İlk durum kavramıyla ilgili olarak, bkz. Rawls, 1971. Bu konumun bir kişi modeli olma biçimi hakkında, bkz. Rawls, 1980.

zaman, bu yurttaşlar tam bir özerklik ile hareket edebilirler. Tam özerklik ile ussal özerklik arasındaki fark şudur: Ussal özerkliği, yalnızca, akılcı olma yetimize ve herhangi bir zamanda sahip olduğumuz iyi anlayışına dayanarak kullanırız. Tam özerklik ise, yalnızca bu akılcı olma yetisini değil, toplumsal işbirliğinin hakkaniyet koşullarına, yani adalet ilkeleriyle bağdaşacak şekilde kendi iyi anlayışımızı geliştirme yetisini de içerir. Tüm yurttaşların birbirlerinin adalet duygusuna güvenebileceğini bildiği iyi düzenlenmiş bir toplumda, bir kişinin adil davranmak istediği ve tüm yaşamı boyunca toplumla işbirliği içinde olacağına güvenilen biri olarak tanınmak istediği varsayılabilir. Tam özerklik sahibi kişiler, kamusal olarak toplumsal işbirliğinin hakkaniyet koşullarını kabul ederler ve bunlara uyarak ortak adalet ilkelerinin belirlediği gerekçelere göre hareket ederler. Taraflarsa, bu sırada, makul olanın zorlamaları dışarıdan geldiği için, yalnızca ussal özerkliğe sahiptirler. Doğrusunu söylemek gerekirse, tarafların ussal özerklikleri; amacın, hem makul hem akılcı tam bir kişi anlayışı modeli çizmek olduğu çerçevede, yapay etkenlerin özerkliğinden başka bir şey değildir. İyi düzenlenmiş bir toplumun yurttaşları tam anlamıyla özerktirler, çünkü makul olanın zorlamalarını özgürce kabul ederler; dolayısıyla, siyasal yaşamları, onların toplumsal olarak işbirliği içine girme yeteneklerini esas alan bir kişi anlayışını yansıtır. Toplumsal alanda gerçekleştirilecek siyasal idealin ifadesini bulduğu yer de, etkin yurttaşların sahip olduğu bu tam özerkliktir.[14]

Öyleyse, ilk durumdaki tarafların, akılcı temsilciler olarak iki şekilde ussal özerkliğe sahip olduklarını söyleyebiliriz. Birinci olarak, onlardan, kararlarında adaletin önceden belirlenmiş ilkelerini uygulamaları, bu ilkelerin kılavuzluğunda hareket etmeleri istenmez. İkinci olarak ise, eldeki olası seçenekler içinden benimsenecek adalet ilkeleri üzerinde anlaşmaya varmak için, taraflar, yalnızca, temsil ettikleri kişilerin iyi anlayışları tarafından, bilgileri bu iyinin ne olduğunu belirlemelerine izin verdiği ölçüde, yönlendirilirler. İlk durumda, iki adalet ilkesi üzerindeki anlaşma, bu anlamda rasyonel olarak özerk olan gerekçelere dayanmalıdır. Aslında, böylelikle, taraflarca temsil edilen kişiler arasındaki

14) İlk durumun tam bir kişi anlayışı modeli olduğunu çarpıcı biçimde dile getirmek için, bu konumun iki bölümü arasındaki ayrımı kullanıyorum. Bunun, bu konumun ahlaki olarak yansız olduğu ya da yalnızca bir rasyonalite modeli olduğu ve dolayısıyla, "hakkaniyet olarak adalet" kuramının, karar teorisi veya ekonomi içinde tanımlanan rasyonel seçim anlayışı temelindeki adalet ilkelerini seçme eğiliminde olduğu yönündeki yanlış anlamaları önleyeceğini umuyorum. Böyle bir girişim, Kantçı bir konum için söz konusu değildir ve kişi anlayışına aykırıdır.

işbirliğinin hakkaniyet koşullarını verili olası seçenekler içinden seçmek için, tarafların rasyonel olarak özerk kararlarından yararlanırız.

Yukarıdaki özeti iyice açıklamak için, pek çok şey eklemek gerekir. Ancak ben burada, ilk durumda tarafların davranışlarını belirleyen düşüncelere geri dönmeliyim. Kuşkusuz, tarafların bütün amaçları, sorumluluklarını üstlenmek ve temsil ettikleri kişilerin "iyi"sini korumak için ellerinden geleni yapmaktır. Sorun şudur: Bilgi öncesi perdenin dayattığı kısıtlamalar yüzünden, tarafların, bu kişilerin iyisinin ne olduğunu kurgulamaları ve onlar adına rasyonel bir anlaşmaya varmaları olanaksız görünüyor. Bu sorunu çözmek için, birincil iyiler fikrini devreye sokacak ve bu başlık altında toplanacak çeşitli öğelerin bir listesini yapacağız. Ana fikir, toplumsal koşullar ve kişilerin kendi iyi anlayışlarını aramalarına, iki ahlaki yetilerini kullanmaları ve geliştirmelerine izin veren araçlar gibi, genel anlamda zorunlu iyilerin ne olduğunu araştırarak, birincil iyilerin diğerlerinden ayırt edilmesidir. Biz burada, toplumsal zorunluluklarla ve demokratik bir toplumdaki insan yaşamının olağan koşullarıyla ilgilenmeliyiz. Birincil iyilerin, ahlaki yetilerin gerçekleştirilmesi için gerekli koşulları oluşturması, insan yetenekleri ve arzuları, bunların gerektirdikleri, toplumsal karşılıklı bağımlılıklar vb. hakkında, birçok genel bilgiye sahip olunmasını öngörür. Rasyonel yaşam projelerinin neden genellikle belli bir yapıları olduğunu, bunların oluşmaları, gözden geçirilmeleri ve uygulanmaları için neden birincil iyilere bağımlı olduklarını gösterecek kısa bir analiz bizim için yeterlidir. Geniş bir deneysel ve tarihsel incelemenin göstereceği gibi, insanların büyük çoğunluğu tarafından paylaşılan son hedeflere ulaşmak için gerekli temel araçların ne olduğu sorularak neyin birincil iyiler arasında sayılacağına karar verilemez. Bu hedefler, eğer varlarsa, enderdirler ve var olanlar da bir adalet anlayışının amaçlarına hizmet edemeyebilirler. Birincil iyilerin belirlenmesi, bu türden toplumsal ve tarihsel olgulara dayanmamaktadır. Her ne kadar birincil iyilerin belirlenmesi, toplumsal yaşamın genel koşullarını ve zorunluluklarını bilmeyi gerektiriyorsa da, bu belirleme ancak, önceden belirlenmiş bir kişi anlayışının ışığında mümkündür.

A.K.'da (Théorie de la Justice-Adalet Kuramı) sıralanmış olan (kullanım nedenlerini yanlarında açıkladığım) birincil iyilerin beş kategorisi şunlardır:

1. *Temel özgürlükler* (düşünce ve vicdan özgürlüğü, vb.); bu özgürlükler, iki ahlaki yetinin bilinçli ve eksiksiz kullanımı ve gelişimi için gereken örtük kuramsal koşullardır (özellikle, daha ileride, 8. bölümde, "iki temel durum"

olarak adlandıracağım durumlarda); bu özgürlükler aynı zamanda, belirlenmiş iyi anlayışları dizisini (adaletin sınırları içinde) korumak için de vazgeçilmezdir.

2. Çeşitli olanaklar temelinde hareket *özgürlüğü ve meslek seçme özgürlüğü*; bu olanaklar, çeşitli hedeflerin peşinden koşulmasını, bunları gözden geçirme kararının somutlaşmasını ve eğer istenirse bunların değiştirilmesini sağlar.
3. Sorumluluk görev ve makamlarının *yetki ve ayrıcalıkları*; bunlar, insanın kendi özerk ve toplumsal yetilerini geliştirilmesine izin verir.
4. Geniş anlamda, (bir değişim değeri ile donanmış) genel araçlar olarak düşünülen *kazanç ve zenginlik*; bunlara, ne olurlarsa olsunlar, geniş bir hedefler dizisinin doğrudan ya da dolaylı olarak gerçekleştirilebilmesi için gereksinim duyulur.
5. *Kendine saygının toplumsal temelleri*; bunlar, genel olarak, yurttaşların, kişi olarak kendi öz-değerlerine ilişkin gerçek bir duyguya sahip olmaları, kendilerine güvenerek hedeflerini gerçekleştirebilmeleri, ahlaki yetilerini uygulayıp geliştirebilmeleri için gereken temel kurumlardır.[15]

İki adalet ilkesi, toplumun temel yapısını; kurumlarının (temel özgürlükler gibi) bazı birincil iyileri koruyup yaygınlaştıracağı, (kazanç ve zenginlik gibi) diğer bazı birincil iyilerin de üretim ve dağıtımını yöneteceği şekilde değerlendirir. Öyleyse, genel anlamda, açıklanması gereken, tarafların bu birincil iyiler listesini neden kullandıkları ve iki adalet ilkesinin benimsenmesinin onlar için neden akılcı olduğudur.

Bu genel sorunu irdelemek, burada olanaklı değildir. Temel özgürlükler konusu dışında, birincil iyileri kullanmamıza izin veren gerekçelerin bizim konumuz açısından yeterince açık olduğunu varsayıyorum. İleriki bölümlerde amacım, taraflarca temsil edilen yurttaşları belirleyen kişi anlayışından dolayı, temel özgürlüklerin neden gerçekten birincil iyiler olduğunu ve dahası, bu özgürlükleri güvence altına alan birinci adalet ilkesinin neden ikinciye göre öncelikli olduğunu açıklamaktır. Kimi zaman, herkes için eşit vicdan özgürlüğü durumunda olduğu gibi, bu özgürlüğün neden temel bir özgürlük olduğu açıklandığında, bu önceliğin nedeni apaçık ortadadır. Başka durumlarda ise, öncelik, bazı özgürlüklerin biçimsel rolünden ve bunların temel yapının düzenlenmesindeki temel konumundan kaynaklanır; bu, herkes için eşit siyasal özgürlükler konusunda geçerli olan durumdur. Sonuç olarak, bazı temel özgürlükler, diğer temel özgürlükler bir kez güvence altına alındığında, vazgeçilmez kurum-

15) Birincil iyilerin daha bütüncül bir analizi için, bkz. Rawls, 1982 b.

sal koşullardır; öyleyse, siyasal özgürlükleri ve vicdan özgürlüğünü somutlaştırmak için, düşünce özgürlüğü ve toplanma özgürlüğü zorunludur. (Bu ilişki, 10. ve 12. bölümde, siyasal özgürlükler ve siyasal ifade özgürlüğü konusu kapsamında ele alınmıştır.)[16] Analizim oldukça kısadır ve yalnızca tarafların bazı özgürlükleri temel özgürlükler olarak görmelerini sağlayan sav tiplerini açıklamaktadır. Her biri birbirinden pek az farklı gerekçelere dayanan pek çok farklı temel özgürlüğü düşünerek hakkaniyet olarak adalet kuramı içindeki yerlerini ve önceliklerinin nedenlerini açıklamayı umuyorum.

V. ÖZGÜRLÜKLERİN ÖNCELİĞİ

1: İKİNCİ AHLAKİ YETİ

Şimdi, ilk durumdaki tarafların, temel özgürlükleri güvence altına alan ve onlara öncelik tanıyan ilkeleri benimsemek için dayanak aldıkları nedenleri irdeleyebiliriz. Ben burada, kesin ve ikna edici bir biçimde, bazı ilkeler lehine bir savlama sunamam ama nasıl hareket edileceğini gösterebilirim.

Her şeyden önce, kişi anlayışı dolayısıyla, tarafların, temsil ettikleri kişilerin "iyi"si konusunda karar verirlerken, ayırt etmeleri gereken üç tip görüş vardır. Bunlar, iki ahlaki yetinin bilinçli ve eksiksiz uygulanması ve geliştirilmesine bağlıdır, ki bu yetilerin her biri, özel tipte bir görüşe yol açar; sonuçta üçüncü tip görüş, bir kişinin belirlenmiş iyi anlayışına bağlıdır. Bu bölümde, bir iyi anlayışına sahip olma yetisini ve bir kişinin belirlenmiş iyi anlayışını içeren son iki tip görüşü ele alacağım. Sonuncusu ile başlayalım. Öncelikle şunu anımsayalım: Taraflar, temsil ettikleri kişilerin bir iyi anlayışı olduğunu bilseler bile, bu anlayışların içeriğini bilmezler, yani bu kişilerin peşinde oldukları özel hedefleri, anlaşmalarının ve bağlılıklarının nesnesini ya da bu hedef ve bağlılıkların atıfta bulunduğu (dinsel, felsefi veya ahlaki) dünya görüşlerini bilmezler. Bununla birlikte, taraflar, (toplumsal kurumların işleyişi ve insan psikolojisine ilişkin bilinen genel olgular dolayısıyla) kişilerin rasyonel yaşam projelerinin genel yapısını bilirler ve buradan hareketle bir iyi anlayışının (daha önceden sıralamış olduğum) temel ilkelerini bilirler. Tüm bunların bilinmesi, tarafların (yukarıda açıklamış olduğum) birincil iyileri algılayış ve kullanışları ile koşuttur.

16) Bu bölümler bu çalışmada yer almamaktadır.

Düşüncelerimi sağlamlaştırmak için, vicdan özgürlüğü üzerinde yoğunlaşacak ve tarafların, bu temel özgürlüğü –bu özgürlük, dünya görüşümüzü oluşturan dinsel, felsefi ve ahlaki görüşlere uygulandığında– güvence altına alan ilkeleri benimserken dayandıkları gerekçeleri inceleyeceğim.[17] Kuşkusuz, taraflar, temsil ettikleri kişilerin böyle düşünceleri savunduklarından emin olmasalar bile, ben genellikle öyle olduğunu varsayacağım; ne olursa olsun, taraflar bu olasılığa yer bırakmalıdırlar. Ayrıca, bu (dinsel, felsefi ve ahlaki) dünya görüşlerinin baskı ile oluşturulmuş ve doğrulanmış, bu anlamda da önceden verili olduğunu da varsayıyorum. Oysa, eğer taraflar için eldeki adalet ilkelerinin olası seçenekleri arasında, herkes için eşit vicdan özgürlüğünü güvence altına alan tek bir ilke varsa, o ilke benimsenmelidir. Bu durum, en azından, bu ilkenin ortaya koyduğu adalet anlayışı ayakta kalabilir ise geçerlidir. Çünkü, bilgi öncesi perde; tarafların, temsil ettikleri kişilerce benimsenmiş inançların, çoğunlukta veya azınlıkta bir dünya görüşüne tekabül edip etmediğini bilmedikleri anlamına gelir. Taraflar, temsil ettiklerinin hâkim bir dini benimsemiş ve çoğunlukta oldukları, dolayısıyla da daha fazla özgürlükten yararlanacakları olasılığından hareketle, dinsel azınlıklara daha az vicdan/inanç özgürlüğü tanıma riskine giremezler. Sonuçta bu insanlar zaten azınlıkta olan bir inancı benimsemiş ve bu yüzden cezalandırılmış olabilirler. Eğer taraflar bu şekilde bir bahse girmeye kalksalardı, kişilerin dinsel, felsefi veya ahlaki inançlarını ciddiye almadıklarını ve hatta dinsel, felsefi veya ahlaki bir inancın ne olduğunu bile bilmediklerini göstermiş olurlardı.

Daha kesin konuşmak gerekirse, vicdan özgürlüğü lehine sunulan bu ilk neden, bir sav değildir. Yalnızca, bilgi öncesi perdenin, taraflara, bu özgürlüğü güvence altına almak için en sağlam nedenleri sunma biçimine dikkat çekilmektedir – bu perde, tarafların sahip olduğu bilinmeyen ama belirlenmiş ve benimsenmiş bir dinsel, felsefi veya ahlaki dünya görüşünü koruma sorumluluğu ile birleşmiştir. Burada esas olan, bu dünya görüşlerinin dile getirilmesinin –bunların doğurduğu iyi anlayışları için söz konusu olduğu gibi– adeta müzakere edilemez bir şey olarak kabul edilmesidir. İyi anlayışları, korumaktan vazgeçemeyeceğimiz ya da ikinci adalet ilkesindeki düşünce adına tehlikeye atamayacağımız inanç ve davranış biçimleri olarak görülür. Elbette, dinsel yön değiştirmeler vardır

17) Bu paragraf ve bunu izleyen iki paragrafta, vicdan özgürlüğü lehine geliştirilmiş temel argümanı, "Rawls, 1971"deki 33. bölümde yaptığıma kıyasla, biraz farklı bir biçimde dile getiriyorum.

ve kişiler felsefi ya da ahlaki dünya görüşlerini değiştirirler. Ancak bu din değiştirmeler ve değişimlerin, iktidar, zenginlik ya da statü ile ilgili olmadığı, bunların tamamen inançların, aklın ve düşüncenin sonucu olduğu öne sürülebilir. Pratikte bu varsayım genellikle yanlış olsa bile bu, tarafların, temsil ettikleri kişilerin iyi anlayışının bütünlüğünü koruma sorumluluğunu etkilemez.

Öyleyse, vicdan özgürlüğünün temel bir özgürlük olmasının ve böyle bir özgürlüğün önceliğini taşımasının nedeni açıktır. Eğer dinsel, felsefi veya ahlaki bir dünya görüşünün ne olduğu anlaşılırsa, ikinci adalet ilkesindeki düşünceler, ancak bu özgürlüğün alanını daraltmak için dayanak gösterilebilir. Eğer biri, vicdan özgürlüğünün bir temel özgürlük olduğunu yadsıyorsa, insan çıkarlarının hepsinin eş ölçülerde olduğunu ve iki dünya görüşü arasında her zaman bir değişim yüzdesi bulunduğunu öne sürüyorsa, bir çıkmazdayız demektir. Analize devam etmenin bir yolu, temel özgürlükler dizgesinin, demokratik bir rejimin temel yapısına uyan ve dahası en temel inançlarla çelişmeyen, tutarlı ve sürdürülebilir bir adalet anlayışının bir parçası olduğunu göstermeye çalışmaktır.

Bu noktada artık, bir iyi anlayışına sahip olma yeteneği hakkındaki görüşlere yönelelim. Bu yetenek, daha önce, belirlenmiş bir iyi anlayışının rasyonel olarak oluşturulması, gözden geçirilmesi ve peşinden koşulması şeklinde tanımlanmıştır. Bu yetenek iki yönlü düşünülebileceğinden, burada birbirine sıkıca bağlı olan iki gerekçe ortaya konulabilir. Birincisine göre, bu yeteneğin tam olarak uygulanıp geliştirilmesi, bir kişinin "iyi"sinin araçları olarak düşünülür; araçlar olarak bunlar, bu kişinin sahip olduğu iyi anlayışının parçası değildir. Kişiler, rasyonel olarak kendi hedeflerinin peşinde koşarken ve bütünlüklü bir yaşamın ne olduğuna dair kendi kavramlarını geliştirirken, bu yeteneği kullanırlar. Bu yetenek, ne zaman olursa olsun, savunulan belirlenmiş iyi anlayışının hizmetindedir; ancak, daha rasyonel yeni iyi anlayışlarının oluşumunda ve yeniden gözden geçirilmesinde bu yeteneğin rolü unutulmamalıdır. Bugünkü yaşam biçimimizin, tüm yönleriyle, bizim için en rasyonel yaşam biçimleri olduğunun ve hiç değilse küçük bir gözden geçirmeye ihtiyacı olmadığının hiçbir garantisi yoktur. Bu yüzden, bir iyi anlayışına sahip olma yeteneğinin tam olarak kullanımı, bu kişinin iyi anlayışının hizmetindeki bir araçtır. Öyleyse, vicdan özgürlüğünün ve dolayısıyla yanılma ve hata yapma özgürlüğünün, bu yeteneğin kullanımı için gereken toplumsal koşulların bir parçası olduğu varsayımı sayesinde, taraflar, bu temel özgürlüğü güvence altına alan ilkeleri benimsemek için, bir başka gerekçeye daha sahiptirler. Burada bizim, vicdan

özgürlüğünü somutlaştırmak için, toplanma özgürlüğünün gerekli olduğunu gözardı etmememiz gerekirdi; çünkü bizimle aynı dünya görüşüne sahip yurttaşlar ile bir araya gelme özgürlüğümüz olmadığı sürece, vicdan özgürlüğünün hayata geçirilmesi söz konusu olamaz. Bu iki temel özgürlük kesinlikle birbirinden ayrılamaz.

Bir iyi anlayışına sahip olma yeteneğine dair *ikinci* düşünme biçimi, vicdan özgürlüğü lehine başka bir gerekçeye daha götürüyor. Bu gerekçe, hem bu yeteneğin düzenleyici doğasına ve kapsamına, hem de onun yaptıklarını yönlendiren ilkelere (rasyonel karar ilkelerine) dayanmaktadır. Bu yeteneğin özel nitelikleri, zihinsel ve ahlaki yetilerimizin tam ve akılcı kullanımı ile uyum sağlamış yaşam biçimimizi savunmakla meşgul olan bizlere, kendi kendimizin bilincine varmamız için fırsat verir. Yaşama biçimimizle aklımız arasında kurulan bu ilişkinin kendisi bizzat bizim belirlenmiş iyi anlayışımızın bir parçası olur. Bu olasılık, kişi anlayışında içerilmektedir. Dolayısıyla, inançlarımızı gerçek, hareketlerimizi doğru, amaçlarımızı iyi olarak değerlendirmekten öte; inançlarımızın gerçek, hareketlerimizin doğru, amaçlarımızın bizim için eksiksiz ve iyi olmasının *nedenlerini* değerlendirmeye de çabalayabiliriz. J. S. Mill'in dediği gibi, kendi iyi anlayışımızdan kendi "öz" anlayışımızı yapmaya çalışabiliriz; bunun, toplumumuz ya da denklerimiz tarafından yapılıp tamamlanmış olarak bize sunulması ile yetinemeyiz.[18] Elbette savunduğumuz anlayışın, bize özel olması ya da kendimiz için biçimlendirdiğimiz bir anlayış olması hiç gerekmez; bu anlayış, yalnızca bizim içinde eğitilip yetiştirildiğimiz, ileri yaşlarımızdaki bağlılıklarımızın kökeninde bulunan dinsel, felsefi veya ahlaki geleneğin bir ürünü olabilir. Bu durumda, bu gelenek, aklımızın sınavını başarıyla geçmiş, en derin duygu ve arzularımıza yanıt veren erdemleri ve idealleri barındırır. Kuşkusuz, pek çok insan, amaç ve inançlarını sınamaya tâbi tutmayabilir, bunları bir iman sorunu olarak görebilir ya da bunların bir gelenek ve görenek sorunu olduğunu düşünmekle tatmin olabilir. Onları bu yüzden eleştirmemek gerekir, çünkü liberal görüş içinde, adaletin sınırlarına saygı gösterdikleri sürece, anlayışların toplumsal ve siyasal bir değerlendirmesi yapılamaz.

Bir iyi anlayışına sahip olma yeteneği, bir bakıma, artık yalnızca bir araç değil, belirlenmiş bir iyi anlayışının temel bir parçasıdır. Hakkaniyet

18) Bkz. Mill, 1859, 3. ve 5. Bölüm. Mill şöyle demektedir: "Bir noktaya kadar, aklımızın bizim olması gerektiği kabul edilir; ama aynı gönüllülükle, arzu ve içgüdülerimizin aynı şekilde bizim olması gerektiği varsayılmaz ya da içgüdülere sahip olmanın bir tehlike veya tuzaktan başka bir şey olmadığı düşünülür." Bireyselliğin özgür gelişimi konusunda, bkz. 2. ile 9. Bölüm.

olarak adalet kuramı içinde, bu anlayışın özel yeri şudur: Bu anlayış bizim, amaç ve bağlılıklarımızı, kişileri belirleyen iki ahlaki yetiden birini gerçekleştirecek şekilde, bu siyasal adalet anlayışı içinde düşünmemize olanak verir. Bu iyi anlayışının mümkün olabilmesi için, bir önceki gerekçede olduğundan daha açık biçimde, temel özgürlüklerin çizdiği sınırlar içinde yanılma ve hata yapma hakkımız olmalıdır. Bizim temsilcilerimiz olarak tarafların, vicdan özgürlüğünü koruyan ilkeleri benimsemesi de, bu iyi anlayışının gerçekleşme ihtimalini güvence altına almak içindir.

Dolayısıyla, vicdan özgürlüğü lehine sunulmuş olan üç gerekçe, birbirleriyle şu şekilde bağlantılıdır. Birincisinde, iyi anlayışları, verili ve iyice kök salmış anlayışlar olarak görülür; hepsi de müzakere edilemez nitelikte olan bu anlayışlar çoğul olduğundan, taraflar, bilgi öncesi perde ardında, herkes için eşit vicdan özgürlüğünü güvence altına alan adalet ilkelerinin, benimseyebilecekleri tek şey olduğunu kabul ederler. Diğer iki gerekçede ise, iyi anlayışlarının, bir iyi anlayışı oluşturma yeteneğinin parçası olan akıl ile uyum içinde, yeniden gözden geçirilmeye tabi olduğu kabul edilir. Ancak, bu yeteneğin bilinçli ve tam kullanımı, vicdan özgürlüğü tarafından güvence altına alınan toplumsal koşulları gerektirdiğinden bu gerekçeler de bizi, birinciyle aynı sonuca götürür.

2: BİRİNCİ AHLAKİ YETİ

Şimdi artık, bir adalet duygusuna sahip olma yeteneğimiz üzerine konuşmaktayız. Bu noktada, çok dikkatli olmamız gerekiyor. Taraflar, ilk durumda, yurttaşların ussal açıdan özerk temsilcileridir; bu konumları dahilinde, bu iyi anlayışlarının bir parçası veya bu iyiye ulaşmanın bir aracı olarak kendilerini ancak temsil ettikleri yurttaşların iyi anlayışlarını destekleyen şeye göre belirlerler. Sonuçta, tarafları, söz konusu yeteneğin gelişimini sağlayan ilkeleri benimsemeye yönelten gerekçeler, bu kısıtlayıcı koşula uymak durumundadır. Oysa biz daha önceki bölümde, bir iyi anlayışına sahip olma yeteneğimizin, en az bu anlayışın bir parçası olduğu kadar, aracı da olabileceğini belirtmiştik; dolayısıyla, taraflar, ussal açıdan özerk konumlarını zedelemeksizin, her iki durumdan da sonuç çıkarabilirler. Adalet duygusu söz konusu olduğundaysa durum farklıdır; taraflar, bu yeteneğin kullanımı ve gelişimini, bir kişinin kendi iyisi hakkında sahip olduğu anlayışın bir parçası olarak ele alan bir akıl yürütme yapamazlar. Kendilerini, bu yeteneği, bir kişinin "iyi"sine hizmet eden bir araç olarak ele alan gerekçelendirmeyle sınırlarlar.

Elbette (tarafların yaptığı gibi), yurttaşların adalet duygusuna dair yeteneğe sahip olduğunu varsayıyoruz, ama bu varsayım tamamen biçimseldir. Bu yalnızca, taraflarca eldeki olasılıklar içinden seçilen ilkeler ne olursa olsun, onların temsil ettiği kişiler, toplum içindeki kendi yurttaş statülerine karşılık gelen adalet duygusunu geliştirme yeteneğine sahiptirler demektir ve bu, tarafların, insan doğası kuramı ve sağduyunun bilgisi ile oluşmuş görüşleri tarafından, olası ve geçerli kabul edildiği ölçüde böyledir. Bu varsayım, tarafların ussal özerkliği ile tam uyum içindedir; aynı zamanda, hiçbir öncel adalet kavramı ya da ilkesinin, tarafların seçim yaparken kullandıkları akıl yürütmeyi yönetemeyeceği gerçeğini de kabul eder. Bu varsayıma göre, taraflar, kendi onaylarının anlamsız olmadığını bilirler; yurttaşların toplum içinde kendi kabul ettikleri ilkelere uygun olarak hareket edeceklerini, bu ilkelere –insan doğasının, siyasal ve toplumsal kurumlar bu ilkelerle uyum içinde olduğunda elverdiği etkililik ve düzenlilikte– uyacaklarını bilirler. Ancak taraflar, bazı adalet ilkelerinin dayandığı görüşler arasına, yurttaşların toplumsal alanda düzenli ve etkili bir biçimde kendilerine göre hareket edecekleri gerçeğini de kattıkları zaman; bu yalnızca, taraflar, söz konusu ilkelere uygun hareket edilmesinin, temsil ettikleri kişilerin iyi anlayışlarını gerçekleştirmek için etkili bir araç olacağını düşündüklerindendir. Bu kişiler, yurttaşlar olarak, kendilerinin ussal açıdan özerk temsilcileri olan tarafların aksine, doğrudan adaletin kendisi ile motive olacak yeteneğe sahiptirler.

Bu önlemleri aldıktan sonra, her biri bir adalet duygusuna sahip olma yeteneğiyle bağlantılı olan ve tarafları, temel özgürlükleri garanti altına alacak ve onlara öncelik tanıyacak ilkeleri benimsemeye iten, üç gerekçe sunacağım. Bunların *birincisi*, iki sava dayanmaktadır; öncelikle, tek tek herkesin iyi anlayışı, adil ve istikrarlı bir işbirliği sisteminden önemli ölçüde yarar sağlamaktadır; ikinci olarak, en istikrarlı iyi anlayışı, iki ilke tarafından belirlenmiş olandır, ki bu, esas olarak, temel özgürlükler ve bu ilkelerin onlara sağladığı öncelik nedeniyle böyledir.

Herkesin etkili bir adalet duygusu olduğunu ve buna toplumla tam bir işbirliği içindeki bir bireye güvenir gibi güvenilebileceğini, kamusal olarak kabul görmüş bir biçimde bilmek, açıkça, her bir bireyin iyi anlayışından önemli ölçüde yararlanmaktadır.[19] Bu kamusal bilgi ve bu bilginin nesnesi olan adalet duygusu, zamanın ve kültürün ürünüdür ve

19) Rawls, 1971, s. 76'da yer alan istikrar lehine akıl yürütmeyi burada yeniden formüle ediyorum.

bunu yıkmak, kurmaktan çok daha kolaydır. İşte bu yüzden, taraflar, temel yapının söz konusu ilkelere uyduğunu varsayarak, geleneksel çözümleri, kamusal olarak tanınmış bir adalet duygusunu yaratma yeteneklerine göre değerlendirmektedirler. Dolayısıyla, bir adalet duygusuna sahip olma yeteneğinin geliştirilmesini, temsil ettikleri insanların "iyi"sini gerçekleştirmek için bir araç gibi görürler. Diğer bir deyişle, adil bir toplumsal işbirliği sistemi, yurttaşların özel iyi anlayışlarını geliştirir ve kamusal ve etkili bir adalet duygusu sayesinde dengelenmiş bir sistem, hele de bu aygıt, temel özgürlükler için bir tehdit oluşturuyorsa, ağır cezai yaptırımları uygulayacak bir aygıtı gerektiren bir sistemden çok daha iyidir.

Tarafların kullanımına açık olan geleneksel adalet ilkelerinin göreli değişmezliğini değerlendirmek, karmaşık bir sorundur. Burada, en değişmez ilkelerin söz konusu iki adalet ilkesi olduğu yönündeki ikinci savımı doğrulamak için ele aldığım çok sayıda görüşü, ancak özetleyebilirim. Ben, bunlar arasından temel bir görüşü açıklamakla yetineceğim. En istikrarlı görüş, aklımız için en açık ve net olan, bizim iyi anlayışımızı koşulsuz göz önünde bulunduran ve onunla uyum içinde olan, benliğimizin feda edilmesine değil ifade edilmesine dayanan görüştür.[20] Benim savunduğum sonuç şudur; iki adalet ilkesi, bu koşullara, özellikle farklılık ilkesi ve siyasal özgürlüklerin hakkaniyet değeri (*fair value*) ile bağlantılı temel özgürlükler açısından, eldeki diğer seçeneklere kıyasla çok daha tatminkâr bir cevap sunar. Örneğin, temel özgürlüklerin eşitliği ve önceliği, dolayısıyla siyasal özgürlüklerin hakkaniyet değeri, bu ilkelerin, herkesin iyi anlayışını koşulsuz olarak göz önünde bulundurduğunu gösterir. Aynı şekilde, bu ilkeler, kamusal nitelikte ve karşılıklı olarak tanınmış olmaları gerektiği ve temel özgürlükleri doğrudan –ve bir bakıma, kendiliklerinden– dayattıkları için, aklımız için açık ve nettirler.[21] Bu özgürlükler, toplumsal çıkarların (veya değerlerin) en büyük net tutarı ile ilgili hesaplara bağlı değildir. Bu tür hesapların "hakkaniyet olarak adalet" kuramında herhangi bir yeri yoktur. Ayrıca, birinci savım lehine sunduğum bu savın, bu bölümün birinci paragrafında söz ettiğim önlemlere uygun olduğu da görülecektir. Aslında, taraflar, adalet duygusu-

20) Bkz. Rawls, 1971, 537 *ve devamı*.

21) Adalet ilkeleri temel özgürlüklere saygıyı doğrudan ve kendiliklerinden dayatırlar dediğim zaman, "içerme" (embedding) olarak adlandırdığım şeyle bağlantılı olarak, Rawls, 1971, 190 *ve devamı*, s. 302-304, 330-331 ve 364-365'te söz ettiğim çeşitli görüşlere gönderme yapıyorum.

nun mümkün olan en etkili biçimde gerçekleştirilip geliştirilmesini sağlayacak adalet ilkelerini benimsediklerinde, bu ahlaki yetinin kendisi için gerçekleştirilmesi güdüsüyle hareket etmezler; bu yetiyi, daha ziyade, adil bir toplumsal işbirliğini sağlamlaştırmanın ve dolayısıyla temsil ettikleri kişilerin özel iyi anlayışlarını geliştirmenin en iyi yolu olarak görürler.

Birincisiyle bağıntısız sayılamayacak *ikinci* gerekçe, "öz-saygı"nın (*self-respect*) temel öneminden hareket etmektedir.[22] Benim tezim, yine özellikle temel özgürlüklerin eşitliği ve önceliği üzerindeki ısrar dolayısıyla, öz-saygının, iki adalet ilkesi tarafından en etkili biçimde desteklenmiş ve güçlendirilmiş olduğu, siyasal özgürlüklere bir hakkaniyet değeri (*fair value*) verildiği zaman öz-saygının daha da güçlenmiş ve desteklenmiş olduğu ve farklılık ilkesinin uygulanmış olduğu yönündedir.[23] Öz-saygının, temel özgürlüklerin yanı sıra iki ilkenin diğer özellikleri sayesinde güçlenmesi, hiçbir özelliğin diğerlerinden bağımsız işlemediğinin göstergesidir. Bu öngörülebilir bir şeydir. Temel özgürlükler öz-saygının desteklenmesinde temel bir rol oynadığı sürece, tarafların, iki adalet ilkesini benimsemek için, bu özgürlükler üzerinde temellenen gerekçeleri olacaktır.

Bu savlamayı şu şekilde özetleyeceğim: Öz-saygı, tam bir işbirliği içinde olabilecek ve kendisini tüm yaşamı boyunca bir iyi anlayışına adayabilecek birer toplum üyesi olduğumuzda kendimize duyduğumuz güvenin içinde kök salmaktadır. Dolayısıyla öz-saygı, iki ahlaki yetinin uygulanması ve geliştirilmesini ve bunun sonucunda da, etkili bir adalet duygusunu gerektirir. Öz-saygının önemi, bize bir öz-değer duygusu ve iyi anlayışımızın kendimizi ona adamamıza değer nitelikte olduğuna dair sağlam bir inanç sunmasındandır. Öz-saygı olmaksızın, hiçbir şeyin değeri yok gibidir; bir şey bizim için bir değer taşıyorsa bile, bizde eksik olan, bunu gerçekleştirme arzusudur. Bu yüzdendir ki, taraflar, adalet ilkelerinin öz-saygıyı destekleme biçimine böyle bir önem atfederler; aksi takdirde, bu ilkeler, tarafların temsil ettikleri kişilerin özel iyi anlayışlarını geliştiremezlerdi. Bizim tanımımıza göre, öz-saygının, kendisini

22) Rawls'da öz-saygı kavramı, 1971, 67. İlkelerin lehine savlamadaki rolü için, bkz. s. 209-214. Öz-saygının kaynağı olarak siyasi eşitlikler hakkında, bkz. s. 270-271 ve 587-589.

23) Siyasal özgürlüklerin hakkaniyet değeri, Rawls, 1971, s. 260-264, 269-271, 317-319 ve 397'de irdelenmiştir. Öz-saygının kaynağı olarak siyasal özgürlüklerin eşitliği tartışması içinde (s. 587-589) bu özgürlüklerin hakkaniyet değerinden sözedilmemiştir.

destekleyen veya desteklemeyen temel toplumsal kurumların bazı kamusal özelliklerine, bunların işleyiş biçimlerine ve bunları benimseyenlerin kendilerini ve birbirlerini algılayış biçimlerine bağlı olduğunu ileri sürüyoruz. Temel kurumların ve kamusal davranış kalıplarının bu özellikleri, (4. bölümde, birincil "iyi"lerin son türü olarak söz ettiğim) öz-saygının toplumsal temellerini oluşturur.

Öz-saygı tanımımdan açıkça çıkarsanabileceği üzere, bu toplumsal temeller, en temel birincil iyiler arasındadır. Oysa bu temeller, büyük ölçüde kamusal adalet ilkeleri tarafından belirlenmektedir. Adalet ilkeleri, temel özgürlükleri garanti altına alabilecek tek şey olduğundan, eşit bireyler olarak yurttaşların öz-saygılarını, eldeki diğer seçeneklere kıyasla çok daha etkili biçimde destekler ve geliştirirler. Bu sonucu elde eden, bu ilkelerin bizzat içeriğidir. Bu içeriğin, her biri öz-saygının iki unsurundan birine tekabül eden, iki yüzü vardır. Bu unsurlardan birincisi, toplumun tam işbirlikçi bir üyesi olarak bizim kendimize olan güvenimizle, yani iki ahlaki yetinin uygulaması ve gelişimi içinde kök salan güvenle, temsil edilmektedir; ikinci unsur ise, kendi öz-değerimize dair geliştirmiş olduğumuz duyguya tekabül etmektedir, ki bu duygu, bizim, değer taşıyan bir yaşam projesine kendimizi adayabileceğimize olan inancımızda kök salmaktadır. Birinci unsur, iki ahlaki yetinin bilinçli ve eksiksiz uygulamasını güvence altına alan temel özgürlüklere dayanmaktadır. İkincisi ise, bu güvencenin kamusal yönü ile, farklılık ilkesi ve temel özgürlüklerin hakkaniyet değeriyle bağlantılı olarak yurttaşların tamamının bu güvenceyi tanıyor olmasına dayanmaktadır. Gerçekten de, öz-değer duygumuz ve kendimize olan güvenimiz, başkalarının bize gösterdiği saygı ve karşılıklılığa bağlıdır. İyi düzenlenmiş bir toplumun yurttaşları, temel özgürlükleri kamusal olarak tanımakla, makul ve güvenilir kişiler olarak birbirlerine duydukları saygıyı sergilemektedirler; aynı zamanda, her bir yurttaşın kendi yaşam biçimine biçtiği bedeli tanıdıklarını da göstermektedirler. Dolayısıyla temel özgürlükler, iki adalet ilkesinin, öz-saygının gereklerini diğer ilkelerden daha etkili biçimde yerine getirmesine izin vermektedir. Tarafların, akıl yürütmelerinin hiçbir anında adalet duygusunun kendisi için gerçekleştirilip geliştirilmesini hedeflemediklerini bir kez daha belirtmek gerekir; elbette burada söz konusu olan, iyi düzenlenmiş bir toplumdaki bütünüyle özerk yurttaşlar değildir.

Adalet duygusuna ilişkin üçüncü ve son gerekçeye gelince, bundan ancak hızla söz edip geçebilirim. Bu, kaynağını, benim "toplumsal birliklerin toplumsal birliği" olarak adlandırdığım, iyi düzenlenmiş toplum

kavramında bulmaktadır.[24] Benim savım şudur; iki adalet ilkesi ile düzenlenmiş bir toplum, her yurttaş için, kendi hallerine bırakılmış veya küçük topluluklarla sınırlandırılmış bireylerin özel iyi anlayışları yerine, çok daha genel bir iyi anlayışını temsil etmektedir. Bu daha genel iyi anlayışına katılmak, her bir bireyin özel iyi anlayışını önemli ölçüde genişletip güçlendirebilir. Toplumsal birlik tarafından temsil edilen iyi, herkes ona katıldığı takdirde, en tam haliyle gerçekleştirilmiş olandır; ancak bu, yalnızca kimileri için, hatta küçük bir azınlık için, geçerli olabilir.

Bu görüş von Humboldt'a aittir. Kendisi şöyle demektedir:

> Her insan (...) tek bir hâkim yeti sayesinde hareket eder; ya da daha doğrusu, doğamız bizim, belirli bir anda, tek bir davranma biçimi edinmemize izin verir. Bu yüzden insanoğlu, birçok nesne arasında bölündüğünde enerjisi azaldığından, kısmî bir gelişmeye yazgılı gibidir. Ancak, eğer, genellikle birbirinden bağımsız gelişen yetileri birleştirmeye çalışırsa, neredeyse sönmüş kıvılcımları, yaşamının her aşamasında, kendiliğinden bir işbirliğine doğru yönlendirmeye çalışırsa, üzerinde güçlerini uyguladığı nesnelerin basit bir çeşitlemesini aramaktansa bu güçleri uyum içinde bir araya getirerek, bunları artırmaya ve çeşitlendirmeye niyetlenirse, tüm bunları yapacak kudret de kendisindedir. Birey için, geçmiş ve geleceğin şimdiyle birleşimi tarafından gerçekleştirilen şey, toplumda, o toplumun üyelerinin işbirliği ile üretilmiştir; aslında, her birey, yaşamının tüm aşamalarında, insan türünün özelliklerini temsil eden ideallerden ancak bir tanesini gerçekleştirebilir. Dolayısıyla, üyelerinin yetenek ve gereksinimleri üzerinde temellenen toplumsal birlik sayesindedir ki, herkes, diğer herkesin kolektif zenginliğinden pay alabilmektedir.[25]

Bu toplumsal birlik fikrini açıklamak için, her birinin bir diğeri kadar orkestranın herhangi bir enstrümanını çalmayı öğrenebileceği, hepsinin aynı doğal yeteneklere sahip olduğu bir grup müzisyen düşünelim. Uzun yıllar süren çalışmalar ve pratik sayesinde, her biri kendi enstrümanlarının virtüözü olmuştur, ama insan sınırlarının, pek çok enstrümanı aynı düzeyde çalmalarına veya hepsini aynı anda çalmalarına izin vermeyeceğini kabul etmektedirler. Herkesin doğal yeteneklerinin eşdeğer olduğu

24) Bu kavram Rawls, 1971, §79'da incelenmiştir. Ancak orada bunu, şimdi burada yapmaya çalıştığım gibi, temel özgürlükler ve onların önceliği ile ilişkilendirmiyordum.

25) Bu alıntı Rawls, 1971, s. 630-631'de yer almıştır; "Devlet'in hareketinin kısıtlanması için deneme" den alıntılanmıştır (1792), *Gesammelte Schriften* (Berlin, 1903), I. kitap, 107 *ve devamı.*

bu özel örnekte görüldüğü gibi, cemaat, eşitler arasındaki etkinliklerin koordinasyonu sayesinde, herkeste gizil olarak bulunan yeteneğe eşdeğer bir yetenekler bütününü gerçekleştirir. Ancak, bu doğal müzik yetenekleri eşit olmadığı ve bir kişiden diğerine farklılık gösterdiği takdirde bile, eğer bu yetenekler birbirini tamamlayıcı ve tatminkâr biçimde koordine edilmiş iseler, benzer bir sonuca ulaşılabilir. Her bir örnekte, kişiler birbirine gereksinim duymaktadır; aslında yeteneklerimiz, ancak diğerleriyle etkin bir işbirliği ve büyük oranda da diğerlerinin çabaları sayesinde gerçekleşebilir. Yalnızca toplumsal birliğin etkinlikleri sayesinde birey *tam* olabilir.

Bu örnekte orkestra bir toplumsal birliktir. Ancak, gerekli koşullara uyan ne kadar insan etkinliği varsa, bir o kadar da toplumsal birlik biçimi vardır. Toplumun temel yapısı, bu yapının doğrudan kendisi bu etkinliklerin her birinin gerçekleştirilmesine yönelik bir çerçeve sunmaktadır. Bu çeşitli insan etkinliği biçimleri tatminkâr şekilde koordine edilebildiği, birbirini tamamlayıcı hale getirildikleri zaman, "toplumsal birliklerin toplumsal birliği olarak toplum" fikrine ulaşıyoruz. Toplumsal birliklerin bir toplumsal birliğini mümkün kılan şey, toplumsal doğamızın üç özelliğidir. Birincisi, pek çok insan etkinliğini ve bunların organizasyonunu mümkün kılan insan yeteneklerinin birbirini tamamlayıcılığıdır. İkincisi, potansiyellerimizin bir insan ömrü içinde yapabileceklerimizin çok ötesinde olduğu, salt maddî yararımız için değil, yapabileceğimiz ve olabileceğimiz şeyleri gerçekleştirmek için de, diğerlerinin işbirliğine bağlı olduğumuz gerçeğidir. Üçüncüsü ise, içeriği, karşılıklılık kavramını içeren adalet ilkelerinden ibaret olan etkili bir adalet duygusuna sahip olma yeteneğimizle temsil edilmektedir. Bu türden ilkeler, toplumsal kurumlar içerisinde gerçekleştirildiğinde, tüm yurttaşlar tarafından bunlara saygı duyulduğunda ve bu kamusal olarak tanındığında, çok sayıda toplumsal birliğin etkinlikleri, bir toplumsal birliklerin toplumsal birliği içinde bir araya getirilmiş ve koordine edilmiş olur.

Öyleyse sorumuz şudur; bu çok sayıda toplumsal birliği tek bir tanede birleştirmek için en etkili adalet ilkeleri nelerdir? Burada iki eksiğimiz var: Öncelikle, bu ilkelerin, yurttaşların eşit ve özgür kişiler olarak kabulüne açık bir biçimde bağlı olması gerekir, ki bu kabul, bu ilkelerin içeriğinde örtük biçimde bulunmalıdır. İkinci olarak, toplumun temel yapısına uygulanan bu ilkeler, kendilerini yaşamları boyunca toplumsal işbirliğine vakfetmiş, eşit ve özgür kişiler olarak kabul edilen yurttaşlarla ilintili bir karşılıklılık kavramı içermelidir. Bu koşullar yerine gelmediği takdirde, toplumun kamusal kültürünün çeşitliliği ve zenginliğini, her-

kesin karşılıklı iyi uğruna çabalarının sonucu olarak görmekten âciz oluruz; bu kültürü, katılabileceğimiz ve katkıda bulunabileceğimiz bir şey olarak görüp takdir edemeyiz. Çünkü bu kamusal kültür her zaman, büyük ölçüde, diğerlerinin eseridir; ve eğer bu kabul ve takdir etme tutumlarını güçlendirmek isterlerse, yurttaşlar, kendilerini algılayışlarına ilişkin bir karşılıklılık kavramını savunmak durumundadırlar; ortak kamusal hedefleri ve tabiiyetleri olduğunu kabul edebilmelidirler. Bu tutumlar, en etkili şekilde, karşılıklı saygı temelinde eşit ve özgür kişiler olarak yurttaşlara haklarını teslim etmekten ibaret olan kamusal olarak tanınmış amaç dolayısıyla, iki adalet ilkesi tarafından korunmaktadır. Bu amaç, iki adalet ilkesinin sunumuyla dile getirilen temel özgürlüklerin eşitliğinin kamusal ifadesi içinde görünür olur. Karşılıklılık ilişkileri toplumun bütününe yayılır ve bireylerin olduğu kadar toplulukların yapıp ettikleri de artık, kişiler ya da kuruluşlar tarafından üretilmiş olsun, pek de birbirinden ayrı "iyi"ler olarak kabul edilmezler.

Son olarak, *toplumsal birlik olan* iyinin bu analizinde, tarafların ilk durumda, temsil ettikleri kişilerin özel iyi anlayışları hakkında hiçbir kesin bilgiye sahip olmaları gerekmediğini belirtelim. Zira, bu kişilerin iyi anlayışları ne olursa olsun, toplumsal birlik olan bu çok daha geniş iyi tarafından genişletilip güçlendirilecektir, elbette, öğretileri belirli bir dizge içinde kaldığı ve adalet ilkeleri ile uyum içinde olduğu sürece. Dolayısıyla, adalet ilkeleri lehine bu üçüncü gerekçe, taraflarca, onların akıl yürütmelerine getirilen kısıtlamalara uyduğu için, ilk durum içinde algılanabilir. Temsil ettikleri kişilerin "iyi"sine hizmet etmek için, taraflar, temel özgürlükleri garantileyecek ilkeleri benimserler. Toplumsal birlik olan bu genel iyiyi gerçekleştirmenin en iyi yolu ve bunu mümkün kılacak etkili bir adalet duygusu, işte tam da budur. Toplumun, toplumsal birlikler içinde bir toplumsal birlik olduğu fikri, bir özgürlük rejimi için, yalnızca iyi anlayışlarının çoğulluğunu kabul etmenin değil, çeşitli etkinliklerin herkesin katılıp katkıda bulunabileceği daha genel bir iyi anlayışında birleştirmenin de nasıl mümkün olacağını gösterir. Bu daha genel iyi, ancak basitçe bir iyi anlayışı ile tanımlanabilir; bu iyinin özel bir adalet anlayışına gereksinimi vardır, ki bu da, "hakkaniyet olarak adalet" kuramıdır. Bu iyi, bu kuramı önvarsaymaktadır ve bu iyiye ancak daha önce belirtilen genel koşullar, önceden verili özel iyi anlayışları tarafından yerine getirildiği takdirde ulaşılabilir. Taraflar kendileri için bu koşulların yerine getirildiğini varsaymak akla uygun olduğu sürece, bu genel iyiyi, temsil ettikleri kişilerin (özel iyi anlayışları ne olursa olsun) iyilerinin bir genişlemesi olarak göreceklerdir.

Böylelikle, tarafları, ilk durumda, temel özgürlüklerin eşitliğini sağlama alan ve bunlara, bir tür aile oluşturmaları dolayısıyla, bir öncelik atfeden iki adalet ilkesini benimsemeye iten gerekçelerin incelenmesi tamamlanmış oluyor. Akla gelebilecek bütün gerekçeleri ele almaya ya da ele aldığım gerekçelerin nispi ağırlığını ortaya koymaya da çalışmadım. Yalnızca en önemli gerekçeleri analiz etmekle yetindim. Bir iyi anlayışı oluşturma yeteneğimizle ilgili olan gerekçelerin daha tanıdık oldukları ortadadır, çünkü bunlar kendilerinden menkul ve –ilk bakışta– daha önemli görünürler. Bu yazıda, defalarca yinelediğim üzere, tarafların, temsil ettikleri kişilerin iyi anlayışlarını geliştirme çabalarında, iki ahlaki yetinin gelişimini, bunların bilinçli ve eksiksiz uygulanmasını teşvik eden ilkeleri benimsemeye yönelmiş oldukları gerçeği üzerinde ısrarla durdum.

(...)

Çev.: Başak Demir

6
*Quentin Skinner**

Adalet, Kamu Yararı ve Özgürlüğün Önceliği Üzerine

I

Adalet kuramı üzerine yapılan son tartışmaların şaşırtıcı olan özelliği, saygın toplumsal sözleşme kavramının yeniden güçlenmesiydi. Tartışmasız bu gelişme, esas olarak John Rawls'un yarattığı etkiye bağlıdır. 1971'de "A *Theory of Justice*"in yayınlanması sırasında, Rawls yaklaşımını hemen, "Locke, Rousseau ve Kant'ta da bulunan toplumsal sözleşme kuramını genelleştiren ve daha yüksek bir soyutlaştırma düzeyine taşıyan bir adalet anlayışı sunma" çabası olarak nitelendirmekteydi (Rawls, 1971, 11).

Rawls, makul bireylerin, bir dağıtıcı adalet anlayışı ve bireylere toplum içinde uygun şekilde davranılması için izlenecek ilkeler bütünü üzerinde nasıl anlaşmaya vardıklarını göstermek için araç olarak bir hayalî sözleşme kullanmaktadır. Bu çalışmanın hareket noktası, her toplumda her

* Q. Skinner (1992), "On Justice, the Common Good and the Priority of Liberty", *Dimensions of Radical Democracy, Pluralism, Citizenship, Community*, Chantal Mouffe (yay. haz.), Londra-New-York, Verso (Phronesis), 211-224.

zaman yurttaşlar arasında çıkar çatışmaları olacağı gözlemidir. Rawls sebep olarak şunu ileri sürer: "İnsanlar işbirliğinin meyvelerinin paylaştırılma şekline karşı ilgisiz değildirler çünkü amaçlarının peşinde hepsi bu faydalardan daha büyük bir parçayı daha küçük olana tercih ederler." Bundan "faydaların bölüşümünü belirleyen farklı sosyal örgütler arasında seçim yapmak için bir ilkeler bütününe ihtiyaç olduğu" sonucu çıkar. Rawls ekler: "Bunlar sosyal adaletin ilkeleridir" (4).

Bu ilkelerin özü, "temel hak ve ödevleri belirlemek" ve "toplumsal işbirliğinin yarar ve yükümlülüklerinin tam bölüşümünü" sağlamak için bir araç sunmalarının gerekmesidir. Bunların zorla kabul ettirilmesinin sonucu, "temel hak ve ödevlerin belirlenmesinde kişiler arasında hiçbir keyfî ayrımın yapılmamasını" garanti eden bir dizi kurumu düzenlemek olacaktır. Rawls'a göre, bu duruma gelinince Aristotelesçi dağıtıcı adalet, yani herkese hak ettiğini vermeye dayanan adalet idealine (ius suum cuique) de ulaşılır.

Bundan sonra Rawls, neden bu ilkelerin gerçek içeriğini açıklamanın en iyi yolunun hayalî bir toplumsal sözleşme çerçevesinde düşünmek olduğunu anlatmaya girişir. Rawls'un temel önerisi, toplumumuzun doğumunda diğerleri ile yapıldığını düşünmemiz gereken anlaşmaya bir bilgi öncesi perde (12) ardında varmak gerektiğidir. Kendimizle ilgili birçok olayı, toplumsal konumumuzla ilgili olarak, iyi ya da kötü talih ve doğal yeteneklerimizin yelpazesi de dahil olmak üzere yok sayarak, bizi bağlayacak olan ilkeler üzerinde anlaşmaya vardığımızı hayal etmeliyiz. Rawls'un temel iddiası şudur: Kimse kuralları çizilen toplumda hangi statüye sahip olacağını bilmediğine göre ve herkes her şeyden önce avantajsız olmadığını garanti etmekle meşgul olacağından "kendi çıkarlarını gözeten, makul ve özgür kişiler" tarafından bu şartlarda elde edilen her anlaşmayı adil bir dağıtımın ilkeleri olarak inceleyebiliriz (11).

Rawls, toplumsal sözleşme düşüncesini, esas olarak, dağıtıcı adalet ideali ile ilgili sezgilerimizi ölçmemize imkân veren bir araç olarak geliştiriyor. Fakat esas kaygısı, bu sezgilerin içeriği ve böyle bir bilgisizlik perdesi altında makul bencillerin adalet ilkeleri olarak bağlanacağı gerçek ilkeler bütünüdür. Vardığı sonuç tanıdıktır: Bu ilkeler, dağıtıcı adaletin belli bir hakkaniyet ve fırsat eşitliğine eşdeğer olduğu düşüncesini ifade ediyor. Bu yüzden Rawls'un "hakkaniyet olarak adalet" şeklinde –Rawls onları bu şekilde adlandırmaktadır (11)– tanımladığı idealinin incelenmesi ve savunulması, eserinin temel amacı haline geliyor.

Rawls, incelemesine, "gerçeğin düşünce sistemlerinin erdemi olması gibi adaletin de toplumsal kurumların birinci erdemi olduğunu" açıklaya-

rak başlıyor. Ancak, adaleti sağlamak için hepsinin üstünde saygı gösterilmesi gereken ilkenin bireylerin mutlak bağımsızlığı ve farklılığı ilkesi olduğunu hemen ekliyor. "Her birey, toplumun bütününün refahı adına bile karşı gelinemeyecek, adalet üzerine kurulmuş bir dokunulmazlığa sahiptir (3)." Rawls ilk bölümün sonunda aynı konuyu incelerken Kant tarafından dile getirilen gerekliliği ileri sürerek ve onaylayarak bağlılığını sağlamlaştırıyor: "Adalet ilkeleri, temel toplumsal yapıda insanların sadece araç olarak değil, amaç olarak ele alınmaları isteğini [ortaya koymalıdır] (179)."

Toplumda bireylere adalet sağlanmalı ise, bundan, temel olarak belli bir bireysel haklar bütününe saygı duyulması gerektiği sonucu çıkıyor. Rawls bunu baştan ortaya koyuyor: "Hakkaniyet olarak adalet kuramında adil kavramı, iyi kavramından önce geliyor." Bununla sadece "adil bir toplumsal sistemin, bireylerin kendi amaçlarını geliştirmeleri gereken bir alanı tanımladığını" söylemek istemiyor. Aynı zamanda, böyle bir sistemin, "bu amaçların hakkaniyetli bir biçimde izlenebileceği, tatmin araçları kadar hak ve imkânlardan oluşan bir çerçeve oluşturduğunu" söylemek istiyor (31).

Rawls'un ileride üzerinde duracağı gibi, bu hak ve imkânlardan yararlanma, her bir yurttaşın kişisel özgürlükten mümkün olan en üst seviyede yararlanmasına eşdeğer olarak düşünülebilir. Çünkü yurttaşlık hakları bazı temel özgürlüklere, gerekli olmayan tüm birbirine karışma halinde bütün özgürlüklerin üzerinde ve o halde diğerlerinin eşit kullanımıyla uyumlu olduğu ölçüde kendi amaçlarını izleme özgürlüğüne bağlıdır (60-61).

Bu da şu anlama geliyor, eğer adalet sağlanacaksa, öncelik bu anlamda bireysel özgürlüğün korunmasına verilmelidir. Rawls, bunu ikinci bölümde sunulan ilk adalet ilkesinin kesin formülünde belirtiyor. İlk ilke, "her bireyin, herkes için eşit en geniş temel özgürlükler sisteminde, eşit, herkes için aynı olan sistemle uyumlu bir hakka sahip olması gerektiğini" ortaya koyuyor. Rawls, burada "özgürlüğün ancak özgürlük adına sınırlandırılabileceğini" belirterek "özgürlüğün önceliğini" sağlayan "ilk öncelik kuralını" ekliyor (302).

Özetleyelim. İki savın, adaletle ilişkileri içinde Rawls'un hak ve özgürlük anlayışında birbiriyle iç içe olduğunu gösterdim. İlki, adalet idealinin, tam olarak geleneksel söyleyişle herkese hak ettiğini vermek şeklinde tanımlanabileceğidir. İkinci sav, bireylerin hak ettikleri şeyin, seçtikleri amacı takip etmekle adil olmayan her girişimi azaltarak sağlanan, kendi bireysel özgürlüklerini arttırma hakkı olduğudur.

Hakkaniyet olarak adalet anlayışım savunurken Rawls'un amacı, kendi deyimiyle "genel olarak yararcı düşüncenin yerine geçecek bir çözüm sunan bir adalet kuramı geliştirmektir" (22). Bununla beraber, bu zıtlığın çok genel bir zıtlık olduğunu düşünüyor. Onun dağıtıcı adalet anlayışı, bireyin özgürlüğüne (ve dolayısıyla haklarına) değil de daha çok kamu yararına ya da "grubun yararına" öncelik tanıyan herhangi bir kuramın karşısında yer alacak şekilde kurulmuştur (23).

Bu, Rawls'un kamu yararı kavramına başvurmayı reddettiği anlamına gelmiyor. Ama, o kavramı, sadece bireysel yararların toplamına gönderme yapmak için kullandığı anlamına geliyor (246). Birçok kez açıkladığı gibi, Rawls'un her şeyden çok karşı çıktığı, kamu yararı kavramının, hiçbir zaman kamu yararına veya genel yarara, yurttaşların yararı, özellikle kişisel özgürlüğüne göre öncelik verilerek kullanılamayacağı düşüncesidir.

Rawls'un toplumsal sözleşme düşüncesine başvurması, itirazını, diğer kuramların karşısında güçlü bir şekilde dile getirmesini sağlıyor. Kamu yararının önceliği üzerine kurulmuş herhangi bir toplumsal felsefeye bağlanmanın hiçbir halde *makul* olmayacağını ileri sürüyor. Şöyle yazıyor:

> Kendilerini eşit sayan, birbirlerine karşı isteklerini dile getirme hakkına sahip bireylerin sadece başkalarının faydalanacağı daha fazla sayıda fayda adına, bazılarının yaşam perspektiflerinde bir azalmayı getirebilecek bir ilkeyi onaylamaları bütünüyle olasılık dışı görünüyor. Herkes kendi çıkarlarını, iyi anlayışını geliştirme yeteneğini korumak istediğine göre, kimsenin toplamı arttırmak adına kendi için sürekli bir tatmin kaybına razı olması için bir sebep yok. (...) Bu yüzden yararcılık ilkesi, eşit kişiler arasında, karşılıklı yararları için toplumsal bir ortaklık anlayışı ile bağdaşmaz görünüyor" (14).

Rawls, esas olarak bir siyaset felsefecisi ya da hukuk felsefecisi olmaktan çok bir ahlak felsefecisi olarak yazıyor. Bununla birlikte onun toplumsal adalet kuramı, açıkça bireyler ve devlet arasında eksiksiz ilişkiler düşüncesi içeriyor. Gördüğümüz gibi Rawls, eğer adaleti savunmak istiyorsak, her yurttaşın özgürlüğüne eşit şekilde saygı göstermemiz gerektiği kanısında. Fakat eşit özgürlüğü arttırmak isteniyorsa, bu yurttaşların varlığı ile asgari bir dış eklemlenme gerektiğine de inanıyor. "İlk ilkesi"nin ifadesiyle, böyle özgürlüklere sahip olmak için eşit bir hukuk gerekir. Siyasi içermeler açık: Adalet ideali adına, devletin, bütün yurttaşların kendi seçtikleri amaçları kendi seçtikleri şekilde gözetme özgürlüğüne mümkün olduğunca saygı gösterme ödevi olmalı.

Bu noktada Rawls, devletin yetkileri ile yurttaşların özgürlüğü arasındaki eksiksiz ilişki üzerine tipik bir liberal anlayış ortaya koyuyor. Aynı varsayım, daha önce, örneğin Isaiah Berlin'in *"İki Özgürlük Kavramı"* başlıklı klasik denemesinde görülüyor. Varsayım orada, toplumsal yaşamın asgari gereklilikleri ile uyumlu azami bir karışmama derecesinin gerekliliği şeklinde dile getiriliyor. Bu durum, Rawls'un adalet kuramına yakın duran bazı daha yeni metinlerde de görülebiliyor. Mesela Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*'de "hakların üstünlük olduklarını" belirtirken aynı varsayımı tekrarlıyor. Haklar, toplumsal bir ödeve çağrının üstünde ahlaki bir önceliğe sahiptirler. Bundan, kendi seçtiğimiz amaçların peşinden gitme özgürlüğümüzün, dağıtıcı adaletin gereklerine uygun düşen şekilde maksimize edilmesini sağladıklarının kabul edildiği sonucu çıkıyor (Dworkin, 1977, özellikle XI-XV, 170-177; aynı zamanda bkz. bu ciltte, Dworkin, "Liberalizm").

Tekrar özetleyelim. Rawls'un özgürlüğün önceliği anlamında toplumsal adalet incelemesinin, devletin rolü ile ilgili iki doğrulama içerdiğini gösterdim. İlki, adalet sosyal kurumların birinci erdemi olduğuna göre, devlet her şeyden önce adaletin gerçekleşmesini sağlamaya yönelmelidir. İkincisi, adaletin gerçekleşmesi bireysel özgürlüğün en üst seviyeye çıkarılmasını gerektirdiğine göre, devletin asli görevi, yurttaşlarına karşı olan isteklerini sınırlamak olmalıdır.

Rawls'un adalet kuramının temelinde, siyasi özgürlük ideali ve bunu korumanın en iyi yolu ile ilgili bir sav bulunuyor. Bu gözlemlerin ikinci yarısında incelemek istediğim işte bu savdır. Ortaya atmak istediğim soru basit: Rawls ve daha açık bir şekilde onu izleyenler tarafından geliştirilen varsayım doğrulandı mı? Yurttaşların bireysel özgürlüklerini maksimize etmenin ve korumanın en iyi yolunun, onlardan toplumsal ödev olarak istenenlere indirgemek olduğu açık mıdır?

II

Rawls'un bireysel özgürlükle ilgili anahtar varsayımı, paylaşılan anlamlara ve ortak amaçlara vurgu yapılan bir devlet anlayışını korumak isteyenler tarafından çokça eleştirildi.[1] Ben, Rawls'un iddiasını bu bakış açısından eleştirmek istemiyorum. Aksine, yurttaşlarla devletin erkleri

1) Örneğin bkz., Sandel tarafından Rawls'a yöneltilen eleştiriler (1982). Rawls, klasik cumhuriyetçilik ilkelerinin tartışılmasının içeren, 1985 ve 1988 yıllarında çıkardığı eserlerinde bu eleştirilere cevap vermiştir.

arasındaki ilişkiyi düşünmenin doğru yolunun, bütün yurttaşların seçtikleri amaçları mümkün olduğunca eşit düzeyde gerçekleştirme hakkının önemini vurgulamaya dayandığı düşüncesine tamamen katılıyorum. Ben sadece Rawls ve özellikle onun en ateşli taraftarlarının, bu değeri koruma ve maksimize etmenin en iyi yolunun, toplumsal ödeve çağrıları katılım olarak değerlendirmek olduğunu varsaymakta haklı olup olmadıkları sorusunu incelemek istiyorum.

Modern liberalizmden önce gelen ve aynı zamanda onun zaferiyle aşınan kamu yararı ve özgürlük arasındaki ilişkileri düşünmenin karşıtlıklar kullanarak daha ilginç bir yolu üzerinde yoğunlaşırken bu konudaki şüphemi de hesaba katacağım. Aklımda olan düşünce akımı, klasik cumhuriyetçilik.[2] Bu gelenekte, siyasi özgürlük tartışması genelde "özgür bir devlette yaşama"nın ne ifade ettiğinin incelenmesine dahil edilmiştir. Bu yaklaşım, Roma ahlak felsefesi ve özellikle Roma Cumhuriyeti'ne büyük hayranlıklarını koruyan yazarlardan kaynaklanıyordu: Titus-Livus, Salluste ve hepsinin üzerinde Çiçero. Onların çizgileri, modern siyaset kuramında, önce İtalyan Rönesansında Cumhuriyet şehirlerinin geleneksel özgürlüklerini hem *signori*'lere hem de kilisenin güçlerine karşı koruma aracı olarak yeniden ele alındı.[3] Bu oluşum döneminde *vivere libero* davasına sıkıca bağlanan birçok yazardan en önemlisi, tartışmasız Machiavelli'dir. Daha sonra XVII. yüzyılın anayasal devrimi boyunca James Harrington, John Milton ve diğer İngiliz Cumhuriyetçiler –büyük ölçüde Machiavelli'nin etkisini kabul ederek– benzer bir "özgür devlet" savunması kurdular. Yine daha sonra, XVIII. yüzyıl Fransa'sında, aynı perspektifte birçok unsur, mutlakiyete muhalefette ve bunun üstünde Montesquieu tarafından *De l'Esprit des Lois*'da (Yasaların Ruhu) geliştirilen Cumhuriyet erdeminin incelenmesinde somutlaştı.[4] Burada da Machiavelli'den esinlenme kabul edilmişti.

Bununla birlikte, bu devirde, klasik cumhuriyetçiliğin yurttaşlık ideali, doğal haklar kavramı üzerinde odaklanmış daha tanıdık ve çok farklı bir

2) Bu iddiam, bu konuda daha önce yayınladığım metinlere dayanmaktadır; Skinner, 1983, 1984, 1986. Bu son denemede, "cumhuriyetçi" iddianın en önemli sonuçlarından bazılarını çıkarmayı deniyorum. "Cumhuriyetçi" adalet ve özgürlük teorisinin tam bir açıklaması için, bkz. Braithwaite ve Pettit'in özellikle 1990 yılındaki etkileyici incelemeleri, s. 54-85.

3) Daha önce de bu konuyu açıklamaya çalıştım, Skinner, 1978, özellikle s. 3-48, 69-112, 139-189.

4) Cumhuriyetçi ideolojinin gelişiminin bu son evreleri için bkz. Pocock'un klasik incelemesi, 1975.

kuram tarzı tarafından büyük ölçüde eritilmişti. Sonuçta, eğer klasik cumhuriyetin yükselişini araştırmak istiyorsak, bundan önceki döneme dönmeliyiz; bu dönem boyunca hak kavramı, bir daha hiç kaybetmediği bir üstünlük kazandı. Bu, Rönesansın ahlak ve siyaset felsefesine ve Rönesans kuramcılarının büyük önem atfettikleri Romalı filozoflara dönmek anlamına geliyor. O halde, esas olarak bu kaynaklarla uğraşacağım. Ve alıntıların çoğunu, uzaktan konunun en inandırıcı sunumu olan Machiavelli'nin "Discours"undan alacağım.

Daha önce belirttiğim gibi, bu düşünce akımı, bireysel özgürlüğün en ileri noktaya götürülmesi ile kamu yararının gözetilmesi arasındaki ilişkiyi incelemesi açısından, benim şu anki amacım için belirleyicidir. Gördüğümüz gibi, eğer özgürlüğümüzü en ileri noktaya götürmek istiyorsak, kamu yararına üstünlük tanımanın gerçekten akıldışı olduğu konusunda ısrar etmek, sözleşmeci toplumsal adalet anlayışları için hayati öneme sahiptir. Ancak klasik cumhuriyetçiliğin vatandaşlık teorilerinin konu edindikleri de tam olarak bu varsayımdır. Özgürlüğümüzün en üst seviyeye çıkarılmasının, bizi, haklarımızı üstünlük olarak görmeye zorladığı yönündeki iddia, hak kavramından hemen hemen hiç bahsetmeyen cumhuriyetçi teorisyenlere yabancıdır. Onlar, tersine, özgürlüğümüzü maksimize etmek istiyorsak, kamu yararı idealini her tür bireysel fayda düşüncesinin üstüne yerleştirerek, kendimizi kamu hizmeti hayatına adamamız gerektiği kanısındadırlar.

Bu anlayışla Hobbes tarafından *Leviathan*'da dalga geçilmesinden beri, doğal hukukun liberal teorisyenleri, bunu genelde paradoksal olarak ele aldılar.[5] Bu yüzden klasik cumhuriyetçiliğinin kaynağını yeniden bulmak ve anlamak bana oldukça önemli görünüyor. Bu, sadece paradoksu çözmek anlamına gelmiyor; bunu, daha sonra göstereceğim gibi, adalet ve özgürlük idealleri ile kamu yararı arasında bazı alışılmış olmayan ama akla yatkın bağlantılar kurmaya izin verecek şekilde yapıyor. Böyle yaparak, cumhuriyetçilik, bize, bu kavramları bağlamak için, kendi eğilimi içinde kesin olarak antiliberal olmasına rağmen değerlerinde en az antiliberal olan bir yol sunuyor.

Paradoksun nasıl çözülebileceğini anlamak için, başta üzerinde durduğum noktaya dönmekle başlamamız gerekir: Cumhuriyetçi düşünce geleneğinde bireysel özgürlüğün incelenmesi, *vivere libero*, özgür devlet fikri ve onun özgür hayat biçimi üzerine daha geniş bir tartışmanın

5) Hobbes'un İtalyan cumhuriyetçiliğini küçümseyici reddi üzerine, bkz. Hobbes, 1651, 266.

içine dahil edilir. Öncelikle kendimize, bu yazarların, özgürlüğü bütün topluluklara özgü bir nitelik olarak düşünürken ne istediklerini sormamız gerekir.

Cevaplarını kavramak için sadece bu yazarların siyasi bütün (siyasi corpus) metaforunu ciddiye aldıklarını hatırlamamız gerekir. İnsan bedeni gibi siyasi corpus'un da özgür olduğu sadece ve sadece baskı altında değilse söylenebilir. Özgür kişi gibi devlet de kendi seçtiği amaçları takip etme konusunda kendi iradesine uygun olarak hareket edebildiği zaman özgürdür.[6] Bir devletin özgür bir anayasaya sahip olduğunu ve bu andan itibaren özgür bir hayat tarzı sürdürebileceğini söylemek, anayasanın, yurttaşların iradesine –siyasi bütünün genel iradesine–, topluluğun bir bütün olarak gerçekleştirmesi gereken her türlü amacı seçme ve belirleme imkânı verdiğini söylemek anlamına gelir. Örneğin Machiavelli bu noktayı *Discours*'unun başında şöyle özetliyor: Özgür devletler "her tür dış esaretten uzak olan ve böylece kendi iradelerine uygun olarak kendi kendilerini yönetebilen devletlerdir."[7]

Öyleyse bu andan itibaren bu yazarları en çok meşgul eden sorulardan biri şudur: Bu toplulukların özgürlüğünü kim zedeliyor, kim özgür devletlerin özgür ve bağımsız hayat tarzlarını koruma yeteneğini tehlikeye düşürüyor?

Genelde verilen –örneğin Machiavelli'nin *Discours*'da sürekli üzerinde durduğu– cevap, kişisel tutkunun hemen her zaman kamu hayatının eksiksiz gidişi için ölümcül bir tehdit oluşturduğu düşüncesine dayanır. İnsanların çoğunun hâkimiyet altında olmak istemedikleri kabul edilir. Fakat onların arasından bir azınlık, güç için giderilmez bir susuzluk, aralıksız bir yönetme ve diğerlerine hâkim olma arzusu gösterirler (216, 257, 272). Ve Machiavelli'nin ortaya koyduğu gibi, özgür yönetimler için tehlikelerin en ciddisi ve en az önlenebilir olanı da, halka yönelik olan, işte bu güçlü olanın tutkusudur (298).

Güçlü olanların tutkularının, toplulukların özgürlüklerini iki farklı şekilde çökerttiği söylenir. Eğer bir devlet tutkulu yöneticilere sahipse,

6) Özgürlük kavramının, etkenler, zorunluluklar ve amaçlar arasında üçlü bir ilişki olarak anlaşılması gerektiğini ortaya koyan klasik yargı için, bkz. Mac Callum, 1972, 174-193.

7) Niccolo Machiavelli, *Il Principe e Discorsi*, Milano, Ed. Sergio Bertelli, 1990, s. 129. Bu ve bunu izleyen, Machiavelli'nin Discours'undan yapılmış alıntılarda, bütün atıflar Bertelli yayınına yapılmıştır. Machiavelli'nin duruşu ve Rousseau'nun genel irade doktrini arasındaki benzerlik üzerinde ısrar etmeye gerek yoktur.

bunlar kendilerine komşu olan devletleri fethetmek ve bunlara hâkim olmaya çalışmaktan geri kalmayacaklardır. Machiavelli gibi bir yazar, hiçbir topluluğun "süregelen durumunu koruyarak ve özgürlüklerine kavuşmuş olarak başarılı olmayı" umut edemeyeceğini varsayıyor (397). Politik liderlerin komşu topluluklar tarafından beklenebilecek karşılıklı nefretlerle birleşen doğal tutkuları, kendi toplulukları saldırmaya ve fethetmeye hazır değilse, kendilerine saldırılması ve fethedilmeleri sonucunu doğurur (*a.g.y.* ve 460). Bununla birlikte fethedilmiş olma, fethedenin iradesine bağımlı hale gelmektedir. Ve daha önce gördüğümüz gibi, bu yazarlar, böyle bir bağımlılığın bir topluluk için kölelik haline eşdeğer olduğunu düşünmektedirler. O halde bu fetih, her zaman özgür yönetimin yıkımına eşdeğer olarak kabul edilmektedir (örneğin 296, 386).

Güçlü olanların tutkularının, özgür devletlerin çöküşüne meydan vermesinin bir başka şekli de, bunların özgür hayat tarzlarını içten kemirmeleridir. Genel olarak, klasik cumhuriyetçiliğin savunucusu yazarlar, bu tehlikeden daha uzun bahsederler. Bu konu, örneğin Machiavelli'yi "*Discours*"unun ilk kitabının tümünde meşgul eder; Machiavelli, bu ilk kitap boyunca, bu ikinci ve daha tuzağa düşürücü tehdidin uzaktan en etkili analizini geliştirir.

Machiavelli, *grandi*'nin ve "büyük bir yönetme isteğine" (204) sahip olabileceklerin, siyasi dalaverelerinin, özgür anayasalar için başlıca iki tehlike kaynağı ortaya çıkardığını fark ediyor. İlki, topluluğun içinde, kendilerine, özellikle kendilerini önemli askeri komutanlıklara seçtirebilirlerse, mutlak güç konumları oluşturabilmeleridir (270, ayrıca bkz. 485). İkinci tehlike kaynağı, zenginliklerini, emrettiklerini yapmaları amacıyla, hemşerilerini para ile tutmak ve baştan çıkarmak için kullanabilmeleridir, yapılmasını istedikleri kanuna aykırı olsa bile (290-299, ayrıca bkz. 493). Her durumda, güçlü ve tasasız liderlerin iradesinin, topluluğun iradesine zıt olmasına rağmen topluluğun nasıl davranacağını gittikçe artan biçimde belirlediği sonucu çıkıyor. Bununla beraber, daha önce şunu gördük: Bahsettiğim yazarlara göre, bir topluluğun eylemlerinin kendi iradesi dışında bir güç tarafından belirlendiğini söylemek, bu topluluğun köleliğe mahkûm edildiğini söylemek demektir. Zira, eylemleri kendisininkinden başka bir irade tarafından belirlenen her beden –insani veya siyasi– açıkça baskı altında hareket etmek durumundadır. Sonuç olarak, Machiavelli'nin birçok kez üzerinde durduğu gibi, güçlü olanın tutkularının kendi iradesine uygun bir yönetimin kurulmasını gerektirdiği her durumda, bu tutkuların, "halkın özgürlüğünü elinden aldığını" söyleyebiliriz (293, ayrıca bkz.242, 251, 274).

O halde bu yazarların başlıca kaygısı, bu tehlikelerin nasıl defedilebileceğini ve özgür bir hayat tarzının nasıl sağlanabileceğini bilmektir. Onlar bu soruya, güçlü bir yurttaşlık ödevi teorisi aracılığıyla cevap veriyorlar. Özgür bir yönetimi korumak için, yurttaşların bütünüyle, para ile tutulamayacak ve de onları dış tehditlerin ya da komplo tutkularının kamu yararını zedelemesine izin vermeye zorlayamayacak kadar güçlü yurttaşlık erdemi ile dolu olmasının mutlaka gerekli olduğunu savunuyorlar.

Yazarlarımız genellikle bunun, yurttaşların kendilerini iki farklı şekilde topluluklarının yararına hizmet etmeye ve bunu savunmaya vermelerini gerektirdiğini belirtiyorlar. Öncelikle herkes, fetih ve kölelik dış tehdidine karşı topluluğun yararını korumaya hazır olmalıdır. Kendini savunma sanatları öğrenmek yerine kendini savunma işini başkalarına bırakan siyasi bütün, insan bedeni gibi, özgürlüğünü ve hatta hayatını karşılıksız olarak kaybetmekle karşı karşıya kalacaktır. Çünkü başka birinin, özgürlüklerimize bizim bizzat gösterdiğimiz özeni göstermesi beklenemez. Bundan kendi topluluğuna asker olarak hizmet etme düzenlemesinin –askerlik hizmeti ideali–, özgür bir yönetimin korunması için kaçınılmaz olduğu sonucu çıkıyor. Buna karşılık, profesyonellerden veya ücretli askerlerden oluşan orduların kullanılması, tüm bu düşünce geleneğinde, özgür bir yönetime karşı en ciddi tehlikelerden biri olarak kabul edilir.

Yurttaşlık ödevinin bütün cumhuriyetçi yazarların önemini vurguladığı diğer yanı, kendi topluluğunun hükümetinin tutkulu bireylerin veya kendi çıkarları ile hareket eden grupların ellerine düşmesini engelleme gerekliliğidir. Machiavelli'nin bir metaforda açıkladığı gibi, bu, herkesin, güçlünün haksız bir etki kazanmasını engellemek için sakınmaya ve uyanık olmaya hazırlanmasını gerektirir (203, 283). Fakat bu, özgür bir hayat tarzının korunmasının yurttaşların bütününün siyasi süreçleri sürekli desteklemesi ve bu süreçlere katılmasını gerektirdiği anlamına gelir. Cumhuriyetçi ideolojinin bu görünüşü, 1790'da, hâkim ve radikal siyaset adamı İrlandalı John Curran tarafından yazılan ünlü özlü söz ile özetlenebilir: "Tanrının insana özgürlük verirken koyduğu şart, sonsuz uyanıklıktır."[8]

Bu yurttaşlık ödevleri anlayışının, mümkün olan en güçlü şekilde, yurttaşların kişisel özgürlüğü ve dış etkileşiminden mümkün olduğunca

8) John Curran, Dublin belediye başkanlığı seçim hakkı üzerine 10 temmuz tarihli konuşma.

özgür kalmanın sonucu olan hakları üzerinde sözleşmeci ısrar ile zıtlık içinde bulunduğu sanılabilir. Bu itirazın klasik formülasyonu, Hobbes'un *Leviathan*'ında görülür. "İlkçağın Yunan ve Romalılarının tarihlerinde ve felsefesinde sıkça ve saygın bir şekilde sözü edilen özgürlük, (...) tek tek insanların özgürlüğü değildir. Bu özgürlük, siyasi topluluğun ("Commonwealth") özgürlüğüdür. Bu sınırlama, sözde "özgür bir hükümetin" korunmasının, yurttaşlardan zorla çok sayıda hizmet almayı gerektirdiği gerçeğini düşündüğümüz andan itibaren belirgin hale gelir. Çünkü "bir kimsenin" ancak "topluluğa hizmette muafiyetten" yararlanması halinde "daha çok özgürlüğe" sahip olacağını söyleyemeyiz" (Hobbes, 1651, 266).

Bir anlamda Hobbes'un itirazı gerçekleşti. Klasik cumhuriyetçi teorisyenler, sözleşmeci yazarların aksine, bireysel özgürlüklerin önemini genellikle daha az vurguluyorlar. Hatta bu özgürlüklerin korunmasını, kamu yararının gözetilmesine bağlarken, bunun, kamu yararının gözetilmesi gerektiği konusunda ısrar etmelerinin başlıca sebebi olmadığını açıklıyorlar. Tersine, daha önce gördüğümüz gibi, kamu yararının gözetilmesinin, esas olarak "özgür hükümet" idealini savunmak için vazgeçilmez araç olarak değerlendirilmesi gerektiğini iddia ediyorlar.

Bununla birlikte, klasik cumhuriyetçi yazarlar, her siyasi toplulukta, yurttaşların çoğunluğunun başlıca arzusunun bir kişisel özgürlük hayatı sürmek olduğundan hiçbir zaman şüphe etmiyorlar. Daha önce gördüğümüz gibi, tutkulu bir akıl azınlığının, bu özgürlüğü, esas olarak yönetmek ve diğerlerine hâkim olmak için bir araç olarak istediklerinin söylenebileceği doğrudur. Fakat Machiavelli'nin dediği gibi, bireylerin çoğu "sadece hâkimiyet altında olmamayı isterler." Mümkün olduğunca tehlike veya dış etki olmadan, amaçlarının peşinden giden özgür bireyler olarak yaşamalarına izin verilmesini isterler. Özellikle kendi seçtikleri gibi beraber yaşamak, onurları ya da rahatlıkları için endişelenmeye gerek olmadan ailelerini kurmak ve kendi mülkiyetlerine sahip olabilmek konusunda özgür bırakılmayı isterler. İşte Machiavelli'ye göre, bireylerin özgürlüğe (la libertà) sahip olmalarının anlamı budur. Ve bu, "onlar özgür doğdular, köle olarak değil" ifadesini kabul etmelerini sağlar (232, 332).

Ayrıca, klasik cumhuriyetçiliğin özü, bu bilindik "negatif" özgürlük idealini koruma ve maksimize etme tarzına ilişkin bir doğrulama şeklinde anlatılabilir. Çünkü bu yazarların temel iddiası şudur: Eğer kişisel özgürlük durumunda yaşamak –özgür bir devlette yaşamak– istiyorsak, hizmet ettiğimiz ve yurttaşlık yeteneklerimizle olabildiği kadar iyi savunduğumuz bir özgür anayasa çerçevesinde yaşamak kaçınılmazdır.

Bu durum, açıkça böyle bir anayasa çerçevesinde yaşamak istememizin asıl sebebi olarak gösterilmemiştir. Örneğin Machiavelli, *Discours*'unun ikinci kitabının başında, derin etkisi olan bir bölümde, bunun üzerinde duruyor: Bu tarzda yaşamak istememizin esas sebebi, ancak böyle devletlerin hem güç hem de zenginlik bakımından büyüyebilmeleridir (329-330). Bununla birlikte, böyle bir anayasa çerçevesinde yaşıyor olmanın sonuçlarından birinin, bu durumun, kendi seçtiğimiz amaçları gözetme özgürlüğümüzü sağlaması ve maksimize etmesi olduğu açıkça ortaya konmuştur. Machiavelli de bunu onaylıyor: Böyle özgür bir devlette yaşıyor olmanın sonucu olan "ortak yarar", herkesin kendi varlığını ve kendi seçtiği hayat tarzını "özgürce yaşayabilme gücünden" yararlanabilmesidir (236).

Bu yazarların en çok üzerinde durmak istedikleri paradoks, kendi bireysel özgürlüğümüzden, ancak bu değeri, kamu yararının gözetilmesinin üstüne yerleştirmezsek maksimumda yararlanabileceğimizdir. Eğer bunu yapmakta ısrar edersek, onların terminolojisi ile erdemli yurttaşlar değil, ahlakı bozulmuş yurttaşlar oluruz. Ve bozulmanın bedeli her zaman köleliktir. Bireysel özgürlüğe giden tek yol, kamu hizmeti yoludur.

Yurttaşlık teorisine girişmemin sebebi olan bu nokta üzerinde durmak istiyorum: Cumhuriyetçi yazarlar, görünüşte paradoksal bu sonucun harfi harfine alınmayı hak ettiğini kabul etmek için güçlü sebepler sunuyor gibi görünüyorlar.

Öncelikle, bu yazarların kendi topluluklarını dış saldırılara karşı korurken, ona hizmette kusur veya hizmeti redden beklenebilecek sonuçların farkına varma tarzlarını ele alalım. Devletler arasındaki doğal rekabetler yüzünden, bu, akına ve fethe davet etmek anlamına geliyor. Fakat özgür bir devlet fethedildiğinde, sadece dış bir güce tabi olarak özgür anayasasından yoksun kalmış değildir. Yurttaşları da, seçtikleri amaçları takip etme bireysel özgürlüğünü kaybetmişlerdir. Çünkü onları fethedenlere bağımlı olduklarına göre, bunların amaçlarının hizmetinde basit araçlar olarak kullanılacaklarından emin olunabilir. Ancak başkasının iradesi tarafından belirlenmiş kendi amaçlarına sahip olmak bir kölelik durumudur. O halde özgür toplulukların savunması ile yurttaşların kendi özgürlüklerini sağlama ve maksimize etmesi yeteneği arasında sıkı bağlantı olduğu savunulabilir. Bu oldukça paradoksal görünebilir, biri diğerinin gerekli şartıdır.[9]

9) Bu iddialar için, *a.g.y.*, 450-451, 461, 510

Aynı durum, özgür anayasasını koruyarak ve savunarak kendi topluluğuna hizmet etmeyi redde de uygulanır. Güçlünün doğal tutkuları öyle tutkulardır ki, bu, pek titiz olmayan liderler veya komplo çıkarları tarafından yıkılmasına yol açacaktır. Bir kez daha etki sadece topluluk için amaçlarını takip etme özgürlüğünün yıkılması olmayacaktır. Yurttaşların kendi amaçlarının, iktidarda olanların amaç ve tasarılarına bağımlılığı sonucu da çıkacaktır. Fakat bu, yine bunları bir kölelik durumuna indirgemeye geliyor. Bir kez daha anahtar sav, kamu hizmetinin, paradoksal biçimde kendi bireysel özgürlüğümüzü sağlamak ve maksimize etmek için tek aracımız olduğudur.

Sonuç yerine, kişisel özgürlük ve yurttaş özgürlüğüne ilişkin preliberal düşünce tabakasını yeniden ortaya çıkarmamın sebeplerinin altını çizmek isterim. Günümüz liberalizmi, özellikle "libertaryen" olarak adlandırılan şeklinde, kamusal arenadan kişisel çıkar ve bireysel haklar dışında tüm kavramları silme tehlikesi ile karşı karşıyadır. Böyle bir yoksullaşmaya karşı çıkan ahlakçılar, genellikle en iyi alternatifin, yurttaşlığı, paylaşılan ahlaki amaçlar olarak gören Aristotelesçi anlayışı yeniden canlandırmak olacağı sonucuna vardılar. MacIntyre'ın son zamanlarda, örneğin *After Virtue*'de belirttiği gibi "temel ahlaki zıtlık, liberal bireyselcilikle Aristotelesçi gelenek arasında yer alıyor" (MacIntyre, 1981, 241).

İşte burada yanlış bir dikotomi olduğunu göstermeye çalıştım. Sağlıklı bir kamu hayatının belli bir objektif iyi anlayışı üzerine kurulması gerektiğini ileri süren Aristotelesçi varsayım, çağdaş liberalizmin önvarsayımlarına itiraz etmek ve böylece sınırlarını göstermek istiyorsak, hiçbir şekilde sahip olduğumuz tek alternatif değildir. Eğer kişisel özgürlüğümüzü maksimize etmek istiyorsak prenslere güvenmemeli, siyasi alanı kendimize görev edinmeliyiz.

Bunun en saf nostaljik antimodernizme ilişkin olduğu yönünde muhalefet edilecektir. Büyük çağdaş bir ulus-devlette siyasi sürecin doğrudan denetimini almak hiç gerçekçi bir perspektif değildir. Fakat bu muhalefet çok kabaca ifade edildi. Kamu hayatında, yürütmenin eylemlerinin doğrudan denetiminin hâkimin çağrısına uymadığı ve daha büyük bir halk katılımının sözde temsilcilerimizin sorumluluğunu, onlara yurttaşlarının çoğunluğunun gerçek kanı ve dileklerini adamakıllı dikkate almaları için baskı yaparak geliştirmeye yarayabileceği birçok sektör var.

Fakat muhalefet geçerli olsaydı bile anlamlı olmazdı. Cumhuriyetçi yurttaşlık erdemi görüşünün yeniden ortaya konmak istenmesinin sebebi, otantik bir demokrasinin, halktan olduğu için halk için olan bir hükümetin nasıl kurulacağını bize doğrudan göstermesi değildir. Bu

vizyonun daha etkin bir şekilde bu yöne işaret ettiği sonucu çıkarılabilirdi; çağdaş liberalizm bunu yapmamaktadır. Fakat günümüz şartlarına uyarlanmış böyle bir modelin etkin kılınması, kesinlikle bizim görevimiz olarak kalıyor. Daha genel bir sebep için klasik cumhuriyetçiliği ortaya çıkarmaya giriştim. Siyaset bir meslektir. Eğer siyaset adamları istisnai bir altrüizm insanı değilseler, her zaman bütün topluluğun çıkarlarından çok kendi çıkarları ve güçlü baskı gruplarının çıkarları ile uyum içinde olan kararlar alma eğilimi ile karşı karşıya olacaklardır. Bu zor durum karşısında, cumhuriyetçi iddia bir uyarı taşır. Ve haksız yere karamsar olan bu uyarıyı uzaklaştırmayı dileyebilseydik de mevcut durumda onu çok zor yok sayabilirdik: Bu tür siyasi bozulmaları önlemek için yurttaşlık ödevlerine kendi bireysel haklarımızın üstünde öncelik vermezsek, bireysel haklarımız kendi kendilerine yıkılana kadar beklememiz gerekir.

Çev.: Sedef Koç

II

Birey ve Cemaat

Giriş

Liberal siyasi teoriler, klasik olarak düşünüldüğü gibi, modern bireycilikten ayrılamazlar: Bireye, toplumsal grup karşısında değer verirler. Bu nedenle, liberalizm, bireyin karşısında toplumsal gruba değer vermeye eğilimli (bazen holist olarak adlandırılan) siyasetin daha kollektivist bakışına karşı çıkacaktır. Hem eski siyasi felsefeler (Platon ve Aristoteles felsefeleri) hem de çeşitli yorumlarıyla Marksizm ve sosyalizm, bu holist teoriler arasına yerleştirilebilir.

Liberal ve cemaatçi felsefeler arasındaki çağdaş Anglo-Sakson tartışma, bu karşıtlık etrafında toplanıyor gibi görünmektedir. Bu birkaç sayfada, hangi anlamda liberal teorilerin bireyci ve cemaatçi teorilerin holist olduğunun söylenebileceğini ve neden bu iki nitelemenin, iki yaklaşım arasındaki gerilimin temel nedenlerinden birisi olduğunu inceleyeceğiz.

Çağdaş liberalizm neden bireycidir? Bu bireycilik, cemaatçi filozoflara neden eleştirilebilir görünmektedir? Sorun gerçekten karmaşıktır ve bakılan yere göre birçok yanıt tipi geliştirilebilir. Liberal bireyciliğin

cemaatçi eleştirisinde üç boyutu birbirinden ayırt ediyoruz: Antropolojik, normatif ve sosyolojik boyutlar. *Antropolojik* düzeyde eleştiri, liberal teorilerin önvarsaydığı köksüz ve atomize olmuş bir ben kavramı üzerinedir. *Normatif* düzeyde, eleştiri, siyasi ahlakı düzenlemesi gereken ahlaki ilkeyi hedef alır: Bireysel özgürlüğün değer kazanması. Nihayet, sosyolojik planda, liberallerin teorisini yaptığı liberal toplum, bu toplumların üyelerini bireyci ve benmerkezci bir tutum içine sokacaktır ki bu hem kendi kimlikleri hem de grubun kimliği üzerinde yıkıcı bir etki yaratacaktır ve bu liberal teoriler tarafından öne sürülen her tür adalet talebinin gerçekleşmesini olanaksız kılacaktır. Bu üç eleştiriyi sırasıyla inceleyelim.

LİBERALİZMİN KÖKSÜZ VE ATOMİZE OLMUŞ BEN'İ

Liberallerle cemaatçiler arasındaki tartışmanın eleştirel bir analizini sunan bir makalede Taylor, bu tartışmanın sadece normatif bir çekişme konusu değil, aynı zamanda ontolojik bir çekişme konusu olduğunu belirtir (bkz. s. 77-104). Aslında, insanın ve onun toplumdaki varlığının koşulları üzerinde ontolojik düşünme ön dönemecinden geçmeden adalet politikası anlayışını oluşturmak mümkün değildir. Taylor, ahlaki ve siyasal sorunların ontolojik sorunlara indirgendiğini düşünüyor değildir, ama insanın ontolojik koşulu, siyasal teorileri normatif düzeyde tutulabileceği durumların alanını sınırlar. Oysa, Sandel ve MacIntrye gibi Taylor için de, Rawls'çu liberal teoriler, az ya da çok, açıkça insan öznesini etsiz-kemiksiz bir varlık, angaje olmayan bir özne (*unencumbered self*) ya da tamamen bir ruh (*ghost*) olarak sunan sınırlı bir antropolojiye dayanırlar. Bu antropolojinin en sert ifşası *Liberalism and the Limits of Justice*'te (Sandel, 1982) yapılmıştır. Bu kitapta, Sandel, Adalet Teorisi'nin ve bunun aracılığıyla tüm liberal siyasal geleneğin eleştirisine girişir. "Hakkaniyet olarak adalet"in sağlanmasını, sözleşmeci bir model üzerine düşünülmüş bir ilk duruma yollayan Adalet Teorisi, soyut ve etten– kemikten arınmış bir insan imgesini yansıtmaktadır. İnsan, burada, varlığını yönlendirecek amaçların ve değerlerin egemen seçimi ve en mükemmel ve gerçekleştirilmesi en sorunsuz araçların akılcı hesabıyla kendisini gerçekleştiren yalıtılmış bir varlık olarak tasarlanmıştır. Rawls, bu bakış açısını, "amaçlarına oranla kendinin önceliği" ilkesini açıkladığında, bütünüyle desteklemektedir: Varlığımın amaçları, ben onları özgürce benimsediğim için değerlidir. Hiçbir etik amaçsallık kendiliğinden değerli değildir. Öyleyse, bu antropolojik bakış, Sandel'e

göre, derinden eksiktir. Bireysel kimliğin oluşumu, egemence amaçlar ve değerler edinen saf bir bilinç tarafından gerçekleştirilen seçme eylemlerinin ürünü değildir. Daha ziyade, kimliğin zemininde oluştuğu duygunun toplumsal tarihsel ortamını sınırlayan değerler ve özel amaçlar durumundaki özne tarafından yapılan bir keşfin ürünüdür. İnsan, kökünden koparılmış biçimde yaşamaz. Kimliğini, ancak içinde toplumsallaştığı cemaatten kazanır. Geçmişi, toplumsal bağları, onu oluşturan değerleri inkâr edemez. Ancak bu "şimdiden-orada" temelinde kendisi olabilir.

Değerler ve amaçlar bir kişinin kimliğine eştözlüyseler, bunun nedeni de değerlerin bizden önce varolmasıdır: Tüm zamanlar için insan tabiatına kazınmış olduklarından değil, kişisel varlığın içinde yer aldığı özel toplumsal-tarihsel alana yerleştirildikleri için. Olduğumuz hali seçmiyoruz (her durumda tümüyle seçmiyoruz). Çocukluğumuzdan itibaren, içinde varlığımızın açılacağı değersel ufku oluşturan sosyo-kültürel ortam içinde sosyalleşiyoruz. Sosyalleşmemiz tarafından tabi olduğumuz "çıraklıklar" geri döndürülemez niteliktedir.

Sources of the Self'te, Charles Taylor, bireysel kimliğin oluşumunun yine "şimdiden-orada" referansının değersel çerçevelerinden ayrılamaz olduğu tezini geliştirmektedir. Bu referans çerçeveleri emre amade değildirler, bu sınırların ötesinde insani tamamlanmanın bütünsel olamayacağı anlamında, insani eylemin oluşturucusudurlar. Taylor, modern kopma ahlaklarını reddeder. Ona göre, bireyler aidiyetlerinde hapsedilmiş olamazlar ve ancak dokunulmaz bir normatif düzene saygıları ölçüsünde ahlaklı olabilirler. Gerçekten, modern toplumlar bireye özkimliğini çokbiçimli şekilde oluşturma ve bu yolla kendisi için önemli olanla olmayanı belirleme olanağını sunarlar. Birey, "ben kimim" sorusuna münhasıran evrensel ve önceden oluşturulmuş olmayan terimlerle bizzat yanıt vermeye muktedir bir "*self*"tir. Kendisi öz-yorumlarıyla tanımlanır. Ancak, bu öz-yorumlar, aşkın koşul olarak, bir tanıma cemaati içinde bir konuşma aralığı varsayar: "Birisinin kimliğinin tam tanımı, yalnızca ahlaki ve tinsel sorunlar karşısındaki tutumunu değil, aynı zamanda tanımlar sunan bir cemaate belirli referansı da içerir (Taylor, 1989 a, 56). Modern kopma ideali dahi, özel tarihi bir cemaatte belirli bir değersel çerçevenin desteklediği olası bir kimlik içeriği olarak kalır.

Liberal parçalanmanın bu eleştirisi, Sandel ve Taylor'da, zımni olarak doğrunun iyiye üstünlüğü iddiasının radikal biçimde tartışmaya açılmasına yol açar. Çünkü, kişiliğin oluşumu siyasal topluluğun içinde paylaşılan değerlere bağlıysa, bunlar, Sandel'a göre, bireysel hakların egoistçe savunulmasının üzerinde normatif bir öncelikten yararlanmak ve zor-

layıcı hukuksal hükümlerde yansımak zorundadır. Cemaatçi sav bu noktada kararlıdır. Gerçekten, liberal teorilerde gizli atomist özne kavramını eleştirmek yetmez. Bu atomist antropolojinin kimliğin daha cemaatçi bir kavrayışı lehine reddinin liberallerin normatif düzeyde takındıkları tutumu geçersiz kıldığını gösterebilmek gerekir. Oysa, bazı liberaller (Dworkin, 1989; Kymlicka, 1989 b; Larmore, 1987, 1990), liberalizmin kimliğin cemaatçi bir kavranışıyla çelişkisiz uzlaşabileceğini ileri sürerek Sandel'ın yönelttiği eleştiriyi çürütmeye çalışıyorlar. Bir kişinin kimliğinin toplumsallaşması ve oluşmasının her zaman somut bir toplumsal ortamda gerçekleştiğini kabul edebilir ve bunun sonucu olarak da ben, eğitimimin, aile ortamımın, ilişkilerimin, vb. benden meydana getirdiği haline gelirim. Bununla birlikte, köken kültürüm tarafından toplumsallaştırıldığım iyi yaşam değerleri ve kavrayışları, beni, bunlar üzerinde eleştirel bir bakış sahibi olmamı ve gerekirse benim için daha iyi olduğuna inandığım başka değer ve kavrayışlar için reddetmemi engelleyecek ölçüde belirlemez (bkz. Walzer, 1990 a). Tolumsallaşma ve kimlik için belirleyici olan aidiyetler ne olursa olsun liberal bakış açısından önemli olan, eylemini yönlendirecek olan değerler ve amaçlar üzerinde eleştirel bir yargılamayı yapabilme olanağının (asla zorunluluğunun değil) herkese tanınmış ve güvence altına alınmış olmasıdır. Demek ki, liberal siyasal felsefe, kimliğin oluşumunu dikkate almaya çalışan değişik teoriler karşısında daha çok tarafsız ve ilgisizdir ama eleştirel bir içerik taşıyan yargılama olanağını kabul eder.

Ancak, sorun tam olarak buradadır. Çünkü, cemaatçi itiraz ilk anda göründüğünden daha ileri gitmektedir.Yalnızca kimliğin oluşumunu tartışma konusu yapmaz, pratik yargılamayla ilişkisini de yargılama konusu yapar. İki kelimeyle söylemek gerekirse: Sandel, "ne yapmalıyım?" sorusuna verilecek cevabın "ben kimim?" sorusuna cevap verilmesini varsaydığını düşünür ve bu son cevap beni kimliğini dokuyan toplumsal aidiyet bağlarına götürür. Eylemimi yönlendiren bir değerin ya da amacın kabulü ve soyut bir seçimin sonucu olamaz, beni oluşturan cemaatçi bağların tanınmasının "keşfi"nin sonucu olabilir. İnsan varlığı ancak karşılıklı tanınma toplumsal ortamında "kendi"ne dönüşebilir ve pratik yargılama bu "kendi"nin yorumundan geçer (Taylor, 1989 a).

Böylece Taylor, kişisel kimliğin oluşumunun anlatmacı kavrayışını savunur ve bu yaklaşım onu güçlü bir biçimde Ricœur'e yaklaştırır.[1]

1) Bkz. P. Ricœur (1983 ve 1990). MacIntyre da kimliğin anlatımcı kavrayışını geliştirmektedir. Bkz. MacIntyre 1981, s. 200-201.

Heidegger'ci analitik varoluşçu temalar üzerine dayandırır. İnsan hep oluşum halindedir. Olduğu ve yöneldiği arasındaki noktadan başka bir şey değildir. Bu nedenle, kimliğini ancak, yaşamını bütünsellik olarak kurarak, "bu duruma nasıl geldiği"ni anlatma yoluyla oluşturabilir. Anlatım, ahlaki ortamda kendi kendini anlama ve yönelme için gereklidir. Tam olarak, fizik ortamda, bir "arayış" olarak algılanan daha önce katedilmiş olan yolu belleğime kaydederek bulunduğum yeri belirleyebileceğim ve kendimi yönlendirebileceğim gibi: "Madem ki yerimizi iyiye bağlı olarak belirlemek zorundayız, o halde ona yönelik olmadan olamayız ve yaşamımızı bir hikâye olarak algılamak zorundayız" (Taylor, 1989 a, 51-52).

Elbette ne Sandel, ne Taylor ne de MacIntyre sosyokültürel çevrenin, kişiyi, onun hiçbir değişiklik olmadan yeniden üretmeye mahkûm olacağı ölçüde belirleyebileceği tezini savunuyorlar. Yeni düşünce ve değerlerin ortaya çıkması her zaman mümkündür. Öğrenilen değerleri ve fikirleri tartışma konusu yapabiliriz. Ancak, bu red her zaman özel bir cemaat içinde tekil tarihimizin yaptığı şeyden önce gelen bir boyun eğmeyi varsayar. Bu nedenledir ki, Sandel, bir varlığa verilen yönlendirmenin bir seçim konusu ya da egemen bir yargı olmadığı ama bir kendini keşfetme konusu olduğunda ısrar eder (Sandel, 1982, 58). Değerlere (bir iyi yaşam kavrayışına) boyun eğme bir onama eylemi gibi düşünülemez. Çünkü kimliğimin efendisi değilim. Bu da, kimliğimin oluşması için sübjektiflerarası ilişkinin ve kabullenmenin önemini de iyi göstermektedir. Bir değer, eğer toplumsal olarak kabullenilmişse benim için anlamlıdır. Başka bir deyişle, değerlere katılma her zaman bir anlam cemaatine, bir geleneğe katılmadır. Değerler ve kendi öz varlığımın değeri üzerine yargım, benim için ancak, toplumsal bir kabulün, toplumsal bir olumlamanın konusu olması halinde bir anlam taşır.

Bu noktada, cemaatçiler iki büyük felsefi gelenekle birleşirler: Hegelci gelenek ve hermenötikler. Kant'taki biçimsel ahlakın soyut evrenselliğine karşı olan Hegel, pratik her yargının paylaşılan bir *Sittlichkeit*'de (nesnel ahlak) oluştuğunu göstermeye çalışır. Bu nedenle, Kant'ın yaptığı gibi "taahhüt ettiğim borçları her durumda ödemek zorunda mıyım?" sorusuna evrensel ve tekanlamlı cevaplar verilemez. Bu somut ahlaki soru ve buna verilebilecek meşru cevap ancak toplumsal tarihsel bir kabullenme ortamında anlam kazanır. Bu ortamda birisine ödünç verilmesi olgusu, borç alanı belirli somut ödevler yükümlülüğü altına sokan belirli bir anlam –sonuçta tarihsel olarak zorlayıcı bir anlam– kazanır. Cemaatçiler, pratik aklın kavrayışında, Gadamerci hermenötik temalarla

ya da, belirttiğimiz gibi, Ricœur'ün geliştirdiği anlatımcı kimlik kuramıyla da birleşirler. Burada, pratik akılla tarihsel hermenötik arasındaki ilişki söz konusudur. Ne yazık ki, liberallerle cemaatçiler arasındaki bu tartışmanın temel getirisi çoğu zaman liberal felsefeciler tarafından, siyasal felsefe karanlık olduğu kadar anlamsız metafizik tartışmalara bulaşmaktan kaçınmalıdır bahanesiyle, ihmal edilmiştir. R. Dworkin, iyi yaşamın etik sorununa eleştirel bir yaklaşımın doğruluğunu göstermeyi ve liberalizmi böyle bir yaklaşım üzerine temellendirmeyi denediği bir düşünce çabasına girişti (Dworkin, 1989). Bu çalışmaları, bir kimliğin düşünülerek oluşturulmasının bir kabullenme ilişkisinden ayrılamayacağını göstermeye çalışan yazarların çalışmalarına bağlamak ilginç olurdu.[2]

İKİ ÖZGÜRLÜK VE YURTTAŞLIK KAVRAYIŞI

Liberal siyasal felsefe çoğu kez bireyci olarak nitelenir, çünkü, bireysel özgürlükleri, tüm siyasal pratikleri haklı kılan ve yönlendirmek durumunda olan yüksek ahlak ilkesi haline getirir. Cemaatçi kuramlar, tersine, kollektivist olacaklardır: Ortak iyiyi, siyasal pratiğin üzerinde düzenleneceği yüce ilke haline getirirler.[3] Bir yanda, siyasal kurumlar ve bunların yurttaşlara getirdiği yükümlülükler, yurttaşların özgürlüklerini sağlamayı amaçladıkları ölçüde meşrudurlar. Öte yanda, kurumlar ve politika, değerlenmesi bireylerin özel özgürlüklerine bazı sınırlamalar getirilmesinden de geçse, ortak iyiye hizmet ettikleri ölçüde meşrudurlar.

Bununla birlikte, yakından bakıldığında özgürlükle ortak iyi arasındaki bu zıtlık, bizi burada ilgilendiren tartışmanın getirisi dikkate alındığında anlamlı görünmüyor. Gerçekten de, pek az liberal siyasal pratiğin konusunun ortak iyilik olduğuna karşı çıkar. Örneğin, J. Rawls zımni olarak hakkaniyet olarak adalet teorisinin, en azından kelimenin "alçakgönüllü" anlamında, ortak iyi kavramını varsaydığını kabul eder: Adalet ilkelerine göre iyi düzenlenmiş bir toplumda yaşamak (Rawls, 1988, s.

2) Örneğin bkz. Habermas'ın (Habermas, 1986), J. M. Ferry'nin (Ferry, 1991) ya da A. Honneth'in (Honneth, 1992, bu kitapta) çalışmaları.

3) Ortak iyinin kolektif anlamda ya da dağıtım anlamında anlaşılabileceğini belirtelim. Bir yandan, siyasal pratiğin cemaatin cemaat olarak iyiliğini sağlamak zorunda olduğu anlamına gelebilir: Ülkenin ekonomik gücü ya da siyasal büyüklüğü ya da basitçe bu cemaatin içindeki toplumsal uyum. Ancak, ortak iyi ilkesi, siyasal pratiğin bir toplumu oluşturan bireylerin her birinin iyiliğini sağlama zorunluluğu olarak da anlaşılabilir: Sağlık durumları, gelir düzeyleri, eğitim durumları...

54). Öte yandan, W. Kymlicka, liberallerin ve cemaatçilerin siyasete ortak iyiyi gerçekleştirme görevi verdiğini ama bunu tasarlamanın biçimi konusunda farklılaştıklarını not eder. Liberal bir toplumda, ortak iyilik, her birinin eşit olarak dikkate alınması koşuluyla, tercihlerin kombinezonu sürecinin sonucudur. Ortak iyinin, her bir bireyin özel iyiliği değil ama her bireyin özel iyiliğinin yani tercihlerinin ne olduğu konusunda özgür değerlendirmesi dikkate alınmadan tanımlanması söz konusu değildir. Buna karşılık, "cemaatçi bir toplumda, ortak iyi, cemaatin yaşam biçimini tanımlayan özdeksel iyi anlayışı olarak tasarlamıştır. Kendiliğinden bireylerin tercihlerine ayarlanmış olmaktan çok, bu ortak iyi, bu tercihlerin değerlendirilmesinin aracı olan ölçütü sağlar" (Kymlica, 1989, 76-77).

Liberaller ortak iyi kavramına aldırmamazlık edemiyorlarsa, pek az cemaatçi de, kendi açılarından, özgürlük ilkesini unutmaya hazırdırlar. Liberal de cemaatçi de olsalar, hatta Marksist ya da yararcı da olsalar, modern siyaset felsefecilerinin çoğunluğu, özgürlüğü temel ilke düzeyine yükseltti: Bir toplum, eğer üyeleri özgürce yaşıyorlarsa ve siyasal eylemin amacı bunun olanaklı olduğu koşulları gerçekleştirebiliyorsa, adildir. Özgürlük filozoflarını eşitlik filozoflarına karşı çıkarmak boşunadır. Çünkü, Steven Lukes'in belirttiği gibi, bu iki ilke, birbirinden ayrılamaz oldukları halde, iki farklı değişkene yol açarlar: Özgürlük insanda onurlandırılması gerekene, eşitlik bu değişkenin dağıtılma biçimine (Lukes, 1991). Modern filozofların çoğu, bu iki değişkeni, özgürlük herkes için eşit olmalıdır düşüncesinde birleştirmektedir. Farklılıklar, gerçekte bu eşit özgürlüğün içeriğini tanımlamak söz konusu olduğunda ortaya çıkmaktadır.

Berlin'in çok iyi gösterdiği gibi, siyasal felsefenin alanı iki özgürlük anlayışıyla kutuplaşmaktadır (Berlin, 1990): Birisi olumsuz; bu anlayışta özgürlük tüm toplumsal baskılara karşı kurtuluş olarak düşünülmüştür. İkincisi olumlu; bu anlayışta özgürlük bireyin kendi kendine gelişimini belirler, birey ancak kendisini geliştiren bir toplumsal ortamda gerçekleşebilir. İşte, liberal ve cemaatçi normatif ortak iyi anlayışlarını bölen bu karşıtlıktır. Burada B. Constant'ın Eskilerin özgürlüğü ile Modernlerin özgürlüğü arasına soktuğu karşıtlığı anmazlık edilemez (Constant, 1986). Cemaatçilerin normatif düzeyde düşündüğü anti-bireycilik, liberallerin özgürlük ilkesine verdikleri önceliğe değil ama aşırı bireyci olarak değerlendirilen bir özgürlük anlayışına dayalı görünür.

Liberaller için bir toplumda siyasal kurumların meşru tek amacı, bu toplumu oluşturan bireylerin en çok özerkliklerini gerçekleştirmektir. Demek ki, liberalizm bireyci bir ilkeye dayanır:

> "Her özdeksel iyi yaşam kavrayışına yani özgül bir amaçlar, anlamlar ve eylemler yapısı içeren her somut yaşam biçimine (örneğin sanata adanmış bir yaşam ya da bir mesleğe, özel bir dine adanmış bir yaşam) her zaman yalnızca olumsal ve asla oluşturucu olmayan bir bağlılığı korumak zorundayız. Bu tür yaşam biçimleri, ancak yarı deneysel bir tutum içinde eleştirel bir kopuş durumundan hareketle seçilmişlerse gerçek bir değere sahip olabilirler" (Larmore, 1990, 343).

Rawls'çu amaçlarına göre kendine öncelik ilkesini bu anlamda normatif –antropolojik anlamda değil– olarak yorumlamak gerekir. Oysa, cemaatçiler için, bu ilkeyi destekleyen özerklik ideali boş ve ahlaki olarak yıkıcı bir idealdir. Örneğin, Taylor şunları yazıyor:

> Tam özgürlük, içinde hiçbir şeyin yapılmaya değmeyeceği, hiçbir şeyin bir şey uğruna değerlendirilmeyi hak etmediği bir boşluk olacaktır. Tüm engelleri ve dış engellemeleri bir kenara iterek özgürlüğe ulaşan ben, hele bütün bunlar "rasyonalite ya da yaratıcılık" gibi görünüşte olumlu terimlerle kaplanmışsa, karakterden yoksun ve bu nedenle tanımlanmış bir projesi olmayan bendir (Taylor, 1979, 47).

Öznenin otodeterminasyonu ilkesini tüm siyasal pratiğin üzerine dayanacağı sırf ahlaki ilkeye dönüştürmek kendi içinde çelişkilidir, çünkü bunun sonu nihilizme çıkar. İçinde eylemimizin amaçlarının değerlerini ancak bireysel bir seçimden alabilecekleri bir toplum "güç isteğinin" toplumsal ilişkilere egemen olacağı (MacIntyre, 1981, Bölüm 9) ve tüm ahlak düşüncesinin öznenin öz-olumlamasına indirgeneceği bir toplum olurdu.

Cemaatçiler, özgürlüğün olumsuz algılanışına çoğu kez mükemmeliyetçi olarak nitelenen bir bakışı karşı çıkarırlar.[4] Kişinin özgürlüğü, liberallerin zanneder göründükleri gibi, kişiye doğal olarak verilmiş değildir. Özgürlük kazanılması ve geliştirilmesi gereken bir şeydir. Bu, mükemmeliyetçi bakış açısından, bazı koşullarda olanaklıdır. İnsan, özgürlüğünü otantik olarak, ancak bazı yaşam biçimleri içinde gerçekleştirebilir. Mükemmeliyetçiler burada otantik yaşam biçimleri ile yabancılaştırıcı yaşam biçimleri arasında bir ayrım yaparlar. Özgürlüğün bu mükemmeliyetçi kavrayışı cemaatçilere özgü değildir. Aynı kavrayışa, insan ancak doğayı emeğiyle dönüştürerek ve sahiplenerek özgür olabilir dediğine genç Marx'ta

4) Bkz. Yukarıda.

da rastlanır. Cemaatçi mükemmeliyetçilik, iyi yaşamın –özgür otantik yaşamın– tanımı ve gerçekleşmesi bireyin özel tarihsel bir cemaate katılmasından geçer düşüncesiyle kendisini gösterir. Bununla birlikte, bu katılıma verilebilecek anlam tek değildir. Karşılıklı münhasır olmamakla birlikte (her ikisine Taylor'un yazılarında rastlanır), yazarlarca farklı derecelerde değerlendirilen iki farklı yorum ayırt edilebilir. Birincisi *stricto sensu* cemaatçi yorum, ikincisi Taylor'un "medeni insaniyet" diye adlandırdığı (Taylor, 1985 b) yorum.

Birinci anlamda, cemaatin yaşamına katılım, cemaat tarafından geleneksel olarak değerli kılınan yaşam biçimlerinin kabulünden geçer. Bu, devlet açısından belirli bir paternalizm biçimi ya da en azından yurttaşların iyi kavrayışlarına karşı yansızlık yokluğunu gerektirir. Amacı herkese özgür bir gelişmeyi güvence altına almak olan bir siyasal topluluk, geleneğini oluşturan değerleri yüceltmeyi ve bu değerleri gerçekleştiren yaşam biçimlerini cesaretlendirmeyi görev bilir. Ayrıca, geleneğin yüceltilmesi, yurttaşa, geleneğin ilettiği değerlere ve taşıdığı kurumlara belirli bir itaat zorunluluğu getirir. Taylor şöyle yazar: Tam ahlaki gelişmemizi ancak cemaatin içinde ve sayesinde bulabileceğimiz düşüncesinden kaynaklanan "doğal bir aidiyet zorunluluğumuz" vardır (Taylor, 1985 b). Geleneklere bağlılık üzerine bu vurgu MacIntyre ve Sandel'ın metinlerinde çok açık bir biçimde ortaya çıkar.

Bu yorumun yanında (ille de karşısında değil) başka bir yorum ortaya atılıyor. Bu yorum, en yetkin ifadesini Rousseau'nun siyasal düşüncesinde (ya da bu düşüncenin egemen yorumunda) bulan medeni insaniyetçiliğin klasik temalarını ödünç alıyor. Bireyin cemaat yaşamına girişi sitenin siyasal yaşamına aktif katılımından geçer.

> Paylaşılan pratiklerin dil topluluğu dışında biyolojik homosapiens mantıksal soyutlaması pekâlâ olabilir, ama bu durumda insani varlık olmaz. Yunan ve Ortaçağ formülünün anlamı budur: "Siyasal cemaatin bireye ontolojik önceliği vardır." *Polis*, tamı tamına, insani varlık olarak insan kılandır. Bu nedenledir ki, adalet ve aidiyet birliği olarak *Polis* insan doğasının en tam ifadesidir (Sullivan, 1986, 173).

Böylece, Ch. Taylor, W. Sullivan ya da B. Barber gibi yazarlarda klasik demokrasinin ve doğrudan siyasal katılımın erdemlerinin değerlendirilişini buluyoruz. Kişi özgürlüğü her şeyden önce kamusal bir özgürlüktür. Medeni insaniyet teması, Hegel'ce *Principes de Philosophie du Droit*'da ileri sürülen bazı düşünceleri hatırlatacak şekilde, daha az güçlü biçimiyle

M. Walzer'ın metinlerinde de vardır (Walzer, 1992). İnsanın iyiliği burada siyasal yaşama katılmayla değil ama daha çok genelde toplumsal yaşama katılmayla özdeşleştirilir. Birey, sivil toplum içinde ortaklaşa yaşama entegrasyonla kimliğini oluşturabilir ve özgürce gelişebilir.

MacIntyre'ın katı cemaatçiliği gibi, medeni insaniyet, siyasetin mükemmeliyetçi kavranışına dayandığı andan itibaren liberallerin gözüne giremez. Siyasetin mükemmeliyetçi kavranışına liberallerin eleştirisi şudur: Modern toplumlar çoğulcudur –farklı iyi yaşam anlayışlarına bölünmüştür– ve bunun sonucu olarak, bir siyasal toplum tüm üyelerine eşit saygı göstermek zorundaysa, bu medeni insaniyet bile olsa, özel bir iyi yaşam anlayışını destekleyemez. Devlet tarafsız olmak zorundadır.

Bu yansızlık gerekliliğini radikalleştirerek, Ch. Larmore, liberal teorinin bizzat kendisine uygulanmasında ısrar eder (Larmore, 1987 ve aşağıda). Demek ki, liberalizmi, bireysel özerkliğin yüceltilmesine dayanacak her aklama çabasını reddetmek gerekir. Gerçekten, liberal ideal özerklik de bireyin iyiliğinin tartışmalı bir kavranışını oluşturur. Descartes'ın geçici ahlakının öngördüğü gibi içinde yaşanılan toplumun uygulamalarına boyun eğerek ya da iyiliğimizi değerlendirmede daha yeterli olduğu düşünülen bir otorite tarafından (örneğin Kilise) belirlenen kurallara uyarak daha iyi bir yaşam sürdürüleceğine inanmak tercih edilebilir. Kant ve Mill gibi bazı liberallerin yanlışı, liberalizmin bir özerklik ideali üzerine temellendiğini sanmalarıdır. Oysa, modern çoğulcu toplumlarımızda siyasal bir teori, bu teoriyi paylaşmayanlara zarar vermeden, bireylerin ahlaki iyiliği teorisine dayandırılamaz. Demek ki, Larmore'a göre, liberalizmi, özerklik ilkesinin dışında bir temele ve her tür bireysel ahlak anlayışından soyutlayarak temellendirmek gerekir. Bu, ortak yaşamımızı düzenlemek durumunda olan kuralların salt pragmatik bir doğrulamasının olması ve Hobbes'un savunduğu gibi yalnızca kendi özel çıkarlarının peşinde koşan bireyler arasındaki bir sözleşmenin ürünü olduğu anlamına gelmez. Çünkü, böylesi bir sözleşmecilik, toplumsal durumlarının kurallara uymak yerine ihlal etmekte çıkarlarının bulunduğu bir duruma geldiğinde, yurttaşların kuralların kendileri için uyulması zorunlu olduğunu kabul etmeye devam etmelerini açıklamaya yeterli değildir. Siyasal liberalizm herkes tarafından tanınan ahlaki bir temele dayanmak zorundadır, ancak, çoğulcu toplumlarımızda, bu temel ancak minimal olabilir ve özerklik ilkesini dışlamak zorundadır. Larmore'a göre, bu temel, modern toplumlarımızın kültüründe herkes tarafından paylaşılan iki ilkeye dayanır: *Akılcı diyalog* ilkesi, ortak yaşamımızla ilgili bir sorun ortaya çıktığında bunun tek meşru çözüm yolunun, özel iyi

kavrayışlarından çıkartılan savlara başvurmayı dışarıda bırakan akılcı bir tartışmaya girişmek olmasını gerektirir. *Eşit saygı* ilkesi, herkesin ötekini basit bir araç gibi değil bizatihi bir amaç gibi değerlendirilmesini gerektirir.

W. Kymlicka'nın belirttiği gibi (Kymlicka, 1989 b, 59), Larmore'un minimalist çözümü bazı zorluklar doğurur. Çoğulculuk olgusu, kendiliğinden kuralcı değildir, aslında hoşgörüyü gerektirmez. Öte yandan, hoşgörü değerine dayalı çoğulculuğa saygı, otantik liberal bakışı haklı çıkarmak için yetersizdir. Çeşitli iyi yaşam kavrayışları karşısında hoşgörü elbette devletin bu kavrayışlara karşı tarafsız olmasını ve bir topluluk içinde var olan tüm kültürel, dini ve derneksel pratik biçimlerinin özgürce ortaya konulmasını serbest bırakmasını gerektirir. Demek ki, siyasal iktidarın, bazı grup ya da cemaatlerin dini ya da kültürel pratikleri üzerinde uygulayabileceği baskıya karşı bireysel özgürlüğü güvence altına alır. Ancak, bu grup ya da cemaatlerin üyeleri üzerinde, onları aidiyetlerinde hapsederek (örneğin, müritlerinden bazı özgürlükleri kesin olarak reddetmelerini isteyen ve kışkırtıcı bulduklarını cismani cezalara çarptıran bir tarikata karşı) uygulayabilecekleri baskıya karşı özgürlüğü hiç de güvence altına almaz. Göründüğü gibi, bir liberal bu tipte bir özgürlüğe bir değer veriyorsa, yalnız herkesin iyi yaşam anlayışına göre hareket etme hakkına (örneğin, dininin gereklerini yapma) sahip olduğunu kabul etmenin yanında herkesin bu iyi yaşam anlayışını özgürce seçmesi ve kamusal alanda ifade edebilmesi ve istiyorsa değiştirebilmesi gerekliliğini de kabul etmelidir.

Bir toplumda bir arada bulunan çeşitli kültürel yaşam biçimleri karşısında hoşgörü, herkesin katılma kadar vazgeçme hakkıyla sınırlı olmalıdır (Walzer, 1990).[5] Demek ki, liberalizm özerklik kavramından vazgeçemez. Çünkü, yaşamını olası çeşitli biçimlerde sürdürme olanağını tanımakla yetinmez, aynı zamanda yaşamını içerden (W. Kymlicka *from the inside* diyor) sürdürmesi olanağını, yani iyi yaşam anlayışını özgürce seçme, bu anlayışa uygun olarak davranma ve uygun görüyorsa anlayışını değiştirme durumunda olarak sürdürmesi olanağını kabul eder. Bununla birlikte, özerklik ilkesinin bu öne çıkarılışı, özerkliğin devletin desteklemek zorunda olduğu mükemmeliyetçi bir yaşam idealini yansıttığı anla-

5) Gerçekten, bir grubun, bir bireyi içine almak için doğuşla ya da etnik kökenle ilgili bazı koşullar koyması (örneğin Yahudi olmak için Yahudi soydan gelmesi gibi) meşru görülebilir. Bazı sınırlamaların meşruiyeti tartışılıyor olsa bile (örneğin Katolik papaz olmak için erkek olmak ya da bir kulübe girmek için belirli bir servete sahip olmak gibi).

mına gelmez. Bir birey, ille de, aralıksız sağduyusunu ve seçim özgürlüğünü kullanarak iyi yaşıyor değildir. Özerklik, burada daha çok herkesin iyi yaşayabilmesi için bir toplumda güvence altına alınması gereken bir koşul olarak ortaya çıkmaktadır. Özerklik, bir bireyin, kendisi için iyi olanın değerlendirilmesini bir cemaatin ya da bir geleneğin yetkisine terk etmesi olasılığını dışlamaz, ama bu terk etmenin zorla (fiziksel olsun ya da devlet paternalizmiyle itilmiş olsun) yaptırılmasını ve geri dönülemezliği dışlar. Rawls'çu "kendisinin amaçlarına önceliği" ilkesi burada zayıf bir anlamda yorumlanmış görünmektedir. Evrensel bir ahlaki değere sahip de olsalar, varlığımızı yönlendiren amaçlar bize dayatılamaz, özgürce kabul edilmek ve sorgulanmak zorundadırlar. Yanıldığına inanılsa ve varlığını sürdürmenin iyi yolları çok sınırlı da olsa, birey kendi iyiliğini belirleyen olarak kalmalıdır. Çünkü, bir varlık biçimi ancak ona razı olunmuşsa değerlidir.

LİBERALİZM TOPLUMSAL OLARAK SÜREBİLİR Mİ?

Son olarak, liberal bireyciliğin cemaatçi eleştirisi, özellikle Ch. Taylor (Taylor, 1985 a, 1985 b), M. Sandel (Sandel, 1984 b) ve M. Walzer (Walzer, 1983, 1990 a) tarafından, toplumsal düzeye taşınmıştır. Bunlar, Rawls'dan esinlenen liberal teorilerde gizli olan toplumsal bağın atomist ya da bireyci algılamasını eleştirirler. "İlk durum" düşüncesine başvurunun gösterdiği gibi, Rawls'un liberalizmi sözleşmeci gelenek içinde yer alır. Bu gelenekte toplum, bireylerin üzerinde görüşerek birleştikleri bir anlaşmanın ürünü olan bir birlik olarak ortaya çıkar. Devlet, sadece toplumsal sözleşmenin güvencesidir: Bu bireylerin özel çıkarlarının adil bir arada varlığını güvence altına alma işlevi olan kurumsal düzendir. Oysa, cemaatçilerin eleştirilerine göre, bir toplumsal düzen yalnızca egoizmlerin karşılaşması temelinde kurulamaz, yapılandırılamaz ve istikrar kazanamaz. Modern toplumlarımızın karşılaştığı meşruiyet krizleri bunun göstergesidir: Herkesin öbürüyle ilişkisini, bu ilişkiden elde edebileceği avantaj açısından algıladığı yerde toplumsal bağ çözülemezlik edemez. Durkheim'ın çok iyi gördüğü gibi, sadece bireysel çıkarların birliği toplumsal bir düzenin oluşmasını sağlamaz. Toplumsal düzen, toplumsal grubun kendinden önce var olan bir toplumsal kurallılığı tanımasına dayanmıyorsa varlığını kalıcı bir biçimde sürdüremez. Gerçekten, yalnızca ihtiyatlılık düşüncesi temelinde normatif toplumsal

bir zorlamaya boyun eğmeye razı olan bir bireyin, baskının fiyatını ödemeksizin zorla çıkarlarının karşılanmasını sağladığı toplumsal bir duruma girdiğinde bu baskıya boyun eğmeyi neden sürdüreceğini anlamak mümkün değildir. Sonuçta, sözleşmecilik, toplumsal bağın temeli olan zorunluluğun anlamını dikkate alamaz.

Rawls'un son yazılarında, bu toplumsal eleştiriye çifte yanıt denemesi bulunabilir.

1) Rawls'a göre, siyasal liberalizm her toplumsallaşma biçiminin sözleşme biçimini almak zorunda olduğunu ve cemaatçi değerlere her referanstan kopuk olduğunu varsaymaz. Yapmak istediği demokratik siyasal bir topluluk için kurumsal bir model önermeyle sınırlıdır. Böyle bir topluluk içinde cemaatçi toplumsallaşma biçimlerinin (örneğin bir aile yada dini bir tarikat) varlığını dışlamaz. Bu biçimlerin içinde yer alanların bağlılığı geleneğin otoritesince paylaşılan ve tanımlanan özdeksel değerlere dayanır:

> Not edelim ki, uygulanabilecek olanlar cemaatin (bir cemaatin bir birlik ya da birliği bir iyi kavrayışına dayanan bir "toplum" olduğunu bilerek) tüm değerleri değildir, yalnızca siyasal olduğu ölçüde toplum ve değerleridir. Hakkaniyet olarak adalet teorisi, öbür liberal siyasal bakış açıları gibi, toplumun değerlerinin yalnızca temel değil, ama ayrıı zamanda gerçekleştirilebilir olduğunu varsayar. Ayrıca bu, temel yapı çerçevesi içinde öz varlıklarını sürdüren çeşitli birlikler aracılığıyla ve sonra ulus-devlet sınırlarının ötesinde gelişen kiliseler ya da bilimsel dernekler gibi birlikler içinde olur (Rawls, 1993 b, 260, n. 17).

Belirtelim ki, Rawls'un burada cemaatçiliğe verdiği ödün bütüncül değildir. Çünkü, siyasal olmayan topluluklar, iyiyi kavrayan bir anlayış etrafında toplanmış da olsalar, derneksel niteliklerini korumak zorundadırlar. Aidiyet gönüllü katılıma dayanmak zorundadır. Bu tez, salt sosyolojik (demek ki betimleyici) ya da pozitif terimlerle yorumlanırsa, sorunlu görünmektedir: Sanki bir topluluk, üyeleri arasında özgürce yapılmış bir birlik sözleşmesinin ürünüymüş gibi görünmektedir. Böylesi bir açıklama az makul ve gayri meşru görünmektedir. Her birimiz, içine girmeyi özgürce seçmediği özel toplumsal gruplar (aile, kilise, ulus, etnik topluluk) içinde doğduk, toplumsallaştık ve yaşıyoruz. Bu kaçınılamazdır ve toplumsallaşma biçimlerinin varlığının koşuludur. Öte yandan, içine girebilmek için bir topluluğa ait olmayı istemek yetmez: Topluluk, yeni üyelerin kabulü için sınırlamalar getirebilir. Örneğin, ailesi Yahudi olma-

yanlar için Museviliğe aidiyet son derece zordur. Bu tür sınırlamalar tamamen meşru görünmektedir. Walzer'ın aşağıda belirttiği gibi, bu nedenle, bir siyasal topluluğa gönüllü katılım toplumsal ya da pozitif anlamda değil normatif ve sınırlayıcı anlamda yorumlanmalıdır. Bunun anlamı şudur: Özel bir cemaat üyelerine, bazı özel değerlere kıyaslandığında meşrulaşan sınırlamalar koyabilse de, temel çıkarlarına zarar veremez ve özelikle onları aidiyetlerinden vazgeçmekten alıkoyamaz. Her birey, özgürce ve zarara uğramaksızın bir cemaate ait olmaktan vazgeçebilir. Liberal bir toplumda, dinsel bir topluluk, müritlerinden birisini dinden dönme nedeniyle aforoz edebilir, ama yakılarak ölüm cezasına çarptıramaz.

2) Rawls ya da Larmore'un anladığı biçimiyle liberal toplum, örneğin belirli bir cemaatçi eleştirinin yarattığı görünüme uymamaktadır: Toplumsal sözleşmede özel çıkarlarının doyurulmasınıençoklaştırmanın aracını egoistçe arayan bireyler arasında yapılan bir sözleşmenin ürünü olan bir birlik görünümü. Hobbes'a karşı, toplumsal sözleşmeye ahlaki bir anlam vermek gerekir: Meşruiyeti, yurttaşların herkes için iyi yaşam anlayışını tanımlamak ve gerçekleştirmek için maksimal ve denkser bir olanağı güvence altına almayı sağlayan bir kabulüne dayanır. Demek ki, liberal bir toplum, her bireyin özel çıkarına ilişkin ihtiyatlı kavrayışlarla bağlı değildir, herkesin eşit özgürlüğüyle ilgili paylaşılan ahlaki değerlerle bağlıdır. Demek ki, içinde yurttaşların aynı amacı ve aynı kamu iyiliği kavramını paylaştıkları siyasal bir topluluktur:

> Denkserlik olarak adalet teorisince tanımlanan iyi düzenlenmiş bir toplum, sonuçta "bir özel toplum" değildir; çünkü yurttaşlar, bu toplumda ortak nihai amaçlara gerçekten sahiptirler. Aynı kavrayıcı doktrinleri benimsemeseler de, aynı adalet anlayışını kabul ederler; bu demektir ki, tamamıyla temel ve öncelikli bir siyasal amacı paylaşırlar. Bu amaç, siyasal kurumlar aracılığıyla paylaşmak ve gerçekleştirmek durumunda oldukları çok sayıda başka amacı saymadan, doğru kurumları savunmak ve adaleti bunlarla uyum içinde tesis etmektir (Rawls, 1993 b, 312).

Rawls'un sürekli altını çizdiği gibi, iyi düzenlenmiş bir siyasal toplum, yalnızca temel kurumları bazı adalet ilkelerine uygun bir toplum değil, aynı zamanda, içinde bu ilkelerin ve kurumların yurttaşlar için açıkça açıklanabilir olduğu bir toplumdur. Elbette, bu sarih açıklama, artık kapsayıcı bir ahlaki ya da dini doktrine dayanamaz. Demek ki, siyasal topluluk, topluluk içinde üyelerin aynı kapsayıcı iyi kavrayışını pay-

laştıkları anlamında bir topluluk değildir. Çoğulculuk olgusu bizi, siyasal bağı iyi düşünülmüş siyasal kanaatlerimiz konusunda bir kopuş konusunda uzlaşma üzerinde temellendirmeye zorlamaktadır. Liberal bir toplumda, bazı değerler üzerinde ve her şeyden önce iyi bir toplumun içinde herkesin eşit bir özgürlükten yararlanabildiği toplum olduğu düşüncesinde asgari bir toplumsal ortaklık hüküm sürmelidir.

Rawls'un siyasal topluluğa atfettiği statü, ilk durum varsayımına başvurunun yanıltıcı olmaması gerektiğini bize göstermektedir. Rawls'a göre, bu, demokratik toplumlarımızın siyasal kültüründe var olan normatif adalet sezgilerine uygun olarak bir adalet teorisi oluşturmak isteyen filozoflara yararlı temsil aygıtından (*device of representation*) başka bir şey değildir. İlk durum düşüncesi tamamıyla metodolojik bir değer taşır. Bir yurttaşla onun siyasal topluluğu arasında var olan ya da var olması gereken ilişkiyi açıklamaya yönelik hiçbir betimsel ya da kuralcı iddiası yoktur.

Çağdaş liberallerin "Hobbes" usulü –toplumda iyi anlaşılmış çıkarlara dayalı bir sözleşmenin ürününü gören– toplumsal egoizmden kopuşu normatif bireyciliğin reddedilmesini içermez. Ortak iyi bireysel çıkarların ortaklığıyla tanımlanır olmakta kalır, ancak, bir toplum için yurttaşların eşit özgürlüğünü güvence altına almanın tek yolu, bireylere hem benzerlerine hem de yansız olması gereken siyasal iktidara karşı kullanabilecekleri hakları ve imtiyazları veren adalet ilkelerini onurlandırmaktır. Liberal bir toplumda toplumsal ve siyasal kurumlar ancak biçimde yansız ve bireyci ilkeler temelinde savunulabilir. Ancak, bazı cemaatçilerin eleştirilerine göre, böylesi bir toplum öz meşruiyetinin temellerini yıkacaktır: Yüceltmek istediği ideal eşit özgürlüğü yaşama geçiremeyecektir. Tüm iyi yaşam kavramları karşısında yansız olan ve müdahaleleri soyut adalet ilkelerini yüceltmekle sınırlanan devlet, toplumu "eşit özgür kişiler arasında denkser bir işbirliği sistemi"ne dönüştürmeye çalışamayacaktır. Cemaatçiler bu eleştiriyi savunmak için genelde iki neden ortaya sürerler: Liberal bir devlet ne otantik kültürel çoğulculuğun toplumsal koşullarını ne de kendi öz meşruiyetinin sosyal koşullarını güvence altına alabilir.

1) Yansız liberal devlet, farklı iyi yaşam kavramları arasında özgür seçimin gerçek koşullarını güvence altına alamaz (Sandel, 1984 b). Gerçekten, böyle bir seçimin olanaklı olması için, otantik bir kültürel çoğulcuğun hüküm sürmesi gerekir. Bu, yalnızca kanıların, değerlerin ve temsillerin çeşitliliği konusunda zengin bir kültürel dokunun varlığını varsaymaz, aynı zamanda kültürel kimliklerin ve bireysel toplum-

sallaşmanın yeniden üretimini yükümlenebilecek birlik ve grup toplumsal dokusunun varlığını da varsayar. Oysa liberal devlet, bu tür koşulları gerçekten güvence altına alamaz. Yansızlığı, devletin, W. Kymlicka'nın "kültürel serbest pazar" dediğine, tehdit altındaki bir kültürel kimliğin desteklenmesi için dahi, müdahaleyi yasaklar. Bu tür bir müdahale, bazı yaşam biçimlerini desteklemekten ve başka bazılarını engellemekten geri kalmayacaktır. Liberal devlet, olsa olsa bireylere kültürel haklar (örneğin bir azınlık dilini konuşmak) tanımak zorundadır ve bu hakları kullanmak için (azınlık dilinin öğretimini veren öğrenim sistemi) gerekli kaynakları sağlamak zorundadır. Gerisi için, modern toplumlar örneğinin gösterdiği gibi, gerçek bir sosyokültürel çoğulculuk yaratan kültürel pazarın özgür mekanizmalarına güvenmek gerekir. Elbette, kaçınılmaz olarak, bazı yaşam biçimlerinin yok oluşunu doğuran kültürel seleksiyon sürecini de ortaya çıkarır. Ancak, bu seleksiyon, liberallere göre, bu haliyle zarar verici değildir, çünkü kurban edilen yaşam biçimleri artık kimsenin kabul etmek istemediği ya da liberal adaletle uyumsuzluğu ortaya çıkan yaşam biçimleridir. Her iki durumda da bu yaşam biçimlerine kamusal desteği haklı çıkartacak bir şey görünmemektedir. Düşüncenin terk ettiği can çekişen kültürel kimlikleri yapay bir biçimde neden sürdürmeli? Örneğin kadına alt toplumsal statü tanıyan kültürel geleneklerin ya da pratiklerin yok olmasına neden hayıflanmamız gerekir?

Liberalizm, sonuçta, kültürel pazarın erdemlerine tam bir güven duyar görünmektedir. Bununla birlikte, bu güven duygusu, cemaatçiler açısından, iki kayıtla karşılanmaktadır.

Önce, toplumlarımızda, tarihsel nedenlerle, hâkim durumda olan kültürel kimliklerle azınlıkta ve zayıf olan kültürel kimlikler vardır.Toplumlarımızın kaotik evrimi kültürel baskı ve yabancılaşma biçimleri yaratmıştır. Örneğin, özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde feminist eleştirinin gündeme getirdiği kültürel erkek egemenliğini düşünelim. Aynı şekilde, büyük ekonomik ve medyatik destekle Batı kültürünün girişinin, eşit özgürlük siyasal ilkeleriyle ille de bağdaşmaz olmayan bazı yerel kültür biçimlerinin yok olmasına ya da bozulmasına yol açtığını düşünelim. Adalet bu yaşam biçimlerine biçilen gelecekle mücadele edilmesini ve verilen zararın tamir edilmesini gerektirmez mi? Bunu yapmak için, devlet, Kanada'da yaptığı gibi, örneğin engellenmiş kültürel azınlıkların tercihli desteklenmesini amaçlayan programlarla, sosyokültürel alana doğrudan müdahale etmelidir. Adil bir devlet, bu tür durumlar karşısında yansız kalamaz.

Bu birinci cemaatçi kayda, daha güçlü bir ikincisi eklenebilir. Bu özellikle Sandel tarafından ileri sürülmüştür. Kültürel eşitsizlik ve yabancılaşma durumları, yalnızca tam liberal bir toplumun gelişiyle kapanacak olan bir dönemin sıçramalarından kaynaklanıyor değildir. Daha temel olarak, liberal devlet bu kötülüklerin bizzat kaynağı olabilir. Gerçekten, salt bireysel ve soyut haklar (gerektiğinde bu hakları kullanması için bireylere verilen kaynaklar) aracılığıyla eşit özgürlüğü sağladığını iddia ederek, liberal devlet kültürel topluluklara değil, sadece bireylere hukuksal varlık tanır. Bu ölçüde, ancak cemaatçi bağlamda gelişebilecek iyi kavramlarına karşı bireyci iyi kavramlarını ayrıcalıklı kılar. Demek ki, liberal toplumlar fiilen etnosid* yapmaktadırlar. Devletin yarattığı bireyci ve dar hukuki biçimlerle uyum sağlayamayan geleneksel kültürel kimlikleri yıkar ya da yozlaştırır. Bu eğilimin örnekleri, meşru görünmekle birlikte liberal hukukun öngördüğü bireyci mülkiyet hakkı kavramıyla uyuşmayan Kızılderili azınlığın toprak talepleriyle karşılaştıklarında, Birleşik Devletler ile Kanada gibi liberal devletlerin karşılaştıkları güçlüklerde bulunabilir.

2) Son olarak, cemaatçilerce geliştirilen bir dizi toplumsal eleştiri anımsanabilir: Liberal devlet kendi meşruiyetinin toplumsal koşullarını sağlama yeteneğine sahip değildir. Yurttaşın ötekiyle ilişkisini yalnızca bireysel haklar ve adalet ilkeleri gereğince kendisine borçlu olunan açısından algıladığı yerde toplumsal dayanışma parçalanır ve devlet meşrulaşma potansiyelini yitirir.

Bu açıdan, Quentin Skinner (yukarıda), *Adalet Kuramı*'nda, liberal devlet anlayışına kendince ilginç bir eleştiri geliştirmiştir: Her birey, seçtiği amaçlara ulaşmak için bireysel özgürlüğünü kullanma eşit hakkından yararlanmalıdır. Devletin rolü, herkes için aynı olmak üzere bu olanağıençoklaştırmaktır. Bununla birlikte, bu görevi yerine getirmek için devlet, modern liberallerin zannettiği gibi, minimal devlet, bireysel hakların basit güvence aracı olamaz. Skinner'e göre, devlet, liberallerin öne sürdüğü eşit özgürlük ilkesini eğer yurttaşlar kendilerini ortak iyiliğin hizmetine sunmaya hazır iseler onurlandırabilir. Gerçekten, yurttaşlar, özgürlüğü tehdit eden güçleri ancak medeni erdemleri besleyerek ve aktif olarak kamusal yaşama katılarak durdurabilirler.

Skinner'ın Machiavelli'ye kadar götürdüğü cumhuriyetçiliğin bu versiyonu, medeni insaniyetçilik taraftarlarının savunduğu versiyondan

* Ötekinin kural olarak kötü kabul edildiği, ancak kendilerine önerileni, hatta dayatılanı benimsememeleri halinde olumlandıkları halde etnosid söz konusu olur. Amerikalıların yerlilere yapmaya çalıştıkları buna örnek oluşturabilir. (ç.n.)

farklı olarak, liberal adalet teorileriyle uyuşmaz değildir.[6] Zaten Rawls, bunu yeni bir metinde zımnen kabul etmektedir (Rawls, 1988). Temel özgürlüklerin korunmasının yurttaşların kamusal yaşama önemli aktif katılımını ve bir yurttaşlık idealine katılımlarını gerektirebileceğini kabul etmektedir (Rawls, 1993). Bununla birlikte, her bir bireye yöneltilen kamusal işlere aktif olarak katılma zorunluluğu salt araçsal bir anlama sahiptir. Siyasal olarak angaje bir yaşam biçiminin özel eylemlere yönelmiş başka yaşam biçimlerine üstünlüğünü kabul eden bir anlayışla değil, ancak adalet ilkelerinin gerçekleşmesine ilişkin anlayışlarla haklı çıkartılabilir. Devletin yansızlığı gerekliliği böylece sağlanmıştır.

Ancak, bu cumhuriyetçi liberalizm kabul edilirse, liberallere özgü doğrunun iyiye önceliği düşüncesinin sorgulanmasına kendiliğinden gelinmiş olmaz mı? Yurttaşların ortak iyi yararına aktif katılımları, Ch. Taylor'un telkin ettiği gibi (Taylor, 1985 b), aynı düşünceyi, hatta aynı ortak iyi kavramını paylaşmalarını gerektirmez mi? Taylor'a göre, liberal geleneğin öne sürdüğü hakları ve adalet ilkelerini güvence altına alma işlevini üstlenecek siyasal kurumlar, iyi yaşam kavrayışlarının tümü karşısında yansız kurumlar olamazlar. Gerçekten, bu kurumlar, yurttaşların gözünde, geçmiş tüm siyasal kurumlardan daha fazla meşrulaştırılma ihtiyacı içindedir. Çünkü onlara, adalet adına, fiziksel zora başvurmaksızın ama uygulamaya maruz kalacakların tümünün rızasını alarak, bazen çok sert yükümlülükler (örneğin gelirin yeniden dağıtımı konusunda) dayatacaktır. Adalet ilkelerinin hayata geçirilmesi yurttaşların fedakârlığını gerektirir ve yurttaşlar bu fedakârlıklara, bireysel iyiliklerinin paylaşılan ortak iyiye bağlı olduğu duygusuna sahipseler razı olabilirler. Demek ki, Taylor'a göre, demokratik rıza paylaşılan bir ortak iyi siyasal duygusu gerektirir. Oysa, liberal bir devlet yurtseverliği yaratamaz, çünkü, sayesinde bireylerin iyiliklerini ve bireysel haklarını değerlendirebildikleri bir araç olarak öngörülmüştür. Ortak iyilik, liberal devlette, her bireyin tercihlerinin toplamına indirgenmiştir. Liberal toplumun bireyciliği öz temellerini çökertir: Adalet ilkelerini kalıcı bir biçimde onurlandıramaz. Bunu yapmak için, devlet, yansızlık ilkesinin kendisine yasakladığı bir şeyi yapmak zorundadır: Yurttaşlarına, onlarda toplumsal dayanışma ve yurtseverlik duygusu yaratacak cemaat iyiliği kavrayışını aşılamak.

Taylor, bu tezi, refah devletlerinin ve toplumsal politikaların krizine gönderme yaparak açıklar. Devletin toplumsal politikaları Birleşik Dev-

6) Cumhuriyetçi liberalizm savunması için bkz. Sunstein, 1988.

letler'de 80'li yıllarda katı bir biçimde tartışıldıysa, bunun nedeni yurttaşların devleti, haklarını ve çıkarlarını güvence altına almayı hedefleyen basit bir araç olarak algılamalarıydı. Ekonomik durgunluk ve bütçe krizi ortaya çıkınca, devlet, toplumsal adaleti sağlamak için yurttaşların fedakârlığını isteme konusunda yeterli güven sermayesine sahip değildir. Buna karşılık, Kanada'da, toplumsal koruma sistemi çok daha fazla gelişmiştir ve Birleşik Devletler'de olduğundan çok daha az tartışılmıştır. Taylor, bu olguyu şöyle açıklar: Kanada'da yurttaşlarca ortak iyinin kefili olarak düşünülmektedir. Kanadalıların yurtseverliği ve toplumsal dayanışma anlayışları, neden komşularında olduğu gibi devletin toplumsal rolünü radikal biçimde tartışma konusu yapmadıklarını açıklar. Elbette, gördüğümüz gibi, Rawls, Dworkin ya da Larmore gibi liberaller, liberal devletin Hobbes usulü salt araçsal algılamasına sahip değildirler. Devletin meşruiyeti, yurttaşların kamu yaşamına katılımını ve yurttaşlarca yalnızca soyut olmayan, ama paylaşılması ve siyasal kültürde içselleştirilmesi gereken değerlerin kabulünü varsayar. Bununla birlikte, bu değerler, Rawls'un iyi yaşam kavrayışları arasında "yeniden kopma yoluyla uzlaşma" olarak tanımladığı evrenselci adalet ilkelerinden başka bir şey değildir (Rawls, 1989). Burada sorun, adaletin evrenselci anlamında yerleşmiş de olsa yeniden kopma yoluyla uzlaşmanın siyasal kurumlar için yeterli meşruiyet temeli oluşturup oluşturmadığı, buna özel bir topluluğun iyi duygusunu, toplumsal dayanışma duygusunu, yurtseverliği eklemek gerekip gerekmediğidir. Bu ikinci seçenek seçilse bile iki sorun varlığını sürdürür. Önce, ortak iyi duygusu, cemaatçilerin sanır göründükleri gibi, mükemmeliyetçi bir devlet tarafından siyasal olarak dayatılabilir mi ya da daha çok içinde sözün ve farklı etnik kavrayışların özgürce ifade edilebildiği açık bir sivil toplumun içinde gelişen bir siyasal kültürün ürünü müdür? Bu son seçenek özellikle M. Walzer ile A. Wellmer tarafından savunulmuştur (Walzer, 1992; Wellmer, aşağıda). Son olarak, geleneğin nostaljik ve naif himayesiyle demokratik ve eşit özgürlük kaygısı taşıyan bir siyasal kültür yaratılabilir mi? Bazı cemaatçileri bu eğilimde izlemek, bazı geleneklerin örneğin cinsler arasındaki eşitsizliği benimseyen kültürel stereotipleri taşıyabildiklerini görünce, en azından tuhaf olur. Sandel gibi bir cemaatçi, devletin pornografiyi, pornografi yaşam biçimimize ve geleneklerimize saldırdığı için, yasaklayabileceğini savunmaktadır. Ancak, feministlerin yaptığı gibi, pornografinin yasaklanması ya da kurallara bağlanması gerekiyorsa bunun kadına, erkeğe karşı tabi durum öngören eski kültürel stereotipin yansıması olduğu için yapılması gerektiği eleştirisi getirilebilir. Demek ki, geleneksel değer-

lere bağlılığımız, herkes için eşit özgürlük gerekliliğini karşılamak istiyorsak, eleştirel, refleksif olmak zorundadır. Ancak, geleneğe böylesi refleksif bir bağlılık, doğru ve sürdürülebilir bir toplumu savunmak için yeterli güdüleyici güce sahip olan bir kolektif kimlik oluşturulmasıyla sonuçlanacak bir biçim alabilir mi? Bu son soru, bizi, pratik aklın toplumsal gerçeklikte ve bireylerin güdüsel durumları üzerinde kaydı konusunda düşünmeye yöneltir. Bizi, liberal ve cemaatçi filozofların çoğunluğunun ne yazık ki yeterince keşfedemediği felsefi bölgelerde siyasal felsefenin normatif tartışmasının ötesine (ya da berisine) götürür.

Çev.: Zeynep Özlem Üskül Engin

1
*Michael Sandel**

Usuli Cumhuriyet ve Yükümsüz Ben

Siyaset felsefesi bazen dünyadan uzakta duruyormuş gibi görünmektedir. İlkeler başka bir şeydir siyaset daha başka bir şey. İdeallerimizin düzeyinde kalmak için sarfettiğimiz övgüye değer çabalarımız bile kuram ve uygulamayı birbirinden ayıran uçuruma düşebilir.[1]

Ama eğer siyaset felsefesi bir yandan gerçekleştirilemez ise öte yandan kaçınılmazdır, çünkü dünya varolduğundan beri onun bir parçasıdır. Uygulamalarımız ve kurumlarımız, aslında, kuramın cisimleşme yerleridir. Siyasi bir uygulamaya girişmek, zaten, kurama yönelik bir ilişkinin elle tutulur bir işaretidir.[2] Siyaset felsefesinin en son sorularına bağlı

* M. Sandel, "The Procedural Republic and the Unencombered Self", *Political Theory*, 12/1, s. 81-96

1) Bu sorunun mükemmel bir sunumunu Samuel Huntington'un kitabında buluruz (1981). Bkz. özellikle idealler ve kurumlar arasındaki uçurum tartışması (10-12, 39-41, 61-84, 221-262).

2) Bkz. özellikle Alasdair MacIntyre ve Charles Taylor tarafından öne sürülen "uygulama" kavramları.

tüm şüphemize rağmen –adalet ya da iyi yaşamın değeri ya da doğası gibi–, en azından, daha şimdiden bir cevabı yaşadığımızı bilmekteyiz.

Bu makalede, bugün çağdaş Amerika'da yaşanan bu kurama yönelik ilişkinin yöntemini ortaya koymaya çalışacağım. Hangi siyaset felsefesi üstü kapalı bir biçimde, uygulamalara ve kuramlara temel oluşturmaktadır? Kendini felsefe olarak nasıl ortaya koymaktadır? Ve felsefede beliren gerginlikler güncel siyasi durumumuza nasıl yansımaktadır?

Bir tek felsefenin peşinden gitmek yanlıştır ve "tek bir cevap" değil birçok cevap yaşamakta olduğumuzu ileri sürebiliriz. Ama olası cevapların çokluğu kendiliğinden bir cevap türüdür ve bu çeşitliliği sunan siyaset kuramı açıklamayı düşündüğüm kuramdır.

ADİL VE İYİ

Belirli bir ahlak ve siyaset anlayışını inceleyerek başlayacağız. Burada, pek çok liberal anlayış gibi adaletin, hakkaniyetin ve bireysel hakların değerini göklere çıkaran liberal bir anlayış söz konusudur. Esas tezi şu şekilde açıklanabilir: Adil bir toplum hiçbir özel tasarı gerçekleştirmeye çalışmaz ama vatandaşlarına herkes için eşit bir özgürlük ile bağdaştıkları ölçüde kendi amaçlarının ardına düşme fırsatı verir; sonuç olarak, bu toplum iyiye dair hiçbir fikri önceden kabullenmeyen ilkelere göre yönünü saptamalıdır. Bu düzenleyici ilkelerin temel kanıtlanması bu ilkelerin sadece genel refahı arttırmaları, erdemle uğraşmaları ya da bir diğer şekilde iyiyi uygulamaları değil, daha çok bu ilkelerin iyiye nazaran bir bağımsızlık ve bir öncelik hakkı verdiği görülen ahlaki bir kategoriye, adil kavramına uygun olmalarıdır.

Başka bir deyişle, bu liberalizm için bir toplumu adil yapan telosu, izlediği hedef ya da amaç değil, rakip hedef ve amaçlar arasında önceden açıkça seçim yapmayı reddetmesidir. Adil toplum, anayasası ve yasaları ile vatandaşlarına bu arayış, diğer vatandaşların eşit özgürlüklerine tecavüz etmedikçe, içinde kendi değer ve amaçlarını arayabilecekleri bir çerçeve oluşturmaya çalışır.

Az önce açıkladığım ideal, "adil iyiden önce gelir" ifadesi ile özetlenebilir. Bu, iki anlamda anlaşılabilir. Adilin iyiye önceliği şu anlamlara gelir:

1 Bireysel haklar genel iyilik için kurban edilemez (bu ilkeyi yararcılığın karşısına koyan şey).
2 Bu bireysel hakları özellikle belirten adalet ilkeleri, özel bir iyi yaşam

anlayışını ön gereklilik olarak ortaya atmaz (bu ilkeyi genel anlamda erekbilimsel anlayışların karşısına koyan şey).

Hazırlanması her şeyden önce Rawls'a ait olan ve felsefi temelleri Kant'tan miras kalan bu liberalizm,[3] ahlak felsefesi ve çağdaş siyasetin büyük bölümü tarafından kabul edilmiştir. Ama bu doktrinin soyağacından daha az olmak üzere, burada bu doktrini karakterize ettiğini düşündüğüm üç çarpıcı öğe ile ilgileneceğim.

İlk olarak, bu anlayış güçlü bir felsefi çekicilik oluşturur. İkinci olarak felsefi gücüne rağmen adilin iyiye önceliği iddiası, sonunda bir açmaza varır. Ve üçüncü olarak, felsefi başarısızlığına rağmen liberal anlayış bizim yaşadığımız olarak kalmaktadır. Bizim için, XX. yüzyıl sonu Amerikalıları için, siyasi yaşamımızın belli başlı kurumlarına en derin biçimde işleyecek kuramı, bir referans ufkunu oluşturmaktadır. Bu felsefeyi ağır yükümlülükler altında bırakan şeyi açığa çıkarmak bize güncel siyasi durumumuz hakkında bir fikir yürütme konusunda yardımcı olabilir. Böylelikle dikkatimizi kâh felsefi gücüne kâh felsefi başarısızlığına, sonuçta ve ne olursa olsun, kısaca dünyadaki zor somutlaştırılması üzerine yoğunlaştıracağız.

Ama bu noktaları gözden geçirmeden önce, bunları bağlayan bir merkezi savı belirtmek zahmete değer. Bu, ahlaki bir etken olmak anlamına gelen, belli bir kişi anlayışıdır. Tüm siyasi kuramlar gibi, hakkında konuştuğum liberal kuram da bir düzenleyici ilkeler bütününe indirgenemez. O, aynı zamanda bir dünya görüşünün ve orada devinme yönteminin taşıyıcısıdır. Bu etiğin kalbinde, bazen ona ilham veren bazen de onu başarısızlığa uğratan bir kişi anlayışı buluruz. Göstermeye giriştiğim gibi, bu etiği bazen oldukça zorlayıcı ama sonuç olarak yine oldukça kırılgan kılan şey yükümlülüklerden bağımsız bir öznenin olanaksızlığı ve vaadidir.

KANTÇI TEMELLER

Liberal etik adilin önceliğini ortaya çıkarır ve iyiye dair hiçbir özel anlayışı ön gereklilik olarak ortaya atmayan adaletin ilkelerini araştırır.[4] Bu,

3) Rawls (1971); Kant (1785, 1781-1787, 1788, 1793). Adilin iyiye önceliği tezinin son versiyonları Nozick (1974), Dworkin (1977), Ackerman'da (1980) bulunabilir.

4) Bu bölüm, bu bölümü izleyen iki bölüm gibi, Sandel'de (1982) daha geniş biçimde geliştirilen savları özetler.

Kant'ın ahlaki yasanın üstünlüğünden anladığı ve Rawls'un "Adalet, toplumsal kurumların ilk erdemidir" diye yazdığında söylemek istediğidir (Rawls,1971, 3). Adalet, daha çok, diğerleri arasında bir değerdir. O, rakip değer ve amaçların oyununu düzenleyen çerçeveyi oluşturur. Bundan dolayı, zorlayıcı erdemi, amaçlarından başka yerde bulması normaldir. Ancak bu ahlaki zorunluluğa bir kaynak bulmak apaçık ortada bir şey değildir.

Adalet, o halde etik, teorileri iddialarını var olan insani hedef ya da amaçlar anlayışlarından birine ya da diğerine bağlama alışkanlığına sahiptir. Etiğin belirli amaçlara bu bağlılığı, bir polisin değerinin, ilgilendiği "iyi" ile tespit edildiğini düşünen Aristoteles'te kendini göstermektedir. Bununla birlikte, aynı doğrultuda, ama bu sefer XX. yüzyılda, adaleti "ahlakın temel ve sınırsızca zorlayıcı bölümü" olarak niteleyen J. S. Mill (Mill, 1849, 485; 1893, 465), adaleti yararcı güçlerin hizmetinde bir araç haline getirmektedir.

Kantçı etik bu doktrini reddeder. Genel olarak, arzu ve amaçlar bireylere göre çeşitlilik gösterir. Öyleyse, bunlardan türetilen tüm ilke olumsaldan başka bir şey olamaz. Oysa, ahlaki yasaya kategorik ve hiçbir koşul tanımayan bir temel gereklidir, olumsal bir temel değil. Mutluluk gibi evrensel bir değer bile yerini tutamamaktadır. İnsanlar mutluluğun ne olduğu konusunda hemfikir değildir. Belirli bir düzenleyici değer vermek, bazılarına kendilerinin olmayan bir düşünceyi dikte etmeye ve kendi anlayışlarını seçme özgürlüğünü reddetmeye mal olurdu. Ne olursa olsun, davranışımızı doğa ya da durumlar tarafından biçimlendirilmiş arzu ve eğilimlere göre belirlemek, gerçekte, kendi tarafından kendi kendini yönetmemeye varır. Bu daha çok, özgürlüğü reddetmek, heterenom (türedışı) belirlemeler önünde boyun eğmektir.

Kant'a göre hak, "tamamen, insanların birinin diğeriyle olan dış ilişkilerindeki özgürlük kavramından ileri gelmektedir ve ne tüm insanların doğal olarak sahip olduğu amaç (mutluluğa ulaşma ereği) ne de ona ulaşmak için gerekli araçlarla bağlantılı davranış kuralı ile herhangi bir ilgisi vardır" (Kant, 1793, 270). Bu şekilde tanımlanan adil, tüm ampirik amaçlardan önce bir temele sahip olmalıdır. Ben, kendi amaçlarımı herkes için aynı olan bir özgürlük ile uyuşacak bir şekilde izlemekte özgür değilim, çünkü ben hiçbir olumsal amacı ön gereklilik olarak ortaya atmayan ilkeler tarafından yönlendirilmekteyim.

Ama bu, adilin mutlak temelinin varolabileceğine dair soruları dokunulmamış bırakır. Eğer bu, hedef ve amaçtan önce, Kant'ın "insan doğasının özel oluşumu" diye adlandırdığı şey tarafından şartlandırılmamış bir

temel hakkındaysa, benzer bir temeli nerede bulmayı umabiliriz? Kantçı etiğin kesin istekleri yüzünden, ahlaki yasa neredeyse yokluk üzerine bir kuruluş gerektirmektedir, çünkü en küçük ampirik gönderge önceliğini yıkacaktır. Lirizminin doruğunda Kant "Ödev! Hangi soy sana yaraşır, eğilimlerle bütün yakınlığı gururla reddeden soylu kökünün kaynağını nerede bulmalı?"yı tekrar etmekten hoşlanır (Kant, 1788, 713).

Cevabı, ahlaki yasanın temelini, pratik aklın nesnesinde değil, öznesinde –özerk bir iradeye yetenekli bir öznede– oluşturmalı demekten ibarettir. Ampirik bir amaçtan çok bu, "amaçların bir öznesidir. Yani eylemin tüm düsturlarının kaynağı haline gelmek zorunda olan akılcı bir insani varlığın bizzat kendisidir" (Kant, 1785, 305). Kant'ın "mümkün olan amaçların öznesinin bizzat kendisi" olarak adlandırdığının dışında adil, yerleşmiş bir biçimde bulunmaz, çünkü yalnız bu özne, aynı zamanda özerk bir iradenin de öznesidir. Sadece böyle bir özne bu, "insanı kendisinin üstüne çıkaran, anlamın çevresinde tahta çıkaran herhangi şey" olmaya can atabilir ve aynı zamanda onu psikolojik ve toplumsal eğilimlerden tamamen bağımsız ve koşullandırılmamış bir saltanata katılmaya iter. Eğer biz hiçbir zaman durumların kaprisinden azat edilmiş kendimiz için özgürce seçim yapmak istemiyorsak, sadece bu tam bağımsızlık bize gereksinim duyduğumuz uzaklaşmayı sağlayabilir.

Ama bu özne tam olarak kim ya da nedir? Kesin anlamda, biz. Tüm bunlardan sonra, ahlaki yasa bizim kendimize verdiğimiz bir yasadır, onu bulmayız, onu isteriz. Bu, ampirik amaçlar gibi öznenin (ve sonuç olarak biz) durumun ve doğanın saltanatından kaçmasıdır. Ama önemli olan isteyen "biz"in ayrı kişiler olarak biz olmadığını görmektir, yani siz ve ben için, bizim kendimiz için geçerli olan –ahlaki yasa birey olarak değil– "biz", Kant'ın pratik saf akıl olarak adlandırdığına katılanlar, aşkın bir özneye katılanlar olarak erişebileceğimiz bir yerdedir.

Şimdi ben, bu türün saf pratik akıl kullanmaya yetenekli bir öznesi olduğuma nasıl inanabilirim? Daha doğrusu, böyle bir garanti mevcut değildir; aşkın özne bir olasılıktır. Ama bu, eğer kendimi ahlaki bir varlık olarak düşünmeyi tasarlıyorsam önceden kabullenmem gereken bir olasılıktır. Eğer ben tamamen ampirik varlığımla tanımlanırsam özgürlüğe hiçbir yeteneğim olmayacaktır, çünkü irademin en ufak uygulaması, bir nesnenin arzusu tarafından koşullandırılmış olacaktır. Tüm seçenekler her zaman heterenom ve herhangi bir amacın kovalanmasıyla zorla kabul ettirilmiş olacaktır. Hiçbir zaman ilk neden olamayan iradem, önceki herhangi bir sebebin sonucu, bu ya da şu eğilim ya da itkinin aracı olacaktır. "Kendimizi özgür sandığımızda" diye yazar Kant "ken-

dimizi kavranabilir dünyadaymış gibi düşünürüz ve iradenin özerkliğini tanırız" (Kant, 1785, 324). Böylelikle deneyimden önce gelen ve azat edilmiş olarak ortaya çıkan özne, Kantçı etiğin istediği gibi, sadece mümkün olarak değil, aynı zamanda zorunlu olarak ve özgürlüğün olasılığına gerekli bir varsayım olarak da belirir.

Tüm bunlar siyasete nasıl yansır? Özne izlediği amaçlardan önce geldiği için, adil iyiden önce gelir. Bir toplum, iyiye dair hiçbir özel anlayışı önceden varsaymayan ilkelere göre kendi kendini yönettiğinde en iyi şekilde düzenlenmiştir. Diğer tüm düzenlemeler, seçim öznesi olarak düşünülen insanlara düşen saygıda kusur etmek olurdu ve bu insanlara karşı öznelerden çok nesneler, kendiliğinden amaçlardan çok bir amaç için araçlar gibi davranmaya varırdı.

Özneye dair Kantçı anlayışın hangi anlamda adilin iyiye önceliği iddiasına bağlı olduğunu görüyoruz. Ama Anglo-Sakson geleneğinde, bu aşkın özne, aşina bir etiğe temel olan yabancı bir "iyi" olarak görülecektir. "Saf aklın eleştirisi"ni benimsemeksizin, temsilcilerinden bazıları hakkın ciddi olarak düşünülmesinin ve adaletin önceliğini iddia etmenin mümkün olduğunu ileri sürerler. Bu, her halükârda John Rawls'un projesidir.

John Rawls, hem adilin önceliğini korumayı, hem de onu aşkın öznenin donukluğundan çıkarmayı istemektedir. Yadsınamaz ahlaki ve siyasi avantajlarına rağmen, Kant'ın idealist metafiziği aşkın olana büyük alan bırakmakta ve adalete asalet unvanını, sadece insani durumun inkârı pahasına vermektedir. "Ayakta kalabilir bir Kantçı adalet anlayışı geliştirmek için," diye saptar Rawls, "usa uygun bir ampirizm çerçevesinde yeniden yazılabilmek için, Kantçı doktrinin gücü ve içeriği aşkın idealizmden gelen arka planlarından vazgeçmek zorundadır"(Rawls, 1978, 165). Evcilleştirilmiş bir Anglo-Sakson mizacına daha uygun bir metafiziği Alman kapalılıklarının yerine koyar ve Kant'ın siyasi öğrenimini ve ahlakını korumayı amaçlayan Rawlsçu program bu noktadan doğar. Bu proje, ilk durumun rolünü tanımlar.

AŞKIN ÖZNEDEN KÖKSÜZ BEN'E

İlk durum, Kantçı aşkın uslamlamanın adilin iyiliğe önceliğine ilişkin bir temeli bilmekte, kurmakta başarısız olduğu şeyi önermeye çalışır. Doğruca hedefe giden bu ilk konum bizi, onları önceden seçmek zorunda olduğumuzu bilerek, merkezinde olacağımız en ufak özel kişi fikrine sahip olmadan önce –zengin ya da fakir, güçlü ya da zayıf, şanslı ya da şanssız–

bu bireyi belirginleştiren tüm iyi anlayışı, hedefleri ve çıkarları konusunda tüm belirtilerden önce gelen toplumumuzu düzenlemek için seçeceğimiz ilkeleri düşlemeye davet eder.

Bu ilkeler, –bu düşsel durumda seçtiklerimiz– adaletin ilkeleridir. Ve daha iyisi, eğer bu ilkeler işlerse, bu noktada biz hiçbir özel amacı ön gereklilik olarak ortaya atmayan ilkelere sahibizdir.

Oysa bu ilkelerin önceden varsaydıkları, eğer biz, kendileri için adaletin ilk erdem olduğu varlıklarsak, belli bir kişi ve ona göre hareket etmek zorunda olduğumuz tarz anlayışıdır. Bu, köksüz bir ben anlayışıdır, tüm amaçlardan ve hedeflerden önce ve azat edilmiş olarak düşünülen bir ben.

Köksüz ben, her şeyden önce sahip olduğumuz, istediğimiz ve aradığımız şeylerle sürdürdüğümüz ilişkimizi betimler. Sahip olduğum değerlerle olduğum kişi arasındaki her zamanki farkı açıklar. Benim hedeflerimin, özelliklerimin, tutkularımın, arzularımın, vs. en azının saptanması, her zaman ilk iş olarak bir öznenin ayrıcalıkların gerisinde belli bir mesafede duran ve sınırların ondan önce de var olmak zorunda olduğu bir ben'in ortaya konmasını gerektirir. Bu mesafe, ben'in kendisi için, deneyim alanının ötesinde yer almak; ilk ve son olarak kimliğini güvenceye almak amacıyla bir fırsattır. Ya da başka bir deyişle, bu geri çekilme, oluşturan amaçlar olarak adlandırabileceğimiz şeyin olasılığını ortadan kaldırır. Rollerimin ve yükümlülüklerimin hiçbiri beni, ona gönderme yapmadan kendimi anlamayacağım kadar tamamen tanımlayamaz. Bırakışının, olduğum kişiyi sorgulamaması için projelerimin hiçbiri yeterince gerekli olarak verilemez.

Köksüz ben için öncelikle önemli olan; hiçbir şekilde, kendisinin seçtiği kişiliğini özünde tamamlayan amaçlar değil, bu amaçları seçmekteki kapasitesidir. İlk durum, bu merkezi iddiayı özetler. Rawls, "son aşamada, doğamızı ortaya koyan, takip ettiğimiz hedefler değildir, ama daha çok, bu hedeflerin üzerinde vücut bulduğu arka plan koşullarını yönettiğini kabul ettiğimiz ilkelerdir (...). Öyleyse, erekbilimsel doktrinler tarafından açıklandığı gibi, iyi ve adil arasındaki ilişkiyi tersine çevirmek ve adili baskın olarak düşünmek zorundayız" (Rawls 1971-1560) diye yazar.

Sadece, ben'in kendi amacı üzerindeki önceliği adilin iyiye önceliğini garantiler. Kimliğim, belli bir zamanda benimkiler olabilecek hedef ve çıkarlar tarafından rehin alınmadığı ölçüde, kendimi özgür, bağımsız ve seçim yapabilen bir varlık olarak düşünebilirim.

Ben'in bu bağımsızlık anlayışı, bizim için olası bir topluluk şekli konusunda birtakım sonuçlar çıkarır. Yükümsüz bir ben olarak anlaşılan birey, isteyerek rıza gösterilmiş ortaklıklarda diğerine katılmakta ve

böylelikle işbirliğine dayanan bir bağ üzerine kurulu topluluklar oluşturmakta serbesttir. Yükümsüz ben'de, seçime öncel ahlaki bağlar temeli üzerine kurulu bir topluluğa ait olma olanağı reddedilmiştir. Yükümsüz ben, kendi ben'ini tehlikeye atacak hiçbir topluluğu benimseyemez. Böyle bir topluluk, –onu, "işbirliğine dayanan"ın tersine "oluşturan" diye nitelendirelim– üyelerini yükümsüz ben'in izin verebileceğinden daha kapsayıcı bir tür vatandaşlığa katarak üyelerinin özel çıkarlarını ve kimliğini tehlikeye atacaktır.

Adalete bir öncelik verebilmek için, özel bir usule göre, insan, koşullara bağlı belli bir tipte varlıklar olmamız gerekir. İster "aşkın öznenin" Kantçı adlandırmasını ister "yükümsüz benin" Rawlsçu adlandırmasını karşılayalım, her zaman bu koşullara belli bir uzaklıkta durmak zorundayız. Sadece bu yolla kendimizi, izlediğimiz hedeflerin aracı gibi değil, hem deneyimin öznesi ve nesnesi, hem de irade olarak düşünebiliriz.

Yükümsüz ben ve esinlendiği etik, birlikte benin özgürleştirici bir vizyonunu oluşturmaya girişirler. Doğanın diktalarından ve toplumsal rollerin ağırlığından kurtulmuş insani özne bağımsız olarak yerleştirilir ve yalnızca, mevcut olabilecek ahlaki anlamların yaratıcılığına terfi eder. İster saf pratik aklın katılımcıları ister ilk durumun ortağı olalım; önceden var olan değerlerin düzeni ile koşullandırılmış adalet ilkelerini oluşturmakta serbestiz. Ve, somut ve tekil benler olarak; bir değerler düzenine, bir adalete, bir geleneğe ya da miras kalan bir toplumsal statüye aldırmaksızın kendi hedef ve amaçlarımızı seçmek bize düşer. Adaletsiz olmadıkları sürece, iyi anlayışlarımız ne olursa olsun sadece onları seçtiğimiz için bir değer kazanırlar Rawls'un sözcükleriyle "Biz, bizzat kendimiz için, sağlam iddiaların "öz kaynaklarıyız" (Rawls, 1980, 543).

Bu noktada konu uyarıcı bir vaat hakkındadır ve bu vaadin canlandırdığı liberalizm, belki de Aydınlanma felsefesinin peşinde olduğu bu kendi kaderini kendisi belirlemiş öznenin en iyi şekilde sonuçlandırılmış ifadesini oluşturur. Ama acaba bu vaat doğru mudur? Bu vaadin çağrıştırdığı ben imajı ışığında siyasi ve ahlaki yaşantımıza bir anlam verebilir miyiz? Öyle olduğunu düşünmüyorum ve tartışmayı liberal projenin ötesine taşıyarak düşüncemi açıklamaya çalışacağım.

ADALET VE CEMAAT

Buraya kadar tüm dikkatimizi liberal vizyonun temelleri ve kendisinin olan ilkeleri çıkardığı tarz üzerine topladık. Şimdi kısaca, Rawls'un örne-

ğinin arasından bu ilkelerin özlerine yöneliyoruz. Doğruca öze giderek Rawls, iki adalet ilkesini şöyle belirler: 1. Temel özgürlükler herkes için aynı olmalıdır. 2. Kabul edilebilir toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler sadece toplumun en elverişsiz bireylerinin lehine olanlardır (farklılık ilkesi).

Bu prensiplerin lehinde olan Rawls, iki klasik alternatife karşı tavır alır: Yararcılık ve libertaryen doktrin. Yararcılığa, bireylerin tekilliğini ciddi olarak hesaba katmaktaki yetersizliğini belirterek karşı koyar. Kaygısı, genel huzuru en yüksek noktasına çıkarmak olan yararcı, en sonunda işi, toplumu tamamen etik bir vücut oluşturacak şekilde görmeye vardırır. Bireysel özlemleri, azamiye vardırmaya giriştiği genel bir özlem sistemine yığar. Doyumun bireyler arasındaki dağılımı, genel toplamı etkilemedikçe onu ilgilendirmez. Bu bakış açısı, çeşitlilik ve özerkçiliğe bağlı olan saygıya uymaz. Herkesin mutluluğu adına bazı bireyleri araç olarak düşünür ve her bir kişiye kendiliğinden bir amaç olarak davranmakta başarısızlığa uğrar. Yararcılar bireysel hakları savunmak durumunda kalırsa, bu savunma, bu haklara saygının uzun vadede ortaya çıkacağını belirten bir hesaba dayanmaktadır. Ama bu hesap şüphelidir ve olumsaldır. Mill'in yaptığı gibi yarar, "tüm etik soruların en son referansıdır" diye düşünüldüğü sürece bireysel haklar garanti edilemez. Bu hakların bir gün "toplumsal bütünün daha büyük yararı" uğruna kurban edilmesini engellemek için, ilk durumun yandaşları herkes için eşit birtakım özgürlüklerde diretir ve onlara mutlak bir öncelik verirler.

Libertaryenler, şansın keyfiyetini hesaba katmayı reddettikleri zaman, bireycilerin bireylerin öz kimliklerini hesaba katmadıklarında yanıldıkları gibi yanılmaktadırlar. Yararlı bir pazar ekonomisinden kaynaklanan malların tüm dağıtımını adil olarak tanımlamakta ve bireylerin hile yapmadıkları, çalmadıkları ve amaçlarına ulaşmak için başkalarının haklarına tecavüz etmedikleri uzun süre boyunca elde ettikleri her şeye hakları olduğu bahanesiyle gerçekleştirilen tüm yeniden dağıtıma karşı gelmektedirler. Rawls, birilerinin diğerlerinden daha fazla kazanmasını sağlayan yeteneklerin, kozların ve hatta gayret kapasitesinin bile hakkaniyetle dağıtılmadığını belirterek bu ilkeye çatar. Ahlaki bir bakış açısından bu aykırılık keyfidir ve bir iyi şans ya da kötü şans sorunu olarak kalır. Bu farklılıklardan yola çıkarak dünyevi malların bir bölüşümünü gerçekleştirmek, adaleti uygulamak değildir. Bu, yeniden, tüm saflığıyla insani örgütlenmeye, toplumsal ve doğal olumsallığın keyfiliğini yazmaya başlamaktır. Açıkçası bireyler ne şansın onlara sağladığı yetenekleri ne de bundan doğan yararları hak etmektedir. Bundan dolayı, bu yetenekleri

ortak kozlar gibi görmek ve kendimizi karşılıklı olarak bunların dağıttığı avantajlardan yararlananlar gibi düşünmek zorundayız. "Doğa tarafından desteklenenler, kim olursa olsunlar bu fırsattan, bu çıkarların bir kenarda duranların şansının iyileştirilmesine katkıda bulunmaları şartıyla yararlanabilirler. Hakkaniyet olarak görülen bir adalette insanlar, birbirlerinin kaderini paylaşmayı kabul ederler" (Rawls, 1971, 101-102).

İşte, farklılık ilkesine varan akıl yürütme. Kendince, yükümsüz ben'in mantığından ne kadar etkilendiğine dikkat edelim. Fiziki yapımdan ve hoş davranışımdan doğan avantajları hak ettiğimi ileri süremem, çünkü bunlar sadece rastlantısal öğelerdir ve kimliğimin temel öğeleri değildir. Bu nitelikler, *sahip olduğum* özel nitelikleri betimler, *olduğum* kişiyi değil ve bu şekilde bir değer düşüncesini desteklemez. Yükümsüz bir ben olarak, bu, tüm özelliklerim konusunda doğrudur. Birey olarak hiçbir şeyi hak edemem.

Şeyleri ortak olarak kavrayışımıza göre bu sav ne denli, ahenksiz olursa olsun, özü dokunulmaz kalır; adilliğe tanınan öncelik, değerin reddi ve yükümsüz ben sıkı sıkıya ilişkilidir.

Ama farklılık ilkesi daha çoğunu ister ve bu noktada uslamlama bozulur. Yükümsüz ben'e uygun farklılık ilkesi, yararlandığım kozların rastlantısal şekilde benim olduğu düşüncesi ile doğar. Ama bu, bu kozların sonuç olarak ortak kozlar olduğu ve toplumun bunların işletimlerinin meyvelerine öncelik tanıyarak bunları talep etmek savında olabileceği varsayımı ile tamamlanır. Ama bu varsayım doğal değildir. Bu, buradan doğrudan doğruya herkesin ortaklaşa bu hakkı olduğu sonucu çıkarılacak rastlantısal bir biçimde bana düşen kozların üzerindeki ayrıcalıklı bir bireysel haktan yararlandığım için değildir. Gerçi, niçin bu kozların bir topluma hatta insan soyuna atfedilmesi ahlaki bir bakış açısından daha az keyfi olur? Ve eğer olumsallığının bana sınırlandırılması onları amaçlarıma hizmet etmeye elverişsiz kılarsa, hiçbir şey belli bir topluma atfedilmelerinin, onların bu toplumun amaçlarına hizmet etmeye elverişsiz olduklarını düşündürmez.

Başka bir deyişle, farklılık ilkesi, yararcılık gibi bir paylaşım ilkesidir. Bu şekilde, kozları kullanmayı ve ortak bir girişimdeki çabaları benzeştirmeyi tasarlayan öncel ahlaki bir bağı önceden kabullenmelidir. Bu olmadan, birilerinin diğerlerinin hizmetinde araç olarak düşünüldüğü sadece boş bir formül olmaya –bir formül ki liberalizmin kendisini uzaklaştırmaya dikkat ettiği– mahkûm edilmiştir.

Topluluğun sırf işbirliğine dayanan bir anlayışı içinde paylaşımın ahlaki temelliğini yapabilecek olan şeyi kötü bulabiliriz. Cemaate oluştu-

ran bir anlayışın eksikliğinde, ortak yarar adına bireyin kozlarının kullanımı yalnız bireylerin çeşitliliği ve tekilliğine bir zarar, liberalizmin aradığı öte yandan özellikle koruduğu şey gibi görünür.

Eğer benden de, ortaklar gibi gerçekten değil de diğerleri gibi alınyazısını paylaşmam istenseydi, ahlaki açıdan konuşan, kimliğimin bağlı olduğu yaşam tarzını paylaşan farklılık ilkesi, yararcılığa yöneltilen itirazlarla aynı itirazlara çanak tutar. Kişiliğimin üzerindeki iddiası kendisine göre ilgimi kabul ettiğim, oluşturan bir topluluk değildir. Ama engellemelerine katlandığım yığılmış bir topluluk iddiasıdır.

Farklılık ilkesinin istediği ama kurmakta başarısız olduğu şey, herkesin taşıyıcısı olduğu kozları gerçekten de ortak gibi düşünenlerin çemberini tanımlamak, karşılıklı olarak minnettar ve ahlaki olarak bir karşılıklılık hareketine bağlanmak yoluyla kendimizi az çok anlamaktır. Ama gözlemlediğimiz gibi farklılık ilkesinin yerini ve durumunu sağlamlaştıran ve kurtaran, oluşturan hedefler ve bağlılıklar; "yükümsüz ben"de reddedilenlerin aynısıdır, ahlaki ödevler ve bunların taşıdığı öncel zorunluluklar adilin önceliğine zarar verir.

Peki bu ödevler nedir? Önce gelenden ortaya, aynı anda onlar için adaletin temel olduğu ve farklılık ilkesinin bir adalet ilkesi olduğu insanlar olamayacağımız çıkmaktadır. Ama hangisini bırakmalıdır? Kendimizi hâlâ, kimliğimizin aidiyetlerimize asla bağlı olmadığı anlamda bağımsız ben'ler olarak düşünebilir miyiz?

Bunu yapabileceğimizden şüpheliyim ve her halükarda, ahlaki gücün onları yaşamamız gerçeğinde bulunduğu bağlılıklara ve inançlara zarar vermeden ve onlarsız, kendi kendimizi tekil bireyler olarak –yani bu ailenin, bu topluluğun, bu ulusun üyeleri olarak, bu tarihin taşıyıcıları olarak ve bu cumhuriyetin vatandaşları olarak– anlamamız olanaksızdır. Bu bağlılıklar daha çok sahip olduğum ve belli bir mesafede durduğum değerlerdir. Bunlar, isteyerek benimsediğim zorunluluklar ve bunlar gibi insani varlıklara borçlu olduğum "doğal ödevlerin" ötesine gider. Kendimi bazı insanlara adaletin istediği hatta izin verdiğinden daha fazla minnettar hissedebilmem, özgürce razı olduğum anlaşmalarla değil, olduğum kişiyi kısmen tanımlayan az ya da çok sürekli bu yükümlülükler ve bağlılıklarla açıklanabilir.

Burada olduğu gibi, oluşturan bağlılıklara elverişsiz bir kişiyi düşünmek ideal olarak özgür ve akılcı bir bireyi kavramak değil, ahlaki derinlik ve kişilikten yoksun bir kişiyi hayal etmektir. Çünkü kişilik sahibi olmak, istemediğim, emretmediğim ve bununla birlikte seçimlerim ve davranışım üzerinde sonuçları olan bir tarihte yer aldığımı bilmektir. Bu, beni

bazılarına kendimi daha yakın diğerlerine daha uzak hissetmeye götürür. Bazı amaçları diğerlerinden daha arzu edilir olarak görmemi sağlar, gerçek olayları kendince yorumlayan özne olarak kendi tarihimi yaratmayı, onun açısından mesafe almayı becerebilirim. Ama mesafe her zaman hassas ve geçici olarak ortaya çıkar ve içebakma deneyiminin kendisinin dışında yerleşmez. Bununla birlikte liberal ahlak, ben'i, kendi deneyim alanının, karar ve düşüncenin ötesine koyar. Ortak bir yaşamı biçimlendirecek coşkun kendi anlayışlarından yoksun liberal ben, ilgisizlik ve koşullandırılma arasında tereddüt etmeye mahkûmdur. Bu ise yükümsüz benin bazen kaderi bazen de özgürleştirme sözüdür.

USULİ CUMHURİYET[5]

Bitirmeden önce, bana güçlü bir itirazı incelemek kalıyor. Liberal bakış açısından doğan niteliği, felsefi bir düzenden çok uygulama düzeninden gelir. Kabaca, ondan daha fazla istiyorum demeye dayanır. Özel yaşamlarımızda, bir ailenin içinde, arkadaşlar ya da sıkıca kaynaşmış bazı gruplar içinde, oluşturan bağları aramak bir şeydir; onda adaleti ve hakları daha az ısrarlı kılan bir ortak yararı keşfedebiliriz. Ama kamusal yaşamda durum aynı değildir – en azından bugünkünde ve muhtemelen her zamankinde. Ulus devleti siyasi ortaklığın ilk formu haline getirdiğimiz uzun zamandan beri, oluşturan bir topluluğa yapılan anıştırmalar, Aydınlanmacıların siyasetinden çok karanlıkçı bir siyaseti çağrıştırır; ahlaki çoğunluğun coşkunluğu ve adilin iyiliğe önceliğine karşı, felsefi eksikliklerine rağmen hâlâ en az zarar olarak görülür.

Bu uyarıcı bir karşılıktır ve XX. yüzyılda siyasi topluluğun hiçbir analizi onu ciddiye almamakta hiçbir sakınca görmemektedir. O, diğerleri arasında uyarıcıdır, çünkü siyaset felsefesini dünyayla olan ilişkisi içinde yeniden sorgular. Aslında eğer kanıtım doğru ise, uzak üzerinde çalıştığımız kendi kendine yeterli olmaktan uzak liberal bakış açısının tersine, üstelik reddettiği bir cemaat kavramının "üzerinden geçinmekteyse" bu vizyonda somutlaşan siyasi uygulamanın da özerk olmaması ve yerini öneremeyeceği ve yıkamayacağı bir cemaat anlamına bırakması gerektiğini ummak gerekir. Ama bunun bugün tanıdığımız durumla bir ilişkisi olmaz mıydı? Bu ilk kanunun ortasından ve cehalet perdesinin

5) Başlığı izleyen sunum, daha derinleştirilmiş bir gelişmeyi elde edilmeye bırakılan temalara bir ilk formülasyon oluşturmaya çalışır.

ardından izi yansıyan postülalarımızın bir duyurusu değil midir? Burada, kendimizi kendimizin kırılarak yansıyan bir bakış açısının izi olarak bulmaz mıyız?

Liberal bakış açısı ve başarısızlığı neye dayanarak bize, siyasi yaşamımıza ve onun geçirdiği zorluklara bir anlam vermemiz konusunda yardımcı olur? Başlamak için sosyal devlet ile vatandaş arasındaki ilişkide yazılan aşağıdaki paradoksu düşünmeliyiz. Seksenli yıllar boyunca, pek çok bakımdan New Deal'den itibaren, Great Society'den geçerek bize dek seyrini takip eden toplumun liberal projesinin tamamlanmasına yaklaştık. Ama oy hakkının artması, bireysel özgürlük ve hakların yayılmasına rağmen, genel izlenim bireysel düzeyde yöneten güçler üzerindeki gücümüzün gerilediğidir. Bu izlenim, bazen devletin gücü bazen de zayıflığı olarak beliren şeyle vurgulanmaktadır. Bir yandan vatandaşların artan bir kısmı devleti, niyetlerini gerçekleştirmekten çok alaya almakta çabuk davranan tedirgin edici bir her yerde bulunma olarak düşünmektedir. Öte yandan ekonomi ve toplumsal alanda oynadığı eşsiz role rağmen, modern devlet zayıflamıştır, ulusal ekonomiyi etkili bir biçimde kontrol edecek, sürekli toplumsal sıkıntılara cevap bulacak ya da Amerikan iradesini dünyaya dayatacak güçten uzak gibi görünmektedir.

Bu paradoks en son siyasetçilerin konuşmalarını (Carter ve Reagan da dahil) yönetme girişimlerini de engelleyerek besledi. Bu olguyu açıklamak için, öncelikle siyasi uygulamamızın altında bulunan felsefeyi tanımak ve ondan çıkışı aydınlatmak gerekir. Bunu yapabilmek için, onun taşıdığı ben görüntüsü ve liberal doktrinin ilkeleri tarafından canlandırılan kamusal bir yaşam olarak tanımladığım usuli cumhuriyetin tahta çıkışını betimlemek gerekir.

Usuli cumhuriyetin tarihi, bir şekilde cumhuriyetin kurulmasına kadar uzanır ama dramı yüzyılın dönüm noktasında kurulur. Ulusal pazarlar ve büyük şirketler yerel ekonomilerin ayağını kaydırdıkça, aynı zamanda genç cumhuriyetin daha özerk kılınmış siyasi biçimlerinin de modası geçti. Eğer demokrasi sağ kalmasını güven altına almak istiyorsa, büyüyen ekonomik yoğunlaşmaya karşı bir güç ortaya konulmalıdır. Ama ilericiler, her halûkarda onlardan bazıları, demokratik projenin başarısının daha çok siyasi bir merkeziyetçilik istediğini anlamaktadırlar; bu ayrıca siyasetin ulusallaştırılmasını da gerektirmektedir. Siyasi topluluğun ilk biçimi ulusal ölçeğe aktarılmalıdır. 1909 yılında Herbert Croly: "Siyasi, ekonomik ve toplumsal yaşamın ulusallaştırılması, örnek alınacak ve belirtici siyasi bir dönüşümdür" diye yazar. "Zihnimizde, kurumlarımızda

ve düşüncelerimizde daha bir ulus haline geldiğimiz ölçüde daha çok bir demokrasi oluruz" (Croly, 1965, 270-273).

Bu ulusallaştırıcı proje, tamamlanışını New Deal'de görecektir. Ama Amerikan demokratik geleneğinde, ulusla evlilik kesin bir kopuşu belirtir. Jefferson'dan popülistlere, demokrasi tarafı Amerikan siyasi müzakerelerinde aşağı yukarı taşra partisi yani daha özerk kılınmış iktidar, küçük şehirler ve küçük çapta bir Amerika'nın partisi ile özdeşleşmiştir. Karşısında ise ulus partisi bulunmaktadır. Öncelikle federalistler sonra Whigs ve sonra da Lincoln'ün Cumhuriyetçileri: Birliği pekiştirmeyi göklere çıkaran bir parti. New Deal'in tarihi başarısı Samuel Becker'ın "Liberalleşme ve Ulusal Düşünce" olarak adlandırdığı şeyi (Becker, 1966, 70-82) bir parti ve bir siyasi programda toplamaktır.

Sunumumuz için önemli olan şey, XX.yüzyılın merkezi iktidar ile liberalizmin uzlaşmasını görmesidir. Ama çabucak anlarız ki, bu, ahlaki ve siyasi bakış açısından, modern endüstriyel düzenlemenin karmaşıklaşmasını ödünlemek amacıyla güçlü bir ulusal ve topluluksal duygu gerektirir. Sınırlı boyuttaki demokratik cemaatlerden oluşan erdemli bir cumhuriyet olasılığı sona erdiğine göre, en iyi demokrasi umudu, hiç olmazsa ilkesel olarak kamusal yararı yönetmeye devam edecek ulusal bir cumhuriyetin kurulmasında yatar. Bu cumhuriyet, ulusu rakip çıkarlar için alandan oyunlara hizmet eden bir nötr bir çerçeve olarak değil, oluşturucu, tek düşüncesi ortak yaşamı biçimlendirmek olan, modern toplumsal ve ekonomik yapıların ölçeğine uydurulmuş bir topluluk olarak kavrar.

Ama bu proje başarısız olmuştur ve ulusal cumhuriyet koşusunu XX. yüzyılın ikinci yarısında tamamlamıştır. Savaş gibi bazı olağanüstü durumları bir tarafa bırakırsak, ulusun oluşturucu ya da oluşturan bir topluluğa gerekli ortak bir kendi anlayışını geliştirmek için oldukça genç bir çerçeve olduğu ortaya çıkmıştır. Böylelikle, uygulama ve kurumlarımızda, ortak amaçları değerli kılan siyasi bir felsefeden hakkaniyetli usulleri değerli kılan bir felsefeye, iyinin siyasetinden adilin siyasetine, ulusal bir cumhuriyetten usuli cumhuriyete geçiş gerçekleşir.

GÜNCEL DURUMUMUZ

Bu geçişin eksiksiz bir sunumu, en geniş anlamda siyasi kurumların evriminin, anayasal yorumlamanın ve siyasi konuşma terimlerinin detaylı bir incelemesini gerektirirdi. Ama, kendi felsefesi içinde bildirilen iki büyük eğilimi, usuli cumhuriyetin uygulamasında bulabileceğimizden

emin olmak gerekir. Bir yanda demokratik olasılıkların ayağını kaydırmak eğilimi, öte yanda sonunda demokrasinin bağlı olduğu cemaat türlerini azaltmak eğilimi vardır.

Genç cumhuriyetin, özgürlüğün, demokratik kurumların ve daha özerk kılınmış iktidarın fonksiyonu olduğunu anladığı yerde, usuli demokrasiyi, demokrasi ile çelişen bir anlamda, bireylerin, çoğunluğun alabileceği kararlara karşı söz konusu ettiği bu ayrıcalık gibi tanımlar. Ben, hakların bir taşıyıcısı olarak düşünüldüğü sürece ve bu hakların benim için bir koz oluşturmaları şartıyla özgürüm. İlk cumhuriyette bulduğumuz versiyonun tersine, modern özgürlük anlayışı merkezileşmiş bir iktidara izin verir, hatta onu gerektirir. Bu olay, temelini hakların evrenselleştirici mantığında bulur. Eğer söz hakkım ve asgarî bir gelir hakkım varsa, bunun garantisi yerel tercihlerin kaprislerine bırakılamaz ve siyasi işbirliğinin en geniş seviyesinde güvence altına alınmalıdır. Bu hak New York'ta ya da Alabama'da bulunmamıza göre çeşitlilik gösteremez. Medeni haklar ve özgürlükler yayıldıkça siyaset, ortak çalışmanın yerel çerçevelerini –güncel anlamda ulus olabilecek– daha evrensel çerçevelere göç etmeye iter. Ama siyaset ulus düzeyinde sınırlandırılsa bile demokratik kurum erklerinin (yasama erki ve siyasi partiler gibi) demokratik baskılardan kurtulması, şu halde bireysel hakları savunması ve gerçekleştirebilmesi için daha iyi donanmış olarak tasarlanan kurumlara doğru bir yer değiştirmeye tanık oluruz (Bürokrasi ve yargı erkindeki durum budur).

Bu kurumsal değişimler, sosyal devletin saldırmayı reddettiği ve bazı açılardan şüphesiz koruduğu güçsüzlük duygusunun bir açıklamasına yol açar. Ama bana öyle geliyor ki, şimdiki durumumuzun başka bir izi daha dolaysız bir biçimde, kopma ve bağlılık arasında tereddüt eden yükümsüz ben'imizi içinde bıraktığımız hassas durumu anımsatır. Çünkü, sosyal devletin göze çarpıcı özelliklerinden biri vatandaşlarından önemli bir derecede yükümlülük isteyerek bireysel haklara dair güçlü bir söz vermesidir. Ama bu haklarla atbaşı giden ben görüntüsü, bu yükümlülüğe yol açacak güçte değildir.

Kozlar gibi düşünülen bireysel hakların taşıyıcısı olarak kendimizi, isteyerek kabul ettiğimiz bu haklardan ve anlaşmalardan önce gelen tüm zorunluluklardan kurtulmuş, özgür seçimler yapan, özerk bireyler olarak görürüz. Ve bununla birlikte, bu haklara göz kulak olan usuli cumhuriyetin vatandaşları olarak, kendimizi ister istemez seçmediğimiz ve gittikçe reddettiğimiz beklenti ve bağımlılıkların yayılımı içine alınmış olarak buluruz.

Kamusal yaşamımızda eskiye göre eskiden asla olamayacağı biçimde daha çok rahatsızız ama daha az kapanmış durumdayız. Liberal etik tarafından ortaya atılan yükümsüz ben, gerçek haline gelmiştir ve onları katlanabilir kılan coşkun ben tanımları ile ya da ortak kimlik saptamaları tarafından artık dolaylı kılınmayan ve yükümsüz benin hiçbir şekilde onamadığı bir yükümlülükler ve zorunluluklar ağı içinde alınmış, bir güçsüzlüğe indirilmektense salıverilmiş şekilde açılmış gibidir. Toplumsal ve siyasi organizasyonun ölçeği büyüdüğü ölçüde, ortak kimliğimizin kurucuları parçalara ayrılır ve siyasi yaşamın biçimleri kendi desteklerine göre gerekli ortak hedefleri reddeder.

Son elli yıl içinde Amerika'da buna yakın bir şeyin boy gösterdiğini düşünmeye eğilimliyim. Umarım hiç olmazsa daha ayrıntılı bir inceleme için ödünç alınması gereken yolu göstermek hakkında yeterince konuşmuşuzdur. Ve her halûkarda, uygulama ve kurumlarımızın, kuramın somutlaşmasını oluşturduklarını ve bunların oluşturduğu karışıklığı çözmenin en azından kısmen bugün de geçerli olanı ben görünümünün arayışına ait olduğunu söyleyerek siyaset ve felsefe arasındaki ilişkiyi anlatma yollarından birini iletmiş olmayı umarım.

Çev.: Eylem Özkaya

2
*Will Kymlicka**

Yükümsüz Özne

Liberal bakış açısındaki "kendi" anlayışına göre, bireyler var olan toplumsal uygulamalara katılımlarını sorgulamakta özgürdürler ve bu uygulamaların artık gereksiz olduğunu düşünürlerse, bunları yerine getirmemeye karar verebilirler. Bunun sonucunda, bireyler herhangi bir ekonomik, dini, cinsel ve boş vakitlerini dolduran ilişkilerine has yükümlülükle tanımlanamazlar. Gerçekten de, herhangi bir ilişkiyi gözden geçirmekte ve reddetmekte serbesttirler. Rawls, bu liberal bakış açısını şu şekilde özetler: "Kendi, açıkladığı amaçların önündedir" (Rawls, 1971, 560). Bununla herhangi bir projeden geri çekilebileceğimizi ve onu iyileştirme isteğimize dönebileceğimizi söylemek ister. Hiçbir amaç *kendi* tarafından yapılan olası bir değiştirmenin koruması altında değildir. Bu konuda sıkça "Kantçı" *kendi* anlayışından bahsedilir, çünkü Kant kendinin toplumsal olarak tanımlanmış rollerin ve bağların önünde olduğuna

* W. Kymlicka (1990), *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford, Clarendon Press, 207-215.

ve ancak bu toplumsal işaretlerden uzaklaşma olanağı bulabildiği ve bunları mantığın gereklerine uygun olarak yargılayabildiği takdirde özgür olacağına yönelik bakış açısının en ateşli savunucularından biri olmuştur (Taylor, 1979, 75-78, 132-133).

Cemaatçilere göre, bu, *kendi*nin bir yanlış algılamasıdır. Bu algılama, her zaman dışında kalmak için kendilerinden vazgeçemeyeceğimiz var olan toplumsal uygulamalara *kendi*nin "sıkıştırıldığı" (*embedded*) veya "yerleştirildiği" (*situated*) soyutlamasını yapar. Kişisel kararlarımızın gerekleri için rollerimiz ve toplumsal bağlarımız, en azından aralarından bazıları için, dış veriler olarak kabul edilmelidir. MacIntyre'ın dediği gibi, aramızdan her biri, yaşamını sürdürme tarzına karar verdiğinde "kendini kendine has bir toplumsal kimliğin taşıyıcısı olarak görür (...). Bunun sonucunda, benim için iyi olan, bu rolleri yerine getiren biri için de iyidir" (MacIntyre, 1981, 204-205). Otodeterminasyon da, bu toplumsal rollerin içinde gerçekleştirilir, bunların dışında değil. Böylece, devlet, bizim toplumsal rollerimizden geri çekilmemizi mümkün kılarak değil, bizi bunların içine girmeye cesaretlendirerek ve bunları daha iyi anlamamızı sağlayarak otodeterminasyonumuza saygı gösterir. Kamunun iyiliği siyasetinin amacı da budur.

Cemaatçiler liberal görüşteki kendi anlayışına ve amaçlarına karşı bir dizi savı ortaya koyarlar. Ben bunlardan üç tanesini şu şekilde özetleyerek inceleyeceğim: Liberal görüşteki *kendi* anlayışı, 1) içerikten yoksundur, 2) kendi kendimizi algılayış biçimimize saldırır ve 3) topluluğun uygulamalarına sıkışmamızın (*embeddedness*) soyutlamasını yapar.

Her şeyden önce, değersizlik savı: Charles Taylor'a göre, tüm toplumsal rollerimizi gözden geçirmek özyıkıcıdır, çünkü "bütünsel özgürlük, içinde hiçbir şeyin yapılmaya ve hiçbir şeyin sayılmaya değmeyeceği bir boşluktur. Bütün engelleri ve tecavüzleri ortadan kaldıran bir *kendi* özellikten yoksundur ve belirli hiçbir amaca sahip değildir" (Taylor, 1979, 157). Taylor'a göre, gerçek özgürlük "yerleştirilmiş" olmalıdır. Otodeterminasyon gereksinimi belirsiz olduğundan, toplumsal konumumuzun bütün görünümlerini mantıklı bir otodeterminasyona bağlı kılmak boş bir istektir. "Bu istek, amaçlarımızı belirleyen ve dolayısıyla akılcılığı biçimleyen ve yaratıcılığa ilham veren bir durumun dışındaki hiçbir eylemin içeriğini belirleyemez" (Taylor, 1979, 157). Kendi konumumuzun bizi "belirlediğini" kabul etmeliyiz – ve eğer kabul etmezsek, tüm otodeterminasyon arayışlarımız, Nietzscheci nihilizme, keyfi *fine finalis* olarak kabul ettiğimiz cemaatçi değerlerin tümünü reddetmeye götürür: "Otoriteyi yapan ve insancıl olduğu kadar Hıristiyan da olan görüş alan-

ları iradeye karşı çıktıkları için tek tek reddedilmişlerdir. Sadece gücün iradesi ayakta kalır" (Taylor, 1979, 157). Eğer cemaatçi değerlerin "otorite yapan görüş alanları" özelliğini yadsırsak, bu değerler irademize dayatılan keyfi sınırlara dönüşürler ve özgürlük arayışımız bizi hepsini reddetmeye zorlar (MacIntyre, 1981, Bölüm 9).

Bununla birlikte, bu sav, liberal teorilerde özgürlüğe verilen rolün biçimini değiştirir. Eğer Taylor'a inanılırsa, liberaller kendi projelerimizi seçme özgürlüğümüzü özünde en değerli şey olarak görecekler ve bu özgürlük kendisi için aranmış olacaktır; Taylor bu bakış açısına karşı çıkıyor, çünkü bunu boş buluyor. Tersine, diyor, girişilmesine değecek bir proje, yapılmaya değecek bir iş olmalıdır. Fakat, gerçekte, liberalizm tarafından gösterilen özgürlük kaygısı hiçbir zaman bu işlerin ve projelerin yerini alma iddiasında değildir. Tam tersine, özgürlüğün liberal savunusu, açıkça bu projelerin önemi üzerinde durur. Liberaller, sanki özgürlük dünyadaki en değerli şeymiş gibi, projelerimizi seçme özgürlüğümüzün bu özgürlüğün kendisi adına var olması gerektiğini savunmazlar. Onlar daha çok projelerimizin ve işlerimizin varlığımızın en değerli elemanları olduğunu ve bu kadar önemli oldukları için bize artık peşinden gitmeye değmeyecekmiş gibi geldiğinde onları gözden geçirebilme özgürlüğümüz olması gerektiğini savunurlar. Projelerimiz yaşamımızdaki en önemli şeylerdir, fakat, madem ki içsel yaşamlarımızı kendi değer yargılarımıza uygun olarak sürdürmek zorundayız, bize isteklerimizi biçimlendirebilme, gözden geçirebilme ve dileklerimizi gerçekleştirebilme özgürlüğü gerekmektedir. Seçme özgürlüğü, onlara göre, bizzat bu özgürlüğün kendisi için değil, fakat bize özünde değerli görünen projeleri yürütebilmenin ön koşulu olarak istenen bir şeydir.

Bazı liberaller Taylor'un boş olarak nitelendirdiği konumu savundular. Örneğin, Isaiah Berlin bu konumu Mill'e mal eder (Berlin, 1969, 192; bkz. Ladenson, 1983, 149-153). İlk bakışta, seçme özgürlüğünün özünde bir değere sahip olduğunu savunmak, geniş bir liberal özgürlük türünü savunmanın etkili bir yolu gibi görünmektedir. Gerçekte, bu sonuçlarda, bu konum, yaşamlarımızın değerini oluşturanı algılamamızla özellikle şu iki önemli noktada uyuşmazlığa düşer: 1) Seçme özgürlüğünün özde bir değere sahip olduğunu açıklamak yoluyla özgürlüğümüzün alanının ve dolayısıyla yaşamlarımızın değerinin uyguladığımız seçme kapasitemiz kadar büyük olacağı sonucunu ima ederek. Bu düşünce tarzı hatalıdır, hatta sapkındır. Çabucak her sabah kalktığımızda olmak istediğimiz insan tipini yeniden düşünmemizi gerektiren varoluşçu bakış açısına açılmaktadır. Sapkınlık, gerçekte, bir yaşamın değerinin, bu değeri

gerçekleştiren üçüncü şahıslara karşı sorumluluklara ve onlarla kurulan bağlara dayanmasında yatmaktadır. Bizim yaşamlarımıza derinlik ve özellik verenler bunlardır ve doğaları gereği sorumluluklarımız her gün sorgulamadığımız şeylerdir. Genelde, yirmi kere evlenmeyi seçmiş bir kimsenin yaşamının, ilk seçimini yadsımak için bir sebebi olmayan birinin yaşamından daha değerli olduğu kabul edilmez. Evliliğe ilişkin seçimlerde olduğu gibi başka durumlarda da eşit olarak yönlendirilmiş bir varoluş, bu tür seçimleri daha az yapmış bir varoluştan daha iyi değildir. 2) Seçme özgürlüğünün özde bir değere sahip olduğu ifade edilince, eylemlerimizin altında yatan değerin özgürlüğün kendisi olduğu, eylemin kendisine ait bir değer olmayacağı sonucu çıkıyor. Bu bakış açısı Carol Gould tarafından savunulmuştur. Ona göre, her ne kadar verili bir projedeki amaçlar adına davranıyor görünsek de, gerçekten özgür bir eylemin son amacı özgürlüğün kendisidir: "Özgürlük sadece değer yaratan eylem değil, adına bütün diğer değerlerin yüceltildiği ve bunun sonucu olarak sayesinde değer kazandıkları şeydir" (Gould, 1978, 118).

Fakat bu açıklama yanlıştır. Her şeyden önce, Taylor'ın işaret ettiği gibi, insanları özgürce davranmaya itmek, girişilmeye değer özel etkinlikler üzerinde hiçbir belirti göstermez. Sonra, bu, bazı yönlendirici hedefler verseydi bile, bundan çıkacak güdülenmelerimizin görünümü yanlış olacaktı. Örneğin, bir kitabı yazarken özgür olma isteğiyle değil, söylenmeye değecek bir şeyi söyleme isteğiyle harekete geçerim. Hatta daha ileri de gidilebilir: Eğer bir şey söylemeyi gerçekten istemeseydim, özgür olmak için yazsaydım, yazma eylemim bana daha az bir tatmin sağlayacaktı. Yazacağım şey ve bunu yazma tarzım sadece keyfi seçimlerin sonucu olacaklardı ve, sonuç olarak, az değerli olacaklardı. Yazma eylemimin özde bir değere sahip olabilmesi için, ifade ettiğime değer vermem gerekir; yazının kendisi için değerli olacağına inanmış olmam gerekir. Eğer insanların kendi projelerine verdikleri değeri anlamak istiyorsak, bunların içinde olan amaçları aramamız gerekir. Ben yazıyı özgürlüğüm adına yazmam. Aksine, kendisi için yazarım, çünkü söylenmiş olmaya değecek şeyler vardır. Özgürlüğün de bana bunları söyleme imkânı verdiği için değeri vardır.

Bireysel özgürlüklerin en iyi savunusu, zorunlu olarak, en doğrudan olanı değil, fakat daha çok insanların düşünme sürecinden sonra varoluşlarının değerini anlama tarzlarıyla en çok uyum içinde olanıdır. Özgürlüğün değerine bu açıdan bakmak, eğer seçme özgürlüğü bir yaşamın değerinin temel öğesiyse, yine de, bu yaşamı yönlendiren amaçlar açısından temel değer olmadığını kabul etmektir gibi görünüyor.

Herkes, bizim zihnimizi her şeyden önce meşgul edecek projeler olduğu olgusu üzerinde hemfikirdir. Liberalin cemaatçiden ayrıldığı nokta bu değildir. Gerçek tartışma, bizim bu tür işlere gereksinimimiz olup olmadığı sorunu etrafında dönmüyor. Gerçek soru şudur: Bu işleri nasıl benimsiyoruz ve değerlerini nasıl biçiyoruz? Taylor, bizim bu cemaatçi değerleri amaçlarımızı belirleyen ve otoriteyi yapan ufuklar olarak kabul ettiğimizi düşünüyormuş gibi duruyor (Taylor, 1979, 157-159). Liberaller, aksine, herhangi bir toplumsal uygulamadan ayrılabilme kapasitemizin üzerinde duruyorlar. Hiçbir görev toplum tarafından bize dayatılmamıştır, hiçbir özel uygulama bireysel yargılamaya tabi olma noktasında yetkili değildir ve rastlantısal olarak reddedilmiştir. Elimizde tutacağımız ya da reddedebileceğimiz olasılıklar sunan kültürel yapıyla, geçmiş kuşaklardan bize gelen anlaşmaların ve alternatiflerin ana kalıplarıyla ilgili olarak, kişisel yargılar karşısında, görevlerimiz hakkında karar verebiliriz ve vermeliyiz. Hiçbir şey "bizim adımıza" belirlenmiş değildir; hiçbir şeyin bizim değer yargımız karşısında bir otoritesi yoktur.

Kuşkusuz, bu yargılamayı yaptığımız anda bir şeyi "veri" olarak ele almamız gerekir. Okuldaki, işteki, aile içindeki konumumuzdan dolayı, bugün bizim için neyin iyi olduğunu kendimize sorarız. Sadece özgür ve mantıklı olan bir kimsenin, bir yaşam tarzı yerine bir diğerini seçmesi için hiçbir nedeni olamaz (Sandel, 1982, 161-165; Taylor, 1979, 157; Crowley, 1987, 204-205). Bununla beraber, liberaller yapıcı yargılarımızın temelini oluşturan "veri"nin sadece bir kimseden diğerine değişebileceğini değil, aynı zamanda bir kişinin yaşamı boyunca da değişebileceğini düşünüyorlar. Varsayalım, belli bir anda, belli bir dini yaşamın gerektirdiği sorumluluğumuzdan dolayı seçimler yapıyoruz; kesinlikle, başka bir anda, bu sorumluluğu gözden geçirebilir ve kendimize hangi eylemlerin ailemiz karşısındaki sorumluluklarımızdan dolayı değerli olduklarını sorabilirdik. O halde, sorun, bir eylemin değerini sorguladığımızda, ne olursa olsun bir şeyi veri olarak alıp almayacağımızı bilmek değildir. Sorun, daha çok, bir bireyin "veri" olanı yeniden gözden geçirip geçiremeyeceğini ve biçimini değiştirip değiştiremeyeceğini veya, tersine, "veri"nin cemaatin değerleri arasında bize dayatılıp dayatılmadığını bilmektir. Taylor, bu cemaat değerlerinin veri olarak ele alınmaları gerektiğini veya bunun bu tarz değerlerin gelişmeye ve rastlantısal olarak bireyin reddine tabi olmaları gerektiği anlamına gelmediğini göstermemektedir.

Cemaatçi muhalefet, cemaatten gelen bir dayatma olmadan, bu şekilde kendimize amaçlar belirleyebilsek bile, her şeye rağmen cemaatin amaçlarını otorite olarak kabul etmemiz gerektiği –ve bunun liberal

görüşün yanlış bir kendi kavramına dayandığı– doğrulanarak zayıflatılabilirdi. Liberal görüşte, insanın iyi yaşamın doğasıyla ilgili en derin inançlarını bile gözden geçirme hakkını saklı tutma anlamında, "kendi" kavramının amaçlarının önünde olduğunu gördük. Buna karşılık, Michel Sandel için, "kendi", amaçlarının önünde değildir, ancak bu amaçlar onu oluşturur: "Ben"den "amaçlarımı" ayırt etmek olanaksızdır. Bizim "kendi"mizin en azından bir kısmı, seçmediğimiz, ancak ortak bir toplumsal bağlamda sıkışmamızın (embeddedness) arasında keşfettiğimiz amaçlardan oluşmuştur (Sandel, 1982, 55-59, 152-154). Madem ki böyle kurucu amaçlara sahibiz, yaşamlarımız projelerimizi seçebildiğimiz ve gözden geçirebildiğimiz koşullarda olduğumuzda değil, fakat bu ortak kurucu amaçların bilincine varabileceğimiz koşullarda daha güzel olur. Bu ortak kurucu amaçları ifade ederken, ortak bir "iyi" siyaseti de bizim "kendi başımıza tanıyamayacağımız bir iyiyi cemaat aracılığıyla tanımamızı" mümkün kılar (Sandel, 1982,183).

Sandel, bu görüşünü desteklemek için iki sav ileri sürüyor. Ben, bunları "kendinin algılanması" ve "somutlaşmış kendi" olarak adlandıracağım. İlk sav şudur: Rawls'un "yükümsüz ben"i, kendi kendimizi en derin algılamamız anlamında, "en derin kendi kendimizi anlamamızla" bağdaşmaz. Sandel'a göre, eğer kendi, amaçlarının önünde olsaydı, içgörümüzün bize özel amaçlarımızın arkasındaki "yükümsüz bir ben"i şeffaf bir şekilde görmemize izin vermesi gerekirdi. Fakat Sandel kendimizi yükümlülüklerimizden kurtulmuş olarak algılamadığımıza dikkati çeker: Rawls'un, "amaçlarının oluşmasından önce verili saf eylem ve iyelik öznesi, yani son derece zayıf nitelikli bir özne olarak "kendi" anlayışı, kendimizi "kimi kökleşmiş özelliklere" sahip varlıklar olarak gördüğümüz o alışıldık kavrayışla temel bir zıtlık içindedir" (Sandel, 1982, 94, 100). Rawlsçu bakış açısında, "ister *benim* amacım, ister *benim* özlemim, ister *benim* arzum olsun, bazı özellikleri diğerlerinden ayırmak, daima, bunun arkasında bekçilik eden, belli bir uzaklıkta bir 'ben' öznesi yaratmaktır" (Sandel, 1984 a, 86). Burada, belli bir biçime sahip, sonuçta çok zayıf olsa da belli bir uzaklıkta, amaçlarımızın arkasında duran bu şey var olmalıdır. Rawls'un bakış açısını kabul etmek için, kendi kendimi özelliksiz bu şey gibi, uzayda dolanan cisimsiz bir nesne, daha ziyade hayalet veya Rorty'nin belirttiği gibi, ereklerimin "arkasında" bulunan bir çeşit "kalıntı" gibi kabul etmeliydim (Rorty, 1985, 217). Tersine, Sandel, bazı ereklerin "kendi"nin yapıcısı olduğunu göstererek en derin kendi kendimizi algılamamızın dahi her zaman belirli güdülenmeleri içerdiğini belirtir.

Gerçekte, burada ortaya atılan algılama sorunu yanıltıcıdır. Liberal görüşte merkezi olan, kendimizi amaçlarımızın önünde algılamamız değil, fakat kendimizi hiçbir amacın, hiçbir hedefin olası bir gözden geçirmenin güvencesinde olmaması anlamında, amaçlarımızın önünde anlamamızdır. Böyle yeniden yapılan bir incelemenin anlamlı ve mümkün olabilmesi ve kendime daha değerli bulduğum "bunları" "şunlara" nazaran seçebilmek için bir nedene sahip olmak açısından, kendimi şu anda sahip olduklarımdan farklı sorumluluklarla çevrili düşünebilmem gerekir. Bu anlamda, kendimi *şimdiki* amaçlar olmadan her zaman tasarlayabildiğim ölçüde, benim "kendi" amaçlarımın önündedir. Bu, herhangi bir anda, *bütün* sorumluluklarından sıyrılmış bir "kendi" hayal ettiğim anlamına gelmez: Pratik düşünme süreci, daima potansiyel olarak yükümlü "kendi" ile yine potansiyel olarak yükümlü bir diğer "kendi"yi kıyaslar. Bu tarz bir düşünme sürecine girdiğimizde, her zaman "kendi"ne eklenen bazı amaçlar bulunmalıdır, ancak bu, her zaman bunların aynı belirli özel amaçlar olmasını gerektirmez. Yukarıda da belirttiğim gibi, "kendi"nin "veri" olarak kabul ettiği, yaşam süreci içinde değişebilecekmiş gibi durmaktadır. O halde, Sandel'ın ek bir hususta bizi ikna etmesi gerekir: Sadece tamamen yükümsüz bir "kendi"nin algılanmasının imkânsız olduğunu değil, ama bizim "ben"imizi farklı amaçlar karşısında algılamamızın da imkânsız olduğunu göstermesi gerekir. Bu başka bir savı çağırır, ben bunu "somutlaşmış kendi" savı olarak adlandırıyorum.

Bu üçüncü sav, kendi kendinin keşfi olarak adlandırabileceğimiz pratik mantık yürütmenin cemaatçi bakış açısıyla yargılama olarak adlandırabileceğimiz pratik mantık yürütmenin liberal bakış açısını karşı karşıya getirir. Liberaller için, iyi yaşamın ne olduğu sorusu, olmak istediğimiz insan konusunda tarafımızdan bir yargılamayı gerektirir. Cemaatçiler içinse, tersine, bu soru bizi halihazırda ne olduğumuzu bulmaya zorlar. Cemaatçiler için uygun soru "Ne olmalıydım? Hangi yaşamı yaşamalıydım?" değil, "Kimim ben?"dir. "Kendi" amaçlarını "seçim"le değil, "keşif"le, "zaten verilmiş olanı seçerek değil (ki bu anlamsız olacaktı), kendi üzerinde düşünerek ve kendini oluşturan yapıyı sorgulayarak, yasalarını ve buyruklarını ayırt ederek, amaçlarını kendisininkiler olarak kabul ederek" bulur (Sandel, 1982, 58). Sandel, örneğin Rawls'un topluluk kavramını eleştirir. Onun için, "Rawls, topluluğun iyiliğinin "kendi"nin amaçlarını ve değerlerini etkileyecek derecede içte olduğunu kabul ederse de, hiçbir zaman güdümlenmeleri aşacak ve güdümleme konusunun kendisine karışacak kadar yapıcı olamaz" (Sandel, 1982, 149). Sandel için topluluk değerlerinin sadece toplumun mensupları tarafından

ileri sürüldüğünü değil de, bu değerlerin onların kimliğini belirlediğini söylemek daha doğru olur. Topluluğun bir hedefinin ortaklaşa izlenmesi, "seçtikleri bir ilişki değil (gönüllü bir bir araya gelmede olacağı gibi), keşfettikleri bir bağdır. Bu basit bir nitelik değil, kimliklerinin kurucu bir unsurudur" (Sandel, 1982, 150). Bu tip üyeler için, iyinin tanınması, kendini keşfetme sürecinin zorlamalarını tanıyarak buldukları birçok bağın bilincine varma sürecidir.

Bununla birlikte, Sandel kendi kendimizi derinden anlamamızı engelliyor. Aslında, alışılmış olarak, bu kendi kendini keşfetmenin sürdürülmesi iyi olan yaşam tarzıyla ilgili yargılarımızın yerini aldığını veya onları tehlikeye düşürdüğünü düşünmeyiz. Kendimizi halihazırdaki bağlarımızla zincirlenmiş, mirasçısı olduğumuz veya önceden seçtiğimiz amaçların değerini yargılayamayacak durumda görmeyiz. Kesin olan bir şey var ki, kendimizi daima farklı ilişkilerin içine girmiş buluruz, fakat bunların hepsine değer vermeyiz. Bir toplumsal yararla bütünleşme derecemiz ne olursa olsun, bu yararın değerini gözden geçiririz. Sorunu bu şekilde ele almak Sandel'in bakış açısında anlamsız olacaktır: Benim "iyi"m kendimi bağlı bulduğum ilişkilerin bilincine varmamda yatarken bu uygulama nasıl değerden yoksun olabilir? Bu karar vermenin kendi kendini keşfetme sürecinde son bulduğu fikri, (daha çok keşfettiğimiz bağların değerine ilişkin yargılar vasıtasıyla) fazla kolaycı görünüyor.

Bazı çevrelerde, Sandel'a göre, pratik düşünme kendi kendini keşifle sınırlı değildir. Kendinin sınırlarının amaçlardan hareketle oluşmasına karşın, yine de, esnek olduğunu ve yeni hedeflerin eklenmesi veya eski amaçların dışlanmasıyla değişebileceğini söylüyor. Ona göre, "öznenin kendi kimliğinin oluşumuna katılacak iktidarı vardır"; "kendi"nin sınırları açıktır ve öznenin kimliği, önermeden ziyade, eylemlerinin ürünüdür" (Sandel, 1982, 152). Sonuç olarak, özne, "kimliği üzerindeki her şeye istisnasız olarak tecavüz eden güdülenmeler ve olası amaçlar arasından" izleyeceklerini ve bir kenara bırakacaklarını seçebilir (Sandel, 1982, 152). Tamamen kendi amaçlarından oluşmuş olarak, "kendi", kendi kendini keşfin yetersiz kaldığı yerde, adeta "tekrar kurulmuş" olarak adlandırılabilir. Bu aşamada, bir yandan, iki yaklaşım arasında gerçek bir farklılık olduğu da açık değildir.

Bununla beraber, çok belirgin farklılıklar da vardır. Sandel "kendi"nin amaçlarından oluştuğunu ve "kendi"nin sınırlarının değişken olduğunu ileri sürerken, Rawls için "kendi", amaçlarının önünde gelir ve önceden belirlenmiş sınırlara sahiptir. Bu iki farklılık, bununla beraber, daha temeldeki bir benzerliği saklıyor; iki yazar da *kişinin* amaç-

larından önce geldiği fikrini kabul ediyorlar. Bulundukları noktada, kişinin içine, "kendi"nin sınırlarına gelince farklılaşıyorlar, ancak bu sorun, bununla birlikte, bir anlamı varsa, siyaset felsefesini değil, anlayış felsefesini ilgilendiriyor. Gerçekte, Sandel, kişinin hedeflerini gözden geçirebileceğini kabul ettiği anda –bunlar kendinin kurucuları olsalar bile–, cemaatçi siyasetinin doğrulamasında başarısız oluyor. Neden bireylerin bu gözden geçirmeye elverişli, mümkün olan en iyi yaşamı yaşamayı dileyen herhangi biri için vazgeçilmez koşullarla donatılmış olmadıklarını göstermekte yetersiz kalıyor. Bu koşulların, özgür yargılamaların biçimlendirilmesi için gerekli kişisel bağımsızlığın liberal taahhütlerini de içermesi lazımdır. Cemaatçi siyasetini savunmak için kullandığı kişinin bakış açısında, Sandel bir anlam karmaşası üzerinde oynuyor: (Kendi kendini keşfin yargılamanın yerini aldığı) güçlü doğrulaması makul değil, buna karşılık, (amaçlarına göre oluşmuş bir "kendi"nin tekrar oluşabileceğini kabul eden) zayıf doğrulaması, çekici olmasına rağmen, Sandel'i farklılığın silineceği şekilde liberal bakış açısına yaklaştırıyor.

Sandel, liberalizme, toplumsal roller içindeki sıkıştırılmışlığımıza aldırmadan yaklaşıyor. "Kendi kendini yorumlayan varlık" olarak, yapıcı bağların anlamını yorumlama kapasitemiz üzerinde duruyor (Sandel, 1984a, 91). Gerçekte, sorun, bu bağları yapay veya alçaltıcı bulduğumuz durumlarda onları bütünüyle reddedip reddedemeyeceğimizdir. Eğer cemaatçiliğin belli bir yorumu kabul edilirse, bunu yapamayız, aslında, yapmamalıyız. Bu bakış açısıyla, bu bağları ne seçebilir ne de reddedebiliriz: Yalnızca kendimizi içlerinde buluruz. Amaçlarımız bize tercihlerimiz vasıtasıyla değil, kendi kendimizi keşfimizle gelir. Monogam bir birliktelik yaşayan Hıristiyan bir ev kadını, "Hıristiyan olma"nın veya "ev kadını olmanın" anlamını yorumlayabilir – dini, ekonomik ve cinsel uygulamaların anlamını yorumlayabilir. Buna karşılık, geri çekilerek Hıristiyan ve ev kadını olmak istemediğine karar veremez. Eğer içinde bulunduğum rollerin anlamını yorumlayabilirsem, ne bu rollerin kendilerini ne de bunların içinde yer alan amaçları değersiz olarak gösterebilirim. Mademki bu roller benim şahsımın kurucu unsurlarıdır, yaşamda ne yapacağıma karar verince bunları verili olarak almam lazım; iyi yaşama ilişkin soru, bunların iyi yorumlarına dair sorudan başka bir şey değildir. Rollerimin arkasında bir "ben", bu kurucu bağların önünde bir "kendi" olmadığına göre, bunların benim için hiçbir değerinin olmadığını söylemenin anlamı yoktur.

Bu görüşü tutarlı biçimde savunan cemaatçiler olduğu açık değildir. Bu akla yatkın bir durum değildir; zira olaylar karşısında kendimize sordu-

ğumuz, yalnızca kendimizi içinde bulduğumuz rollerin anlamıyla ilgisi olan sorular değil, aynı zamanda onların değerleriyle de ilgisi olan sorulardır. Belki de, cemaatçiler, sonuç olarak, bu tür olguların varlığını yadsımıyorlar; belki de, sonuç olarak, sıkıştırılmamızla ilgili fikirleri, içinde bulunduğumuz bağları reddetmemizle uyumsuz değildir. Fakat, eğer durum buysa, liberal görüşle olan ve yüksek sesle haykırılan çelişki büyük bir yutturmacadır: Cemaatçilerin bizi cemaatçi değerlerin içine sıkıştırılmış olarak görme tarzları, liberallerin bizi bu değerlerden bağımsız; ve cemaatçilerin pratik usavurmayı kendi kendini keşif süreci gibi görmeleri, liberallerin bunu bir yargılama ve seçim süreci olarak görmelerini içeriyor. O zaman, farklılıklar saf bir şekilde semantik özellikte kalıyor. Bir kere bireylerin topluluğun yaşam biçiminin değerlerini sorgulayabilecekleri ve tekrar ele alabilecekleri olgusu üzerinde anlaşırsak, böyle bir sorgulamayı "refah siyaseti" ile durdurmayı denemek, vatandaşların kendi yazgısını çizmesinin önüne haklı olmayan bir set çeker.

Çev.: Zeynep Özlem Üskül Engin
Murat Develioğlu

3
*Alasdair MacIntyre**

Vatanseverlik Bir Erdem midir?

I

Ahlak filozoflarına düşen en büyük görevlerden biri, içinde yaşadığı toplumun kanaatlerini ussal bir incelemeye dayanarak vurgulamaktır. Gerek ahlaka ilişkin anahtar sorularda ayrılan rakip gruplar tarafından, gerek kendi içinde dahi yarışan ahlaki bağlılıkları bulunan aynı grubun üyeleri tarafından açıkça ifade edilen, aynı cemaat içinde çatışan ve birbiriyle uyumsuz olan bir inanç çeşitliliği baş gösterdiğinde bu görevin aciliyeti daha çok artar. Bu durumların her birinde ahlak filozofunun başlıca görevi, bu değişik düşüncelerin her birinde savunulan şeyin ne olduğunu açığa çıkarmaktır. Bu açıklamada kendime böylesi bir görev yükledim.

Toplumumuzda vatanseverlik konusundaki derin uyuşmazlıkların saltanatını sürenin kim olduğu çok açıktır. Farklı biçimlerde açıkça çatışan iki inanç sisteminin her yerde ve herkes için mevcut olduğunu öne sürmek yanlış ise dahi, en azından, çatışan görüşlerin çeşitliliğinin iki

* A. MacIntyre (1984), "Is Patriotism a Virtue?", *The Lindley Lecture*, University of Kansas.

kutup arasında uzlaşılmış bir tayfın üstünde bulunduğunu düşünmek doğruymuş gibi görünüyor. Bir kutupta, neredeyse tüm XIX. yüzyılın "kendinden geçme" diye nitelendirdiği ve Mac Guffey'nin yazılarının edebi kültüründe ortak bir yeri olan "vatanseverliğin" bir erdemi ifade ettiği fikrini buluruz. Diğer uçta, "vatanseverliği" bir kusur olarak benimseyen 60'lı yıllardaki güçlü aydınlanmayla birlikte düşünülen karşıt fikir bulmaktadır. Bu tercihleri birbirinden ayırmayı sağlayan nedenler olduğunu iddia etseydim yalan söylerdim. Umudum daha ziyade bunları ayıran noktaların aydınlatılmasını sağlamak.

Gereksiz olan ilki, gerçek anlamda vatanseverlik ve onu fazlasıyla kolay benimseyen tutumların ikisi arasında açıklığa kavuşturmak amacıyla bir ayrım yapmaktır. Bu ilki, yeter ki büyük ideal ahlak şampiyonu olsun diye uluslarını koruyup savunanları ifade eder. 14-18 Savaşı boyunca Max Weber Almanya'nın desteklenmesi gerektiğini çünkü *Kultur** davasının söz konusu olduğunu savundu, oysa Emile Durkheim aynı öfkeyle Fransa'yı desteklemeyi kabul ediyordu çünkü *civilisation*** davası söz konusuydu. Bugün hâlâ Amerika Birleşik Devletleri'nin bağlılığımızı hak ettiğini, çünkü bu ülkenin komünizmin kötülüklerine karşı özgürlüğün iyiliklerini savunduğunu iddia eden Amerikalı diplomatları duymak mümkündür. İki aygıt bu vatanseverlik tutumunu ayırır. Her şeyden önce bağlılığın ilk nesnesini oluşturan idealdir, ulus değil; sonra, bunun ülkesine sadakati güdüleyen bir erdem ideali olması için, bu ideal, milliyetinden veya vatandaşlığından bağımsız olarak, herhangi bir kişiye bu ülkenin davasını destekleyen aynı iyi güdüyü vermeliydi.

Buna karşın, vatanseverlik, sadece bu özel milliyete sahip olanları açığa vurabilecek, belli bir ulusa yönelik bir dürüstlük türüyle tanımlanır. Herhangi biri için *uygarlık* davasını benimsemek mümkün olduğu halde yalnızca Fransızlar Fransa'ya karşı vatanseverliklerini gösterebilirler. Daha ileri gitmemek, diğeri kadar önemli ikinci ayrımın gerçekleşmesini kolayca engelleyecekti. Vatanseverlik, ulusuna yönelik dingin ve ulusun kendi özelliklerine asgari dikkati göstermeyen bir sadakatle özdeşleştirilmemelidir. Vatandaşlık, genel ve özel olarak sadece kendi ulusuna yönelik özel bir dikkatle tanımlanmaz. Bunun yanında bu ulusun özelliklerine, değerlerine ve başarılarına yönelik bir dikkat söz konusudur. Tabii ki bu sonuncular değerler ve başarılar *gibi* kabul edilir ve vatanseverlik tutumlarını destekleyen de bu değer ve başarı karakteridir. Değer-

* Kültür. (ç.n.)
** Uygarlık. (ç.n.)

ler ve başarılar başka bir ulusa ait olduğunda vatansever, tamamen benzer bu değerleri ve başarıları aynı biçimde değerlendirmeyecektir. Gerçekten de vatansever rolünün gerektirdiği her durumda bunları basit değerler ve başarılar olarak değil, hemen söz konusu olan ulusun değer ve başarıları olarak ayırt edecektir.

Bu, vatanseverliğin bir erdem olmasının yanı sıra, özellikle dürüstlük erdemleri sınıfına ait olmasının üzerinde durur. Bu sınıf içinde eş sadakati, aile ve akrabalara duyulan sevgi, arkadaşlık ve okul, kriket ya da beyzbol gibi kurumlardaki karşılıklı bağlılık bulunur. Tüm bu tutumlar kişilere, kurumlara ve belirli gruplara yönelik aktif bir özenişi; bu tutumu sergileyen kişi ve kişi, kurum veya söz konusu grup arasında özel bir tarihi birlik ilişkisi üzerine kurulu bir tutumu ortaya çıkarır. Özeniş, sık sık –ama her zaman değil–, bireylerin kabul etmek istedikleri, bağlılıklarını gösterdikleri kişinin, kurumun ya da grubun iyilikleriyle ortaya çıkmış, minnet duygularıyla birleşmiş durumda bulunacaktı. Fakat yine de bu, vatanseverliği kavrama hatası ya da temelden ve özellikle minnetle güdülenerek bu dürüstlük modeline yakın tutumlardan biri olacaktı. Gerçekten de her birimizin minnettar hissetmek için iyi nedenlerimiz olduğu ve bu tip bir dürüstlüğün gelişimini sağlamayan birçok kişi, kurum veya grup mevcuttur. Vatanseverlik ve benzer tutumlar sadece minnete bağlı değil, fakat minnetin çok özel bir biçimine de bağlıdır. Vatanseverliği ve bu şekildeki dürüstlüğü erdem olarak değerlendirenler kendilerini, uluslarına veya herhangi birine veya herhangi başka bir varlığa borçlu oldukları şeyin sadece çıkarların karşılıklılığı ilişkisi üzerine oturtulmuş, kabul edilmiş iyiliklere karşı duyulan minnet olmadığına inanmaya itilmiş gibi hissederler.

Gerek vatanseverin ülkesini sevebildiği gerekse karı-kocanın birbirlerine sadakat gösterebildikleri doğruysa ve bunu doğrulayan sayısız neden arasında ülkesinin veya eşinin değerlerinin ve yapılan iyiliklere karşı duydukları iyilik bilirliğin anılabildiği doğruysa eğer, orada asla kısmi onamalar söz konusu değildir (290-6). Zira Batı'da açıkça değer verilen şey, gerek *benim* ülkeme veya *benim* eşime ait olan gerek *benim* tarafımdan kabul edilen *benim* ülkemin veya *benim* eşimin iyiliğidir. İlişkinin bu özelliği temel ve değişmezdir ve onu bu şekilde özdeşleştirirken bir büyük probleme özellikle değindik. Belli bir ulusa yönelik vatanseverlik ile vatanseverin ulusunun değerleri ve başarıları ve ona sağladığı avantajları kabul etmeye yönelik vatanseverlik arasında nasıl bir bağ vardır? Bu sorunun cevabının ertelenmesi gerekecek çünkü bu cevap, hâlâ çok temel olan bir başka soruya verilecek cevaba bağlıdır. Bir tez biçiminde anlatı-

labilir: Eğer vatanseverlik yaptığım tanımlamaya uygunsa "vatanseverlik" sadece bir erdemi belirtmemekle kalmamalı, bir kusuru işaret etmelidir. Çünkü ancak bu şekilde anlaşılan bir vatanseverlik ahlakla uyuşmaz.

II

Bu tezin öngördüğü şey, kültürümüzdeki büyük krediden yararlanan bir ahlak anlayışıdır. Bu anlayışa göre bir ahlaki görüşe dayanarak yargılamak kişisel olmayan bir şekilde yargılamaktır, özel çıkarlarına, duygularına, toplumsal konumuna bağlı olmaksızın akıllı herhangi bir bireyin yargılayacağı gibi yargılamaktır. Ve ahlaklı davranmak, kişisel olmayan yargılara uygun davranmaktır. Böylece ahlaklı düşünmek ve davranmak, tüm toplumsal özelliklerden ve yanlılıktan soyutlanmış ahlaklı ajanı gerektirmektedir. Bu şekilde anlaşılan ahlak ile vatanseverlik arasındaki olası çatışma göze çarpmaktadır. Vatanseverlik, beni ulusuma özel bir bağlılık göstermeye zorlar ve sizi de kendi ulusunuza aynını yapmaya teşvik eder. Bu doğum yerim, o dönemdeki hükümet, akrabalarımın kimliği, büyük büyük akrabalarımın kimliği kadar olağan olguları, –en azından söz konusu olan vatanseverliğin erdemli karakteri olduğunda– bana göre erdemli eylemin ne olduğuna karar vermek için belirleyici aygıtlara dönüştürür. Olağan aygıtların bu şekilde ele alınışı, ahlaki görüşle vatansever görüşü sistematik olarak birbirleriyle uyuşmaz gibi gösterir.

Bu uyuşmazlık yadsınamasa dahi, bu iki görüşün kaçınılmaz olarak karşıt kurulmadıkları fikri desteklenebilir. Daima ahlakın dayattığı sınırlar içinde hareket etmek zorunda olmasından dolayı vatanseverliğin ve tüm benzer dürüstlüklerin önemi sınırlı olabilir. Bu durumda vatanseverlik, yerine mükemmel oturan ama kişisel olmayan ahlak görüşüyle belirlenmiş sınırların ihlalini mümkün kılamayan bir bağlılıktan başka bir şey olmayacaktı. Vatanseverliğin bu versiyonu, eleştirilerinden vatansever olmadıkları anlaşıldığında sık sık hoşnutsuzluk uyandıran bazı liberal ahlakçılarca göklere çıkarılıyor. Eleştirmenlerin gözünde yine de değeri aynı şekilde sınırlandırılmış bir vatanseverlik, gerçek toplumsal yaşamın çok önemli bazı durumlarında zorlanan, özgün ve kişisel olmayan bir ahlaklılık görüşüyle çatışmaya girdiğinde ya da gerçekten bir boş slogan oyunundan fazla bir şey olmamaya zorlandığında zayıflığını açığa vuran, gücünü yitirmiş vatanseverlik gibi görülür. İki tip durum mevcuttur.

Birinci tip canlı kaynakların kıtlığının bir sonucudur. Tarım ve hayvancılığa ayrılan toprakların kıtlığı tarihte sık sık söz konusu olmuştur.

Ve günümüzde belki de fosil yakıtların kıtlığından söz edilebilir. Bu durumda, değişen maddi koşullarda bir cemaatin varlığını sürdürmesi ve büyümesi, başka bir cemaatin varlığını sürdürmesi ve büyümesi için kaçınılmaz olan kaynakların tümünün veya bir bölümünün tekelden kullanımını gerektirebilir. Benzer çatışma devam ettiğinde kişisel olmayan ahlak görüşü, malların herkese tek tek üleştirilmesini emreder. Tersine vatansever görüş, cemaatin yararına maksimum düzeyde, benim ayrıcalık tanımamı ve ötekinin de kendi cemaatinin yararına ayrıcalık tanımasını buyurur. Ve şüphesiz iki cemaatten birinin varlığını sürdürmesi ve bazen sadece büyük çıkarlar söz konusu olduğunda vatanseverlik, kendi cemaati adına girişilen bir savaşı yönetme arzusunu içerir.

Çatışma doğuran ikinci tip durum, iyi yaşam biçimi konusunda iki cemaat arasında beliren ayrımlardan kaynaklanır. Öyleyse kıt mallara sahip çıkma yarışı, liberal ahlak görüşü ve vatansever görüşün tamamen bağdaşmadığı bir durumu doğuracak tek nedendir. Uyuşmazlık aynı zamanda inanç çatışmaları içinde ifade edilebilir. *Pax Romana*'nın yönetimi zaman zaman *Roma İmparatorluğu*'nu Roma kanununun oluşturulmasıyla, lejyonların müdahale hakkı kazanmaları sonucunda en kolay şekilde korunabilecek sınırları yerleştirmeye zorladı. Çok sonra Britanya İmparatorluğu başka türlü davranmayacaktı. Fakat bu, sınırdaki barbar halklarının bağımsızlıklarını ve toprak ihlallerini içeriyordu. Bu halkların çoğu –Galli İskoçlar, Kızılderililer, Bedeviler–, geleneksel düşmanlarının topraklarına yaptıkları akınlarda imparatorlukların sınırlarında yaşayan iyi yaşamın temel kurucusunu buluyordu. Bu halklara ataklarının amacını sağlayan şehirli koloniler veya tarım toplulukları, barışçı etkinliklerdeki yükümlülüklerini ve kurallara uymayı temel sorumluluklarından biri gibi ele alıyorlardı. Bu bağlamda, kişisel olmayan ahlak görüşünün ve vatanseverlik görüşünün yeniden uzlaşamadığı görülür.

Liberalizm yanlısı modern filozofların sahip olduğu anlayış içinde kişisel olmayan ahlak görüşü, sadece rakip ve yarışan çıkarlar bakımından değil ama en iyi insani yaşam biçimi konusunda yarışan ve rakip inançların bütünü bakımından da tarafsızlığı gerektirir. Her birey diğerlerinden çok daha iyi değerlendirebildiği için seçtiği yaşam biçimini istediği gibi sürdürmekte özgür bırakılmalıdır. Tersine ahlak, en iyi yaşam biçimi hakkındaki fikrinden ve çıkarlarından bağımsız olarak her akıllı bireyin rıza gösterdiği kuralları içerdiğinden istinasız herkese dayatılır. Yaşam biçimi konusunda ulusları ve cemaatleri ayıran çatışmalar çerçevesinde vatansever yanlılıktan yeniden mimlenirken, ahlak görüşü, bir

kere daha iyi ve kötüye ilişkin her bireyin ihtiyaç, istek ve inançlarına eşit ağırlık vererek adaleti sağlayan tarafsız bir hakemin ahlakı olacaktır.

Kişisel olmayan liberal ahlak görüşünün tanımını yaparken aynı zamanda siyasi eylemlerinin ve toplumumuzdaki çok sayıda insanın açıkladığı bir doktrini tanımladım. Bu görüşün geçerliliği aynı şekilde modern ahlak filozofunun çoğu tarafından biçimlendirildi ve bugün de açıkça savunuluyor. Liberal ahlak görüşünün, ahlak felsefesi alanında Kantçı, yararcı, veya sözleşmeci tat içeren farklı versiyonları mevcuttur. Bu ekoller arasındaki uyuşmazlıkların önemsiz olduğunu söylemek istemiyorum. Buna karşın, bu değişik felsefi tutumların içinde bu görüşe atfettiğim beş düşünce bulunuyor. Bunları hatırlayalım. İlki, ahlak, akıllı her bireyin ideal koşular altında kabul ettiği kurallardan oluşur. İkincisi, özel hiçbir çıkarın ifadesi olmayan bu ahlak kuralları tarafsızdır ve baskıcı bir şekilde rakiplere dayatılır. Buna karşın üçüncüsü, bu kurallar, en iyi insanca yaşama biçiminin ne olduğu konusunda yarışan inançların tümünden bağımsızdır. Dördüncüsü, ahlaklı ajanlar gibi ahlaka ilişkin birimler bireysel insanlardır ve ahlaki değerlendirmeler içinde bu bireylerden her biri bir kişidir ve hiç kimse birden fazla değerlendirilmez. Beşincisi, kuralları belirleyen bağlılıktan yola çıkarak ahlaklı varlığı biçimlendiren yargı, istisnasız tüm ahlaki varlıklarda benzerdir ve neticede toplumsal tüm özelliklerinden kurtulmuş durumdadır. Ahlakın beslediği şey, tüm somut toplumsal yapıların onlardan bağımsız bir görüşle yargılanabileceğini savunan eleştirilerdir. Ahlaka bağlılık, sadece bir erdem olarak değerlendirilen vatanseverlikle uyuşmamakla kalmaz, bunun yanında vatanseverliği en azından somut versiyonlarıyla bir kötülük olarak değerlendirmeyi gerektirir.

Fakat ahlakı tasarlamak bir tek bu şekilde mi mümkündür? Geçmişe bir bakış bize cevabın hayır olduğunu gösterir. Bu ahlak anlayışı, siyasi liberalizmin ve toplumsal bireyciliğin beklenen sonu gibi, tarihin belli bir noktasında Rönesans ötesi Batı kültürünü istila etmiştir. Ortaya çıkışından bu yana bu anlayışı destekleyen polemikli vurgular, onu doğuran çatışmaları yansıtmakta ve onlara karşı yüceltildiği ve yerlerini aldığı ahlaki alternatifleri öngörmektedir. Öyleyse günümüze, özel çıkarı vatanseverliğin yerini alan alternatif ahlak versiyonlarından birinin incelenmesine dönelim.

III

Liberal ahlak anlayışına göre, nasıl ki matematiğin ilkelerini ve kural-

larını öğrendiğim *yer* ve *kişi* bunların içeriğinin veya matematiksel gerçeklere ilişkin tutumumun belirlenmesinde hiçbir rol oynamıyorsa, prensiplerini ve ahlaki davranış kurallarını öğrendiğim *yer* ve *kişi* ahlakın içeriğinin ve beni ona bağlayan bağın doğasının belirlenmesinde hiçbir rol oynamaz ve oynayamaz. Buna karşın, ilk taslağını oluşturmayı önerdiğim alternatif ahlak anlayışında, ahlakımı *nerede* ve *kimden* öğrendiğim soruları ahlaki bağların doğasının belirlenmesinin olduğu kadar içeriğin belirlenmesinin de temelini oluşturur.

Bu doktrine göre, herkesin ahlakının özel bir cemaatçe kabul gören yaşam stilinden, bu yaşam ve cemaatin içinde öğrenilmesi oldukça önemlidir. Elbette özel bir geçmişi olan bir cemaatinin içinde işleyen ahlak kuralları, diğer cemaatlerde özellikle aynı geçmişi paylaşan ya da aynı kutsal metinlere dayanan cemaatlerde saygı göstermenin zorunlu olduğu kurallara genellikle benzerdir veya bazen de bu kuralların aynıdır. Fakat karakteristik bir biçimde, küresel algılanan kurallar oyununun temelinde ayrılan *bazı* nitelikler; genellikle, sorunsal durumları içeren geçmişteki bazı olaylarda ya da olaylar dizisinde bu özel cemaat üyelerinin ileri sürdüğü bir cevabın sonucu olan, çözümlenmesi bir veya birden fazla kuralın yeni terimlerle sorgulanması, yeniden oluşturulması veya anlaşılmasını gerektiren nitelikler daima geçerli olacaktır. Hatta ahlak kurallarının öğretilme ve anlaşılma biçimi dar bir alanda özel kurumsal kullanımlara bağlıdır. Farklı toplumların ahlakları, çocuğa ailesini onurlandırmayı buyuran davranış kurallarıyla örtüşebilir. Fakat "onurlandırma"nın anlamı, "baba"nın kim olduğu, "anne"nin kim olduğu, ilgili çeşitli toplumsal düzenlerdeki değişkenlere bağlıdır. Sonuçta eylemlerimin rehberi olarak, onları değerlendirme ölçütü olarak ele aldığım asla bu şekilde bir ahlak değildir. Her zaman tekil bir toplumsal düzene ait tekil bir ahlaktır.

Bunu, modern liberal ahlakın günümüzdeki liderleri tersine çevirebilir: Şüphesiz, bu, bir ilk ahlak kuralı anlayışını bekleyen, belli bir toplum içinde öğrenilen kuralların dolambaçlı yollarıyla olacaktır. Fakat oturmuş toplumsal kurumlarda biçimlenen bu kuralların ahlak kuralı olarak kabulüne izin veren şey, bu kuralların genel ve evrensel kuralların özel uygulanışlarından başka bir şey olmamalarıdır. Ve bireyler, evrensel ve genel kuralların bu sınırlı toplumsal kullanım düzeyini, bu şekilde anlaşılan evrensel ve genel ahlak kuralları yönünde aştığı için ve aştığı ölçüde gerçek bir ahlaka ulaşırlar. Kendini ahlaklı bir ajan gibi değerlendirmeyi öğrenmek demek, toplumsal bir kendini düşünmeden kurtulmayı ve belirli toplumsal kurumlar görüntüsünden bağımsız bir görüşü benimsemeyi öğrenmek demektir. Ve toplumsal bir kendini düşünüşün ve

yanlılığın derinden lekelediği bir görüşten yola çıkarak herkesin veya hemen hemen herkesin bu öğrenimi görüyor olması, bizi, hiçbir şekilde alternatif bir ahlak versiyonu bulmaya zorlamaz. Fakat bu savın çürütülmesi üç noktaya bağlıdır.

Öncelikle soru, ahlak kurallarının toplumsal kazanım biçimine indirgenememesidir. Buna bağlı olarak, gönderme yapılan ve kuralların görünümünün doğrulanmasını gerektiren iyilerin kendileri de toplumsal olarak yerleşmiş özel iyilerdir. Bu iyileri kuran şey ve bu iyilerin sağladığı şey, toplumsal ilişkiler içinde kazanılmış özel bir toplumsal yaşam tipinin yararlanmadır. Yararlandığım şey, içimde yaşattığım, *bir şekilde* kendisinden fayda çıkardığım *bu* özel toplumsal dünyanın kendi iyisidir. Şüphesiz, aynı şekilde, diğer toplumlarda mevcut olan toplumsal yaşamın benzer biçimlerinden yararlandığımı ve bunlara sahip olduğumu söyleyebilirdim. Fakat bu varsayımsal gerçeklik, iyilerimin gerçekten de *burada* ve *bu* insanlar arasında, *bu* belirli ilişkiler içinde bulunduğunu savunan savın önemini hiçbir şekilde azaltmaz. İyiler asla yerleşik bir biçimde bulunmaz. O zaman, şu veya bu kuralların, eğilimleriyle ve şu veya bu iyilerden yararlanma kapasitesiyle doğrulanacaklarını öne süren genel ve soyut önerme, sadece ve sadece X, Y ve Z cemaatlerinin uygulamalarıyla vücut bulan X, Y veya Z kurallarının görünümleri, belli bireylerce belli zaman ve yerde tutulan X, Y veya Z iyilerinin üreticisi ve kurucularıysa doğru olur.

Bundan şu sonuç çıkmaktadır ki, *ben*, *benim* ahlak kurallara olan sadakatimin sağlamasını cemaat içinde buluyorum. Bu cemaat yaşamından ayrılmış olsam, *benim* ahlaklı olmak için hiçbir nedenim olmaz. Fakat hepsi bu değildir. Kurallara boyun eğme insan türü için genel olarak, hiçbir iş yapmadığı halde aylık aldığı bir görev değildir. Böyle olsaydı, ahlaklı olma ihtiyacımız, aslında olduğu şey olmayacaktı. Çünkü acil arzularla körleşmeye, sorumsuzluklarımız konusunda dikkatsizliğe, yolumuzdan sapmaya sürekli müsaitiz. Ve çünkü, sadece *biz* ahlaklı ajanlar olduğumuz için ahlaklı bir ajan olacağımdan, ahlak güçlerimi bana geri vermek, güçsüzlük anımda bana yardım etmek için beni kuşatan şeylere ihtiyacım olduğundan, içimizden ahlaka önem veren en iyiler bile kesinlikle alışılmadık suç eğilimiyle karşılaşabilirler. Genel olarak, bu, sadece bireylerin ahlaklı olmaya yetenekli oldukları ve ahlakla desteklendikleri toplumlardadır. Bireyler, kendi üzerlerindeki bakış etkisi altında olduğu kadar, diğerlerinin onlar üzerindeki, olmaları gereken şey üzerindeki, nedeni olmaları gereken şey üzerindeki bakış etkisi altında da ahlaklı ajanlar olarak oluşturulurlar. Ahlak konusunda benden çok şey beklerken, cemaatimin diğer üyeleri hiçbir şekilde kâr vaadiyle dayatılmamış

bir biçimde bana saygı gösterirler. Ve ahlak konusunda kendisinden az bir şeyler beklenen veya hiçbir şey beklenmeyen kişiler, eğer bu fazlasıyla sık dile getiriliyorsa, ahlaki kapasiteleri için zararlı olarak görülecek bir saygı yoksunluğuyla birlikte ele alınıyorlardır. Elbette, tek başına ahlak kahramanlığı, bazen gerekli ve bazen beklenen bir şeydir. Fakat istisnadan kural yapmamalıdır. Ve doğal ahlaki yetenek ve ahlaki eylem sadece belli toplumsal gruplara ait, oturmuş kurumsal toplumsal bağlar arasında doğabildiği ve varolabildiği an, ahlak liberalizmi yanlılarının yaptıkları gibi topluma ve ahlaka değer vermemek güçleşir.

Bundan, vatanseverliği bir erdem yapmak için açıkça gereken üç şart çıkıyor. İlk planda, ancak yeni bir versiyonu türeyen yerleşmiş cemaatin dolambaçlı ahlak kurallarından korktuğum doğruysa *eğer*; sonra ahlak kuralının onanmasının belli cemaatlerin yaşama bağlı mülklerine gönderme yapması gerektiği doğruysa *eğer*; son olarak, ahlaklı yaşam içinde doğduğum ve bu yaşamı sadece cemaatimin savunduğu çeşitli ahlaki dayanakların etkisiyle sürdürdüğüm doğruysa *eğer, demek ki* bu cemaat var olmazsa, daha az ahlaklı ve mutlu olacağım açıktır. Durum gerçekten buysa, demek ki –yaşamını devam ettirmek için varlığımı kurban etmeye kadar götürerek– cemaate ve cemaatin bana dayattığı zorunluluklara bağlılığım nesnel bir ahlakın benden beklediği şeylerle anlamlı bir şekilde çatışamayacak ya da yarışamayacaktı. Cemaatten ayrıldığım için, gerçek yargı ölçütleri üzerindeki efendimi kaybetme eğilimim olacaktı. Tanımlanmış bir akrabalık yapısının, özel bir yerel cemaatin ve belli bir doğal cemaatin hiyerarşisine ve cemaatime bağlılık, bu açıdan, bir ahlakın gerekleridir. Böylece vatanseverlik ve benzer tüm dürüstlükler, artık sadece bir erdem değil, temel erdemler seviyesindedir. Tüm bunlar, en son çabada kaçınılmaz olarak yukarıda belirtilen üç koşulun doğruluğuna veya yanlışlığına bağlıdır. Bu savlama, bu doğruluk ve yanlışlık üzerine bir yargıda bulunmamıza şimdiye kadar izin vermedi. Buna karşın, bazı gelişmeler de oldu. Bu, sadece tartışma konuları netleştiği için değil, bu tartışmanın, az-çok tatmin edecek bir şekilde yarışan görüşlerle tanımlanması beklenen bağımsız bir nesnenin toplumsal dünyanın bazı kesimlerinde mevcut olması gibi, iki rakip ahlak anlayışı arasındaki basit bir uyumsuzluğa indirgenmediği göründüğü içindir. Her biri yandaşları tarafından kendinde ahlak gibi görülen, her biri bizden tekelden bağlılık isteyen iki rakip ve uzlaşmaz ahlakın varlığıyla açıkça karşı karşıya bulunmaktayız. Benzer savları nasıl değerlendirmeli?

Bu davranış biçimi Aristoteles'e değinmeyi içermektedir. Elimizde ne açık ve yerleşmiş bir ilk ilkeler rezervi ne de bize, savların rekabet

dengesini bozacak tarafsız ve bağımsız bir ölçüt sunan epistemolojik herhangi bir yardım olduğundan çareyi diyalektik bir yönteme başvurmakta bulacağız. Ve, çekiştirenleri temel bir önem olarak düşündükleri aygıtların tartışmasını yaratmakla suçlayarak, parti yandaşlarının sistematik bir şekilde yaptıkları eleştiriler üzerine dikkatini yoğunlaştırdığında bu taktik, verimliliğini göstermektedir. Hiç değilse bu yaklaşım bize, iki ekolün de önemini kabul ettiği, fakat tartışılan yorumunun onun paylaşılan inançlar kürsüsüne dayandığını düşünmemize olanak verdiği aygıtlar üzerine bir ilk bildiri sunar. Bu soruların ortaya çıktığı alan nedir?

IV

Bir karşı koyuş bu alanın sınırlarını çizebilir: Vatanseverlik yanlıları en azından ilk bakışta akla uygun bir biçimde hasımlarına karşı ayaklanabilirler. Vatanseverliği bir erdem olarak değerlendirenleri yücelten ahlaki davranış kurallarının ussal onanması, gerçekten de açık ve savunulabilir bir yapı sunar. Onlara göre, ahlak kuralları ancak ve ancak, bir toplumsal yaşam biçimini oluşturan cemaat üyelerine değer biçtiği iyilikleri doğrudan paylaştıran ve kendisi de paylaşılan bu toplumsal yaşam biçiminin kısmi kurucusu ve üreticisi olursa onanır. Öyleyse bu, üstüme aldığım rollerin her birinde benden şunu veya bunu isteme ahlakına sahip, nedenlerini sorgulayabildiğim şu veya bu cemaatin bu tür bir üyesidir. Buna karşıt olarak, liberal ahlakın soyut ve yapay, hatta imkânsız bir konumu kabul etmemi buyurduğu söylenebilir: Akraba, çiftçi veya strateji uzmanı *niteliğinde* olmayan, sadece Adam Smith'in seyirci imajındaki yansız seyirci değil, hiçbir tarafın vatandaşı olmamayı amaçlayan yansız aktörler şekline bürünen tüm toplumsal koşullanmalardan kurtulmuş ussal *ajanlar niteliğindeki*, ahlakın gereklerinin yerine getiren ussal bir varlığın konumu. Bu soyutlama ve kurtulma fiilini gerçekleştirmek için kendi kendimi nasıl ikna edebilirim?

Liberal karşı düşünce açıktır: Soyutlamayı ve uzaklaşmayı doğrulamak mümkündür, çünkü bunlar, toplumsal, siyasi ve ekonomik *status quo*'yu üreten baskılar karşısında ahlaki özgürlüğün ve özgürleştirmenin bir koşulunu oluşturur. Her gün büründüğüm rolleri içeren, *status quo*'yu belirleyen davranışlardan kurtulmayı başaramazsam eğer, bir eleştiri gözüyle *status quo*'yu gözlemlemeye ve kendim için, kabul etmemin ussal ve doğru olacağı konumun ne olduğuna karar vermeye yetkin olmayacağım. Bu ilgili toplumsal düzenin bir kısmının veya tamamının onanma-

sıyla sonuçlanan benzer incelemenin en son ulaştığı nokta engellenemez. Ama yine de, bu onama, ancak ilk olarak bu mesafeyi almak zorunda kalırsam, sağlam, yani özgürce ve akıllıca verilmiş bir onay olarak değerlendirilebilir (Mevcut ekonomik *status quo*'nun neredeyse tam onayı, *status quo*'nun büyük ölçüde tatmin edici olmadığını düşünen liberal liberaller –örneğin J. K. Galbraith ya da Edward Kennedy veya radikal liberaller– kadar liberal olan Milton Friedman gibi günümüz tutucu liberallerini belirler.) Temelde, liberal ahlak kendince üstün bir mülkü çağrıştırır: Liberal ahlakın durmaksızın değerini arttırdığı serbestleştirici özgürlüğün bu özel biçiminin tasarrufuna uygun olan mülk. Ve bu mülk adına liberal ahlak sadece ahlak kurallarını onama yetisiyle kalmaz, vatanseverlik ahlakına karşı inandırıcı ve olası zararlı bir karşı koyuşu biçimlendirme yetisine de sahip gözükür.

Status quo'nun hiçbir sınıra tahammül edemeyeceğini düşünmek, liberalizm ahlakının temelini oluşturur. Hiçbir kurum, hiçbir pratik, hiçbir bağ rastlantısal olarak bir ret ile onanmış bir sorgulamanın güvencesinde olamaz. Aksine, vatansever ahlakı, açıkça özel bir toplumsal, siyasi ve ekonomik yapıya dayandırılarak bir cemaate aidiyet terimleriyle tanımlandığından, bu cemaat varlığının en azından birkaç temel parçasını eleştirilerden korumalıdır. Çünkü vatanseverlik bir bakıma koşulsuz verilmiş bir söz olmalıdır. Bu nedenle ussal eleştiriyi dışlar. Fakat böyle olduğundaysa, vatansever ahlak yanlıları kendilerini temelden ussal olmayan bir tutuma mahkûm ederler. Çünkü inançlarından ve temel tutumlarından bazılarının ussal olarak onaylanıp onaylanamayacağını, ussal olup olmadıklarını incelemeyi reddetmek, zaten kabullenişlerini yüceltmektir. Böylece, ussal olmadıkları için suçludurlar. Vatanseverlik ahlakı yanlıları bu suçlamaya karşı nasıl bir oyun oynayabilirler? Cevap üçlüdür.

Liberal ahlakçı, vatanseverin ulusunun tasarı ve gidişatını eleştirel olmayan bir şekilde değerlendirmekle sorumlu olduğunu belirtirken, yalnızca bu tasarı ve gidişatın bir bölümünün rasgele bir şekilde analizden muaf tutulacağını belirtmekle kalmaz, fakat özellikle en azından birkaç noktanın eleştirilmesinin kesinlikle yasaklanacağının altını çizer. Vatansever bunu inkar edemez: Ama her şeyden önce onun için önemli olan, bu temelli muafiyetin altında yatan şeyi açıkça, belirgin bir şekilde tanımlamaktır. Vatanseverlik ahlakı ve liberal ahlakın bu perspektif oluşturma standına gelindiğinde, kendimizi hasımlardan biri saymamak sonuca ulaşmamızı sağlayacaktır. Liberalizm ve vatanseverlik benim veya başka yorumcuların uydurduğu konumlar değildir. Bu seçimler, amblemsel şekillere ve saygın öncülere sahiptir. Ve şimdiye kadar, onların ara-

sında öncülerin saygın söylevlerini vurgulamaktan başka bir şey amaçlamayan başlangıç noktamla yetinmeyi ummama rağmen, vatanseverlik ahlakının açıklanması için onun ön-şekillerinin belirlenmesi önem kazanıyor. İzlenecek yol, öyleyse, Charles Péguy ve Charles de Gaulle'de, Adam von Trott ve Bismarck'ta ortak olan vatanseverlik tutumlarını açıklığa kavuşturmaya çalışmaktır. Her seferinde, bu çiftlerin* ilk adının, sürekli ve radikalce kurumun dışında konumlanan ve bu konuma karşı düşmanlık gösteren kişinin adı olduğu fark edilir. İkinci ada gelindiğindeyse, bu, ulusunun siyasi konumunun bir üyesi olan, fakat yerine getirilen bu sorumluluğa ve iktidar ve hükümetin *status quo*'yla özdeşleşmesine rağmen en azından bir süreliğine bu *status quo*'dan uzaklaşan kişinin adıdır. Bu kişiler, vatanseverin eleştirilerinin desteği ile çok şey ortaya konulabileceğini ama eleştirinin asla desteklemeyeceği şeyin, iktidarı kullanan ve hükümette olanlarca devam ettirilen politikalar gibi iktidarın ve hükümetin *status quo*'su olduğunu açıkça gösterirler. Fakat gerçekten de eleştiriler karşısında dokunulmaz olan kimdir? Cevap: Geçmişte şu ya da bu şekilde gerçekleşmiş ve bir cemaatin çabalarını içeren ve cemaati, siyasi özerklik davasını sürdürme ve örgütlenmiş ve kurumsallaşmış çeşitli ifadelerle somutlaştırma işlevi gören ayrı bir ahlaki uzva dönüştüren bir *tasarı olarak kavranan ulustur*. Ulusun bir tasarı olarak tanımı, bağımsızlığını henüz kazanamamış ulusların da –Garibaldi örneği– vatansever olabileceğini ya da 1860'ın Polonyalı vatanseverleri gibi bir zamanlar var olan ve tekrar var olabilecek olan bir ulusa sadakat gösterilebileceğini açıklar. Vatansever, vatanseverliğin ayrı ahlaki ve siyasi kimliğini aldığı bir geçmiş ile tasarısı ulus olan ve bu tasarının ondan gerçekleştirmesini beklediği bir geleceği birleştirmek suretiyle özel bir biçimde tanımlanır. Yalnızca bu tasarıya bağlılık koşulsuzdur. Hükümetlere, özel hükümet biçimlerine ya da özel önderlere bağlılık, tamamen bu tasarıya bağlılıklarına ve onu engellememe veya başarısızlığa uğratmama konusundaki doğal yeteneklerine bağlı olacaktır. Bu, Péguy gibi bir vatanseverin ülkesini yönetenlere temelden karşı olmasını ya da Adam von Trott yapısındaki bir vatanseverin hükümeti devirmek için işi dolaplar çevirmeye kadar vardırmasını mümkün kılan şeydir.

Elbette bu düşünceler kısmen liberal ahlakçıların saldırılarına karşı koyabilir: Bunlar, vatanseverlik ahlakının vatansevere bazı koşullarda tamamen eleştirel anlayışından ve böylece ussallığından vazgeçmesini buyurduğunu kabul etmez. Ama bu, yine de yeterli değildir. Vatanseverlik

* Charles Péguy ve Charles de Gaulle. (ç.n.)

ahlakı üzerine yazdığım her şey, gerçekten de bazı durumlarda bu ahlakın ulusumun tasarısının ve devamlılığının temeli olan inisiyatifleri desteklememi istemesiyle uzlaşır, her ne kadar bu inisiyatiflerin başarısı, nesnel ve yansız ahlak görüşüne göre değerlendirilen tüm insan türünün çıkarlarına yaramamalıysa da... Adam von Trott örneği bu durumu çok iyi aydınlatır.

1944'te Hitler'e karşı suikast girişimi nedeniyle ülkeden çıkarılan Alman vatansever Adam von Trott, Nazilere karşı muhafazakâr muhalefetle işbirliği halinde Almanya'da çalışmayı seçmişti. Bu muhalefetin üyeleri çok az sayıdaydılar ama son derece iyi konumlanmışlardı. Daha ziyade, 1871'de kurulan Almanya'nın çöküşü olacak Nazi rejimini yok ederek Hitler'i içten devirmeyi tasarlıyorlardı. Fakat şans vermek için Trott, rejimle uzlaşmaya zorlandı. Böylece, sadece kendi amacı olmadığı halde ülkesinin davasına hizmet etmekle kalmıyor, aynı zamanda bunun kaçınılmaz sonucu olarak Nazilerin davasına hizmet ediyordu. Eğer şu veya bu olaylar serisi "insan türünün üstün çıkarlarına" uygun olursa, bu örnek, yapılmaya çalışılan hesapların göreceliği ve geçiciliğini özellikle çok iyi açığa vurur. Buna karşın, nazizmin ortaya çıkışı, nadir durumlardan biriydi. Bu durumların ortaya koyduğu bahis öyle büyük ki (bu bahsin *a posteriori* açıklığa kavuşacak boyutu hiç değişmez), bu ifadeye daha açık bir anlam verir: "İnsan türünün üstün çıkarları" ve Nazi rejiminin devrilmesini de içeren eylemleri düzenler.

Vatansever bunu nasıl cevaplandırabilir? Belki iki şekilde. İlki öncelikle, yerleşmiş bir cemaat içinde kökleşen ve içinden çıkılamaz bir şekilde bu cemaatin toplu yaşamına bağlı bulunan vatanseverin kendini düşünme ahlakı, kurulmuş toplumsal örgütlenmenin belli sayıdaki görünümlerinin hesabını ussal olarak yapmaya elverişlidir. Belli bir cemaate aidiyet kavramının ürettiği adalet anlayışı, belirli siyasi kurumların yanlışlarını fark etmeyi sağlayan bir ölçüt sunabilir. Nazilerin Yahudi düşmanlığı, demir haçla bezenmiş Yahudi Almanlar olgusuyla karşılaştığında, bu olgudan önce mevcut olan ve Yahudi askerlerin Almanya'ya eksiksiz sadakatini kabul etmeyi ve bu sadakati onurlandırmayı sağlayan Alman mükemmellik ölçütlerini yadsımaya zorlandı (303-7). Bir ulusa özel bir görev yükleyen bu anlayış, daha sonra, bu görevin ulusun bir bölümü için anavatanın kurumlarından yola çıkarak mevcut adaletin sınırların ötesine genişletilmesini içerebileceğini gözardı etmez. Hükümetler ya da bunların eylemlerinden bazıları başarısızlığa uğrar veya onlara düşen görevi öylesine radikalce yerine getirmemiş olarak algılanır ki, vatansever kendini, ulusunun kurucu tasarısının gerekleri ile bir

cemaat içinde kazandığı ahlakın gerekleri arasında, varlığının anlamını bu tasarıdan çıkartarak bir seçim yapmak zorunda bulur. Evet bu, vatanseverliğin liberal eleştirisini tersine çevirirken, gerçekten de, böylece geçip gidebilir fakat böylece geçip gitmiyor. Kısacası vatanseverlik, sürekli bir ölümcül tehlike kaynağı gibi algılanıyor. Bu sav, kabul ediyorum, başarıyla çürütülemedi.

Vatanseverliği savunmanın çok farklı ikinci bir tipi şu şekilde sunulabilirdi. Önceleri nesnellik ve yansızlığın oluşturduğu bir liberal ahlakla uyuşan ülkesinin değer türünün, fazlasıyla dayanıksız ve bir geleneksel vatanseverlik versiyonu gibi değerlendirilmek için sayısız baskıya boyun eğmiş olacağını savundum. Fakat bundan, geleneksel vatanseverliğin bir değişkeninin, vatanseverin kendini düşünme ahlakının sınırlarını koyan, bunları onaylayan ve düzenleyen evrensel ahlak kurallarının bir değişkeniyle uyuşamayacağı sonucu çıkmaz. Bu uzlaşma olasılıklarının incelenmesi bu makalede geliştirmek için fazlasıyla geniş ve özel bir sorundur. Fakat, bu mümkün olsa bile –ve bu makalede geliştirilen her şey ve vatanseverler ve Hıristiyanlar ya da aynı anda hem vatanseverler hem de Tommasoculukla tanımlanan tabii hukuk yanlıları ya da hatta vatanseverler ve insan hakları savunucuları bu ideali dile getirmekten vazgeçmezler–, bunun, vatanseverliğin ahlaki olarak tehlikeli bir olgu olduğunu öne süren liberal önermeyi hiçbir şekilde zayıflatmayacağını belirtmelidir.

Vatanseverlik ahlakı yanlısı argümantasyonum biraz da doğru olsa ve bu son noktayı kabule zorlansa da tartışmayı sona erdirmez. Zira kesinlikle ilginç bir açıdan, liberalizmin yansızlık ve nesnellik ahlakının dahi ahlaken tehlikeli bir olgu olduğu öne sürülür. Bir an vatanseverliğin kurduğu bağların bozulduğunu faz edelim. Liberal ahlak, sağlam ve tam olan herhangi bir şeyle bu bağların yerini dolduracak durumda mıdır? Aslında vatanseverlik ahlakının elinden geldiğince iyi ürettiği şey, toplumsal yaşamı belirleyen ve onda bir tözü biçimlendiren bağların ve bağlılıkların bir tanımı ve açıklanmasıdır. Vatanseverlik ahlakı, bir toplumsal grubun farklı üyelerince ortak bir tarih kabulünün ahlaki öneminin altını çizerken bunu yapar. Her birimiz, az ya da çok canlı olarak yaşamı bir sahne oyunu gibi algılar ve başkalarıyla sürdürdüğümüz ilişkiler nedeniyle kendimizi onların sahnelediği piyeslerdeki kişilikler olarak değerlendiririz. Bununla birlikte, yaşam öykülerimiz, çok daha geniş bir veya birden fazla insani birimin tarihine sıkıştırılır. Kişisel tarihimi, ailemin, bu çiftliğin, bu üniversitenin ya da bu şirketin tarihiyle iç içe geçmiş olarak kavrarım. Ve çok daha kapsamlı bu tarihlere karışmış

yaşamımı kuşatan bireylerin yaşamını da aynı şekilde anlarım. Öyleyse, kendimi ve onları, bu tarihin ortaya çıkışına ilişkin ve söz konusu olan ya da olması gereken tarih türüne (trajik, kahramanlık, komik) ilişkin bir çıkarı paylaşanlar olarak görürüm.

Vatanseverlik ahlakının temel bir tezi, eğer kişisel yaşam öykümün ülkemin tarihiyle örtüştüğünü düşünmüyorsam, ahlaki yaşamımın temel bir boyutunu yıpratacağımı ve kaybedeceğimi söyler. Yine eğer böyle düşünmüyorsam, başkalarına borçlu olduğum şeyi, başkalarının bana borçlu olduğu şeyi, ulusumun işlediği hangi suçları telafi etmek zorunda olduğumu, hangi iyilikler için kendimi minnettar hissetmem gerektiğini anlayamayacak halde olacağım. Bu bağlamda, bana borçlu olunan ve benim borçlu olduğum şeyleri hesaplamak, ait olduğum cemaatin tarihini ele almakla aynı şey değildir.

Az önce değinilenin bir sonucu üzerinde durmalı. Bu makalede sözünü ettiğim vatanseverliğin gelişimi ancak bazı ulusal cemaat tiplerinde ve bazı koşullar altında gerçekleşebilir. Kendi gerçek tarihini sistematik olarak yadsıyan ya da bu tarihi büyük ölçüde uydurulmuş bir tarihin yerine koyan bir cemaat, tarihin dokuduğu bağların köklü birleştirici bağlar (örneğin, karşılıklı çıkar bağlarının yerini almamış olan bağlar) olmadığı bir cemaat, vatansever bir tutumu göstermenin her şekilde ussal olmayan bir tutumla özdeşleşeceğini savunan bir cemaat olurdu. Nasıl ki üyeleri arasındaki ilişkilerin sadece bencil çıkarların karşılıklılığıyla belirlendiği bir aile, bu sözcüğün geleneksel anlamıyla artık bir aile değilse, üyelerinin aynı tutumu ulusal ölçekte gösterdiği bir ulus da artık bir ulus olmayacaktı. Ve bu ulusun kurucu tasarısının açıkça çöktüğünü kanıtlamak için yeterli bir neden sunacaktı. Tüm modern bürokratik devletlerin, ulusal cemaati bu karşılıklı çıkar ilişkileri görünümüne indirgeme tutumunu benimsemelerinden bu yana, bu tasarı, hiçbir resmi vatansever ahlakının yer almayacağı ve yer almak isteyecek her şeyin haklı gösterilemez bir görüntüye indirgeneceği bir duruma yönelmektedir.

Bu neyle ilişkilendirilir? Bağlılığın sadece ya da temelden karşılıklı çıkar terimiyle anlaşıldığı modern cemaatlerde, genel olarak bu çıkarların karşılıklılığını tehlikeye düşüren çatışmalar devam ettiğinde sadece iki başvuru profili belirmektedir. Biri, geliştirilmiş herhangi çözümün dayatmasıdır. Diğeri, liberal ahlak doktrininden çıkan tarafsız, yansız, kişisel olmayan ölçütlere başvurma davranışlarını içerir. Bu yardım başvurusunun önemini elbette gözardı etmemelidir. Fakat söz konusu olan güvenilir bir başvuru mudur? Sorun şu: Yansızlık ve kişisel olmama ölçütlerine bağlılığı açığa çıkarmak için ussal bir onamayı içeren ve aynı zamanda

çıkarın beslediği güdüleri başarısızlığa uğratacak bir güdülenme bulmalıdır. Oysa açıkça ve sadece karşılıklılığın gerekli güdülenme tipini artık besleyememesiyle, çıkarların karşılıklılığına başvurma imkânı kalmadığından bu tip bir bağlılığın gerekliliği ortaya çıkar. Ve onun yerini tam olarak neyin alabileceğini belirtmek zordur. Karşılıklılık ussallığa başvuru davranışlarını giydirdiğinden, ussal bireyler gibi düşünülen ahlaklı ajanlara yapılan, özel çıkarları görecelendiren kişisel olmayan ussallığa bağlanma daveti, bu tarzda davranmak için kesin bir neden sunmalıdır. Ve bu ahlakın liberal söyleminin apaçık bir eksikliğini açığa vurduğu noktadır. Pratikte bu zayıflık, toplumsal örgütlenmenin düğümlendiği noktaya ve ciddi bir engele dönüşür.

Çok istisnai durumlar dışında, siyasi cemaat asgari güvenliğinin sağlanması amacıyla silahlı bölüklerin sürekli korumasını talep eder. Bu bölüklerin üyelerinden cemaat yaşamlarını ulusal güvenliğin yararına adamaya hazır olmalarını ve bunu yapmak için gösterdikleri kararlılığın ülkelerinin şu ya da bu kararının oluşmasındaki kişisel kanaatlerine bağlı olmamasını, dengeli bir şekilde kendi cemaatleriyle birlikte ve diğer cemaatlerinde çıkarlarına gönderme yaparak tarafsız ve yansız değerlendirme ölçeğine göre hesaplamalarını bekler. Bu demektir ki, iyi askerler liberal olamazlar ve eylemlerinin en azından yeterli bir dozda vatanseverlik ahlakı içermesi gerekir. Paradoksal olarak, liberal ahlakın büyük ölçüde onayladığı herhangi bir devletin siyasi devamlılığı, bu devletin, bu liberal ahlakı uygulayan yeterli sayıda genç kadın ve erkeği pratik olarak biçimlendirme yeteneğine bağlıdır. Bu açıdan liberal ahlak, toplumsal bağların yok oluşunu doğurur.

Burada liberal ahlaka karşı vatanseverlik ahlakının başarıyla yapabileceği suçlama, liberal ahlakının hemen vatanseverlik ahlakına yöneltiği suçlamanın ters yüz edilmiş bir yansımasıdır. Liberal ahlakçı, vatanseverliğin, ulusa olan bağlılığımıza ussal eleştiriye bağlılığımızın özelliğini yükleyen şeyde sürekli bir tehlike kaynağı oluşturduğunu kanıtlamaya yetkin görünürken; vatanseverliği savunan ahlakçı, liberal ahlakın toplumsal ve ahlaki bağlarımızı kurduğu ve bozduğu ahlaki şüphecilik ölçüsünde bu ahlakın sürekli bir tehlike kaynağı oluşturduğunu kanıtlamaya yetkin gözükecektir. Ve aslında mevcut tüm tarafların haklılık payı vardır.

V

Bu bitirişi baskıcı olarak değerlendirmeyi kabul eden ahlak filozofu, onu

bekleyen görevin açıkça farkındadır. Bu görev, bu rakip iki modern ahlakın güç bağlarının her ikisinin de doğru olmayacağını kabul ederek bunların yanlış olduğunu söyleyip, aslında bir oldu bittiye getirerek bitirmemeli mi diye kendi kendine sormaktır. Ve burada büyük gelişmelerin henüz tamamlandığı bir araştırma söz konusudur. Fakat sabırsızlanan tarih, ahlak filozoflarına görevlerini yerine getirme ve bu görevleri vatandaşlarının bir parçası yapma zamanı bırakmaz. Yunanistan'da *polis*, Aristoteles'in akıl yürütmesini yeniden şekillendirdiği döneme gönderme yapan siyasi bir kurum olmayı sürdürüyordu. XVIII. yüzyıl boyunca modern siyasi yaşamın anahtar kavramlarını araştıran her filozof, daha az dramatik bir biçimde Aristoteles'in kaderini yeniden yaşamakla tehdit edildi. Minerva'nın gece kuşu ancak alacakaranlıkta* ortaya çıkıyor gibi...

Öyleyse bu, akıl yürütmemin asıl pratik anlamdan yoksun olduğu mu demek oluyor? Nesnelliğin liberal ahlakı ve bağlılık ahlakı arasındaki bir derin uzlaşmazlığın damgasını taşıyan bu sonun, günlük siyasi yaşamın anlaşılması için pratik bir anlam taşımadığını düşünürsek, evet. Fakat belki de bu, gerçekten de Batılı modern devletlerin ya da en azından Amerikan ve Fransız Devrimleri'nin meşrulaşmasını sağlayan devletlerin siyasi yaşamını ağır yükümlülük altına sokan asıl eksikliği ortaya koymamızı sağlayan bu uzlaşmazlığın sistematik kabulüdür. Gerçekten de, bu devletler, öncelikli uygulamalarının her zaman âdetlerden, kurumlardan ve yerel geleneklerden gelen hısım kayırma ve yanlılığı içerdiğini ilan ederek azlettikleri eski rejimlere ilişkin farklarına dikkat çektiler ve ilk defa olarak anayasal ve kurumsal yapıları içinde her ussal varlık için gerekli kişisel olmayan ve yansız ahlak kurallarını kurdular. Bundan yola çıkarak Robespierre, Fransa için mücadeleyi insan hakları mücadelesiyle birleştirmiş olmanın Fransız Devrimi'ni meydana getirdiğini söyledi. XIX. yüzyıl Amerika Birleşik Devletleri, retorik alanda sayısız 4 Temmuz söylemi doğuran ve eğitim açısından özellikle Avrupalı göçmenlerin Amerikalılaştırılmasının –XIX. yüzyıl boyunca ve XX. yüzyılın başlarında kurulacak– temellerini atan bu davanın kendi versiyonunu üretti.

Bu bakımdan Hegel, *sittlichkeit* ve *moralität* sözcükleriyle oluşturduğu kullanışlı bir ayrıma başvurur. *Sittlichkeit* basitçe belli bir cemaatin sıradan ahlakını ifade eder. *Moralität*, daha önce tanımladığım gibi ussal bir evrensel, nesnel bir ahlak, liberal bir ahlak bağlamında kullanılır. Göçmen-

* Yazarın kullandığı "crépuscule" sözcüğü iki anlam taşımaktadır: Alacakaranlık ve çöküş. (ç.n.)

lere, arkalarında *sittlichkeit* ve *moralität*'in birbirinden ayrıldığı ve genellikle çatıştığı ülkeler ve kültürler bırakıyor oldukları ve *sittlichkeit*'ın *moralität*'ten başka bir şey olmadığı bir ülke ve bir kültüre girmekte oldukları öğretildi. Sonuçta, çoğu Amerikalının zihninde vatanseverlik aşkının nesnesi olarak algılanan Amerikan davası ve liberal ahlak anlayışı içinde kavranan ahlak davası birbiriyle özdeşleşecekti. Eğer bu makalede sunduğum şey doğruysa, bu garip karmanın tarihi, ancak birbiriyle karışma ve birbiriyle bağlantısızlık tarihi olabilir. Bağlar ve ayrıntılı dayanışmalar üzerine kurulu bir ahlak, evrensel, nesnel ve yansız ilkeler temeline dayalı bir ahlaka eklendi. Bu ancak bir tutarsızlık pahasına gerçekleşebilirdi.

Bu nedenle, geliştirdiğim argümantasyonu test etmenin ve bu argümantasyonun ampirik değere ve pratik anlama sahip olup olmadığını belirlemenin bir yolu da, bu kavramsal karışımın ve bu karışımın pratiğe geçirilmesinin ışığında modern Amerika'nın toplumsal ve siyasal tarihini yeniden incelemektir. Bu okuma kafesi aydınlanmıyorsa da, belki de bu karışımı bize, kurumsal kullanım içinde liberal gözükme zorunluluğu olan ve paralel olarak yeter sayıda vatandaşın önderindeki vatanseverlik duygusunu ortaya çıkarmaya yetkin olması gereken büyük boyutlarda bir modern devletin devamlılığının kaçınılmaz bir unsuru olarak tanımlayacaktır. Bu hipotezin doğruluğunu kanıtlamayı denemek, ahlaki düzenin karşılıklı çelişki halindeki iki ilkeler konfigürasyonuna ulusal bağlılık biçimindeki sürekli bir tutarsızlığı açığa çıkaran yeni bir devlet stilinin keşfiyle karşı karşıya kalmaktır. Fakat, burada –neyse ki– bu makalenin dışında kalan bir görev söz konusudur.

Çev.: Elif Ergezene

4
*Michael Walzer**

Liberalizmin Cemaatçi Eleştirisi

I

Entellektüel modanın, popüler müzik, sanat ya da giyim modaları gibi olduğu çok iyi bilinir: Onların geçerli oldukları sadece belli bir zaman vardır. Ama düzenli bir şekilde tekrarlanabilirler. Bunlar, pilili pantolonlar veya kısa etekler gibi geniş ve yaygın bir olayın ayırt edici ve değişken özellikleridir. Uzun sürmezler ama geri gelerek tekrar ortaya çıkarlar: Geçici oldukları bilinir, geri gelmeleri beklenir. Tabii ki, pantolonların her zaman tek plili ya da eteklerin sonsuza kadar kısa olacağı bir gelecek beklenmemeli. Her şey geri dönüşüm içindedir.

Önemli bir kültürel anlamı olsa da, liberalizmin cemaatçi eleştirisi, pantalonların şu plisi gibidir: Geçici ama önlenemez şekilde geri dönen. Bu eleştiri, her ne kadar aralıklı bir şekilde de olsa, liberal politikanın ve toplumsal organizasyonun bütünleyici bir parçasıdır. Aynı zamanda, tüm cemaatçi eleştiriler ne kadar derin olsalar da, bir gün liberalizmin geçici çizgisinden başka bir şey olmayacaklar. Aristokrat kısa pantolon-

* M. WALZER (1990), "The Communitarian Critique of Liberalism," *Political Theory*, 18, 6-23.

lardan halkın giydiği pantolonlara geçildiği gün belki, liberalizmi ve onun eleştirisini konu dışında bırakacak kökten bir değişime tanık olunur. Ama şimdilik, böyle bir etkiyi yaratacak benzer bir şey görmüyorum. Ayrıca bunu ümit etmek gerektiğinden de emin değilim. Şu an için, aktörleri sadece daha sonra istediklerinde direnmek için bir zaman kabul edilmediği ve ayrıldığı için unutulan sıradan başarıları ve kimi benzerlikleri arzulasalar bile, böyle bir eleştiri anlamsız değildir.

Cemaatçiliği, sosyal demokrasiyle karşılaştırmak ilgi çekici olur. Sosyal demokrasi, sürekli bir şekilde liberal politika yanında kendini zorla kabul ettirmeyi başarmış hatta onunla birleşmiştir. O, belirli aralıklarla moda olan, kendine özgü özellikle anarşist ve özgürlükçü eleştirilere sahiptir. Ama bazı cemaatçi tipteki kimlikleri cesaretlendirdiği ölçüde, liberalizmden daha az cemaatçi eleştirilere sebebiyet verir. Bununla birlikte, hiçbir zaman bütünüyle ondan kaçamaz çünkü liberaller ve toplumsal demokratlar eşit olarak ekonomik büyümeyi destekliyorlar ve değişik şekilde de olsa, bu büyümenin sonucu olan sosyal kökten ayrılmalara karşı dururlar. Cemaatin modern toplumun ortasındaki yeri, esas itibariyle ideolojik bir düzenden kaynaklanır; kendine ait geri dönen eleştirileri yoktur. Güçlü bir güncellikten yararlanamayarak, sadece aralıklı olarak gündeme gelir ve ancak moda olduğu zaman eleştirilebilir.

Cemaatçi eleştiri az etkili değildir. Düşüncelerimizi, duygularımızı etkilemek kabiliyeti olmasaydı aralıklı şekilde tekrar su yüzüne çıkar mıydı? Bu makalede, bugün Amerika'da olduğu şekilde, bu eleştirinin değerini incelemeyi düşünüyorum. Daha sonra, başlamak için size söyleyeceklerimden daha güçlü olmasa da, liberal (veya sosyal demokrat) politikanın çerçevesinde yer bulmasında daha etkin olan kendi görüşlerimi sunacağım. Amacım, elbette, cemaatçiliği yok etmek değil –ki, bu kapasiteye sahip olduğumu sanmıyorum– ama bugünkünden daha uygun ve kesin bir formda yeniden ortaya çıkarmaktır. Bugün cemaatçi eleştiri sorunu –bunun altını çizen ilk ben değilim–, cemaatçiliğin liberalizmle taban tabana, zıt farklı iki savla çakıştığıdır. İlki liberal uygulama ile ilgilidir, ikincisi öncelikle liberal teori ile ele almaktadır. Ama bunlar aynı anda gerçek olamazlar. Her biri kısmen doğru olabilir –işte ben bu kısmi geçerliliğin altını çizeceğim– ama bu sav, doğru olduğu ölçüde diğerinin değerini yok ediyor.

II

İlk sav, siyasi liberal teorinin toplumsal liberal pratiği sadık bir biçimde

yansıttığım ortaya koyar. Bir yansıma gibi ideolojinin marksist teorisinin bütünüyle doğruymuş ve burada bir örneği varmış gibi zamanın Batı toplumları, devredilemez hakları tarafından hem korunan hem de bölünen erkek ve kadınların, kökten ayrı yaşayan kişilerin, mantıklı bencillerin, varoluşsal ajanların ülkesine dönüşmüş sayılır. Liberalizm, liberaller tarafından meydana getirilmiş bu asosyal toplum konusunda doğruyu söylüyor – aslında, kendi teorilerinin telkin ettiği gibi bir *ex nihilo* meydana geliş değil, ama liberal uygulamanın geçmişi yokmuş gibi gözüken, onlardan kaçıldığında unutulan gelenekler –cemaat ve otoriteler– arasında bir mücadele tarafından meydana getirme. Bu mücadele, bir ayin şeklinde göklere çıkarılmaktaysa da çok nadir bir düşünceye konu ediliyor. Liberal toplum üyeleri, hiçbir siyasi veya dini geleneği paylaşmazlar; sadece kendi konularında bir hikâye anlatabilirler: Doğal halinden ya da ilk durumdan başlayan ex nihilo yaradılışın hikâyesi. Her kişi mutlak olarak özgür, yükümlülüklerinden kurtulmuş ve yalnız olmayı hayal eder. Sonra, sadece, karşılaşabileceği riskleri azaltmak için topluma girer ve yapılması gerekenleri kabul eder. Amacı güvenliktir. Marx'ın yazdığı gibi "güvenlik onun egoizminin garantisidir." Ve hayal ettiği gibi, gerçekte olduğu gibi,

> yani topluluktan ayrılmış, kendi içine kapanmış, bütünüyle kendi kişisel menfaatleri ile meşgul ve kişisel fantazisine göre davranan bir kişi. İnsanların arasındaki tek bağ doğal zorunluluktur, ihtiyaç ve menfaattir.[1]

(Cümlelerim Marx'ınkilerle uyumlu olsun diye eril özneler kullandım. Ancak, burada değinmeyeceğimiz şu soruyu sormak ilginç olabilir: Bu ilk cemaatçi eleştiri kadınların deneyiminden söz etmekte midir? Birbirlerine sadece gereklilik ve bireysel çıkar nedeniyle mi bağlanmışlardır?)*

Genç Marx'ın yazdıkları cemaatçi eleştirinin ilk ifadelerindendir ve 1840 tarihinde yaptığı gözlem, bugün hâlâ tüm anlamını korumaktadır. Entellektüel ve kültürel modern hayatın uyumsuzluğunu ve anlatmaya değer kapasitenin kaybını yazdığında, Alasdaire MacIntyre yeniden güncelleştirilmiş teorik bir dille aynı düşünceden bahsetmektedir (MacIntyre,

1) Karl Marx, "On The Jewish Question", *Early Writings*, yayımlayan T. B. Bottomore, Londra, C. A. Watts, 1963, 26.

* Bu metin, buraya metni İngilizce'den Fransızca'ya çeviren çevirmen tarafından konulmuştur. (ç.n.)

1981). Ama liberalizmin cemaatçi eleştirisine ihtiyacı olan tek teori, liberalizmin kendisidir. Eleştirmenler, liberal teoriyi ciddiye almaktan memnun olabilir, en azından öyle olduğunu belirtiyorlar. Sadece, inatçı arzusu tarafından meydana gelen, paylaşılan diğer yükümlülük, gelenek ve görenek olmadan tüm bağlardan hür (gözsüz, dişsiz, tatsız hiçbir şeysiz) kişinin otoportresini hatırlatmak, onu değersizleştirmek için yeterlidir: Bütün değerlerin somut yokluğu vardır burada. Böyle bir kişinin gerçek hayatı nasıl olabilir? Faydalarını çoğaltmaya çalışarak, bunu hayal etmeye çalışın: Herkesin herkese karşı savaşı, bize yabancı olmayan dövüş fuarlarını ifade eder, toplum için, Hobbes'in yazdığı gibi "birinci olmaktan başka amaç, başka şeref yoktur."[2] Onu haklarını kullanırken hayal edin: O toplum, birbirinden ayrılmış öznelerin bir aradalığına indirgenir. Çünkü, bu ilk eleştiriye göre, liberal haklar düşüncenin "sesi"nden çok "kaçışı" ile ilgilidir. (Hirschman, 1970) Bu haklar ayrılıkta, boşanmada, emeklilikte, yalnızlıkta, özel hayatta ve siyasi duyarsızlıkta somutlaşır. Sonuç olarak, kişinin hayatının, bu iki felsefi konuya (tüketim malları hakların konusu) atfen anlatılabilir olması MacIntyre'a göre, liberalizmin uyumsuzluğunu daha iyi ortaya koymaktadır: Liberal bir toplumda, erkekler ve kadınlar nasıl beraber yaşanabileceğini onlara öğretebilecek olan ortak bir ahlaki kültüre erişemezler (M., 1981 bölüm 2 ve 17). Günlük hayatın kaprisli karakterinin ideolojik yansıması olan şartçı varoluşçuluk örneğinde ortaya konulduğu gibi, iyi yaşamın olağan konusunda bile ne konsensüs ne de kamusal bir tartışma vardır, ki bu kişisel kaprisin başarısını ortaya çıkarır.

Biz, liberaller, seçmekte serbestiz ve seçme hakkımız vardır; bizim kendi arzu ve isteklerimizin tamamı ile kendi ifademiz değilse eğer, hiçbir kriter bizim seçimlerimizi yönetmeye yardım edemez. Bizim seçimlerimiz uyum ve mantık olgusundan mahrumdur. Daha dün ne yaptığımızı hatırlatmakta güçlük çekeriz; yarın ne yapacağımızı emin bir şekilde söyleyemeyiz. Tam olarak kendimizin bile farkına varamayız. Birbirimize kolay anlaşılır hikâyeler anlatmak için beraber otururuz, atonal müziğin veya figüratif olmayan sanatın tam tamına benzerlerinin, bölünmüş ve yalansız dolansız olan parçalarını okuduğumuz zaman ancak birbirimizi tanırız.

2) Thomas Hobbes, *The Elements of Law*, 1. Başlık, 9. Bölüm, §21. Fark ettim ki bu tarz cemaatçi eleştiri taraftarı iki yazar Hobbes ve Sartre'dır. Liberalizmin özünü en iyi, bu terimin alışagelen kullanımı anlamında kesinlikle liberal olmayan bu iki yazarın ortaya koymuş olduğunu düşünmek mümkün olur mu acaba?

Bu ilk cemaatçi kritik açısından bakıldığında, liberal toplum uygulanmaya konmuş bir parçalanmadır ve topluluğun, uyumun kişiler arası bağların ve anlatım kapasitesinin ülkesi, onun mutlak karşıtıdır. Ama beni burada ilgilendiren, bu kaybolmuş cennetin yapılabilecek değişik tanımlarından ziyade bu kayboluşu takip eden parçalanmaların gerçeğinin vurgulanmasıdır. Bu, tüm çağdaş cemaatçiler tarafından ele alınan konudur: Yeni muhafazakâr şikayet, yeni marksistlerin sorgulanmaları, neoklasik veya cumhuriyetçi "kendi içine kapanma" ("Neo" önekine başvuru bir kere daha cemaatçi eleştirinin aralıklı ve geri dönen karakterinin altını çizmektedir.) Bana bu konu biraz çatallı geliyor. Çünkü eğer liberal teorinin toplumsal kanıtı doğruysa, eğer toplum gerçekten bütünüyle insanların çözümü şüpheli olan bir arada varolmalarına bölünmüşse, liberal teoriyi bu bölünmüşlüğün sonuçlarına karşı bir silah olarak farzetmek mümkündür. Bu birbirinden ayrılmış özne yığınının yapma ve tarihe aykırı birliğini yaratmaksa eğer, niçin doğal yaşama hali veya ilk durumu kavramsal başlangıç noktası olarak ele alınmasın? Bölünmüşlüğümüz dolayısıyla neyin iyi olduğu konusunda anlaşmayı beklemiyorsak, adaletin iyinin tüm maddi kavramının önüne geçtiğini, alışılmış liberal tarzda, niçin kabul etmeyelim ki? Michael Sandel kendi kendine şunu soruyor: Önceliği adalete veren bir topluluk, hiç yabancılar topluluğundan daha başka bir şey olabilir mi?[3] Soru çok ilginç ama, doğrudan sorunun tersini sormak daha uygun olur: Eğer bir yabancılar topluluğu isek, adalete öncelik vermekten başka ne yapabiliriz ki?

III

Liberalizmin cemaatçi eleştirisinin ikincisi bu düşünceden tamamıyla akla yakın yerlere çekiyor. Bu eleştiri liberal teorinin gerçek hayatı kökten bir şekilde yanlış yorumladığını savunuyor. Dünya ne böyledir, ne böyle olmamalıdır. Her türlü toplumsal bağdan kopuk, tamamıyla yükümlülüklerinden bağımsız, kendi hayatlarının yalnız ve tek yaratıcıları, bu keşifte onlara yön verecek ortak kriter ve modelden yoksun bu erkek ve kadınlar, onlar efsanevi figürlerdir. Her birinin aileleri, ailelerinin arkadaşları, yakınları, komşuları, iş arkadaşları, din arkadaşları ve hemşerileri –kuşaktan kuşağa geçmiş veya miras kalmış olanlardan çok seçilmiş tüm bu bağlar– varken, nasıl bir grubun üyeleri birbirlerine yabancı olurlar?

3) Bu, Sandel'ın savının (1982) Rorty (1991) tarafından yapılmış özetidir.

Liberalizm, tamamıyla sözleşmesel ilişkilerin boşuna altını çiziyor, bazen Hobbes'un yaptığı gibi bütün ilişkilerin iradeci ve menfaatçi bir yapısı olduğunu sağladığı avantajlarla yaşayabilen çıkarcı arkadaşlıklar olduğunu ileri sürmek elbette yanlıştır.[4] Tüm insalcıl toplumun özelliği, orada yetişen insanların ilişkiler ağı içerisinde, iktidar ağı içinde ve duygu topluluğu içinde sorumluluklarla yükümlü bulunduğudur. İşte, bu yükümlü olabilmek özelliği kişiyi belirli bir tip yapar. İyi veya kötü olsa da kendilerine ait olan bu şemalar, ağlar ve topluluklar tarafından belirlenmiş sınırların içinde olduklarını az çok düşünerek böylece kendilerini farklı bir tipin insanı haline getirirler.

Özet olarak, bu ikinci eleştiri liberal toplumun derin yapısının aslında kendinden cemaatçi olduğunu açıklar. Liberal teori bu gerçeği bozar. Bu teoriyi kabul ettiğimiz ölçüde, cemaatçi bağımlılığa ait tecrübelerimize kolay ulaşmayı sağlayacak tüm olanakları kaybeder hale geliriz. Habits of the Heart'ın yazarının düşüncesine göre, liberal söylem kalbimizin alışkanlıklarını anlamamızı sınırlıyor ve bizi topluluğun içindeki diğer insanlara bağlayan ve insan olarak bizi oluşturan inançları oluşturmak için yeterli araçları sağlamıyor. (Bellah, 1985,21,299. Roty'nin yorumu, 1991, n12) Burada varsayılan, sonuç olarak, bizim bireyler olduğumuz ve birbirimize bağlı olduğumuzdur. Ayrıklığın liberal ideolojisi, ne bizim birey olma niteliğimizi ne de bağlarımızı bizden alabilir, onun bizden mahrum ettiği şey, bir kişiliğe ve ilişkilere sahip olmaktan kaynaklanan bilinçtir. Bu mahrumiyet daha sonra liberal teoriye yansımaktadır. Derin inançlarımızın somut ve etkili olmasını sağlayacak güçlü dayanışmalar, sağlam hareket ve partiler kuramamızdaki kapasitesizliğimizi açıklar. Ayrıca merkezi idare karşısında tam bağımlılığımızı da ifade eder.

Ama cemaatçi tecrübe ile liberal ideoloji arasındaki, toplumsal ilişkiler ile siyasal yalnızlık arasındaki bu kopmayı nasıl anlamalıyız? İkinci tip cemaatçi eleştiri bu soruyu incelemiyor. Eğer birinci eleştiri gerçekten düşüncenin bayağı marksist teorisi üzerine kuruluysa, ikincisi de aynı derecede bayağı idealizmi inceler. Bugün liberal teoriye atfedilen gerçek hayata karşı mücadele etmek ve hâkim olmak iktidarına, insanlık tarihinde çok az teori sahip olmuştur. Bu, ne ilk kanıta göre liberal ayrılıklığın gerçeğini yenebilen, ne de ikinci kanıta göre toplumsal bağın var olan yapısını hatırlatan cemaatçi teoriye açıkça atfedilebildi. Ne olursa olsun,

4) Thomas Hobbes, *De Cive*, yayınlayan Howard Warrender, Oxford, Oxford University Press, 1983, Birinci Bölüm, Birinci Kısım.

bu iki eleştirel sav kendi içlerinde çelişmelidir: Aynı anda doğru olamazlar. Liberal ayrıklık günlük hayat şartlarını ya belirlemek ya da bozmak zorundadır. Elbette ikisinden de biraz yapabilir (bu tabii bir karışıklıktır). Ama cemaatçi bakış açısına göre, bu sonuç tamamlanmaz, çünkü ayrımın ve ayrıklığın tanımlanması eğer doğru olsaydı, derinlik sorununu, derin yapıyı, eğer kendimizi böyle ifade etmek gerekirse belirlememiz gerekirdi. Ve eğer hepimiz belli bir noktaya kadar ruhlarımızda cemaatçi isek, bu şekilde tasvir ettiğimiz toplumsal uyum artık tüm eleştirel etkiyi kaybeder.

IV

Ama bu eleştirel savların, her ikisi de kısmen doğrudurlar. Her birinin nerede doğru olduğunu göstermeye çalışacağım ve kendimi bu kısmi gerçeklerden kabul edilebilir şeylere ulaşılıp ulaşılamayacağını öğrenmeye zorlayacağım. İlk savdan başlayalım. Amerika Birleşik Devletleri'nde, bizim birbirlerinden bir derece kadar ayrılmış ve ayrışmış ya da daha doğrusu birbirinden devamlı uzaklaşan insanların oluşturduğu bir toplumda yaşadığımız şüphesizdir: Durmaksızın hareket halinde, yalnız, görünüşte tesadüfi bir harekete ve fizikçilerin Brown Hareketi* olarak adlandırdıkları harekete katılıyor görünüyorlar. Böylece, derinlemesine istikrarsız bir toplumun ortasında yaşıyoruz. En önemli hareketlerin bir envanterini çıkararak istikrarsızlığın değişik formlarını açıkça kavrayabiliriz. Dört değişkene dikkat edelim:

* 1828'de İskoçyalı botanist Robert Brown, durgun su içinde asılı haldeki çiçektozlarını mikroskop altında incelemiş ve çiçektozlarının sürekli ve gelişigüzel biçimde bir tür titreşim hareketi yaptıklarını gözlemiştir. Bu hareket daha sonraları "Brown Hareketi" olarak adlandırılmıştır. 1905'te Einstein bir sıvı içinde asılı halde bulunan taneciklerin sıvı atomları ile yaptığı çarpışmalar sonucu Brown hareketi yaptıklarını kuramsal olarak göstermiştir. Bu nedenle Brown hareketi maddenin atomlardan oluştuğunun ilk somut kanıtı olarak bilinmektedir. Brown hareketi bir sıvı içinde yüzen küçük taneciklerin ileri geri her yönde gelişigüzel "danseder" gibi hareket etmelerine denir. Bu hareketin nedeni sıvı atomlarının o taneciklerle çarpışarak onları çeşitli yönlere doğru itmeleridir. Bu da bir tür zig-zag ya da titreşim hareketine neden olmaktadır. Resnick Robert/ Halliday, David/ S. Krane, Kenneth; Physics, C: I; John Wiley & Sons, Inc., New York, 2002, s. 497-498. Bu ifade ile Walzer, insanların düz bir çizgide değil, istikrarsız bir şekilde yollarına devam ettiklerini belirtmek istemiştir. (ç.n.)

1. Coğrafi değişken: Amerikalılar insanlık tarihindeki diğer halklardan daha sık yer değiştirmişe benziyorlar. Barbar işgallerinin sonundan itibaren ve medeni veya yabancı savaşlarda yakalanmış bazı kabile ve aileler istisna edilirse, birçoğu taşınmak için kendi kendilerine yetmeye çalışsa bile, insanları ve bir şehrin mallarını başka bir yere taşımak A.B.D.'de büyük bir endüstri oluşturmaktadır. Bir başka şekilde, biz aslında devamlı taşınma halindeyiz, mülteci olmayan iradi göçmenleriz. Bu geniş coğrafi değişkenlik, kesinlikle bir yere ait olma duygumuzu azaltıyor. Ama eğer bunun yerini, duygusuzluk ya da tam tersine birçok yere ait olma duygusu almışsa, bunu söylemek zordur. Her ne olursa olsun, cemaatçi duygu muhtemelen önemini kaybediyor gözüküyor. Yalın mekânlar olsa da cemaatler belirli bir yere kalıcı şekilde bağlandıkları zaman başarılı oluyor.

2. Toplumsal Değişken: Bu makalede en iyi şekilde toplumsal sırayı tanımlamak ya da gelire, eğitim seviyesine, bir sınıfa ait olmaya ya da toplumsal statülerin hiyerarşisi içindeki sıraya bağlı olarak değişmeleri ölçmeye ait tartışmayı ele almıyoruz. Diğer toplumlarda ne olduğuna dair karşılaştırmalı bilgimize oranla, artık daha az Amerikalının, ailelerinin bulundukları yerde olduklarını veya onların yaptıklarının altını çizebiliriz. Amerikalıların ailelerinden, tabii ki, çok şey miras kalıyor. Ama birbirleri arasında kendi yaşamlarını ayrı şekilde kazanarak farklı bir yaşam sürdürmeleri toplumun mirasının, yani inançların ve geleneklerin kuşaktan kuşağa geçişinin, belirsiz olduğunu göstermektedir. Çocuklar anlatım kapasitesinden mahrum olsunlar veya olmasınlar, ailelerinin farklı hikâyeler anlatmıyor olmaları muhtemeldir.

3. Evliliğe Ait Değişken: Ayrılıkların, boşanmaların ve yeniden evlenmelerin oranı bugün, kendi toplumumuzda hiç olmadığı kadar ve büyük olasılıkla diğer toplumlarda da olmadığı kadar yüksektir. (Belki sadece, Romalı aristokratlarda, ama o zamandan kalan anekdotlardan başka hiçbir sayı bilmiyorum.) İlk iki değişken –coğrafi ve toplumsal– aile yaşamını da bozmaktadır, öyle ki, erkek ve kız kardeşler genellikle birbirlerine büyük mesafelerde yaşıyorlar ve daha sonraları amca ve teyze olduklarında, kendilerini yeğenlerine çok uzak buluyorlar. Ama bizim dağılmış aileler olarak adlandırdığımız, daha sonra yeni partnerle bir ikili oluşturmak için yuvayı terkeden karı-koca kopmalarının sonucudur. Ailenin, ilk cemaat, etnik bir kimlik ve dini inançların belirlediği ilk okul olduğu ölçüde, bu tip kopmaların ortak duyguya karşıt gelen sonuçları vardır. Bu çocukların

beraber yaşadığı yetişkinlerin de ne aynı hikâyeleri ne de devam eden hikâyeleri duyduklarına işaret eder. (Çocukların çoğunluğu böyle hikâyeleri hiç duymuşlar mıdır? Eşlerden birinin ölümü ve öbürünün yeniden evlenmesi, belki eskiden bugünkü boşanmalar ve yeniden evlenmeler kadar sıktı. Ama diğer değişken tiplerini de dikkate almak gerekir: Erkekler ve kadınlar farklı bir sınıfa, dine veya etnik bir gruba ait bireyle evlenmeye günümüzde daha yatkındırlar; yeniden evlenme, muhtemelen tarihte öncesi olmayan şekilde, olağanüstü karışık ve topluma göre çeşitlenmiş ailelere meydan verecektir.)

4. Siyasi Değişken: Kişisel kimliğin oluşması için toplumsal yere ve statüye ve bir aileye ait olma daha az önemli hale geldikçe, yönetenler, hareketler, siyasi partiler, klüpler hızlıca gerilemektedir. Liberal şehirliler, siyasi tüm organizasyonun dışında kalmakta ve menfaat ve ilgilerine en çok yarayacak olanı seçmektedirler. İdeal olarak, bunlar bağımsız seçimlerdir. Yani hareket eden insanlar, onlar aileleri gibi oy kullanmaktansa kendi seçimlerini yapmayı tercih ederler ve tekrar etmektense, her seferinde yeni seçim yaparlar. Sayıları arttıkça özellikle siyasi organizasyonun eskiden ortak bağları güçlendirmeye yaradığı yerel seviyede, kurumsal istikrarsızlığa yol açan uçucu seçim meydana getirmektedir.

Şüphesiz şu aynı hareket benzetmesine –bilginin gelişmeleri, teknik gelişmeler v.b.– atıf yaparak hatırlayabileceğimiz toplumsal büyüme, dört değişkenin etkilerini farklı şekillerde çoğaltıyor. Ama benim ilgilendiğim, yalnızca insanların gerçek hareketidir. Öncelikle liberalizm, bu hareketin kefili ve teorik doğrulanmasıdır.[5] Liberallere göre, o zaman, dört değişken özgürlüğün veya mutluluğu aramanın (özel veya kişisel) resmi olarak kabul edilmesini temsil ediyor. Ve bu açıdan bakınca, liberalizmin resmen halkı yanıltan ilkeler olduğunu kabul etmek gerekir. Tüm ve bu değişkeni belirtilen dört alana indirgeme çabaları, devlet iktidarına ağır ve kaba bir başvuruyu gerektirir. Bununla beraber, bu halkla yakınlaşma, aralıklı olarak kendini ifade eden üzüntü ve bir memnuniyetsizlik olmadan gerçekleşmez. Cemaatçi model, sadece bu duyguların aralıklı ifadesidir. O, bir kaybın, gerçek bir kaybın duygusunu yansıtır. İnsanlar, her zaman eski mekânlarını veya doğdukları şehirleri mutlulukla ve isteyerek terk etmezler. Eğer bu zamanki kültürel mitoloji-

5) Ve ayrıca kabiliyetlerin kariyerlere açıklaması içinde uygulamaya konması, özgürce hareket edebilmek, boşanma yasaları vs.

mize inanılırsa, yer değiştirmek şüphesiz kişisel bir macera anlamına gelir. Ama, gerçek hayatta, bu aile içinde bir travma gibi yaşanır. Aynı şeyi toplumsal değişkenlik için de söyleyebiliriz, toplumsal merdiven boyunca çıkardığı gibi indirebilir de ve hiçbir zaman kolay olmayan düzeltmeleri gerektirir. Çiftlerin birbirinden kopması bazen yeni, sağlam birliklere meydan verir, ama aile parçaları dediklerimizi çoğaltır: Bekâr ebeveynin aile cemaati, ayrılmış ve yalnız erkek ve kadınlar, terkedilmiş çocuklar. Siyasetten bağımsız olma övünülecek bir şey olmayan bir yalnızlık halini alır genellikle: Fikri olan insanlar programı olan gruplardan ayrıdırlar. Bundan, sonuç olarak, aynı zamanda söz verme ve ahlak anlamına gelen etkililik duygusunun çöküşü ortaya çıkar.

Geçmişe göre, ötekilerin görüşlerini daha fazla öğrenebilsek de, büyük bir güçlü olma yelpazesi tanısak da onlara (başka yere gitme imkânı da buna dahildir), hasılı biz liberaller büyük olasılıkla eskisine göre daha az bir şekilde birbirimizi tanıyoruz. Öncesine göre daha yalnızız, hayatımızda güvenebileceğimiz komşularımız, coğrafi ya da duygusal olarak yakın ailelerimiz ya da iş arkadaşlarımız yoktur. Bu ilk cemaatçi savın gerçekliğinin bir kısmıdır. Şimdi bizim ikinci savın nerede doğru olduğunu inceleyerek bu gerçeğin sınırlarını belirlememiz gerekir.

En basit şekliyle, temelde hepimizin cemaatçi varlıklar olduğumuzu kabul edince, ikinci sav kesinlikle doğrudur, ancak önemi şüphelidir. Bir yere bağlılık, bir sınıfa ya da statüye, aileye ait olmak ve siyaset ile ilişkiler bile fark edilebilir şekilde dört değişkene dayanmaktadır. Sadece değişkenlerin dördüncüsüne ilişkin bir örnek ele alalım: Günümüzde bu kadar liberal ve hareketli toplumda, insanların oylarını öngörebilmenin en iyi yönteminin ailelerinin nasıl oy kullandıklarını bilmek olduğu bir gerçektir (Bkz. Campbell, 1960, 147-148). Bütün genç cumhuriyetçi ve demokratlar, gayretli taklitçiler, liberalizmin başarısızlığının, bağımsızlığı ya da aklın inatçılığını kendi üyelerinin fark edilebilir işareti haline getirmesine tanık oluyorlar. Benzer tutumun öngören değeri bağımsız seçmenler için bile doğrudur: Onlar sadece bağımsızlığın murisleridir. Ama, bu mirasların hangi ölçüde, fazladan fazlaya azaltılmış cemaatçi kaynak oluşturduğunu bilemiyoruz; her kuşak aldığından daha azını diğer kuşağa iletiyor olabilir. Toplumsal düzenin bütünüyle özgürleşmesi, bireylerin yarattığı üretim ve üreme aslında liberallerin beklediklerinden daha fazla zaman alabilir. Ama bu cemaatçi eleştiriler için bir avuntu değildir: Eski geleneklerin yaşamasını kabul ederek ve buna değer vererek, bu yaşlı geleneklerin dinamizmine inanmayabilirler ve bu konuda endişe duymaları gerekir.

İkinci eleştirel savın, doğruluğunun bir kısmının farklı bir yaklaşımı bulunmaktadır. Dört değişkenin anlamı ne olursa olsun, bunlar birbirimizle konuşamayacak derecede bizi birbirimizden ayıramayacağa benzemektedir. Elbette, çok nadiren aynı fikri paylaşıyoruz, ama farklı fikirde oluşlarımız karşılıklı olarak anlaşılır şekilde kendini ifade ediyor. MacIntyre'ın şikayet ettiği felsefi tartışmaların aslında toplumsal bir uyumsuzluğun işareti olduğunu düşünüyorum. Atların olduğu yerde nasıl cirit oyunu varsa, filozofların oldukları yerde de tartışmalar vardır. Ama burada, ilişkilerin yokluğunu değil, tam tersine baş oyuncular arasındaki ilişkilerin varlığına tanıklık eden, açıkça yarıştırılan davranışlar vardır. Liberal toplumlarda, siyasi ihtilaf nadiren pazarlığı, anlaşmayı, usuli adaleti veya baş oyuncular arasında kendini ifade etme imkânını ortadan kaldıracak derecede bir hal alıyor. Amerika'daki medeni hakları koruma savaşı, bizim ortak ahlaki ve siyasi söylemimize uymuş ve uymakta olan ihtilafın en güzel örneğidir. Savaşın kısmi bir başarısının olması, dilbilimsel bir yetersizlikten değil, başarısızlığın ve siyasi bozgunun yansımasıdır.

Martin Luther King'in söylevi, elle tutulur bir geleneğin üstüne, nasıl (ve hangi hızda) en iyi şekilde gerçekleştirebilmeyi bilme sorusunda sınırlanan kamusal anlaşmazlıklar gibi ortak değerler birliğinin üstüne kuruludur.[6] Ama burada gelenekçi bir gelenekten, Gemeinschaft* geleneğinden, preliberal geçmişin yaşamaya çalışmasından bahsedilmemektedir. (Eğer kendimi bu şekilde ifade edebiliyorsam) istisnasız, uyarlamalar, daha açıkça, protestan veya cumhuriyetçi tiptedirler: Büyük göçlerin olduğu yıllar, Amerikan siyasetini etkileyen etnik ve dinsel hatıraların büyük çoğunluğunu kendi izleri içinde kurutmuştur. Ama tüm uyarlamalar liberalizme dayanır. İradi katılım, çoğulculuk, hoşgörü, ayrıklık, özel yaşam, ifade özgürlüğü, bireysel hakların söylemi kaçınılmazdır. Aramızda bunlardan ciddi olarak kaçmayı düşünenler var mı? Eğer, gerçekten, ikinci cemaatçi eleştirinin gösterdiği gibi, bizler yerleştirilmiş öznelersek bu sözlük tarafından durumunuz genişletiliyor. İşte ikinci savın gerçeği buna dayanmaktadır. Şu halde, liberalizmin bizi anlamaktan veya bizi bağlayan bağları korumaktan engellediği düşüncesinin bir anlamı var mı?

Emin bir şekilde, evet diyerek cevap verebiliriz. Çünkü liberalizm, devamlı olarak kendini değersiz gören, kendi geleneklerini horgören ve

6) Bkz. Bellah'taki King hatırlatması, 1985, 249, 252.

* Cemaat. (ç.n.)

tarihe ve topluma göre daha mutlak bir özgürlüğün yeni umutlarını her kuşakta doğuran yabancı bir doktrine benzemektedir. Locke'dan Rawls'a kadar, liberal tarihin önemli bir parçası, sonu olmayan bu özgür özgürleşmeye bir son koymak için öğretiyi tesbit etme ve sağlamlaştırma çabalarını göstermektedir. Ama liberalizmin kabul edilen tüm anlatımlarından öte, her zaman bir süperliberalizm mevcuttur, Roberto Unger'in kendi öğretisinde bahsettiği gibi: "Devlet ve toplumla ilgili, irade tarafından yönlendirilen toplumsal ilişkilere ve bağımlılığa göre özgürlükle ilgili, özgür karşılaştırmaları öyle noktaya kadar iter ki, tek bir arzuda birbirine karışır: Kendi akli ve toplumsal yapısının üretici kurallarını her zaman ihlal edebilecek bir "ben"e daha az yabancı bir toplumsal dünya inşa etmek" (Unger, 1986, 41). Unger bir dönem cemaatçilere benzemiş olsa bile kesinlikle kabul edilebilir olan bu arzu, sadece liberal öğretinin sabitlenmesine değil, aynı zamanda tüm cemaatin yeniden elde edilmesi ve yaratılmasına da engel oluşturmuşa benzemektedir. Çünkü sonsuza dek ihlal edici bir "ben"e karşı olmayan bir topluluk hayal edilemez. Cemaatçi teoride, herhalde bir şey doğrudur: O kural ihlallerinin antitezidir ve bir ihlal edici ben onu yaratan ve destekleyen liberal topluluğa bile karşı gelir.[7]

Liberalizm, kendi kendini yıkan bir öğretidir; bu sebeple cemaatçi eleştiriye düzenli olarak ihtiyaç duyar. Ama liberalizmi her anlamda tutarsızlıkla suçlamak veya herhangi bir preliberal veya antiliberal topluluk tarafından değiştirilebileceğini düşünmek, şimdiden beklemede olan, açıkça belli olmayan ama ufukta doğmaya hazır özellikle yararlı düzeltici bir form değildir. Aslında hiçbir şey beklemede değil; Amerikalı cemaatçiler burada, ayrılmış, haklara sahip, iradi şekilde birleşen, özgürce kendini ifade eden liberal öznelerden başka bir şey olmadığını kabul etmek zorundalar. Bu, öznelerine, liberal değerlerin tarihsel ürünleri gibi (ve bir parça yeniden insan oarak ortaya çıkmalar) toplumsal varlıklar olarak birbirlerini tanımalarını öğretmek aslında iyi bir şey olurdu. Çünkü cemaatçiler tarafından liberalizme yapılan düzeltme, bu aynı değerlerin seçici şekilde yapılan bir sağlamlaştırması veya Michael Oakeshott'un tanınan ifadesi ile, aynı değerlerin, işaretlerin, cemaat belirtilerinin içinde bir arayıştır sadece.

7) Bkz. Buff-Coat (Robet Everard) Putney tartışmaları içinde: "Beni bağlayan zorunluluklar ne olursa olsun, Tanrı dahi ortaya çıksa, onları çok çabuk koparırdım, hatta günde yüz kere", *Pluralism and Liberty*, derleyen A. S. P. Woodhouse, Londra, J. M. Dent, 1938, 34. Buff-Coat ilk süperliberal ya da Unger modern püriten bir aziz midir?

V

Bu arayışa liberallerin ve onların cemaatçi eleştirilerinin anlamadıklarını düşündüğüm, iradi birleşmelerin liberal fikrinden yola çıkarak başlamak uygun olur. Uygulamasında olduğu gibi teorisinde de, ayrıştırıcı eğilimlere paralel olarak kuvvetli bir eleştirici eğilimleri ifade eder: Baş roldeki oyuncular oluşturdukları gruplardan ayrıldıkları kadar gruplar oluşturuyorlar; birbirleriyle anlaşıyorlar ve istifalarını veriyorlar, evleniyorlar ve boşanıyorlar. Bununla beraber, var olan birleşme şekillerini bütünüyle hatta geniş olarak iradi ve sözleşmesel, yani yalnız iradenin sonucu olarak düşünmek hatadır (liberalizmin en belirgin özelliği). Liberal bir toplumda diğer toplumlarda olduğu gibi, insanlar önemli grupların tipleri olarak dünyaya gelirler: Bir kimlikle doğarlar, erkek veya kadın, örneğin işçi sınıfından, katolik veya musevi, zenci, demokrat vb. Sonradan katıldıkları birçok birleşmeler (gelecek kariyerleri mesela) seçilmiş olmalarından daha çok işlemeye başlamış olan ve alttaki gizli kimliklerin ifadesidir sadece.[8] Liberalizm, kendini, bu kimliklerinin üzerine gruplar oluşturma özlüğünden daha çok, bu grupları, hatta bazen bu kimlikleri terk etme özgürlüğü ile ifade eder. Liberal bir toplumda yakınlaşma her zaman bir risk taşır. Grupların sınırları controllü değildir; insanlar girerler ve çıkarlar, veya grubu terk ettiklerini hiçbir zaman gerçekten kabul etmeyerek araya bir mesafe koyarlar. Bu sebeptendir ki liberalizm, avantajları yaratan faaliyetlere katılmayarak kimliğin ve üyeliğin avantajlarından yararlanmaya devam eden insanların, haksız kazanç elde edenler sorunuyla uğraşmaktadır.[9] Buna karşılık, cemaatçi toplum bütünüyle haksız kazanç elde edenlerden kurtulmuş bir dünyanın rüyasıdır.

Durumların içinde en iyisi, liberal toplum J. Rawls'un belirttiği gibi toplumsal birliklerin toplumsal birliğidir: Fikirlerin, hoşgörünün ve demokrasinin paylaşımıyla sağlamlaşan grupların çokluğu (Rawls, 1971, s. 527). Ama eğer her toplum güvenilmezse, ara vermeden ayrılışın veya terkedişin çok yakınında, kesinlikle daha geniş birliğin zayıf ve yararlanılabilir olması gerekir. Ya da alternatif olarak, şefleri ve temsilcileri, kendi birliklerini yani liberalizmin öngördüğü sınırların ötesinde olan merkezi

8) Burada amacım determinist bir sav sunmak değildir. Biz benzerlerimiz bulunduğu için kendimizi rahat hissetttiğimiz dünyalarda dolaşıyoruz. Ama, başka bir taraftan, sınırlı bulduğumuzda da onları terkediyoruz – ve liberalizm bu kaçışı, preliberal toplumlarda olmadığından daha kolay hale getiriyor.

9) Walzer'daki etnik grupların içindeki haksız kazanç elde etmenin nasıl işlediğini anlatıyorum, 1980,781-787.

devleti, sağlamlaştırarak derneğin hatalarını başka yerlerde kapamaya itileceklerdir. Bu sınırlar en iyi biraysel haklar ve medeni özgürlükler tamalleri ile açıklanabilirler ama bunlar aynı zamanda devletin tarafsızlığını içeren bir ifadeye de sahiptirler. Bireyler iyi bir yaşam ararlar, gruplar onu teşvik eder; devlet bu arayışı ve bu cesaretlendirmeyi yönetir ve ne birine ne de ötekine katılır. Yönetmek tekel, arayış ve teşvik etme çoğuldur. Liberal teori ve uygulama için burada önemli olan, birlikler kurmak için birliğin insanları tarafından gösterilen tutkular ve enerjiler uzun zamanda dört değişkende yaşayabilmeye elverişli olup olmadığını ve çoğulculuğun beklentilerine cevap verebilmeye yetebilip yetemeyeceği sorusunu kendi kendine sormaktır. Onların yetmeyeceklerini gösteren en azından birkaç ipucu mevcuttur – en azından bazı hedeflerde değişiklik yapmadan. Ama yeniden eski bir soruyu soralım: Bize yardım nereden geliyor? Var olan toplumsal birliklerden birkaçı ilahi bir yardımın ümidi ile yaşıyorlar. Geri kalansa, biz sadece birbirimize yardım edebiliriz ve bize böyle bir aracı en hızlı sağlayan araç devlettir. Ama birlik aktivitelerini cesaretlendiren devlet tipi hangisidir acaba? Toplumsal birliklerin büyük düzensiz çeşitliliğini katmadan içine alan toplumsal birlik çeşidi hangisidir acaba?

Çok açık olarak, liberal bir devletten, toplumsal liberal bir birlikten söz edilmektedir; başka birlikler aynı zamanda hem topluluklar hem de bireyler için çok tehlikeli olabilir. Cemaatçiliğin, alternatif bir devlet olacağını açıklamak garip bir akıl yürütme olacaktır, çünkü bu durum siyasi geleneklerimize karşı bir inkar olarak algılanacak ve birlik konusunda halihazırda sahip olduklarımızdan bir feragat anlamına gelecektir. Ama cemaatçi düzeltme tarihsel olarak değil ama kavramsal olarak alışık olunmayan özel bir tipin liberal devletini gerektirir: En azından egemenlik alanının bazı bölümü için kesinkes tarafsız olmayan bir devlet. Tarafsızlıktan yana olan liberal tip düşüncesi toplumsal bölünmeden gelir. Madem ki birbirlerinden ayrılmış bireyler iyi yaşamın ne olduğu konusunda anlaşamıyorlar, o zaman John Stuart Mill'in zararlılık prensibini yegane sınır olarak koyarak, "en iyi"nin ne olduğunu belirleyen özel bir yoruma ne kefil olarak ne de böyle bir yorumu destekleyerek, devlet onların en iyisi olduğunu düşündükleri şekilde yaşama imkânını sağlamalıdır. Ama bu bir sorun yaratır: Bireyler ne kadar birbirlerinden ayrılırlarsa, devlet de o kadar güçlü bir devlet olma riski ile karşı karşıya kalır. Çünkü o zaman devlet toplumsal birliklerin tek ve en önemlisi haline gelir. O zaman da tüm bireyler tarafından paylaşılan üstün şey haline gelen devlete aidiyet pekâlâ "en iyi" olarak görülebilir.

Bu, ilk cemaatçi eleştiriyi tekrar etmek olur ve ikinci eleştirinin, asıl meselenin devletin aslında sıradan insanların günlük yaşamlarındaki üstün şeyi ve toplumsal birliklerin en önemlisi olmadığı cevabını hatırlatır. Bireysel hakların zaferine, bu zaferin önceden önceden belirlenen dört değişkenine rağmen ve bu zaferin haksızların varoluşlarına izin vermesine rağmen üyelerinin yaşamlarını biçimlendiren ve onlara bir amaç veren birçok grup varolmaya devam eder. Ama, bu gruplar devamlı olarak tehdit altındadırlar. Ve böylece liberal bir devlet olarak kalmak için devlet aslında liberal bir toplumun ortak değerleriyle uzlaşan biçim ve amaçlar getirmeye en elverişli olabilen bu grupların bazılarına kefil olmak ve onları cesaretlendirmek zorundadır.[10] Hiç şüphe yok ki, bunlar sorunsuz değiller. Ama teorik olmayan başka sebeplerden dolayı böyle bir şekillendirmeden kaçınılabileceğini düşünmüyorum. En iyi liberal devletlerin tarihi, diğer tüm en iyi sosyal demokrat devletlerinki gibi (gitgide karıştırılmaya başlanan), her ne kadar genellikle uygun olmayan bir şekilde de olsa, tam olarak bu şekilde davranmalarını telkin eder.

Ben, burada, devletin böyle davranışının göreceli olarak en bilindik üç örneğini vereceğim. Öncelikle 30'lu yılların *Wagner Act*'ı. Söz konusu olan, sadece sendikaların organizasyonlarına karşı engeller çıkaran liberal bir kanun değildir. Çünkü bu kanun sendikaların organizasyonunu etkin bir şekilde destekler ve bunu açıkça haksız kazanç elde edenler sorununu çözerek yapar. Her seferinde sendikalar lehine çoğunluğun desteklediği (oybirliğiyle bir desteğin zorunlu olmadığı) kolektif görüşmeleri gerekli kılarak ve ardından zorunlu sendikalaşmaya izin vererek, *Wagner Act*, güçlü ve bir noktaya kadar endüstri içindeki ilişkilerin biçimlenmesine karar verme kabiliyeti olan sendikaların oluşmasını destekledi (Bernstein 1970, Bölüm 7). Elbette, işçi sınıfı içinde dayanışma olmadan güçlü bir sendika olamaz; her sendikalaşma his ve duyguların altında var olan topluluk üzerine kurulur. Ama *Wagner Act*'ın geçtiği zamanda, bu belirgin olmayan ortaklıklar zaten zarar görmüştü.

Bu karar, liberal toplumun çözülebilen bağlarını engelleme görevini yapıyordu. Bu anlamda, söz konusu olan sadece liberal bir kanun değildi. Çünkü yarattığı sendikalar her işçinin hayatını iyileştiriyordu; bu amacı gerçekleştiremediği için, sendikalar kendilerini liberal prensiplere uyumlu olarak, dağılmaya ve terkedilmeye bırakılmış görüyorlardı.

10) Bkz. gösterişsiz bir "mükemmeliyetçilik" (bir tarafsızlıktan daha fazla) taraftarı bir sav için Raz, 1986, bölüm 5 ve 6.

İkinci örnek, koruyucu devletin içinde bile değişik dinsel kuruluşlara toplumsal yardım kuruluşları, hastaneler, huzurevleri, kreşler organize etmelerini sağlayan vergi muafiyetinden ve vergide eşdeğer para yardımından yararlanmayı sağlayan örnektir. Ben, bu özel ve çoğulcu kurumların Amerikan sosyal devletinin kötü karakterini düzelttiğini iddia etmiyorum. Ama cemaat içinde dayanışma bazında daha doğrudan hale getirerek toplumsal yardımların kalitesini iyileştiriyorlar. Minimumda kurallar koymanın ötesinde, haksız kazanç elde etme sorununu tam olarak çözemiyorsa bu durumda devletin rolü, uzlaştırmacı olmaktır. Ama aynı zamanda eğer bazı sayıdaki erkek ve kadınlar, her ne kadar katolik yardımseverliğine katılmamış olmasalar da, bir Katolik huzurevinde buluşuyorlarsa, onlar en azından vergilerini ödemişlerdir. O zaman neden sosyal devlet sistemini haksız kazanç elde edenlere bir son vererek, tamamen ulusallaştırmamalı ki? Liberallerin cevabına göre, toplumsal bağların toplumsal bağı her zaman iki seviyede olmalı: Tamamen kazanç sağlama amacı taşımayan özel birlikler tarafından yönetilen sosyal devlet, yardımın dağıtılmasında tehlikeli bir şekilde kötü uyarlanmış ve haksız hale gelebilecektir; tamamen ulusallaşmış bir sistem yerel ve özel dayanışmaların kendilerini ifade etmelerine engel olabilecektir (bkz. Walzer, 1988, 13-26).

Üçüncü örnek, fabrikaların kapatılmasına ilişkin ve iş ve mahalle yerel topluluklarına bazı korumalar getirme amacıyla tasarlanan yasaların kabul edilişidir. Onları eski mahallerinden ayrılmaya ve başka yerlerde iş aramak zorunda bırakan pazar baskıları olsa da, orada oturanlar, sınırlı bir zaman için de olsa, korunaklı sayılırlar. Pazarın son derece değişken bir işgücü "gerektirmesine" rağmen, devlet sadece sosyal devletin ihtiyacı olmadığı cemaatçi anlamda başka ihtiyaçları da dikkate alır (işsizlik yardımı ve profesyonel değişim programları). Ama, devlet, her mahalle topluluğunu korumaya hevesli değildir. Etnik ya da özel konutlara ayrılmış bölgelerdeki topluluklara yerleşmek isteyen yabancılar için hiçbir korunma sunmaz. Coğrafi hareketlilik, burada yurttaşlık haklarından biri olarak, pozitif bir değer olarak kalır.

Sendikalar, dini örgütler ve mahalleler, prensipte ama her zaman tarihsel olarak değil, liberal devletin ortaya çıkışından önde giden duygular ve inançlardan yararlanırlar. Bu duyguların ve inançların ne yaşama şanslarını ne de güçlerini söyleyebileceğim. Sendikalar, iyi hikâyelerde payları olması için üyelerinin düşünceleri üzerinde yeterince büyük bir nüfuza sahip olmayı becerebilmişler midir? Anlatılan, sonra yinelenen ve hatta bazan uydurulan birkaç iyi hikâye vardır. Ama bu hikâyelerin ilişkisi, genç işçilerin, eski işçi sınıfının dayanışmasına ben-

zeyecek bir şeyi besleyeceklerini burada bulmaları için yeterince ikna edici görünmemektedir. Dini bir örgütün, eğer üyeleri dini hizmetlerle ilgilenmiyorsa, üyelerinin yaşamlarının önemli olaylarını belirten bir hizmeti önermesi de yeterli değildir. Mahallelere gelince, onlar da çok uzun zaman pazarın baskısına dayanamayacaklardır. Yine de, cemaatçi duygular ve inançlar, onların olabileceklerini düşünebileceklerimizden çok daha yerleşik gözükmektedirler ve liberal toplumda, aralarından birçoğu kısa süreli varolsa ve sıklıkla geçici üyelere sahip olsalar da, ikincil birliklerin artışı dikkat çekicidir. Cemaatçi eleştirilerin gösterdiklerinin aksine, insanların yalnız, yalıtılmış, her biri kendi köşesinde değil, beraber çalıştıkları ve karşı durdukları izlenimindeyiz.

VI

İyi bir liberal (ya da sosyal-demokrat) devlet, işbirlikçi bir şekilde olasılıkları çoğaltır. 1927'de yayımlanan *The Public and its Problem*'da Dewey, bu tipte bir devletin çok yararlı bir tanımını vermektedir. Kendisinin de bir ölçüde katıldığı geçmişteki bir dizi cemaatçi eleştiriyi yorumlamaktadır. "Çoğulcu" denilen kendi döneminin eleştirileri gibi, Dewey egemen devlete karşı bir sıkıntı hissetmekteydi, ama sıkıntısı onlarınki kadar ifade edilmemiştir. Onlar gibi devletin içinde "birincil gruplar" olarak adlandırdıkları için bir hayranlık beslemekteydi. Birincil gruplar, "iyi, kötü veya orta değerdedir" diye yazmaktadır ve kendi yalın varoluşlarından ötürü devletin hareket sahasının sınırlarını belirleyemezler. Devlet, sadece, bir grubun diğer bir grup karşısındaki yasalara karşı gelişini engelleyen ya da ona çare bulan bir hakem değildir. Onun daha genel bir görevi vardır: "O, arzu edilen birliklerin daha güçlü ve uyumlu olmalarını sağlar (...). Zararlı grupları engeller ve onların hayatta kalmalarını dayanaksız kılar (...) [ve] değerli olan birliklerin üyelerine daha büyük bir özgürlük ve güvenlik sağlar; onları can sıkıcı şartlardan kurtarır (...) Her üyenin, haklı bir inançla, diğerlerinin ne yapacağını bilmesine yardım eder." (Dewey, 1985, 71-72). Bu, liberal bir devlet için çok geniş ödevler gibi görünebilir ama insanların doğuştan sahip oldukları ya da ne olduklarının tanınmasından ziyade ne olacakları ve ne yapacaklarının beklentisi olan kişisel hakların anayasal düzenlemesi ile sınırlıdır. Bu sadece, Dewey tarafından ileri sürülen devlet tipinin bir davranışının kendi kendine öğrenebileceği tarzda insanların beraber davranmalarıdır. "Yurttaşlara barışçı yollarla toplanma özgürlüğü" tanındığında örneğin,

arzu edilen, yurttaş topluluğudur. Eğer böyle topluluklar arasında ayrımcılık yapılırsa, bu, sadece, duygu ve inanış cemaatinin gerçek iradesi olan ve liberal derneğin prensiplerini ihlal etmeyenleri destekleyerek sınırlı temeller üzerinde yapılır.

Bugün genelde, davranışlarını haklı göstermeye çalıştığım tarafsız olmayan devlet en iyi cumhuriyetçi ifadelerle anlaşıldığı ifade ediliyor. Bugünün cemaatçi siyaseti, büyük ölçüde neoklasik bir cumhuriyetçiliğin rönesansından besleniyor. Demek istediğim bu rönesans, esas itibariyle akademiktir; Dewey zamanında geliştirilmiş cemaatçiliğin diğer versiyonlarına zıt olarak ve şimdilerde hiçbir dış referansı yoktur. Amerikan toplumunda gerçekten sendikalar, kiliseler ve mahalleler var ama hemen hemen ne cumhuriyetçi birlik ne de böyle birlikleri geliştirmek amacını güden hareket veya siyasal parti var. Muhtemelen ne Dewey kendi "halkını" ne de Rawls cumhuriyetçiliğin bir versiyonu olarak kendi "toplumsal birliğini tanırdı", çünkü her iki durumda enerji ve bağlılık benzersiz ve kesin bir şekilde siyasi bir derneği, sivil toplumun çok çeşitli birlikleri lehine terk etmişti. Buna karşı cumhuriyetçilik her şeyden önce siyasette enerji ve bağlılığı bir noktada toplayan bütünleşmiş ve birlikçi bir doktrin oluşturur. Bu içlerinde sivil toplumun kesin bir biçimde kayıtsızlaştığı küçük homojen birliklerin ihtiyaçlarına uyarlanmış (hem klasik hem de neoklasik şekline göre) bir doktrindir. Belki de bu doktrini, "cumhuriyetlerin cumhuriyetini" liberal demokrasinin özerk ve katılımcı bir revizyonunu anlamak için genişletebiliriz. Bu, o zaman toplumsal çevrelerin çoğulcu çeşitliliği içinde büyümeyi ve medeni erdemin ifadesini desteklemek için, yerel hükümetlerin önemli bir şekilde güçlendirilmelerini gerektirir. Bu birliğin ipucunu liberalizmin *içinde* aramak olur, çünkü bu, Rousseau'dan daha çok Stuart Mill ile ilgilidir. Şimdi biz tarafsız olmayan devletin büyük ve küçük şehirlere ve belediyelere güç vereceğini; mahalle komitelerini ve aracı tavsiyelerini desteklediğini; durmadan yerel işlerin sorumluluklarını sırtlamaya hazır yurttaş grupları aradığını hayal etmeliyiz.[11]

11) Bu tip çoğulcu cumhuriyetçiliğin, *Spheres of Justice*'te (Walzer, 1983) adlandırdığım "karmaşık eşitlik"in perspektiflerini geliştirmekte payı olduğu muhtemeldir. Burada, bu tartışmayı devam ettiremeyeceğim, ama liberalizmde olduğu kadar cemaatçilik de eşitlikçi ya da eşitlikçi olmayan biçimleri kabul edebileceklerin, belirtmek yararlıdır. Aynı şekilde, liberalizmin cemaatçi düzeltmesi, geleneksel yaşam biçimlerindeki eski eşitsizlikleri güçlendirebilir ya da liberal pazarın yeni eşitsizliklerini ve bürokratik devletin yeni eşitsizliklerini nötralize edebilir. Kesin olmaktan uzak olmasına rağmen, "cumhuriyetlerin cumhuriyetinin" ikinci tip üzerinde etkilerinin olması olasıdır.

Bunlardan hiçbiri görünmeyen cemaatlerin erozyonuna karşı veya yerel rejime bağlılığın ölümüne karşı bir garanti oluşturmaz. Cemaatlerin daimi bir tehdit altında olmaları olgusu bir prensip sorunudur. Ve liberal bir toplum için en büyük ikilem, geleneksel uygulamalarla ve bu toplum tarafından paylaşılan anlayışlara karşı gelmeden bu prensibe karşı gelinememesidir. Böyle bir durumda, geleneğe saygı gelenekçiliğin zayıflığını gerektirir. Eğer ilk cemaatçi eleştiri tamamen doğru olsaydı, eğer cemaatler ve gelenekler olmasalardı, o zaman sadece onlardan yeniler icat etmeye çalışabilirdi. İkinci eleştiri kısmen de olsa, doğru olduğu ölçüde ve cemaatçi keşifin çabası başladığı ve gelişmeye devam ettiğinde, Dewey'in anlattığı gibi, biz kendimizi hataları düzeltmek ve daha iyi hale getirmekle (terimler aslında ifade ettiğinden daha radikal olacaklardır) memnun edebiliriz.

VII

Buraya kadar genellikle, "ben"in oluşması konusunda liberalleri ve cemaatçi eleştirileri ayıran temel soru sayılan sorunu ele almadım.[12] Genellikle liberallerin toplum öncesi bir ben fikri, topluma karşı koyan, bu yüzleşmeden önce tamamen oluşmuş yalnız ve bazen kahraman bir birey fikri üzerinde durdukları söylenir. Cemaatçi eleştiriler, ilk olarak, istikrarsızlığın ve ayrışmanın bu tarz bireylerin cesaretlerini kırıcı gerçek ürünler olduğunu ve ikinci olarak da böyle bireylerin gerçekten varolamayacaklarını savunurlar. Ama, bu eleştiriler, çoğunlukla sürekli toplumun içinde bulunduğundan (kendisi toplumsal değerlerin yeniden doğuşudur), hiçbir zaman toplumla yüzleşemeyecek, radikal olarak toplumsallaşmış bir ben'e inanmış olmalarından dolayı suçlanırlar. Bu fikir ayrılığı, göreceli olarak belirtilmiş gibidir, ama aslında, uygulamada, bu hiç de öyle değildir. Çünkü bu görüşlerden hiçbiri taraf tutmanın ötesine gidebilecek ve bir kanıt geliştirmeye çalışacak biri tarafından uzun süre savunulamaz (Bkz. Kymlica, 1988, 181-204). Diğer taraftan, ne liberal teori ne de cemaatçi teori bu şekil taraf tutmaları zorunlu kılıyor. Bugün liberaller, toplum öncesi bir "ben"e inanmıyorlar ama kendi toplumsallaşmasını sağlayan değerler üstünde eleştirel bir şekilde düşünme yeteğine sahip bir "ben"e inanıyorlar; tamtamına böyle bir yöntemi benim-

12) Bu soru Sandel'da açıkça soruldu, 1982. Güncel birçok tartışma Sandel'ın kitabını açıklıyor ya da kitabın analizini yapıyor.

seyen cemaatçi eleştiriler ise her şeyin bir toplumsallaşma sorunu olduğunu söylemeye devam edemezler. Bu bağlamda, felsefi ve psikolojik sorular büyük bir öneme sahiptir, ama siyasetle ilgili olarak, bu alanda kazanılacak çok fazla şey yoktur; karşı gelenlerin tavizleri çok kolaylıkla başarı olarak sayılır.

Siyaset teorisinde, temel soru ben'in oluşmasını incelemek değil ama oluşmuş özneler arasındaki bağları, toplumsal ilişkilerin yapısını keşfetmektir. Liberalizmi anlamanın en iyi yolu, onu, başlangıç noktası iradi birleşme olan ve "iradi" olarak ilişkiyi kesmek ya da kendini geri çekme hakkı olarak anlayan kişiler arasındaki bağların teorisi olarak görmektir. Bir evliliği "iradi" kılan, boşanma imkânının sürekli oluşudur. Her kimliği veya derneğe girmeyi iradi kılan, alternatif kimliklere veya derneğe kolayca girişin olmasıdır. Ama ne kadar çok bu giriş kolaysa, ilişkilerimiz o kadar istikrarsız hale gelme riski taşır. Dört değişken onların etkilerini hissettirir ve toplum sonsuz bir hareket içinde gibidir, o kadar ki liberal uygulamanın gerçek öznesinin toplum öncesi ben değil, geçici ve sınırlı ittifak olmadığı her şeyden kurtulmuş toplum sonrası ben olduğu bile söyleyenebilir. Halbuki, liberal ben liberal toplumun bölünmesini yansıtmaktadır: Kesin bir şekilde az belirlenmiş ve ayrılmıştır, her yeni kamusal fırsatta kendini yeniden icat etmek zorunda kalır. Bazı liberaller, bu özgürlükten ve kendini yaratmadan mutlu olurlar; cemaatçiler, burada kabul edilebilir insani bir durum olmadığı savunarak onun görüntüsünden üzüntü duyarlar.

Liberalizmin, istikrarsızlığa ve ayrışmaya kaydığı ölçüde, düzenli olarak cemaatçi düzeltmelere ihtiyacı olduğunu savundum. Rawls'un "toplumsal birliklerin toplumsal birliği" kendisinden önceki ve Dewey, Randolph Bourne ve Horace Kallen gibi diğer Amerikalı yazarların eserlerinde var olan düzeltmeleri yansıtır ve içerir. Rawls bize Kallen'in, "büyük göçe kadar Amerika "ulus toplulukarının ulusu" oldu ve böyle kalmalı" savının genelleştirilmiş bir versiyonunu verdi.[13] Ama gerçekte, ulusal kimliklerin erozyonu, liberal toplumsal yaşamı karakterize eden bir çizgiye benzer ve bu 60'lı ve 70'li yılların sonundaki gibi aralıklı olarak etnik yenilenmelere rağmendir. Buradan yola çıkarak, toplumsal birliği mümkün kılan görünmeyen bağların hepsinin aşağı yukarı sürekli olan zayıflamasını genelleyebilir veya öngörebiliriz. Bu cemaatçi zayıflama için, eğer bu, dört değişkenin ve bunların dayandığı kopma ve

13) Kallen, *Culture and Democracy in the United States*, New York, Boni & Liveright, 1924.

ayrılma hakkının antiliberal azalması değilse, güçlü veya kesin hiçbir çare yoktur. Cemaatçiler böyle bir azalmayı bazen tanırlar, ama bunu nadiren öne sürerler. Her şeyden sonra, içlerinden çoğunun kabul ettiği tek birlik, her zaman eğreti ve her zaman tehdit altında olan tam tamına bu birliklerin birliğidir. Bu liberalizmle başarıya ulaşamazlar; bazen yapabilecekleri şey, iç birlik ile ilgili olan kapasitelerini güçlendirmektir. Bu güçlendirme geçicidir, çünkü açıkça değerlendirilmiş ayrışma kapasiteleri derin bir şekilde içselleştirilmiştir. Bu sebepledir ki, cemaatçi eleştiri –şüphesiz o kadar da kötü olmayan kader olan– sonsuz bir geri dönüşe mahkûmdur.

Çev.: Didem Yılmaz
Zeynep Özlem Üskül Engin

5
*Ronald Dworkin**

Liberal Topluluk

Bu kolokyum eski bir sorunu işliyor: Üzerinde sözleşilmiş etik, ceza hukuku tarafından mı dayatılmalıdır?[1] Bu sorunu *Bowers v. Hardwick*[2] olayında Yüksek Mahkemenin son kararını referans göstererek tartışacağız. Anayasal içtihattın aksine, bu karar oğlancılığı suç olarak öngören Georgie kanununu destekledi. Etik normların dayatılmasına ilişkin savlarda cemaatin oynadığı rolü tasarlıyorum. Genellikle, liberalizmin siyasi bir teori olarak cemaate karşı olduğu ya da en azından onun değerini

* Ronald Dworkin'den alıntı (1989), Liberal Community, *California Law Rewiew*, c. 77, 479-504.

1) Bu denemede, etikten ahlakı ayıracağım. Etik, benim terminolojime göre, kişinin iyi veya kötü olarak kabul ettiği yaşam biçimlerine ilişkin kanaatleri içerir; ahlaksa, bir kişinin ötekiyle karşılıklı yaşamını sürdürme biçimini belirleyen ilkeleri içerir. Böylece, burada tasarladığım soru, bir topluluk, üyelerini, çoğunluğun iyi bir yaşam diye nitelendirdiği yaşamı sürmeye zorlamak için ceza hukukunu kullanmalı mı? sorusudur, diğerleriyle karşılıklı bir yaşam sürdürmeye üyelerini zorlamak için hukuku kullanmalı mı? sorusu değil.

2) 478, US, 186 (1986).

ve önemini yeterince kavramadığı düşünülür. Liberal hoşgörü, hükümetin etik bir homojenliği dayatmak için baskı gücünü kullanmaması gerektiğini doğrularken cemaatin özüne dokunur.

Liberal hoşgörüye çeşitli şekillerde saldırmak için farklı cemaat kavramları kullanılarak değişik savlar ileri sürüldü. Bunları dört tipe ayıracağım. Birincisi demokratik teoriden doğan, topluluğu ve çoğunluğu içeren bir sav. *Bowers* olayında, Yargıç White, cemaatin, ahlaki uyum anlayışını savunmak için, yasal olarak hukuku kullanabileceğini telkin etti:[3] Cemaat ahlaki anlayışlarını dayatma hakkına sahipti, çünkü çoğunluğu temsil ediyordu. İkinci sav *paternalizm* savı. Bu sava göre, mevcut siyasi cemaatte her vatandaş cemaatin diğer üyelerinin erincinden, mutluluğundan sorumludur. Ve bunun için, anormal davranışlarıyla yaşamı yerle bir eden bu insanları düzeltmek için cemaat siyasi iktidarını kullanmalıydı. Üçüncü sav, en geniş anlamıyla *kişinin kendi yararı* savı. Atomculuğu, bireylerin kendi kendini tatmin ettiği fikrini çürütüyor, ve insanların, cemaate değişik biçimlerde (maddesel, entelektüel ve ahlaki olarak) ihtiyaçları olduğu fikri üzerinde duruyor. Buna göre liberal hoşgörü, bu ihtiyaçları karşılama konusunda topluluğun doğal yeteneğini yok eder. *Bütünleşme* savı dediğim üçüncü savsa, liberal özgürlüğün, bireylerin yaşamı ile cemaatin yaşamı arasındaki yasal olmayan ayrıma dayandığı fikrini savunur. Bu sava göre, her vatandaşın yaşamını değerli ve iyi kılan şey, sadece içinde yaşadığı cemaatin yaşam değerinin işleyişi ve yansımasıdır. Sonuç olarak, vatandaşlar, kendi yaşamlarında başarılı olmak istiyorlarsa, sadece oy vermekle kalmamalı aynı zamanda, kendilerini, vatandaşlarının edepli bir yaşam sürmeleri için çalışmaya adamalıdırlar.

Bu savlar, cemaat kavramının anlamını daha çok genişleterek ve daha az azaltarak kullanıyor. Demokratik bir cemaatin herkes için geçerli ahlak kuralları belirleme hakkı olduğunu savunan ilk sav, cemaat kavramını sadece, sayısı belli özel bir siyasi grup için bir kısaltma, bir sembol gibi kullanır. Paternalizmi cesaretlendiren ikinci sav, kavrama daha fazla varlık katar: Cemaati sadece siyasi bir grup olarak tanımlamakla kalmaz, ona ortak ve belirli bir sorumluluk da yükler. İnsanların cemaate ihtiyacı olduğunu öne süren üçüncü sav, cemaati; tam bir hukuki varlık, teker teker alınan bireysel özel vergiler sayesinde hiç azalmayan geniş bir kârlar ve etkiler yelpazesinin kaynağı olarak görür. Özdeşleşmeyi içeren dördüncü sav, cemaati kişileştirir ve siyasi cemaati sadece tek tek

3) *A.g.e.*, 192-196.

vatandaşlardan bağımsız olarak değil, fakat öncelikle vatandaşlarla olan ilişkisiyle tanımlar. Bu makalede dördüncü sava özel bir önem veriyorum. Çünkü daha önce onun üzerinde tartışmamıştım; ve yine çünkü bireylerin, siyasi cemaatin yararını kendi yararlarıyla bir tutmaları gerektiğini söyleyen ilk fikrini doğru ve değerli buluyorum. Eğer iyi anlaşılıyorsa, bu fikir liberal hoşgörünün karşı savlarıyla beslenmiyor ve Bowers olayındaki mahkeme kararına hiçbir dayanak oluşturmuyor. Tersine, liberalizm, cemaat kavramını en iyi şekilde yorumluyor, ve bu kavramın önemini en iyi liberal teori kavrıyor. (...)

CEMAATLE BÜTÜNLEŞME

A. Bütünleşme

Bana daha önemli ve daha ilginç gibi gelen, liberal hoşgörüye karşı olan dördüncü cemaatçi savı inceleyelim. Birçok eleştiriye göre, liberalizm, kişilerin erinci ile bu kişilerin ait oldukları cemaatin erinci arasında katı bir ayrım olduğunu farz eder. Hoşgörüye karşı olan dördüncü sav bu ayrımı inkar ediyor. Bu sav, bireyin yaşamıyla cemaatin yaşamının birbiriyle bütünleştiğini ve her bireyin yaşamını öze dönük başarısının bir bütün olan cemaatin yararı olduğunu, yani ona bağımlı olduğunu ileri sürüyor. Halk cumhuriyetçilerinin bu görüşünü (moda bir formüle göre) kabul edenlere değineceğim. Bunlar cemaatin ahlaki ve etik sağlığı için kendi sağlıkları için gösterdikleri tutumun aynını kabul ederler. Liberaller, hukuk homoseksüelliğe izin vermeli midir sorusunu, bazı insanlar kendi ahlaki kanaatlerini başkasına dayatma hakkına sahip midir sorusu olarak algılıyorlar. Halk cumhuriyetçileri, bu soruyu, kendi yaşamlarının öze dönük değerinin bağımlı olduğu cemaatin ortak yaşamı sağlıklı mı veya yozlaşmış mı olmalıdır sorusuymuş gibi anlıyorlar.

Bu bütünleşme savına göre, kişinin erinci ve toplumun erinci arasındaki ayrım hatalı kabul edildiğinde ve halk cumhuriyetçiliği açıldığında vatandaşların, cemaatin cesaretlendirdiği veya cesaretini kırdığı cinsel ahlak anlayışını içeren, cemaatin ahlaki sağlığı konusunda ve aynı şekilde cemaatin vergi sisteminin veya ekonomik işbirliği programının hakkaniyeti veya cömertliği konusunda endişelenmeleri gerekecektir. Bunlar cemaatin genel sağlığının çeşitli görünüşleridir. Ve kendi erincinin cemaatin erincinden kaynaklandığını bilen bütünleşmiş vatandaş, sadece sağlığın seçici görüntüsü için değil, cemaatin genel sağlığı

için de endişelenmelidir. Bu ağır bir hatayla sonuçlanıyor olsa da önemli bir savdır. İvedilikle, bu savda neyi değerli bulduğumu ve bu savın bana göre nerede yanlış yola saptığını söyleyeceğim. Bu savın öncül önermesi doğru ve önemlidir: Siyasi cemaatlerin bir ortak yaşamı vardır ve bu ortak yaşamın başarı veya başarısızlığı bir yönüyle üyelerin yaşamlarının iyi olup olmadığını belirleyen şeydir. Bu savın en temel hatasıysa, siyasi cemaatin sürdürdüğü ortak yaşamın *karakterinin* yanlış anlaşılmasında yatıyor. Sav, insanbiçimcilik hatasına düşüyor. Bir ortak yaşamı, büyük boyutta bir insan yaşamı olarak ele alıyor. Yine bu sav, cemaat yaşamının insan yaşamıyla aynı biçime sahip olduğu; onunla aynı kaderi paylaştığı, aynı ahlaki ikilemle karşılaştığı; onu oluşturan vatandaşların yaşamlarındaki aynı başarı ve başarısızlık kriterlerine tabi olduğu görüşündedir. Bütünü içinde bu savın anti-liberal gücü, doğru ve dikkat çekici önermenin sava sağladığı avantajların çoğunu kaybettiren bu hataya bağlıdır.

B. Cemaatin Ortak Yaşamı

İlk planda bütünleşme olgusu olarak kurduğumuz şeyin daha detaylı bir fikrini oluşturmalıyız. Cemaatte bütünleştiğini düşünen halk cumhuriyetçi, ötekinin yararının en önemli şey olduğunu düşünen özgeci bir vatandaş değil. Bu ikisi arasında temel bir ayrım söz konusudur. Zira işlemekte olduğumuz bütünleşme savı, paternalizm savından ve ötekinin erinciyle ilişkilendirilen erdemli bir vatandaş fikrinden doğan diğer savlardan ayrılır. Bütünleşme savı, iyi vatandaşın diğer vatandaşların erinciyle ilişkilendirildiğini öne sürmez. Onun sadece kendi erinciyle ilişkilendirilmesi gerektiğini ve açıkça bu çıkar nedeniyle bir parçası olduğu cemaatin ahlaki yaşamıyla ilgilenmesi gerektiğini savunur. Öyleyse bütünleşmiş vatandaş, özgeci vatandaştan ayrılır. Nasıl ve neden olduğunu görmek için bu belirli ayrımları oluşturmalıyız.

Fail (Unit of Agency) dediğim şeyle eylemleri birleştiriyoruz: Eylemlerin faili olarak düşünülen ve bu eylemlerden dolayı sorumlu tutulan kişi veya grup veya varlık. Normal olarak, kendi kendimizi, inisiyatifine sahip olduğumuz karar ve eylemlerin faili olarak değerlendiririz. Kendimi sadece yaptığım şeyden dolayı sorumlu görürüm. Sizin için yapacağım şeyden, yaşamınıza ya da ucu size dokunacak bir şeye sağlayacağı yarar ne olursa olsun, ne gurur, ne tatmin, ne vicdan azabı, ne de utanç duyarım. Genellikle kişi kendi iyiliği amacıyla hareket eder, ki bu iradi ve öze

dönük olarak anlaşılır.[4] Fail ve failin yararı diyeceğimiz şey, öyleyse birbirine benzer. Biri yardımseverlik ya da adaletle, özgecilikle hareket ettiğinde kendini fail olarak değerlendirmeye daha az devam ediyor değildir, ama çıkarlarının bir bölümü aktarılır ya da yayılır. Ahlaki paternalizm olarak anlaşılan paternalizm, özgeciliğin özel bir durumudur. Eşcinsellerin alçaltıcı bir yaşam sürdüklerine inanıyorsam, bu davranışlarının bir cürüm olduğunu öngören yasalara dayanarak, onların yararları için hareket ettiğimi düşünebilirim.

Eğer burada sunduğum sav iyi anlaşıldıysa, bütünleşme farklı bir olgu. Bütünleşme, bireyin erincini etkileyen bazı eylemler halinde gerçek failin birey olmadığını, fakat ait olduğu cemaat olduğunu söyler. Birey bu faile *etik açıdan* bağlıdır: Bir birey olarak, yaptığı her şeyden tamamen bağımsız olabilen fiillerin, gerçekleştirmelerin ya da pratiklerin başarı veya başarısızlıklarını paylaşır. Bazı sıradan örnekler: Örneğin, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra doğmuş çoğu Alman, Nazilerin yaptığı canavarlıkların utancını taşır ve olanları telafi etme zorunluluğunu hisseder. Biraz farklı bir bağlamda, John Rawls bizim konumuz için daha aydınlatıcı bir örnek sunar (Rawls, 1971, 520-529). İyi bir orkestranın kendisi bir faildir. Onu oluşturan müzisyenler, bireysel bir zaferin gurur verdiği gibi gururlanırlar; bireysel parlak müzik yetenekleri veya kapasiteleri nedeniyle değil, bir bütün olarak orkestranın performansından dolayı gururlanırlar. Başarılı ya da başarısız olan bu orkestradır. Ve bu orkestranın başarı veya başarısızlığı, üyelerin her birinin başarı veya başarısızlığıdır.

Demek ki bütünleşme, özgecilik ve paternalizmden oldukça farklıdır. Temsili ya da dolaylı olarak duyulan gurur veya pişmanlıktan da farklıdır. Ebeveyn çocuklarının başarısıyla gururlandığı zaman ya da arkadaşlar kendi başarılarından karşılıklı olarak gurur duyduklarında ya da erkek kardeşlerin namuslarına –bazı kültürlerde– kız kardeşlerinin utançları yüzünden leke sürüldüğünde, fail yani gurur veya sevinç veya namussuzluk doğuran fiillerin aktörü bireyin kendisidir. Ötekinin yerine hissettiğimiz coşku, ikincil düzeyde, asalak bir coşkudur. Başarı veya başarısızlık,

4) Dworkin öze dönük erinç kavramıyla iradi erinç kavramını karşılaştırıyor. "Kişilerin iki anlamda çıkarları olduğu ve yaşamlarının iki farklı biçimde daha iyi ya da daha az iyi gittiği söylenebilir. Birinin iradi erinci, kişi istediğine sahip olduğunda ya da onu gerçekleştirdiğinde iyileşir. Fakat öze dönük erinci sadece, istemek zorunda olduğu şeylere sahip olması ya da onları gerçekleştirmesiyle, yani eğer istemezse hayatını daha az iyi kılacak olan gerçekleştirmelerle ve deneyimlerle iyileşir" (Dworkin, 1989, 484). Bu ayrım geniş olarak Dworkin tarafından aydınlatıldı, 1990.

muvaffakiyet veya talihsizlik birbirinden ayrılır. Ve bizim burada ele aldığımız yarar, bizim bir fiile iştirak ettiğimizi göstermez, aktörle olan özel ilişkimizi yansıtır.

Bütünleşme savı paternalizm savına karşı yaptığım itirazların dışında, çünkü bütünleşme savı bütünü içinde, paternalist savın üzerine bina edildiği eylem ve yarar yapısını reddeder. Bütünleşme savı, Mill'in terimleriyle düşünmemizi, yani diğer insanları veya ajanın kendisini, ajanın davranışlarının doğuracağı ziyanlardan korumak için müdahalede bulunup bulunmadığımız sorusu üzerinde düşünmemizi yasaklar. Düşüncenin böylesi bireyselleşmiş şeklini bütün olarak reddeder. Bütünleşme savının görüşüne göre, fail, topluluğun kendisidir. Ve cemaatin özgürlüğe ve düzenlemeye ilişkin kararlarının, *cemaatin* yaşamını ve bu cemaatin karakterini nasıl etkileyeceğini sorar sadece. Vatandaşların yaşamının cemaatin yaşamıyla çakıştığı ve tek tek bireysel yaşamların öze dönük başarı veya başarısızlıklarının özel biçimini kavramanın mümkün olmadığı üzerinde durur. Bütünleşme fikrindeki gizli kişileştirme öyleyse özgün ve derindir. Özgeciliğe paternalizme ve empatinin doğurduğu coşkuya dair sıradan fikirler, failler ve bireysel yarar fikirleri üzerine kurulu. Bütünleşme çok farklı bir kavramsal yapı sunar. Bu yapı içinde temel unsur birey değil, cemaatin kendisidir.

Tüm bunlara göre bütünleşme, cemaatlerin evrende temel varlık olduklarını ve bireysel insani varlıkların soyutlama ve yanılsamalardan başka bir şey olmadığını savunan bir barok metafiziğine meydan veriyor. Fakat bütünleşme farklı biçimde, topluluğun ontolojik özelliğine bağlı olarak değil, insani varlıkların gerçekleştirdikleri toplumsal pratiklerdeki gündelik ve sıradan olaylar gibi kavranabilir. Orkestranın ortak bir yaşamı var. Ontolojik açıdan üyelerinden daha temel olduğundan değil, bu üyelerin pratik ve tutumlarını garanti ettiğinden ortak bir yaşam. Üyeler orkestrayı, artık bir birey olarak değil, birer elemanı olarak oluşturdukları, kişileşmiş bir fail olarak kabul ederler. Cemaatin ortak yaşamı, üyelerin bu ortak yaşamın kurucuları olarak değerlendirdikleri faaliyetlerden ibarettir. Bütünleşmenin pratiklere ve toplumsal tutumlara bağlı olduğunu öne süren bu yorumu, bütünleşmeyi cemaatin ontolojik önceliğine bağlı olarak öngören metafizik kavrayıştan ayırmak için bütünleşmenin pratik anlayışı olarak adlandıracağım. Pratik anlayışın küçültücü olduğunu söylemek istemiyorum. Bütünleşmiş bir cemaat varolduğunda, cemaatin bağrındaki vatandaşların, cemaatin başarı veya başarısızlıklarına ilişkin dile getirdikleri anlatılar, basitçe, bireylerin başarı ve başarısızlığının istatistik toplamının formülleştirilmesi değildir. Bü-

tünleşmiş bir cemaatin kendi çıkarları ve zihinsel uğraşıları vardır, sürdüreceği kendi yaşamı vardır. Bütünleşme ve cemaat, pratik anlayışta bile özgün olan olgudur. Fakat bu anlayışa göre, bütünleşme ve cemaat, tutum ve pratiklerden önce gelmelerinden çok, onlar tarafından yaratılır ve onların içinde kökleşir.

Öyleyse, pratik anlayışa göre, bütünleşme iddiasında bulunmadan önce gerekli koşullar sağlanmalıdır. Toplumsal pratiğin, yapılandırılmış bir faili yarattığı gösterilmelidir. Birinin, sadece topluluğun veya kurumun bir parçası olduğunu ilan ederek ya da buna inanarak, kişisel bir *karar*'la onunla bütünleştiğini ilan etmesi saçma olurdu. Kendi kendime Berlin Senfoni Orkestrası'nın bir parçası olduğumu açıklayamam. Sonra da bu kurumun zaferlerini ve olası bitkinliklerini paylaşamam. Ve basit bir *karar*'la ortak bir fail doğuramam. Örneğin, adı "D" ile başlayan filozofların, felsefi girişimin ortak faili olduklarını açıklar ve buna inanabilirim. Bu takdirde, bu hakla, sembal çalıcısının orkestranın performansının başarısından dolayı gururlanması ve bu başarıyı paylaşması gibi, Donald Davidson ve Michael Dummett'in eseriyle gururlanabilir ve bu eseri paylaşabilirim. Ama bu bir yanılsama olur. Kendimi ahlaki açıdan gerçekten eylemlerine katılmış gibi hissedebilmem için, zaten bağlı olduğum failin önceden bulunuyor olması gerekir.

Demek oluyor ki bütünleşme savı, faillerin meydana geliş tarzını ve bireysel görünüşün bu failleri oluşturma biçimini kavrayan bir teori üzerine kurulmalıdır. Bütünleşmenin metafizik anlayışına göre, ortak failler, tamamen basit bir şekilde bulunurlar: Üyelerinden daha gerçektirler. Fakat pratik anlayışa göre, ortak failler ilkel değildir. Bunlar pratik ve toplumsal tutumlarla oluşturulur. O zaman, bu bütünleşme savını savunmak istiyorsak, bu pratikleri anlamalı ve tanımlamalıyız. Orkestra örneği öğretici çünkü en önemli hallerde, paradigmatik durumlarda, ortak bir failin özelliklerinin ne olduğunu gösteriyor. İlk planda, ortaklaşa bir eylem, ortak olarak adlandırılan yani bir bütün olan cemaate ait gibi görülen ve bireyler olarak bu cemaatin üyelerine ait olmayan, özdeşleşmiş ve bireyselleşmiş fiillerin varlığını öne sürer. Bu anlamda, orkestradan yerine getirmesi istenen yükümlülük, hem bir bütün olarak cemaatin kendisince, hem de onu oluşturanlarca ortak bir fiil olarak görülür. İkinci planda, ortak fiilleri içeren bireysel fiiller tasarlanır. Bu bireysel fiiller; bireysel fiillerin, tesadüfen birlikte oluşan ayrışmış fiillerden ziyade, ortak bir fiile katkıda bulundukları bilincinin sonucudur. Orkestra, ancak üyeleri işbirliği niyetiyle çalışıyorsa özel bir konçerto icra edebilir. Eğer müzisyenler öngörülmüş tempilerle ve aynı salonda

ama bir orkestra olarak hep birlikte çalma niyeti olmaksızın, kesinlikle kendi taksimlerinin notalarını çalıyorlarsa, orkestra hiçbir şey icra edemez. Üçüncü planda, nasıl ki ortak fiiller cemaatin bileşimini ve karşılıklılığı açıklıyorsa, cemaatin üyesi olduğu düşünülenlerin oluşturduğu bileşim, cemaate ait ortak fiillere ilişkin ölçülerle yontulur. Çünkü bu orkestra, amacı müzik üretmek olan ortak bir faildir ve üyeleri de müzisyenlerdir.

Cemaatin ortaklaşa fiilleri, ortak yaşamı oluşturur. Metafizik bütünleşme anlayışına göre, cemaat insanüstü kavranır. Ve cemaatin ortak yaşamı, bir insan yaşamının tüm özelliklerine ve boyutlarına sahiptir. Fakat pratik anlayış, cemaatin ortak yaşamını kısıtlı bir şekilde tanımlar: Cemaat yaşamı sadece, cemaati ortak bir ajan gibi kuran pratikler ve tutumlarca ortak olarak nitelendirilen fiilleri içerir. Bir orkestranın ortak yaşamı, orkestra müziğinin üretilmesiyle sınırlıdır. Bu *sadece* müzikal bir yaşamdır. Bu olaylar, müzisyenlerin yaşamlarının, cemaat yaşamına etik açıdan bütünleşmesinin özelliklerinin ve sınırlarını belirler. Müzisyenler performanslarını, kişiler bazında orkestralarının performansı gibi algılarlar. Ve orkestranın zaferlerini ve başarısızlıklarını, söz konusu olan sadece kendi zafer ve başarısızlıklarıymış gibi paylaşırlar. Fakat orkestranın, bir şekilde üyelerinin cinsel etkinliklerini de içeren cinsel bir yaşamı olduğunu hayal edemezler. Orkestranın baş ağrılarının veya yüksek tansiyonunun veya toplumsal sorumluluklarının olduğunu ya da orkestranın kendi kendine, acaba biraz daha mı az müzik yapmalı, fotoğrafçılıkla da mı uğraşmalı? diye sorduğunu düşünemezler. Şüphesiz baş kemancı, ahlak kurallarıyla, bir çiftin kanuna aykırı cinsel hareketleriyle ilgilenebilir, ama bir dost için duyulan kişisel endişe, bir özgecilik gösterisidir söz konusu olan. Bu, baş kemancıyı da içine alan karmaşık bir fail için duyulan endişe değildir. Ahlaki bütünleşme, vurmalı çalgı çalan müzisyenin sadakatsizliğiyle uyuşmaz.

C. Siyasi Cemaatin Ortak Yaşamı

Bir siyasi cemaatin –ulusun veya devletin–, pratikler açısından ele alınan ortak bir yaşamı olduğunu hangi ölçülerle değerlendirebiliriz. Bir siyasi cemaatin açık siyasi fiilleri (yasama yürütme ve yargı kurumlarıyla hükümetin gerçekleştirdiği muameleler), ortak eylemin tüm şartlarını yerine getirir. Bir orkestranın ortak yaşamı olduğu türünden bir inceleme yaptığımızda, ortak eylemi anlıyoruz. Uygulamalarımız, bir vatandaş kollek-

siyonundan ziyade, belirli bir hukuki kişiye ait gibi olan açık siyasi fiilleri tanımlar. Bunlar Birleşik Devletler'in kendisidir; Vietnam savaşını yapan memurlar ve özel askerler değildir. Bunlar Birleşik Devletler'in kendisidir; vergi dayanağını belirleyen, ortak fonlardan toplumsal programlara para yatıran veya para yatırmayı reddeden politikacılar veya belirli vatandaşlar değildir. Belirli kişilerin eylemleri (örneğin, kongre üyelerinin oyu veya generallerin emirleri) bu ortak fiilleri oluşturuyor olsa dahi, bu sadece, bu kamu görevlilerinin, bireysel davranışlarını ulusal kararlara dönüştüren anayasal bir yapıya uyum sağlarken bilinçli olarak hareket etmelerindendir. Hatta normal bir demokratik siyasi cemaatin üyeleriyle bu açık ortak fiiller arasında, az da olsa bir uyum mevcuttur. İnandırıcı bir demokraside, belli bir yaşta olan ve belli şartları yerine getiren her vatandaş, oy vererek, kendini ifade ederek, baskı gruplarına katılarak, gösteri yaparak vs. resmi siyasi kararlara dolaylı yoldan katılabilir.[5] Ve siyasi bir cemaatin vatandaşları, resmi siyasi fiillerin özellikle ilgilendirdiği kişilerdir. Bu durumda, yasamanın, yürütmenin ve yargı gücünün kararlarını, siyasi bir cemaatin ortak fiilleriymiş gibi ele almak, cemaatin kompozisyonunu açıklamaya yardım eder. Cemaat bu kararlarda rol oynayanları ve kararların doğrudan ilgilendirdiklerini içerir.

Göreceli olarak, tüm bunlar tartışılamaz gibi görülüyor. Bir cemaatin ortak bir yaşamı varsa, cemaatin resmi siyasi kararları bu yaşamın bir parçası olmalıdır. Fakat biz cemaat yaşamını, resmi siyasi fiillerin dışında neyin oluşturduğunu kendi kendimize soruyoruz. İşlemekte olduğumuz bütünleşmenin cemaatçi savı, resmi siyasi fiillerin, ulusun ortak yaşama gücünü tüketmediğini öne sürüyor. Bu sav, siyasi cemaatin, ortak cinsel yaşamının da olduğunu söyler. Vatandaşların cinsel aktivitelerinin, bir şekilde ulusal cinsel yaşamın içinde toplandığını savunur. Bu, tek tek müzisyenlerin performansının, orkestranın performansında toplanmasıyla ya da bir siyasi cemaatin vatandaşları ve politikacılarının birbirinden kopuk eylemlerinin yasama yetkisi içinde yer almasıyla aynı anlama geliyor. Eğer bu doğruysa diyebiliriz ki, bir vatandaşın yaşamı, bir diğerinin cinsel pratikleriyle kirletiliyor.

5) Katılma fiillerinin kendilerinin bir bütün gibi siyasi cemaatin ortak fiilleri olduğunu açık açık söylemek istemiyorum. Değiller. Fakat çok küçük cemaatlerin ortak fiilleri olabilirler. Örneğin bir gösteri, bir siyasi eylem grubunun toplu yaşamının bir parçası olabilir. Bu grup, amaçlarındaki politikaya rağmen, bir siyasi cemaat değildir, çünkü işlerinin yönetiminde, üyeleri üzerinde baskı gücü tekeline sahip değildir.

Siyasi cemaatin insanbiçimci ve metafizik anlayışını kabul edersek belki de bir devletin veya ulusun, vatandaşların cinsel aktiviteleriyle oluşumuna gizlice yardım ettikleri ortak bir cinsel yaşamlarının olduğuna kendimizi inandırmaya başlayabiliriz. Fakat pratik anlayışı referans alırsak, bundan farklı olarak, bütünleşme savı cemaatin cinsel bir yaşamı olduğunu öne süren önermeyi savunmalıdır. Bu sav, uygulamalarımız, tutumlarımızın ve toplumsal sözleşmelerimizin, gerçek anlamda ulusal cinsel bir eylem yarattığını ve bunu kabul ettiğini göstermelidir. Düşüncemi bir proje üzerinden ele alabilirsiniz. Orkestranın ortak bir müzikal yaşamı olduğunu savunan üç karakteristiği göz önüne alın. Bunlardan hiçbiri, ulusal bir cinsel yaşam durumunda gerçekleşmez. Sözleşmemiz, ulusların dışında ortak cinsel bir etkinliği tanımaz. Tercihlerden veya bir ulusun cinsel ahlak kurallarından bahsettiğimizde, istatistiki olarak konuşmaktayız; ve orkestranın çalma halinde olduğu gibi marifet veya marifetsizlikten sözetmemekteyiz.[6] Örneğin, anayasamızda bir başkanlık seçim mekanizmasının bulunması gibi, ulusal ölçülerde ortak bir cinsel faaliyet için gerekli yapıyı sunan ne sözleşmelerimiz ne de uygulamalarımız vardır.

Siyasi cemaatin bileşiminin, ortak yaşamın cinsel bir yanının olduğu fikriyle hiçbir şekilde ilişkisi yok. Cinsel herhangi bir girişimin ön varsayımlarıyla, vatandaşlığın kriteri ne açıklanabilir ne de bir şeyleri açıklayabilir. Genel olarak vatandaşlar, siyasi cemaatlerin içinde doğarlar ve çoğunluğu cemaati terk etmeyi düşünmezler.[7] Her ırktan insan, inanç ve tutku, aynı siyasi cemaatin içinde doğar. Ve herhangi bir cemaate ait ortak yaşamın karakteristiğinin, sağlıklı bir insan yaratıyormuşçasına tek bir inanç, bireysel tutkulardan oluşan tek bir bütün, etnik görünüş veya standart bir cinsel sorumluluk bütünü seçmenin gerekliliğini öne sürdüğünü savunmak pek de akıl kârı değildir. Bu karakteristik vatandaşlık kriterlerini içermemekle kalmıyor, onları tamamen saçma kılıyor.

Belki, ortak bir cinsel yaşamın olduğu tezini savunmak için diğer nedenlerin ortaya atılmış olma olasılığını a priori şekilde eleyemeyiz. – Bunlar, bir senfoninin veya bir yasama fiilinin neden ortak olduğunun

6) Bu, açıkça, biraz sonra göstereceğim gibi, hiçbir cemaat ortak cinsel fiili kabul etmez ya da kabul edemez demek değildir.

7) Vatandaşlar, kardeşliğe dair bir örgütün üyeleri gibi seçilmezler ve orkestranın müzisyenleri gibi yetenekleri veya özel özenleri nedeniyle seçilmediler. Bağımsız olarak verilmiş dini bir inançtan veya cinsel bir kanaatten yola çıkarak ya da göçlerin ve sınır değişikliklerinin olduğu modern dünyada radikal, etnik veya dil bilimci bir görünüşle açıklanmazlar.

açıklarken doğal olarak başvurduğumuz nedenlerden çok faklıdır. Fakat bu nedenlerin neler olabileceğine değinmedim. Onlardan hiç bahsetmezsek, bütünleşme cemaatçi savı, ancak, okuyucuların çoğunun reddetmekte duraksamayacakları siyasi bir cemaatin insanbiçimci anlayışına –eğer istenirse– tekrar dönüldüğünde başarılı olacaktır.

İki açıklama daha eklemek istiyordum. İlk olarak, cinsel bir görünüşü olan ortak bir yaşama sahip hiçbir cemaatin bulunmadığını ileri sürmedim. Her çeşit cemaat mevcut (örneğin, ortak kolleksiyon projeleri içinde yer alan Pul Kolleksiyoncuları Birliği var). Bazı cemaatlerin müzikal doğadan çok cinsel bir doğaları bulunabilir. Örneğin bazı aileler, türün üremesi için oluşturulmuş cemaatler olarak görülebilir –ve başka aileler de bu şekilde nitelendirilebilirdi–. Bu durumda aile üyelerinin cinsel fiilleri, bütünleşme savının onlara yüklediği anlamda ortak fiiller gibi anlaşılabilirdi. Söylemek istediğim, basitçe, ne Birleşik Devletler ne de içindeki çeşitli devletler, ortak cinsel yaşama sahip cemaatlerdir. Sonuç olarak, anti-liberal siyasi kararları doğrulamak için, siyasi cemaatlerce kullanılan ve yine bu cemaatlerin içinde kullandığımız bütünleşme argümanı, kötü bir argüman.

İkinci olarak, cemaatin ortak bir cinsel yaşamının olduğu *öyleyse* bir dogmadır diyebilmek için gerekli tüm uygulamaların, siyasi cemaatin üyelerince geliştirilmesi gerektiğini savunan bir sav tasarlıyorum. Savunulabilir ya da akla yakın herhangi bir sav fikrine sahip değilim. Örneğin bazıları diyebilir ki, insanlar kendi siyasi cemaatlerinin ortak yaşamını yaymayı denemelidirler, çünkü bazı kişilerin cinsel zevkin veya tehlikenin yarattığı kışkırtmanın arzulanır olduğunu düşünmeleri gibi, bütünleşmenin fenomonolojik duyumu kendi içinde arzu uyandırıcıdır. Fakat bütünleşmenin değeri bireysel duruma dayansaydı, bu duyumu gerçekleştirmek için siyasi cemaatle bütünleşmeyi amaçlamak gereksiz olurdu. İnsanlar çeşitli cemaatlerle aitti ve birçoğu eğer isteseydi daha çok cemaate ait olabilirdi: Aileye, komşuluğa, öğrenci birliklerine, dostluklara, girişimlere, kollokyumlara, ekiplere, orkestralara, etnik gruplara, göçmen topluluklarına vs. aittirler ya da ait olabilirler. Böylece, kişilerin değer atfettikleri bütünleşme deneyimini, garanti edilmesinin kaçınılmaz olarak zor olduğu siyasi cemaat içinde gerçekleştirmek zorunda kalmaksızın yaşamaları için birçok fırsat var. Ne olursa olsun, ortak bir cinsel yaşamla bir cemaat yaratmayı denemek zorunda olduğumuzu öne süren sav, düşündüğümüz bütünleşme savından çok farklı. Zira bu sonuncusu, bizim zaten herhangi bir cemaat içinde bulunduğumuzu, başkalarının cinsel yaşamlarına göz kulak olmaktan başka şansımızın olma-

dığını, çünkü onların yaşamlarının sağlıksızsa bizimkinin de sağlıksız olacağını savunan bir tez üzerine kurulu ve gücünü de bu tezden alıyor.[8]

LİBERAL CEMAAT

A. *Liberal Halk Cumhuriyetçiliği*

Anti-liberal bütünleşme savı, siyasi topluluğun, cinsel yaşamın da eklendiği bir yaşamı olduğunu öne sürüyor. Bu önerme, yarı yarıya doğru. Siyasi bir cemaatin bir yaşamı var ama *bu yaşam* değil. Bu nedenle, bütünleşme savı, cinsellik konusunda liberal hoşgörünün eleştirisi gibi başarısızlığa uğruyor. Şimdi savın doğru kısmına değineceğim: Siyasi bütünleşmenin etik görüşün temeli olduğu fikri, bu savın gerisindeki öncül önemdir. Liberallerin bütünleşmenin etik önemi üzerinde durmamalarına rağmen, ben bu önemi kabul etmenin liberal ilkeler için bir tehdit oluşturmadığını, aksine onları desteklediğini göstermeyi deneyeceğim.

Şimdiye kadar geliştirmiş olduğum savlamanın yanlış okunmasına karşı savunmamı hazırlamalıyım. İnsanların tamamen kendi siyasi cemaatleriyle özdeşleşmeleri gerektiğini ve tam bir özdeşleşmenin imkânsız olduğunu, çünkü gerekli şartların asla bulunmayacağını söyledim. Daha ziyade bir cemaatle özdeşleşme anlamına gelen özel bir anlayışı savundum. Vatandaşlar, cemaatin ortak bir yaşamı olduğunu ve kendi yaşamlarının başarı veya başarısızlığının etik açıdan bu ortak yaşamın başarı veya başarısızlığına bağlı olduğunu kabul ettiklerinde siyasi cemaatle özdeşleşirler. Fakat, bu, cemaatle özdeşleşmenin hafifleştirilmiş anlamına katılmak demek değildir. Bu anlayış, ayırt edici olduğundan dolu, gerçek ve oldukça zorludur. Bir cemaatle özdeşleşmenin anti-liberal yasalar gerektirdiğini savunanlar, liberalizmi mümkün kılan seviyeden daha derin bir özdeşleşme seviyesini savunmuyorlar. Bunlar sadece, aslında cemaatin ortak yaşamı olan şeyin farklı bir tasvirini önermektedirler. Eğer liberal betimleme doğruysa ve vatandaşların ortak yaşamları

8) Benim tezime göre, toplumsal uygulamalar, bu pratikler varolduğunda etik bütünleşmenin zorunlu veya savunulabilir olacağı fikrini açıkça içermeyen gerekli bir kavramsal çerçeve yarattığı zaman etik bütünleşme mümkün olur. Kişi, öze dönük yararlarının onu eşit bir üye olarak görmeyen ya da örneğin onun temel insan haklarını inkar eden bir cemaatin başarı veya başarısızlığına bağlı olduğunu düşünmemeli. Bu ilişki için, Dworkin'in tartıştığı siyasi zorunlulukların paralel koşullarını karşılaştırın. Dworkin, 1987.

kötüyse, liberalizm, karşıtı olan biçimlerden daha adil bir özdeşleşme biçimi sunar.

Öyleyse, siyasi bir cemaatin ortak yaşamı *nedir*? Bir siyasi cemaatin ortak yaşamının resmi siyasi muameleleri içerdiğini söyledim: Yasa koymak, yargılamak, yasalara uyulmasını sağlamak, hükümetin diğer yürütme işlevlerini yerine getirmek. Bütünleşmiş vatandaş, kendi yaşamına yansıdığı, onu iyileştirdiği ya da alçalttığı zaman, cemaatin bu resmi siyasi muamelelerindeki başarı veya başarısızlıklarını görecektir. Liberal anlayışa göre, hiçbir şey eklenmemeliydi. Vatandaşların, yapılandırılmış şekilde ortaklaşa, birlikte hareket ettikleri söylendiğinden, cemaatin resmi siyasi muamelelerinin siyasi gövdenin ortak yaşamını tükettiği fikri kabul edilmeliydi. Birçok kişi cemaatin ortak yaşamına dair bu anlayışı fazlasıyla dar bulabilir, bu darlık, liberal hoşgörüyü savunmak için gerekli olmadığı halde... Tüm bunlardan sonra, bu sınırlı anlayış neden yeterli olabilirdi diye inceleme yapmak oldukça zor.

Bir cemaatin ortak yaşamının resmi siyasi yaşam içinde azaldığı fikri aldatıcı gibi görünüyor. Çünkü bütünleşme fikrini azaltıyorsa, ona tüm olumlu rolleri yüklüyor gibi gözüküyor. İnsanların yaşamının cemaatin yaşamıyla bütünleştiğini düşünmek, ilk bakışta siyasi teorinin büyüleyici bir uzantısını sunuyor. Kişi haklarının korunmasına adanmış bir siyaseti tamamlayabilecek ya da belki de bu siyasetin yerini alabilecek olan ortak iyinin gelişimine adanmış bir siyaseti vaat ediyor gibi görünüyor. Cemaat yaşamının bireylerin seçimleri, cinsel tercihleri gibi yaşamlarının tüm bölümlerini içerdiğini savunan, ortak yaşamın insanbiçimci anlayışı bu vaadi gerçekleştiriyor gibi görünüyor. Bu fikir, bütünleşmiş vatandaşın, liberal hoşgörüyü reddedeceğini ve herkese dayatılmış olan cinsel davranış kurallarını üstü kapalı olarak destekleyeceğini öne sürüyor. Zira, cemaati için endişelenmek, cemaatin iyi ve adalet içinde sürdürdüğü yaşamına göz kulak olmak demektir. Fakat, benim önermem –ortak yaşam siyasi etkinliklerle sınırlıdır– siyasi doğrulamayı, liberalizmin zaten kabul etmiş olduklarının ötesine genişletemiyor. Cemaatin yaşamı, resmi siyasi kararlarla sınırlıysa ve o zaman cemaatin öze dönük başarısı sadece yasamanın, yürütmenin ve yargı gücünün kararlarının başarı veya başarısızlıklarına bağlıysa, liberal hoşgörüyü ve iyi yaşama ilişkin tarafsızlığı terk etmeden ya da onlarla uzlaşmadan, cemaat yaşamının ahlaki önceliğini kabul edebiliriz. Kısaca tekrar edersek, siyasi kararların başarısı hoşgörüyü gerektirir. Anlaşıldığı gibi *bu* önermeye karşı çıkılabilir, çıkıldı da. Buna karşın, bütünleşme savı, cemaatin insanbiçimci bir tablosunu ya da en azından cemaatin daha ziyade salt resmi siyasi icraatlarını içeren bir

tablo sunarsa ancak, liberal hoşgörüye karşı *yeni* bir meydan okuyuşu ifade eder. Eğer siyasi cemaatin ortak yaşamını, bu cemaatin resmi siyasi kararlarıyla sınırlarsak, bütünleşme, liberal ilkeler için hiçbir tehdit içermez. Ve bu nedenle, bütünleşme kesinlikle yanıltıcı gözüküyor.

Bununla birlikte, bütünleşme sonuçsuz bir fikir olduğunu, siyasi etiğe hiçbir şey katmadığını söyleyerek bitirmek yanlış olurdu. Cemaatin ahlaki önceliğini kabul ederek siyasi cemaatle özdeşleşen bir vatandaşın, şu ya da bu siyasi kararın adalet ve bilgeliğine ilişkin önereceği yeni savları olmayacak. Buna rağmen, vatandaşın siyasete karşı benimsediği tutumun farkını, görünmez ellerin hayal ettiği egoist bireyin tutumuyla değil de bir liberalizm örneği gibi görünen kişiyle karşılaştırarak görebiliriz. Kişiyi liberalizm örneği olarak görenler, onu bütünleşmeyi reddettiğinden ve bir adalet anlayışıyla değiştiğinden eleştiriyorlar. Bu kişi ancak adil olduğuna inandığı kararlar için oy verecek, çalışacak ve savaşacaktır. Böyleyken, adaletin ondan istediği ile kendi yaşamının öze dönük başarısı arasında sıkı bir sınır kuracaktır. Kişi, tüm bu çabalara rağmen, topluluğu büyük ekonomik ve ırkçı eşitsizlikleri veya diğer hakkaniyetsiz ayrım biçimlerini veya bireyin özgürlüğü üzerindeki adil olmayan baskıları kabul ettiği takdirde, yaşamının daha az başarılı olacağını düşünmeyecektir.[9]

"Bütünleşmiş liberal", özel yaşamını ve bu tür kamusal yaşamını ayırmayacaktır. Cemaati adil kılmak için gösterdiği çabalar ne olursa olsun, adil olmayan bir topluluğun içinde yaşıyorsa, kendi yaşamının kısıtlanmış olduğunu düşünecektir –sahip olabileceğinden daha az iyi bir yaşam–. Siyasi etikle kişisel faydanın bu birleşmesi, bana, halk cumhuriyetçiliğinin hassas noktasıymış gibi, bireyler için önemli olan, siyasi cemaat içinde kendi yararını ve sorumluluklarını kurma tarzıymış gibi geliyor. Sadece liberal toplumlarda karşımıza çıkan açıkça liberal olduğu görülen bir fikir söz konusudur. Elbette size, bütünleşmiş vatandaşların oluşturduğu bir toplumun, bütünleşmemiş bir cemaatin yapabileceğinden daha adil bir toplum gerçekleştireceğini garanti edemem. Adaletsizlik çok farklı etkenlerin sonucu: Enerji ve iş eksikliği, iradenin zayıflığı veya felsefi hatalar.

Bu alanda bütünleşmeyi kabul eden kişilerden oluşan bir cemaat, vatandaşları bütünleşmeyi reddeden cemaatlere karşı daima önemli bir avantaja sahip olacak. Bütünleşmiş bir vatandaş, kendi yaşamının değerinin, cemaatin her bir vatandaşa aynı özenle davranma kapasitesine

9) Açıkça kişinin kendisinin bu ayrım biçimlerinin kurbanı olması dışında.

bağlı olduğunu kabul eder. Bu duygunun kamusal ve saydam olduğunu kabul edelim: Herkes, başkalarının da bu tutumu paylaştığını düşünür. Adaletin ne olduğu konusunda üyelerinin derin uyuşmazlıkları olsa da, cemaat orada önemli bir istikrar ve yasallık kaynağı bulacaktır. Cemaat üyeleri, siyasetin, özellikle güçlü bir anlamda ortak bir girişim olduğu ve her birinin kanıları veya ekonomik durumları ne olursa olsun, sadece kendileri için değil, aynı zaman da diğerleri için de adaleti yüceltme konusunda kişisel bir yarara –sarsılmaz bir öze dönük yarar duygusu olan bireyin *güçlü* kişisel yararına– sahip oldukları düşüncesini paylaşırlar. Özel ilkeler hakkındaki savlar veya özel programlar ihtilaflı olsalar bile, bu fikir kişiler arasındaki güçlü bağı besler. Adaleti, kendi yararı ve diğerlerinin yararı arasında bir uzlaşma gerektiren olarak düşünen bütünleşmemiş insanların, onlardan kaçınılmaz fedakârlıklar isteyen programlara direnen çünkü bu programların temel aldığı adalet anlayışını reddeden insanların aslında, bile bile veya bilinçsizce kişisel çıkarları doğrultusunda hareket ettiklerinden şüphe etme tutumları olacaktır. Öyleyse siyasi sav gizli pazarlıklarla yozlaşacak ve cumhuriyetçi ruh yok olacaktır.

Siyasi uyuşmazlığı, herkesten beklenen fedakârlıklar üzerinde bir uyuşmazlık olarak değil, gerçekten adil bir çözümü garanti ederek ortak çıkarların herkese hizmet etmesini sağlamak olarak ele alanlarda bu tür bir şüphe ortaya çıkmaz. Bu arka fonda, uyuşmazlık süreklidir. Böyle olması arzulanır. Fakat söz konusu olan, çıkarları aynı yönde olan, çıkarlarının birbirinin hasmı olmadığını, birlikte kazanıp birlikte kaybettiklerini bilen ortaklar arasındaki uyumsuzluktur. Bu şekilde anlaşılan bütünleşme, siyasi uyumsuzluklar derinde var olmaya devam etse de, eski kamu yararı fikrini, kişilerce paylaşılan gerçek bir siyasi çıkar fikrini yeniler. Tabii ki tüm bunlar ütopiktir. Sadece, tam anlamıyla bütünleşmiş bir toplumun bir gün gerçekleşeceği yönünde zayıf bir ümide sahibiz. Böyle bir toplum gelecek on yılda gerçekleşmeyecek. Fakat bu ütopyayı açarken, bir cemaat ideali tanımlayabilir, bu ideali savunabilir ve belki araştırma yaparken iyi bir ahlaki ve metafizik bilinçle bu ideale yaklaşabiliriz.

B. Etik Öncelik

Liberal modada halk cumhuriyetçiliğinin sonuçları ilgi çekicidir. Önerdiğim bu savın içinde büyük bir boşluk var. Gerçekten de şimdiye kadar,

insanları liberal anlamda bütünleşmeyi kabule zorlayan, yaşamlarının başarısını cemaatlerin siyasi kararlarının adilliğinden bağımsız olarak düşünmeye iten hiçbir neden sunmadım. Elbette karşı çıkılmaz bir ispatla bu soruyu cevaplamaya imkân yok. Fakat adil bir devlette mümkün olan veya güçlenen iyi yaşama dair görünüşleri kavrarken bir liberal cemaat fikrini daha çekici kılmayı deneyebiliriz.[10]

Bu projenin görüntülerinden sadece şematik olanını tanımlayacağım. İlk defa Platon, ahlakı ve erinci, adil olarak hareket etmeyen birinin kötü bir yaşam sürmesinde olduğu gibi eksiksiz bir etik içinde birbirine bağlı olarak kavradığında bu görünüşe yaklaşıyordu.[11] İstemli erinç dediğim şeye zihnimizde sahipsek eğer, Platon'un bu görüşü hiç de akla yakın değildir.[12] Adil olmamla istediğim şeye sahip olmam arasında ayrılmaz bir bağlantı yok. Zihnimizde öze dönük bir erince sahip olduğumuzda, Platon'un anlayışı daha akla yakın gibi görünüyor. Öze dönük anlamda iyi yaşam kriteri, tarihin tüm safhalarında tüm halklar için aynı ayarları kullanmak gibi, durumsal olmayan bir tarzda açıklanamaz. Kişi yaşam şartlarını uygun bir şekilde karşıladığı sürece iyi yaşıyordur. Etik soru, insani varlığın nasıl yaşaması gerektiğini bilmek değil, benim durumumda bir insanın nasıl yaşadığını bilmektir. Öyleyse asıl soru, durumumun nasıl tanımlanması gerektiğini bilmek oluyor. Adalet de zorunlu olarak bu tanım içinde beliriyor. Öyleyse etik soru: Zaten hakkı olan kaynakların bir bölümüne sahip olan kişiye göre iyi yaşam nedir? Ve bu temel tuvalin üstünde, öze dönük başarının Platoncu anlayışı ilgi çekiyor. Kişi adil bir biçimde hareket etmediği sürece daha fakir bir yaşam sürer, bu yaşamın koşullarını daha fakir biçimde cevaplandırır. Aslında Platon'un savunduğu, kişinin adaletsizlikten hiçbir yararının olmadığını öne süren güçlü anlayışı kabul etmemeliyiz. Tamamen adil olan bir toplumda, belki de bazı sanatçılarınki gibi büyük yaşamlar olmayacaktı. Ve bu onların kötü bir yaşam sürmelerinden değildir. Fakat, yaşamı iyi kılma yükümlülüğüne, kötü bir yaşama adaletsizliğin neden olduğu eklenmeli.

Şimdi çoğumuzun sarıldığı iki etik ideal arasında bir çelişkiymiş gibi duran şeyi not ediniz. İlki özel yaşamımızı yönetir. Birincil ilişkilerimiz olan kişilere karşı özel sorumluluklarımızın olduğuna inanırız: Kendi-

10) Bu bölümün şematik (ve biraz da karanlık, beni korkutan) tartışması Dworkin'den esinlendi, 1990 (bu tartışmanın en iyi geliştirildiği yıl).

11) Bkz. Platon, *Republica*.

12) Bkz. Yukarıda, s. 289.

mizle, ailemizle, arkadaşlarımızla ve ortaklarımızla olan ilişkilerdir bunlar. Onlar için yabancılara harcadığımızdan daha fazla zaman ve kaynak harcarız ve bunun adil olduğunu düşünürüz. Siyasi cemaatin tüm üyelerine, özel yaşamındaki kişiler de dahil eşit özen gösterseydi, kişi anormal olurdu. İkinci ideal, siyasi yaşamımızı yönetir. Adil vatandaş siyasi yaşamında, herkese karşı özen eşitliği üzerinde durur. Oy verir ve her vatandaşa eşit olarak uygulandığına inandığı politikalar yönünde hareket eder. Adaylar ve programlar arasında seçim yaparken, kendine ve ailesine, onun için istatistiki bir varlıktan ibaret insanlara gösterdiğinden daha fazla özen göstermez.

Doyurucu genel etik, bu iki idealin arasını bulmalıdır. Fakat kaynakların gerektiği gibi adaletle dağıtılması gerçekten başarılamazsa, bu iki ideal tam olarak uzlaşamaz. Eğer adil dağıtım garanti edilmişse, kişilerce kontrol edilen kaynaklar, bu kişilere ahlaki ve kanuni açıdan aittir; bu kaynakları özel ilişki ve projeleri doğrultusunda istedikleri gibi kullanmaları, her vatandaşın adil paylaşım hakkının olduğunu kabul etmelerini hiçbir şekilde engellemez. Fakat büyük bir adaletsizlik olduğunda, bu iki ideali (bir yandan, projeler ve kişisel ilişkiler ideali, öte yandan siyasi özen eşitliği ideali) amaçlayan kişiler bir çeşit etik ikilemle karşı karşıyadırlar. Kişiler, ne şekilde olursa olsun bu iki idealden biriyle uzlaşmak zorundadırlar. Uzlaşma, yaşamlarının öze dönük başarısını bozar.

Adil olarak hareket etmek, basit anlamıyla pasif bir tutum değil, sadece dolap çevirmemek demek değil, aynı zamanda adaletsizliği azaltmak için elinden geleni yapma anlamına da geliyor. Böylece kişi tasarruf etme hakkına sahip olmadığını bildiği kaynakları, daha az kaynağı olanların ihtiyaçlarına adamadığı zaman adil olarak hareket etmiş sayılmaz. Bu kusur, her iyilikseverliğin kaçınılmaz olarak olduğu gibi rasgele, sınırlı ve keyfi bir iyilik severlikle kesinlikle örtülemez. Öyleyse, adalet gerektiren şeye göre hareket etmeme durumunda yaşamın öze dönük değeri azalıyorsa, kişi kendi siyasi cemaati içindeki adaletsizlikten bihaber olduğundan azalıyordur. Öte yandan olabildiğince adaletsizliği azaltmaya kesin olarak adanmış bir yaşam, en azından kendi azaltılıyor gibi olacaktı. Bir siyasi cemaat içinde adaletsizlik büyük ve her yere saçılmış olduğunda bu adaletsizliğe çare bulmak için mümkün olan her şeyi yapma sorumluluğunu kabul eden her özel vatandaş, normal bir yaşamın özü olan ve üzüntü doğuran zevk ve eğlence benzeri her şeyi, projeleri ve kişisel bağlılıkları ret edecektir.

Böylece öze dönük çıkarlarının asıl anlamını kavramış kişi, cemaati, adalet konusundaki sorumluluklarının gereğini yerine getirmediğinde,

kaçınılmaz olarak yoksun bırakılacaktır. Ve kişi, cemaatin başarısına yardım için kendi payına düşen, kişisel olarak yapabileceği her şeyi yapsa dahi, bu bir gerçek olarak kalacaktır. Her birimiz, cemaatin adil olmasına yönelik bu güçlü sağduyuyu paylaşıyoruz. İki etik idealden birini terk etmek zorunda olmaksızın, bu ideallere saygılı bir yaşam için, adil bir toplum bir önkoşuldur. Böylece sınırlı ama öz bir anlamda, bizim gibi insanların sahip olması gereken bir yaşam akışı içinde bulunan özel yaşamımız, başarımız veya başarısızlığımız, siyasetlerdeki bütün başarılarımızdan bağımsızdır. Siyasi bir cemaat, bireysel yaşamlarımız üzerinde bu etik önceliğe sahiptir.

Çev.: Elif Ergezene

6
Axel Honneth[*]

Liberalizmin Sınırları. Günümüzde Birleşik Devletler'deki Siyasi Ahlak Üzerine

Batılı sanayileşmiş toplumlarda günün bilincini özellikle etkileyen deneyimlerden biri, bugün kişilerin hızlandırılmış bir bireyselleşme sürecinin algılanmasıdır. Bu süreç ister olumlu ister olumsuz olarak değerlendirilsin, bireylerin önceden verilmiş toplumsal biçimlerden gerçekleştirdiği kopuş, çağımızın belirleyici bir öğesi olarak yaşanmıştır, hatta bunun bir toplumsal çağ değişimini açıkladığı varsayılmaktadır. Bu deneyimin doğasının değişiminin nesnel temeli olan toplumsal altyapı gelişmeleri bu arada toplumbilim tarafından analiz edilmiştir: Geleneksel rollere bağlı beklentiler karşısında toplumsal özgürleşme, bireysel oyunların mekânlarının ekonomik olarak koşullandırılmış yayılımı ve son olarak, cemaatçi toplumsal çevrelerin kültürel aşınması bireye daha büyük bir özerk gerçekleştirme ölçüsü olanağı vermeyi güvence altına alma

* A. Honneth (1992), "Les Limites du Libéralisme. De l'Ethique Politique aux Etats-Unis Aujourd'hui", çev.: P. Sauret, *Rue Descartes. Collège International de Philosophie*, 5-6 (1992) içinde, 145-157.

ve böylelikle bu şekilde bireyselleşme sürecinin derecesini arttırma gibi bir çift etkide bulunmuştur. Felsefede, aklın eleştirisinden doğan "postmodernite" fikri, toplumsal koşulların bu değişimine ilk tepkilerden biri olmuştur. Bireysel yaşam doğrultularının hızlandırılmış bir çoğulculuk süreci şeklini alan evrensel ahlaki değerleri aşmanın kesin bir yolu olarak düşünmeye yöneltmiş ve bunu olumlu bir biçimde yanlış genellemelerin özgürleştirilmiş bilinci durumuna getirmiştir. Aynı anda, deneyimin yeni hali karşılaştırılamayacak kadar daha önemlidir, daha önemlidir çünkü felsefi olarak daha eğitici ve kuramsal bakış açısından daha aydınlatıcıdır, bir düşünce şekline boyun eğmiştir; büyük ölçüde Birleşik Devletler'de geçen ve siyasi ahlakın temelleri ile ilgilenen bir tartışmanın düşünce şekli. John Rawls'un temel temsilcisi olduğu liberalizmin atomist öncüllerine sık sık karşı çıkan yazarların eleştirilerini düşünmekteyim. Burada, toplumlarımızın artan bireyselleşme bilinci insanın toplumsallaşmasının öznelerarası koşullarına tanınan ve gittikçe daha derin hale gelen bir dikkat halini almaktadır.

İlk bakışta, "cemaatçiler" ve liberaller arasındaki tartışmayı ya eşitlikçi haklar ülküsü ya da toplulukçu gelişim koşullarına tanınan kuralcı önceliklere getirmek mümkündür. Sözleşme kuramları geleneğine bağlı liberal tutum, yasal olarak güvence altına alınan özgürlüklerin yayılımını siyasi ahlakın ilgilenmesi gereken temel nokta olarak görür ve ayrıca bu sadece akılcı anlamda kendini temize çıkarabilecek bir noktadır. Kendi açısından, Antikite'nin Yunan siyasi öğretilerine bağlı olan cemaatçi tutum, başarılı olan ortak yaşam siyasi biçimlerinin topluca paylaşılan değerlerin varlığına bağlı olduğuna inanmaktadır. Başka bir deyişle, liberal fikir, eşit bir biçimde dağıtılmış azami hakların siyasi ahlaka üstün gelen kurala hizmet edeceğini belirtirken, toplumsal olarak zorlayıcı değer yönlendirmeleri cemaatçiler arasında cemaatleri yargılamak için belirleyici kuralcı ölçüt olarak çalışır. Böyle basit bir karşıtlık şeklinde ortaya konulan ihtilaf ne kendisine böyle bir felsefi önem vereni ortaya çıkarır ne de bizim çağdaş deneyim ufkumuzu yorumlamak söz konusu olduğunda sahip olduğu tüm anlama ihanet eder. Tartışmanın kalbi, siyasi ahlakın adil öznenin bir ikna edici kavramına ulaşmak istiyorsa, toplumsallaşmış öznelerin özgürlük koşullarını nasıl göz önüne alacağı sorusu etrafında dönmektedir. İleride, liberallerle cemaatçiler arasındaki bu tartışmanın düğüm noktasına eğilmek isterim; bu tartışmayı değişilen uslamlamaları akılcı olarak yeniden kurduğumuzda ortaya çıkan ayrım dahilinde dile getirmek isterim. Bu şekilde, cemaatçilerin daha iyi bir uslamlamaya sahip olduğu noktaya kadar, ki

bu uslamlama her zaman açık olmasa da, liberal tutumu savunmayı amaçlıyorum. Yeniden yapılandırmanın en son amacı, en başta belirttiğim toplumlarımızın bireyselleşmeye doğru evrimleşme eğilimlerini uygun bir biçimde yargılamak için hangi felsefi düşüncelere başvurabileceği sorusuna katkıda bulunmaktır.

Michael Sandel'ın söz konusu tartışmayı belli bir noktaya kadar açtığı itiraz ile başlayacağım: John Rawls'un adalet kuramı öznenin atomist bir kavramını önceden kabullenir ve bu onu "iyi"nin gerekli özelliğini başka bir deyişle, toplulukçu bir değerin "adil" boyutuna önceliğini önlemektedir. Rawls, bu eleştiriyi çürütmek için adalet kuramını canlandıran aydınlatma girişimini gözden kaybetmeden, sözleşme kuramından ödünç aldığı "dar" bir özne kavramını kurban ederek makul uslamlamalar ile cevap verebilir (I). Göstermek istediğim biçimde cemaatçiler, Rawls'un bu hareketine iyinin önceliği savını kişisel özerklikten çok bireysel olarak kendini gerçekleştirme boyutuna bağlayarak yani doğrulama mantıklarına "olumlu" ve "olumsuz" özgürlükler arasındaki ayrımı ekleyerek bir davranışta bulunabilir. Bu şekilde sunulmuş olsaydı Rawls, bu uslamlamayı kabul edeceği halde, kendi açısından aynı soruyu cemaatçilere gönderebilir ve "iyi"nin farklı içeriklerini kuralcı biçimde ayırt edip edemeyeceklerini sorabilir (II). Sonuç olarak, tartışmanın üçüncü ve son noktası cemaatçilerin kendilerini Rawls'un sorusuna bir cevap bulabilme girişimlerinde kendilerine rağmen, Yeni-Aristotelesçi öncüllerini kurban etmeye zorlanmış olarak gördüklerini kanıtlamaya dayanacaktır. Zira, liberallerin şüpheciliği karşısında bireysel gerçekleşmenin genel olarak paylaşılan bir değerler ufkuna bağlı olması gerektiği fikrini, ancak kuralcı bir ahlaki yaşam kavramını, ahlakın ahlaki temelinin yerine koyarak savunabilir.

I

Rawls'un adalet kuramının kuralcı kalbi, azami özgürlük haklarının amacı ve ekonomik adalet hakkı arasındaki ilişkiyi dengelemeye yönlendirilmiş iki ilkeyle atar. Rawls, ilk olarak, akdi yasalar üzerine kurulu bir yapı aracılığı ile adalet kuramının evrensellik iddiasını doğrulamaya çalışır. Bir ilk devletin kurmaca koşullarında, gelecekteki toplumsal durumları hakkında bir bilgi öncesi perdenin altına yerleştirilmiş ve akılcı olarak amaçlara yönelmiş özneler, sözleşme ile hangi tip toplum düzenlemesini onaylamaları gerektiği konusunda hep birlikte tartışır.

Kuşkusuz, Rawls'un en başta kuralcı olarak belirttiği iki adalet ilkesinin lehinde karar verecektir. Bu, ilk önce Michael Sandel tarafından felsefi liberalizm eleştirisini kurmak için kullanılan ve daha sonra tartışmanın alacağı yönü belirten bu akdi anlayışa dahil edilmiş insan kişileri kavramıdır. Sandel'a göre, liberalizm sürekli bir biçimde bu kişi kavramına bağlıdır, zira hakların eşitliği kavramına "iyi" kavramına göre kuralcı bir önceliği ancak özneler haksız yere amaçlarını kendi kendine bir biçimde seçen varlıklar olarak düşünülürse verebiliriz. Sandel tarafından en başta önerilen Rawls eleştirisi iki aşamalıdır: Daha sonra, temel liberal fikrin kurucu bir biçimde bu yanlış kişi kavramına dayandığını gösterebilmek için en başta akdi kuram tarafından önceden varsayılan insani kişilik modelinin elverişsiz olduğunu göstermelidir.

Birincisini başarmak için Sandel, yöntembilimsel olarak belirsiz kalarak görüngübilimsel bir bakış açısından zımnen çokça faydalanan bir insanbilime başvurur. Sandel, Rawls gibi akdi kuram geleneğine uygun olarak bir ilk durum oluşturanın insan varlıklarına zorunlu olarak aşağıdaki özellikleri yükleyeceğini söyleyerek itiraz etmektedir: Bunlar, özerk ve yalıtılmış kişilerdir ve yaşamları için bireysel amaçları, karşılıklı çıkarlarını nasıl en iyi biçimde gerçekleştireceklerini akla yatkın bir biçimde hesaplayarak seçmektedir. Burada bir seçimden söz etmek, kişinin yaşam amaçları ile olan ilişkisinin her zaman sonraki sınamaya tabi tutabileceği bir ilişki olarak analiz edildiği anlamına gelmektedir. Zira, öznenin bir şey satın alacakmış gibi keyfince her zaman aralarında seçim yapabilmek için mümkün olan değerler yönlendirmesi karşısında yeteri kadar eşit mesafede durduğu varsayılmaktadır. Buraya kadar bu kuramsal akdi yapıda varolduğunu varsaydığımız ahlaklı insan yalıtılmış ve özerk değildir, ama aynı zamanda yalnızca en baştan konumlanmış ve belli bir noktaya kadar tarafsız bir öznedir: "Önceden bireyselleştirilmiş ve amaçları önceden verilmiş bir mülkiyet öznesi" ile karşı karşıyayız (Sandel, 1982, s. 59). Bu kavrama karşı çıkarak Sandel, öncelikle, öznenin herkesi belirleyen değer yönlendirmeleri ve yaşam amaçlarından bağımsız olarak anlam kazanan bir biçimde betimlenemeyeceğinin altını çizmektedir. Her kişi kendi yaşam tasarısı ile öylesine belirlenmiştir ki, kuramsal olarak asla bu seçim hareketini gerçekleştirmek için bu önceden varsayılan durumda olamaz, yani mümkün olan tüm yaşam amaçlarına karşı asla mesafeli bir tutum takınamaz. Daha çok öznelerin çoktan "köktenci bir biçimde konumlanmış" olduklarının farkına varmalıyız; başka bir deyişle, kendilerini her zaman belirli değer kavramları ufkunda algılayan ve bu çerçeve içinde hareket eden her zaman insanların kendisidir. Bu

kimlik oluşturucu yaşam amaçları sadece özneler arası biçimde, yani iletişim tarafından dolaylı kılınan kültürel toplumsallaşma süreci aracılığı ile elde edildiğinden, kuramsal olarak yalnızca en başta üstlendiğimizi elde tutabiliriz: Bağımsız ve birbirinden yalıtılmış öznelerin birlikte var olması. Birey olarak ne kadar kırılmış olursa olsun, her kişi öznelerarası bir biçimde paylaşılan yönlendirme değerlerinin kültürel birikiminden hareketle kendisinden elde ettiği anlayışı çizer, aynı zamanda insani kişiliği felsefi olarak toplumsal öncesi, tekbenci olarak düşünmek imkânsızdır.

Rawls tarafından önceden varsayılan kişi kavramının kuramsal olarak savunulamaz ve gerçekte hatalı olduğu bir kere gösterildiğinde, kuramının çürütülmesinin ikinci adımı temel liberal fikrin oluşumunda böyle bir özne kavramına bağlı olduğunu kanıtlamaya dayanmalıdır. Sandel bunun oluşturduğu sorunları, iyi bir yaşam kavramı üzerindeki eşitlik hakları fikrinin kuralcı önceliğini ancak konumlandırılmamış ve yalıtılmış özneler, insanbilimsel öncül olarak verildiğinde güvence altına alabileceğimizi göstermeye çalışarak çözmeye çalışır. Zira diye devam eder, kişiler amaçlarını her duruma göre kendi kendilerine seçen varlıklar olarak düşünülürse, bir bireysel düşünce özgürlüklerinin yasal korunmasında adil bir toplum temel amacını görmek anlamlı olacaktır. Eğer öznelerin değerlerinin öncüllerini onları yalıtılmış bir biçimde seçerek belirlediklerini farz edersek, bu durumda bireysel özerkliklerinin cemaatin kuralcı etkilerinden korunduğunu görmeye ihtiyaçları vardır. Hakların eşitliği kurumu, her bireysel kişiyi kendi kararını vermesi için oldukça tarafsız bir koruma düzeni gerektirmektedir, çünkü toplum iyiden daha fazlasını belirlemeye girişmez. Aynı zamanda, temel evrensel haklar temelli liberal fikir, atomist bir ahlaklı insan anlayışının tamamlayıcısı olarak ortaya çıkmaktadır:

> Hukuk üzerine kurulu ahlakta, tam olarak özde ayrılmış ve bağımsız benler olduğumuz için, rekabet halindeki amaçlar ve niyetler arasında seçim yapmayı reddeden tarafsız bir haklar çerçevesine ihtiyacımız vardır. Eğer, "ben" amaçlarından önce gelirse, bu durumda adil iyiden önce gelmelidir (Sandel, 1984, 5).

Ancak, eğer özneyi iletişim yolu ile toplumsallaşmış ve yaşam amaçlarını kendi kendine değil de başkaları ile paylaşım yolu ile alan bir varlık olarak düşünürsek bu durumda, "hakların" "değerler" üzerindeki tercihli öncelik ilişkisi tersine döndürülmelidir. Zira, dış engeller olmaksızın

kabul edilen bir kendi anlayışına ulaşmak için her birey diğerlerinin dayanışmasına güvenebileceği dokunulmamış bir topluluğun varlığını varsayabilmeye ihtiyaç duyar. Eğer durum böyle ise, atomizmi eleştirerek elde edilen "köktenci bir biçimde konumlanmış" kişi kavramı cemaat tarafından paylaşılan değerler görüşünün hakların eşitliği fikrine, kuralcı önceliğine zorunlu olarak yol açacaktır.

Rawls, Sandel'ın bu kanıtlamasının ikinci aşamasını adalet kuramının temel fikirlerini savunmak için iyi nedenlerle eleştirebilir. Bir kişinin kimliği, belirli bir iyi yaşam yorumlamasıyla kurulsa da, iyi düzenlenmiş bir toplumun hangi biçimi alması gerektiğini bilmek sorusuna cevap verirken hakların eşitliği fikri tercihsel bir konum alıyor görünmektedir. Zira bireysel iyi arayışı (ve gerçekte bunu, kendi kendine bir seçim hareketindense iletişim aracılığı ile dolaylı kılınmış bir kendini anlama süreci olarak betimlemek daha uygun olacaktır) cemaatin bazı temel hakları koruması ve asgari bir refahı sağlamasını gerektirmektedir. Kişisel özerkliğin yasal güvencesi, kişisel kimliğin oluşumunun öznelerarası sürecine engel olmaz, tam tersine bunu toplumsal olarak mümkün kılan bu güvencedir. Belirli bir derecede ekonomik refah ve yasal olarak güvence altına alınmış temel özgürlükler olmaksızın, bireysel öznenin dışsal engellemelere maruz kalmadan alternatif iyi fikirleri ile meşgul olmasına gerek olmayacak ve gerektiğinde kendi yaşam planları için yarar sağlayamayacaktır. Sonuçta, atomist "konumlanmamış" bir özne kavramı ile hakların eşitliği liberal fikri arasında hiçbir mantıksal bağlantı yoktur. Bunun yanı sıra, Sandel'ın insanbilimsel eleştirisini kabul etsek ve özneleri her zaman iletişim aracılığı ile toplumsallaştırılmış "köktenci bir biçimde konumlanmış" varlıklar olarak tasarlasak bile temel eşit özgürlüklerin kuralcı önceliği kanıtlanabilir. İnsan yaşamı bağlamında iyinin "*varlıkbilimsel*" önceliğinden hareketle, iyinin "adile" *kuralcı* önceliğini tam olarak çıkaramayız. Bunun yanı sıra, "adil" kuralcı bir öncelik hak etmektedir, zira insana "varlıkbilimsel" olarak verilen iyi arayışı ancak herkesin bireysel özerkliğine saygı duyulduğunda zorlamadan kaçabilir ve ancak bu durumda mümkün olabilir.

Burada, Rawls temel modelinin savunması tarafından zorla verilen çerçeveyi terkedebilir ve Sandel'ı, kendi açısından siyasi hedefleri yargılaması gerektiğinde hakların eşitliği konusunda bir temel kurala başvurmaktan kaçınıp kaçınamayacağı sorusu ile karşı karşıya bırakarak bir adım daha atabilir. Rawls'un burada verebileceği örneklerden biri Sandel tarafından anılan Amerikan medeni haklar hareketidir; bu sonuncusunun altını çizdiği gibi, Rawls yanlısı liberaller, cemaatçiler gibi, kuralcı

anlamda bu hareketin siyasi hedeflerini savunmak istemektedir, ama bu amaç için, birbirlerinden değişik uslamlamalar kullanacaktır:

> 60'lı yıllardaki medeni haklar için hareket liberaller tarafından kişilere saygı ve insan saygınlığı ve cemaatçiler tarafından toplu yaşamdan haksız yere dışlanmış vatandaşların ulusa tam aitliğinin tanınması ile doğrulanacaktır (Sandel, 1984, 6).

Bu durumda, Rawls, "haksız yere" ifadesinin anlatmayı varsaydığı şeyi ancak adalet kuramının kurmaya çalıştığı medeni hakların eşitliği ve evrenselliği kuralına örtülü bir biçimde başvurarak bilebileceğimizi söyleyerek itiraz edebilir. Zira, örneğin Birleşik Devletler Anayasası'nda, yazıldığı biçimde evrensel insan haklarının temel ilkelerini önceden varsaymazsak, belirli bir kişiler bütününe "haksız yere" bütün haklara sahip yasal vatandaş durumunu vermeyi reddetmekle kuralcı iddiasını doğrulayacak durumda olmayız. Her halükârda, Rawls, bu uslamlamanın tüm gücünü cemaatçilerin yaklaşımına karşı öne sürmeden önce, cemaatçilerin bu arada kurucu adil ilkesi ile bunun, üzerine kurulu olduğu atomist kişi kavramı arasındaki ayrılığa cevap olarak oluşturdukları farklılaşmaları tanımalıdır.

II

Tartışmanın birinci kısmı, John Rawls'un öznelerin diğer etkileşim eşleri ile anlaşımsal olarak paylaştıkları değerler üzerinde her zaman anlaştıklarını varlıkbilimsel seviyede kabul etse de, adaletin iyiye kuralcı önceliğini doğrulayabileceğini göstermiştir. Zira, geliştirdiği adalet ilkeleri, başlangıçta tamamen olumsuz bir hedefe sahiptir: Birey uygulamada bireyci yaşam amaçlarını araştırırken kendisini sınırlayıcı kısıtlamalara maruz bırakacak toplumsal ve ekonomik yaptırımlara karşı bireyi topluluğun içinde korumak. Elbette, Rawls, aynı zamanda Sandel'ın insanbilimsel itirazının kendisini temel kurucu programını yeniden gözden geçirmek zorunda bıraktığını kabul etmelidir. İnsani özneler tarafsız ve yalıtılmış olarak düşünülmediği için ve tam tersine ilkesel olarak erdemler tarafından yönlendirilen ve toplumsallaşma yolunda çoktan kişi haline gelen varlıklar olarak kavrandığına göre, kuramının doğrulanmasının temelini akılcı amaçlar anlamında hesap eden bireysel özneler anlaşması kurmacası olarak yapmak artık mümkün değildir. Kendi köşe-

lerinden cemaatçiler, Rawls'a karşı kendi uslamlamalarının tepkisi dahilinde liberalizm eleştirilerinin kuralcı içeriğini iyice ve açıkça belirtmek zorundadır. Tolumsal cemaatin bireye önceliğinin insanbilimsel kanıtı, bireysel özerklik ahlaki ilkesi üzerine kuramsal şüpheler atmak için kullanılmamalıdır, çünkü eğer öznelerarası olarak düşünülürse, ahlaki benin kendi kendini tasdiki süreci toplumsal ve ekonomik zararlara karşı korunma ihtiyacındadır. İlkesel olarak, öznenin kişisel kimliğinin ancak toplumsal olarak dokunulmamış bir toplumda biçim alacağını kabul etsek bile, bireysel özerklik, aranması doğru olan ahlaki bir ilkedir. Çünkü, sadece hukuksal olarak güvence altına alınmış hareket özgürlüğü alanı, bireyin yaşadığı dünyanın ahlaki değerlerine göre değerlendirilmesini ve gerektiğinde engellemelere maruz kalmadan kendisi için bunları kabul etmesini mümkün kılar. Cemaatçiler, bu hazırlık niteliğindeki sonuca liberalizm eleştirilerinin yerini kuramsal olarak değiştirerek ve bunu bireysel özerklik seviyesinden kişisel kendini gerçekleştirmeye getirerek tepki gösterebilir. Böyle bir yer değiştirmeden sonra, sadece kişisel yaşam amaçlarını gerçekleştirme sürecinin topluca paylaşılan değerlerden bağımsız olarak belirlenebileceği inanışı liberal tutumu geçersiz kılar. Sandel'inki ile karşılaştırdığımızda ılımlı kalan bu liberalizm eleştirisinin kanıtlanması Alasdair MacIntyre'ın kişilik kavramında olduğu gibi Charles Taylor'ın özgürlük kuramında da bulunur.

Liberal toplum modelinin karşısındaki çekincelerini açıklamak için Taylor, Isaiah Berlin tarafından geliştirilen olumlu ve olumsuz özgürlük anlayışları arasındaki ayrıma başvurmaktadır. Siyasi liberalizm geleneğinin en büyük fetihlerinden biri olan olumsuz özgürlük kavramı, yalnızca mümkün bir bireysel özgürlük kavramından başka bir şeyi temsil etmemektedir. Zira, bu kavram ile söz konusu olan, bireysel öznenin topluluk çerçevesi içinde özerk bir biçimde bireysel yaşam hedeflerini belirlemesine izin veren toplumsal koruma düzenlerinin neler olduğu sorusuna cevap vermekten başka bir şey değildir. Buna karşılık, Taylor, liberalizm eleştirisinden kaynaklanan olumlu özgürlük kavramında bireysel özgürlüğün uygulamalı bir gerçekleştirme modelini görmektedir. Ama, burada da, aynı şekilde, bireyin kendisini gerçekleştirmek için hukuksal olarak güvence altına alınan bu özgürlüğün etkili bir kullanımını gerçekleştirebilmesi için verilen toplumsal önkoşulların hangileri olduğu sorusunu cevaplamaya çalışmaktayız (Taylor, 1988, 120 vd.).

Bu bağlamda Taylor'ın "olasılık" ve "gerçeklik" arasındaki ayrıma başvurması ile görünen zorluklar, bireysel öznenin iletişimin yardımına

güvenmeden "aslına uygun" yaşam hedeflerinden tam anlamıyla emin olamayacağından kaynaklanmaktadır. Bundan kendisi için bile emin olamaz. Şunu söylemeye kadar gitmelidir: Başkaları ile karşılıklı etkileşim içine girdiğim, ihtiyaçlarımın ne olduğunu tanımamda bana yardımcı oldukları ve gerektiğinde kendi kendimi kandırmaktan beni alıkoydukları ölçüde yaşamımı düzenleyen değerlerin ne olduğunu keşfedebilirim. Sonuç olarak, özgürlüğün etkili gerçekleştirilmesi öznelerin karşılıklı etkileşim eşlerinin ahlaki kendi kendini tasdikinin üretilmesine karşılıklı katkıda bulunabilecekleri bir yaşam biçimi gibi ek bir önvarsayımın varlığına bağlı olduğu halde, bireysel kendi kendini belirlemenin hukuki korunması sadece özgürlük olasılığını güvence altına alır. Taylor, denemelerinde, böyle bir dayanışma ve katılım kültürünün dayanması gereken bir dizi toplumsal koşuldan söz eder. Bu sonuncular, her şeyden önce,

> sadece özgürlüğü güvence altına alan uygulama ve kurumları değil, ama aynı zamanda bunun anlaşılmasını sürdürenleri de koruyan siyasi ahlakın cumhuriyetçi bir biçimini içermektedir (Taylor, 1988, 176).

Ama, aynı zamanda, bunlar bireyi kendini gerçekleştirme yolunu izlemekte cesaretlendiren karşılıklı kabul etme biçimlerini de içermektedir. Birlikte alındığında, bu kararlar, öznelerin özgürlüğünü kendi ortak iyileri olarak kabul ettikleri için, aralarında bir dayanışma ilişkisi kurmaya muktedir olduğu bir toplum kavramı kurar. Başka bir deyişle, birey ancak herkesin yönünü özgürlük değerinde bulduğu ölçüde bağlantısının güçlendiği toplumsal bir cemaate katılırsa hukuksal olarak güvence altına alınarak kendisine tanınan özgürlüğü gerçekleştirmeye muktedir olacaktır.

Sadece kendi kendini belirleme ilkesini değil, aynı zamanda gerçekleşme koşullarını da hesaba kattığımıza göre bu düşünce şekli, Rawls'un temel liberal kavramının özellikle zorda kaldığı anlamına gelmektedir. Zira, özgürlüğün bireysel olarak gerçekleştirilmesi önvarsayımları kuşkusuz topluca paylaşılan değerlere gönderme yapmadan uygun bir biçimde belirlenemez ve bu tam da liberalin kuramının ahlaki tarafsızlığını korumak için ortadan kaldırmaya çalıştığı değerlerdir. Çünkü hukuksal olarak güvence altına alınan özgürlüklerin uygulamalı gerçekleştirilmesi karşılıklı etkileşim eşlerinin dayanışma içinde ve karşılıklı yardımını gerektirir ve üyelerinin kendilerini belirli ahlaki değerleri gerçekleştirmek için toplu bir anlaşmadan sorumlu olduklarını bildikleri

bir toplumsal topluluğu önceden varsaymış olarak bulunur. Alasdair MacIntyre, "liberal bireyciliğin" öncüllerini sorgulamak için bireysel olarak kendini gerçekleştirme koşullarını ararken karşılaştırabilir bir sonuca varır (MacIntyre, 1987, bölüm 15). Her kendini gerçekleştirme kişisel deneyiminin kendi yaşamının anlatmalı bir temsilini oluşturma olasılığına bağlı olduğu fikrinden yola çıkar. Zira, yaşamı anlatmanın biçimsel modelinin rehberlik etmesine izin vererek bir yaşamı onarıp eski durumuna getirirsek, sadece bu durumda belli bir temel gönderme noktası etrafında etkili bir birim oluşturabilir ve sezgisel olarak "kendini gerçekleştirme" kavramına bağladığımız "iyi yaşam" arayışına dayandığını kabul edebiliriz. Ama, her halükarda, bir yaşamın uyumsuz bölümlerini, bu birlikçi bakış açısına uyarlayabilmek için, öznenin gizlice kendi toplumunun tarihine bağlı kaldığı toplumsal rollerin arabuluculuk makamına gönderme yapmak ayrıca gereklidir. Cemaatimin bir üyesi olmama izin veren gelenekler ve görevlerden ayrılmış olarak yaşamım, ışığında yaşamımı anlatımla sürekli olmadığında bile daha az kararlı olmayan bir "iyi"yi tanıma güzergahı olarak temsil edebileceğim yönlendirme ve toplumsal çerçeveden mahrum kalacaktır. Böylelikle, her türlü bireysel kendini gerçekleştirme süreci topluca paylaşılan değerlere dayanabilmeyi önceden varsaymaktadır, zira bir anlatım biçiminde eski haline getirilebilmek zorundadır ve yaşamın her açıklamalı eski haline getirilmesi bir toplumsal cemaate dayandırılabilmek zorundadır.

MacIntyre'ın insan yaşamının anlatımını analizini klasik erdem öğretisini yeniden güçlendirmek niyeti ile geliştirmesi burada ikincil derecededir. Önemli olan, bireysel öznenin kendini gerçekleştirmesinin bir toplumsal önkoşula, oluşan topluluğun ortak bir değerler sistemine bağlı olması gibi Charles Taylor ile aynı sonuçlara ulaşmış olmasıdır. Taylor ve MacIntyre'ın ikisi de toplumsal bir cemaatin bağlamının mutlaka özgürlüğün aslına uygun bir gerçekleştirilmesinin önkoşullarından biri olması gerektiğine inanır: Belirli değerler karşısında iç yükümlülüklerin özneler tarafından paylaşıldığı bir toplumsal cemaat var olmalıdır. Çünkü, böyle ahlaki bir anlaşımın eksikliğinde, birey toplumun içinde yaşam hedeflerini gerçekleştirmeye çalışırken güvenebileceği diğerinin rızasından mahrum kaldığını görecektir. Bu tez, tartışmanın liberalizmin iyi tanımlanmış bir sınırının ortaya çıktığı anını belirler. Liberal gelenek, ne olursa olsun bir ahlaki değere bazı kuralcı ayrıcalıklar vermeyi reddetme üzerinde ısrar ettiği için, özgürlüğü bireysel gerçekleştirme sürecini açıklamaya çalışırken kuşkusuz önceden varsaymamız gereken şey bu olduğu halde, böyle bir kuram kapsamında bütünleşmiş

bir ahlaki topluluk fikrini geliştirmek de mümkün değildir. Ama, liberalizm, kişinin, hukuki anlamda bireysel özerkliğin yaratılmasını tasarlarken başlangıçta iyi niyetlerle kullandığına benzer bir modele bağlı olarak gerçekleştirdiği yaşam hedefleri sürecini daha çok düzenlemek zorundadır: Bunu, toplulukçu engellerin karşısında bir özgürleşme olarak tasarlamalıdır.

Sadece burada, tartışmanın ikinci aşamasının sonunda, atomist bir sistem ile Sandel'ın temelsiz olarak ertelemeye çalıştığı hakların eşitliği liberal ilkesi belirli bir şekilde doğrulanmış bulunmaktadır.

Liberalizm, ahlaki özneleri öznelerarası bir biçimde paylaşılan tüm değer bağlantılarından kurtardığı için, öznelerin kendilerine hukuksal olarak tanınmış özgürlükleri bireysel olarak uygulamaya koyabildikleri bu toplumsal önkoşulları uygun bir biçimde açıklığa kavuşturamaz. Rawls, burada liberalizmin bir *desideratum*'u olduğunu kabul etmelidir. Böyle olmakla birlikte, kendi kuramı içinde "kendine saygı" kavramını belirlemesi gerektiğinde, kendini gerçekleştirmeyi topluca paylaşılan değerlere bağlayan gerekli ilişkiler ile karşılaşmıştır. Ama cemaatçilere doğru iyi yaşam kavramları ve yanlış olanlar arasındaki ayrımı doğrulamak için ellerinde hangi kuralcı ilkelerin bulunduğu sorusunu geri gönderebilir.

III

Rawls tarafından gönderilen bu soru, Amerikan felsefesinde cemaatçiler ve liberalizmin temsilcileri arasındaki tartışmanın şimdilik son aşamasını açmaktadır. Tartışmadaki bu son aşama çözülmesi zor olan bir soru üzerinde yoğunlaşmaktadır: Bir kere ahlaki olarak bütünleşmiş cemaatlerin bireysel özgürlükleri gerçekleştirmede kurucu bir rol oynadığını kabul ettiğimizde, topluca paylaşılan değişik "iyi" kavramlarına nasıl kuralcı bir geçerlilik verebileceğimiz sorusu. Bu soru, bu siyasi-felsefi tartışmada hazır bulunan iki kısmı da bir noktaya kadar rahatsız etmektedir. Son yıllarda sözleşmeci kuramı kurma programını reddeden Rawls (cemaatçilerin itirazları ile ilişkili olarak), kuramının evrensellik iddiasını terk etmiş ve geçerlilik alanını Batılı demokrasi geleneğinin ufku ile sınırlamıştır. Sonuç olarak, bu belirli topluluğun ahlaki geleneğini kendisini diğerlerinin üstüne yerleştiren ayrıcalıklı bir kuralcı duruma yol açması için hangi nedenleri öne sürebileceği sorusu Rawls için de sorulmaktadır. Cemaatçiler, kendi köşelerinden kendilerini,

kendi cemaat kavramlarını açıklamak zorunda gördükleri ölçüde gittikçe kuramsal bir çelişki içine sürüklendiklerini görmektedir. Zira, cemaatçi somut iyi kavramlarını açıklamaya çalıştığı anda, sezgisel olarak evrenselci ilkeleri kullanmaktadır. "Haksız yere" ifadesinin Sandel tarafından kullanımında bunun böyle olduğunu gördük. Taylor'un durumunda, bu, bireysel özerklik kavramına yaptığı sürekli göndermede ortaya çıkmaktadır. Bu eğilim, MacIntyre'ın çalışmasında bir kanıtlamaya açılış bakış açısını akılcı geleneğin bir ölçütü olarak aldığında su yüzüne çıkmaktadır. Aynı anda, bu üç cemaatçinin kendi yeni-Aristotelesçi öncüllerine bu örtülü ilkelerden cemaatçi iyiyi her belirlediğimizde dayatılması gereken kuralcı olarak sınırlayıcı koşullar meydana getirmemek için ikna oldukları doğrudur.

Bu nedenden dolayı ve eğer durumu değerlendirmem doğru ise, her iki taraf da fiilen benzer bir ikilem içinde bulunmaktadır. Ortak iyinin ahlaki olarak reddedilebilir ve kabul edilebilir kavramları arasında bunu doğrulayarak bir ayrım yapmalarını sağlayacak bağlamüstü bir ölçütleri yoktur. Bunu dilemelerinin nedeni, Batılı demokrasilerin anayasal ilkelerine demir atmış ahlak anlayışı ilkelerine evrenselci bir temel kurmaktan kaçınmaktır. Ve her iki taraf da, aynı anda böyle bir ölçüte bağlı olduğu için geleneklerce verilen değerler ile ilgili ahlaki inanışlara güvenmediğimiz sürece bireysel özgürlüklerin gerçekleşme koşullarını yeterince açık hale getiremeyeceğimizi tanıma konusunda geniş ölçüde uyuşmaktadır. Kuşkusuz, siyasi-felsefi tartışmanın çıkmaza girmekle tehdit ettiği bu kuramsal çıkmaz sokaktan mümkün olan tek çıkış, ahlaki yaşamın biçimsel bir modelini kabul etmektir. Böyle bir model uzlaşım ötesi bir ahlak anlayışının evrenselci değerlerini tüm cemaatçi iyi kavramlarını sınırlayıcı koşullar olarak tasarlar. Yeterince karşılıklı ve çoğulcu olan tüm ortak iyi yaşam ahlakı kavramı, her bireysel öznenin bireysel özerkliği ilkesini çiğnememek için ahlaki olarak kabul edilebilirdir. Bana göre, engelsiz tartışma ahlakı, ahlak anlayışının bu tip uzlaşımötesi ilkesini kurmak için en uygun hareket noktasıdır. Bir taraftan, Rawls'un başlangıçtaki yaklaşımının karşısında haklı olarak kurulan antropolojik eleştiri tarafından etkilenmemiştir, çünkü doğrulama yöntemi aynı anda hem konumlanmış hem de toplumsallaşmış özneler arasındaki dilbilimsel karşılıklı etkileşim kurallarına başvurmaktadır. Ancak, diğer taraftan, çünkü onun için önemli olan, her bireyin özerkliği için eşit bir saygıyı güvence altına alan ilkeleri doğrulamaktır, ahlaki hedefi, Rawls'un adalet kuramının ortaya sürdüğü şey ile aynıdır. Ama, engelsiz tartışma ahlakı, görevini –çağdaş cemaatçiliği

ve liberalizmi, onlara özlü ve kuralcı bir topluluk kavramı sunarak yeni-Aristotelesçi öncüllerinden özgürleştirmek– ancak ahlaki ilkesini aynı anda, geliştirilecek bu iyi kavramının sınırlayıcı koşullarını sunacak biçimde tasarlarsa yerine getirebilir. Böyle bir biçimsel ahlaki yaşam kavramını, ancak bir kere daha Hegel felsefesinin temsil ettiği meydan okumaya göre değerlendirerek kazanmayı bilecektir.

Çev.: Eylem Özkaya

7
*Albrecht Wellmer**

Demokratik Bir Kültürün Koşulları. Liberallerle Cemaatçiler Arasındaki Tartışma Üzerine

I

"Cemaat ve adalet" konusu, Fransız ve Amerikan devrimlerinden bu yana, değişik şekillerde, siyaset felsefesi ve modern sosyoloji tarihine bağlıdır. Bununla birlikte, ilk bakışta, bu konuda bir Alman adlandırma görüyorum. Ancak bu adlandırma, liberaller denilenlerle cemaatçiler denilenler arasında var olan, büyük ölçüde Kuzey Amerika'dan kaynaklanan bu yeni ve hâlâ güncel tartışmaya biraz yanlış olarak uygulanıyor. Kuşkusuz, bu tartışmanın kökleri çok derinden modern siyaset felsefesi tarihine gidiyor. Ancak, tartışma, tartışmanın parametrelerini çok verimli bir biçimde, modern siyasal meşruiyete taşıdı. Aynı zamanda, modern sivil toplum kadar eski olan, daha o zaman Rousseau'yu, ilk romantikler olan Hegel'i, Marx'ı ve Tocqueville'i meşgul eden bir sorunsalı da yeniden güncelleştirdi.

* A. Wellmer, "Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen Liberalen und Kommunautaristen", *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, M. Brumlik& Brunkhorst (yay. haz.), Frankfurt am Main, Fischer, Taschenbuch Verlag, 1993, s. 173-196.

İlerleyen açıklamalarımda bu tartışmaya, her şeyden önce de bu tartışmanın bir yönüne eğilmek isterim. Bu yön, XVIII. yüzyıl devrimlerinde daha da eski bir konuyla ilgilidir: Avrupa'da din savaşları dönemine ve modern doğal hukuk tartışmalarına uzanır. Eski sosyalist blok ülkelerinin yaşadıkları çok yeni milliyetçilik patlamalarında, tartışmanın tam bu yönünü ele almak için bir neden görüyorum. Michael Walzer, güncel ulusal, kültürel ya da etnik kimlik sorununu Avrupa'daki din savaşları döneminin mezhep sorunuyla karşılaştırdı. Bu karşılaştırmada, modern Batı devletlerinde burjuva döneminin başlarındaki mezhep çoğulculuğunun az çok aşılabilmiş olması gibi modern dünyanın ulusal, kültürel ve etnik çoğulculuğunun, bir gün, oluşmakta olan sivil toplum yapılarında aşılabileceği umudunu ortaya koydu.[1] Walzer, ulusal ya da etnik kimliklerin özelliğini eşitlikçi sivil toplum yapılarına *bağımlı kılmayı* arzuluyor olsa gerekti. Bu, cemaatçi eleştirinin şaşırtıcı biçimde karanlıkta bıraktığı, modern doğal hukukun bir temel motifini hatırlatıyor. Bu eleştirinin konusu, her şeyden önce, liberal *teori*nin, liberal *toplum*un patolojilerinin ve örgütsüzlüğünün yansıması olması ölçüsünde, "atomist" bireyciliğidir. Walzer'ın Avrupa'daki din savaşlarını hatırlatması, cemaatçiliğin liberal meta-kritiği için bir hareket noktası sunan liberal geleneğin bir yönünü gözler önüne seriyor. Gerçekten, liberal geleneğin bireyciliği, burada antropolojik bir atomizmin ifadesi olarak değil, özellikle modern özgürleşme ve düşünce patlamasının ifadesi olarak görünüyor. Walzer'ın açıklamasına göre, liberal süje pre-sosyal bir süje değil post-sosyal bir süjedir.[2] Taylor'un terimleriyle ifade etmek gerekirse, görünüşte "ontolojik" olan sorun gerçekte bir "tavır alma" sorunudur.[3]

Din savaşlarına referans, Walzer'ın, daha, liberallerle cemaatçiler arasındaki tartışmada aldığı tavırda açıkça kendisini belli eder. Walzer, liberal topluma yöneltilen cemaatçi eleştirinin doğruluğunu yadsımıyor. Bununla birlikte, liberal toplumun patolojilerine ve örgütsüzlüğüne yönelik cemaatçi direnişin muhtemel güçlerini, cemaatçilerden farklı bir yere, bizzat liberal geleneğin içine yerleştiriyor. Bu stratejiyi aydınlatıcı buluyorum. İlerleyen satırlarda bunu savunmaya ve açıklamaya çalışacağım.

Bunu iki aşamada yapmak istiyorum. Birinci aşamada, referans noktası olarak, açıkça tanımlanmış aidiyet ölçütleriyle, özel toplumları alaca-

1) Bkz. Walzer, 1991, 300.

2) Walzer, 1990 a, 21.

3) Liberallerle cemaatçiler arasındaki tartışmanın "ontolojik" yönü ile "tavır alma" yönü arasındaki fark için, bkz. Taylor, 1989 b.

ğım. En azından genelde, cemaatçilerin de açıkça, liberallerin de üstü kapalı, yaptıkları budur. Bu şu anlama gelir: Kendimizi önce Batı toplumlarıyla sınırlarsak, onun *üyeleri*, bu hakların tanınmasının ölçütleri ne olursa olsun, *yurttaş haklarına* sahip olan kişilerdir. Böyle bir referans noktasının seçimi, yurttaş haklarının insan haklarından ayrılması gerekliliğini içerir. Bu tür toplumların "egemen halkı" yurttaşlık haklarıyla donatılmış tüm insanların tecessümüdür. Öbür insanlara gelince, onlar, üstü kapalı olarak, başka bir "egemen halkın" üyeleri ve en azından *kuramsal olarak*, az çok ihmal edilmiş olarak değerlendirilirler. Başka bir deyişle, açıklamalarımın birinci aşamasında referans noktası olarak seçtiğim toplumlar, siyasal ve moral düzeyde, içine kapalı ve dışarıya karşı sınırları açıkça belirli toplumlardır. Doğallıkla burada siyasal-moral bir fiksiyon söz konusudur. Açıklamalarımın ikinci bölümünde, birinci aşamada elde edilen sonuçların eksiksiz bir yorumu için bu fiksiyonun yıkılmasından hangi sonuçların çıkacağını açıklayacağım.

II

Habermas'a göre, "XVIII. yüzyılın sonundan beri, modernite söylevi, değişik adlar altında, yalnızca tek bir konu üzerinde sürdü: Toplumsal bağların felç olmasını, özelleştirme ve bölünmeyi, kısacası, gündelik pratiklerin, dinin temsil ettiği birleştirici gücün yerini tutacak benzer bir gereksinme doğuran, toplumsal bağların tek yanlı olarak rasyonelleştirilen deformasyonunu ele aldı".[4] Bu alıntı, bize, felsefi modernite söylevinde liberallerle cemaatçilerin tutumlarını kabaca da olsa belirleme olanağı sağlıyor. Sadece bireysel temel hakların –liberal, toplumsal ve demokratik– güvencesine sadık bir toplum "dinin birleştirici gücü"nün bir benzerini üretemez varsayımına dayananların tutumunu *cemaatçi* olarak adlandırabiliriz. Bunun için, daha çok, aynı zamanda yükümlülükler ve bir kimlik yaratan ortak bir iyi anlayışı –topluca yükümlülük altına sokan ve bağlayan bir değerler ve kavrama ufku– gerekirdi; bu ortak iyi anlayışı tüm bireysel haklar üzerinde normatif bir öncelikten yararlanırdı ve tek başına sınırlarını ve meşru iddialarını belirleyebilirdi. Buna karşılık, şu varsayıma dayanan tutumları *liberal* olarak adlandırabiliriz: İlk

4) Le Discours philosophique de la modernité. Douze conférences (Ch. Bouchindhomme ve R. Rochlitz çevirisi), Paris, Gallimard, "Bibliothèque de philosophie", 1988, 166.

olarak, liberal ve demokratik temel haklar, en azından potansiyel olarak dayanışmanın yaratıcısı olan ortak iyi kavramına içsel biçimde bağlıdırlar; ikinci olarak, ötesine gidebilecek *hiçbir* iyi anlayışı, toplumun tüm üyelerini işin içine katacak toplumsal birleşmeye bir temel sunamaz.

Bununla birlikte, liberaller ve cemaatçiler aynı toplumların zemininde, Kuzey Amerika'nın (ve giderek artan ölçüde Batı Avrupa'nın) liberal ve demokratik toplumlarında çalışıyorlar. Şu halde, karşıtlıkları büyük ölçüde ortak değerlerin yönelmelerinin *içinde* bir karşıtlıktır. Biraz basitleştirerek denilebilir ki liberaller ve cemaatçiler, aynı geleneğin farklı yönlerini öne sürmektedirler. Cemaatçiler daha çok genç Amerika'nın medeni cumhuriyetçiliğine, yani sınırlı "cemaatlerde" –beldelerde ya da derneklerde– demokratik özyönetim geleneğine bağlıyken liberaller temel hak ve özgürlüklerin aşılamaz niteliği üzerinde ısrar ediyorlar. Şu halde, temel anlaşmazlıkları şöyle tanımlanabilir. Liberaller, demokratik, liberal ve temel özgürlüklerin, hem kültürel, etnik ya da dinsel olsun tüm gelenek ve özel kimliklere göre ve hem de tüm yerel ya da kolektif özyönetim biçimine göre öncelikli oldukları konusunda ısrar ediyorlar. Cemaatçiler, liberal temel hakların ancak ortak yaşam biçimleri ortamında –örneğin, "medeni cumhuriyetçilik"[5] ortamında– yıkıcı olmayan bir anlamı koruyabileceklerini ve böylece meşruiyet kazanabileceklerini ileri sürüyorlar. Başka bir deyimle, bireysel haklar-özgürlükler, liberaller için, modern liberal ve demokratik geleneğin normatif çekirdeğini oluştururlar. Buna karşılık, cemaatçiler, daha çok, liberal haklar-özgürlüklerin ortak yaşam biçimlerinin *içinde* bir an verimli olabilecekleri unutulmuş koşulları ya da önvarsayımları aydınlığa kavuşturmayı isteyeceklerdir. Bir kez daha kabaca ifade etmek gerekirse: Kuşku halinde, *liberaller* bireysel temel hakların korunmasından vazgeçmeyeceklerdir: Kuşku halinde, *cemaatçiler*, önceliği ortak yaşam biçimlerinin bütünlüğüne ya da *kolektif* özyönetim hakkına vereceklerdir. Uyuşmazlık böylece geliştirilirse ve bir an için, daha şimdiden kuzey yarıkürede güncel ulusal ve etnik çatışmaların tek başına ortaya koyduğu gibi, siyasal-moral sorunların karmaşıklığını gözümüzün önüne getirirsek, *pratik* olarak uyuşmazlığın şu anda olanaklı bir çözüme sahip olmadığı hemen açıkça ortaya çıkar. Bir yandan ulusal, etnik ya da kültürel kendini ifade istekleri ile öte

5) "Medeni cumhuriyetçilik" (ve aynı şekilde "klasik cumhuriyetçilik" ya da "medeni insancıllık") etrafındaki tartışmalar konusunda bkz.: Taylor, 1989 b, s. 177 *ve devamı*; Taylor, 1985 a, s. 334 *ve devamı*; Bellah, 1985, özellikle 4. Bölüm; Rawls, 1988, özellikle s. 272 *ve devamı*; Walzer, 1991, özellikle s. 294 *ve devamı* ve 303 *ve devamı*.

yandan bireysel temel haklar dileği arasındaki çelişkinin, şimdilik, rastlantısal olarak, trajik bir çatışmanın, yani ahlaki bir suç işlemeden çözülemeyecek bir çatışmanın özelliklerini aldığı varsayımını yapmak gerekiyor.[6]

Cemaatçi uslamlamaların gerçek beklentisini daha sonra hazırda tutmak amacıyla, bunu şimdiden duyuruyorum. Bununla birlikte, daha önce belirttiğim gibi, önce, tartışmayı liberal toplumlar içi bir tartışma olarak değerlendirmek isterim. Kısmen Walzer'ın (Walzer, 1990 a) sağladığı ikna edici tartışmanın özetine dayanarak, cemaatçi motifin liberal teoriye nasıl ve ne ölçüde entegre olabileceğini göstermeyi deneyeceğim. Böyle yapmakla, umuyorum ki tartışmanın çerçevesi, en azından anlaşmazlığın temel noktaları bakımından, öncesine göre daha net bir biçimde ortaya çıkacaktır.

Anlaşmazlığın, tartışmanın daha eski bir aşamasında, özellikle John Rawls'a yönelik cemaatçi eleştiri ortamında, önemli bir rol oynayan bir noktasına daha önce atıf yaptım. Anlaşmazlığın bu noktası, bireysel ben'in toplumsal niteliği ile ilgilidir. Bu konuda, doğrusu Charles Taylor'ın düşüncesini paylaşıyorum: Bireysel ben'in toplumsal niteliğine cemaatçi referans, liberal temel hakların anlaşılması için sonuçsuz kalamaz – sorunun "ontolojik" yönü "tavır alma" yönünden bağımsız değildir (Taylor, bu kitap, s. 87 ve 117). Walzer'ın anlaşmazlığa önerdiği çözümün doğru yönü gösterdiğini de düşünüyorum. Liberal ben, *pre*sosyal bir ben değil, *post*sosyal bir ben'dir, diyor. Doğal olarak, liberal ben, toplumsal olarak belirli kimlikler, yaşam biçimleri ve gelenekler karşısında bağımsızlık anlamında, postsosyal değildir. Ama, tüm kimlikler, yaşam biçimleri ve özel gelenekler karşısında refleksif bir mesafe anlamında postsosyaldir. Kuşkusuz, ikinci derecede bir gelenek bu refleksiv mesafenin oluşturucusudur: Liberal teorisyenlerin normatif özünü yeniden açıklamaya çalıştıkları modern Batı toplumlarının geleneği. Liberal ve demokratik temel haklar bu geleneğin çekirdeğini oluştururlar. Ancak, Walzer, liberal toplumun cemaatçi eleştirisinin yalnızca liberal geleneğe eleştirel katılma yoluyla uyumlu bir biçimde biçimlendirilebileceğini gösteriyor. Doğru olarak anlaşılan cemaatçilik doğru olarak anlaşılan liberalizm olurdu.

6) "Rastlantısal biçimde" diyorum, çünkü günümüzde, eski Yugoslavya'da ya da Almanya'daki yabancılara karşı kırım örneklerinde görüldüğü gibi, Avrupa'da ortaya çıkan ulusal ya da ırkçı barbarlık patlamaları konusunda, *trajik* çatışmadan zorlukla bahsedilebilir. Bu patlamalarda, kültürel kendini ifadeyi meşrulaştıran saik artık hiçbir rol oynamaz (ya da yalnızca kurbanlar için bir rol oynar). Bir etnik temizlik politikasının ortak yaşam biçimlerinin korunmasıyla hiçbir ilişkisi yoktur. Bu politika olumlu düşünülürse bir hastalık belirtisi, olumsuz düşünülürse bir kendini *yıkma* aracıdır.

> Bireysel haklar söylevi –gönüllü dernekleşme, çoğulculuk, hoşgörü, ayrılık, özel yaşam, ifade özgürlüğü, mesleklerin yeteneklere açılması, vb.– basit olarak, kaçınılmazdır. Aramızda, bundan ciddi olarak kurtulmayı hayal eden var mı? Biz gerçekten, ikinci cemaatçi eleştirinin belirttiği gibi, konumlanmış ben isek, durumumuz büyük ölçüde bu sözcüklerle anlatılıyor.

Walzer'ın uslamlamasının ikili bir yararı var. Bir yandan, cemaatçilere, "siyasal geleneğimizde" –yani burada Amerikan geleneğinde– temel haklar söylevinin merkezi bir rol oynadığını dikkate aldırıyor. Bu nedenle, en azından burada, bu, *konumlanmış* bireyleri soyut olarak *bireyci* temel haklara tartışmacı biçimde karşı çıkarma anlamına sahip değildir. Öte yandan, Walzer, demokratik katılım anlamında cemaatçi uygulamaların aynı geleneklerin temel bir parçası olduğunu da fark ettirmek istiyordu. Artık, Walzer'ın merkezi uslamlaması şu olabilirdi: Liberalizmin ve demokrasinin temel değerleri karşılıklı olarak birilerini öbürlerine gönderirler ve liberal toplumun cemaatçi eleştirisinin doğruluğu, her şeyden önce, liberal temel haklarla demokratik katılım arasındaki iç bağlantıyı istemesi olgusunda yatar. Bir cemaatçi düzeltici bizzat liberal geleneğin içine yerleşmiştir. Bu şekilde, temel liberal değerler yaygın bir demokratik katılımın, –yani, Hegel'e belki çelişkili bir referansta böylece adlandıracağım *demokratik etik (demokratischer Sittlichkeit) bir yaşam biçiminin*– desteğine bağlıdırlar. Bununla birlikte, liberalizmin temel değerleri ne kadar demokratik katılıma bağlıysa modern demokrasi de o kadar liberal temel haklara bağlıdır. Demokrasi hem liberal hem cemaatçi bir projedir. Modern demokrasi düşüncesi, bir biçimde liberalizmin temel değerleriyle aynı düzeyde yer alan cemaatçi bir praksis biçimini belirler. Her ikisi de, aynı şekilde, cemaatçi yaşamın özdeksel olarak belirlenmiş biçimlerinden tarihi bir kopuşu önvarsayar. Her şeyin buharlaşıp yok olduğu bir toplumda kopma tehlikesi taşıyan bireyler arasındaki iletişim bağlarının zorlayıcı olmayan bir biçimde onarılması ve yenilenmesi ancak demokratik katılım çeşitliliğinde sağlanabilir. Kuşkusuz, demokratik katılım ve engellenmemiş bir kamusal iletişim çeşitliliği özdeksel cemaatlerin zamana dayanmasına artık olanak sağlamıyor. Demokratik ve liberal bir toplumda, iyi yaşama ilişkin hiçbir düşünce, hiçbir özdeksel değer yönelimi ya da hiçbir kültürel kimlik, hatta demokratik etik bir yaşam biçiminin muhtemel tek temeli olan liberal ve demokratik uzlaşmanın yorumları eleştiri ve revizyona karşı güvencede değildir. Bu anlamda, modern demokrasi esas itibariyle kurallara karşı gelir ve istikrarlı bir tabandan yoksundur.

Burada, ancak kötü bir alan olabilecek şeye karşı kuşku beslenebilir. Gerçekten de, demokratik tartışmanın liberal temel haklar içinde yapılması gerektiğini ve aynı zamanda temel hakların yorumunun ve kurumsallaştırılmasının sadece demokratik tartışma çeşitliliği içinde sürdürülebileceğini söylediğim izlenimini bıraktım. Bununla birlikte, burada kuramsal bir kötü alandan çok kaçınılmaz bir *pratik* alanın söz konusu olduğunu sanıyorum. Bunu, Rawls ve Habermas'ın[7] önerdikleri açıklama stratejilerini karşılaştırarak ve karşılıklı görecelileştirerek açıklamak istiyorum. Rawls'a göre, temel olan ana liberal haklardır; Habermas'a göre ise demokratik iletişim ve katılım hakları. Rawls, demokratik katılım haklarında, son tahlilde her tür demokratik katılıma göre öncelikli duran, ana liberal hakların özel bir ifadesini görür. Buna karşılık, Habermas, demokratik tartışmaya herkesin hakça katılımında, modern toplumlara özgü meşruiyetin ya da "adaletin" temel ilkesini görür. Bu ilke, tüm ana liberal haklar formülasyonuna üstün gelmek zorundadır.[8] Habermas'a göre, eşit iletişim ve katılım haklarının ötesinde, her defasında ana liberal hak olarak sayılacak olan ancak demokratik tartışma çoğulculuğunda kararlaştırılabilir. Burada, daha incelikli bir biçimde, bir kez daha Locke ile Rousseau arasındaki farkları buluyoruz. Belirli bir anlamda, Rawls'un liberal teorisiyle Habermas'ın demokratik teorisi arasındaki fark, liberallerle cemaatçiler arasındaki kavganın en ilginç versiyonunu sunar, çünkü en gelişmişidir. Şimdi, sanıyorum ki, Habermas kadar Rawls da aynı zamanda hem haklı hem haksızdır. Demokratik tartışmanın kendi gerçekliğinin temellerini kendiliğinden üretememesi ölçüsünde Rawls haklıdır. Tüm rasyonel varlıklar arasında önceden istikrar kazanmış uzlaşma yoktur. Adına yakışır bir demokratik tartışmanın başlayabilmesi için, ana liberal hakların önceden güvence altına alınmış olması, yani toplumsal ve kurumsal bir gerçeğe dönüşmüş olmaları gerekir. Yanlış bir varsayımdan hareket edilseydi bu demokratik tartışma *önvarsayımı* teorik olarak yadsınamayabilirdi: Eşit iletişim ve katılım haklarının demokratik ilkesi, tahakkümden uzak tamamlanmış bir tartışmanın ideal son noktası gibi bir şeyi tanımlayabilir ve bu nedenle aynı zamanda bir gerçek toplum-

7) Bkz. Rawls, 1971; Jürgen Habermas, Ist der Herzschlag der Revolution zum Stillstand gekommen? Volkssouveranität als Verfahren, in Die Ideen von 1789. Forum für Philisophie Bad Homburg, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, 7-36; Fransızca çevirisi: La souveraineté populaire comme procédure. Un concept normatif d'espace public, Lignes, No: 7, 1989, 35-58.

8) Bkz. Jürgen Habermas, "Ist der Herzschlag ...", 16 *ve devamı*.

ların değerlendirilmesi ölçütü sağlayabilirdi. Böyle olmadığı için, her defasında "eşit iletişim ve katılım hakları"nın ne olduğu, ancak bütünsel bir haklar, uygulamalar ve kurumlar sistemi ortamında belirlenebilir. Bununla birlikte, Rawls'a karşı Habermas da haklıdır. Temel hakların tüm açıklaması ve tüm kurumlaştırılması, kendiliğinde tarihsel bir durumun endeksini, geçmiş bir çatışmanın izlerini ve toplumun gereksinme ve olanaklarının kararlı bir yorumunu içeriyorsa, demokratik tartışma da kendi temeline karşı duramaz. Gerçekten de, demokratik tartışmanın dışında, söz götürmez ve eleştiriden muaf olabilecek kararları alabilecek hiçbir makam –ne filozoflar ne anayasa mahkemeleri– yoktur. Bunun temelleri, kalıcı bir biçimde, yalnızca demokratik tartışma çoğulluğunda atılabilir ve güvence altına alınabilir. Bu, ancak, demokratik tartışma yalnızca bir kurumlar ve dernekler ağı olarak anlaşılmadığı, ama bir *kamusal alanlar* ağı olarak da anlaşıldığı zaman düşünülebilir. Açıklık, gerçekten, eşit iletişim hakları ilkesinin farklı ve de önemli iki anlamı arasında gerçekleştirilebilir bir vurgu yapma olanağı sağlayan bir ilkedir. *İlk* anlamına göre, gerçekten katılım ve söz *hakları* söz konusudur. Bunlarla ilgili olarak, yukarıda genelde temel haklarla ilgili olarak söylediklerim söylenebilir: Bunlar ancak bir haklar, kurumlar ve uygulamalar *sistemi* ortamında belirli ve istenebilir bir biçim kazanabilirler. İlkenin *ikinci* anlamı doğrudan *ahlaki* bir anlamdır: Burada söz konusu olan, herkesin sözünün demokratik tartışmada uygun bir biçimde değerlendirilmesi hakkıdır. Demokratik kararlar, ancak ilgili her kişinin sözü demokratik tartışmada uygun biçimde temsil edilirse doğru olabilir. Şimdi, açıklık ilkesi eşit iletişim hakları ilkesinin muhtemel iki anlamı arasında eklemleme işlemselleştirmesi biçimi içerir. Hatta bu, bana tek olası işlemselleştirme biçimi olarak görünüyor, çünkü, kavramsal nedenlerle, ilke ikinci anlamında hiç de kurumsallaştırılabilir değildir. Elbette ilkenin iki farklı anlamının kavramsal düzeyde birbirine çok yakından bağlı olduğu da açıktır. Çünkü, ilgili her kişinin sözünün demokratik tartışmada bir değer bulması, aynı zamanda ilgili tüm kişilerin, olanaklı olduğunda kendi düşüncelerini, gerçek bir tartışmada bizzat ve kendi başına değerlendirebilmeleri anlamına da gelir. Liberal demokrasinin dinamik ve yasalara karşı gelen potansiyellerinin yattığı yer tam olarak budur.

Modern demokrasinin –modern ekonominin, modern bilimin ve modern sanatın aykırı davranan niteliğinden elbette bağımsız olmayan– aykırı davranan niteliği, sonuçta tam anlamıyla kararsız olan ve hiçbir nihai ilkeye göndermeyen liberal ilke ile demokratik ilkenin ittifakına dayalıdır. Bununla birlikte, bu ittifak, aynı zamanda, liberal temel haklarla

demokratik praksis arasında bir gerilim ilişkisi de içerir. Gerçekten, liberal temel hakların koruması altında, bir anlamda, demokratik tipte oldukları zaman bile cemaatçi yaşam biçimlerini potansiyel olarak tehdit edici olan, aykırı davranan bir liberal ben oluşturabilir. Walzer'ın etkileyici biçimde gösterdiği gibi, liberal haklar-özgürlükler aynı zamanda ayrılık, ret, geri çekilme, yeniden hareket, kopma haklarıdır (Walzer, bu kitap, s. 318 vd.). Bireysel kopuş ve aykırı davranma hakları niteliğiyle liberal temel haklar *bir yandan* geleneksel-ötesi etik yaşamın demokratik bir biçiminin olasılık koşullarıyken *öte yandan* da cemaatçi yaşam biçimleri için potansiyel bir patlayıcıdır. Modern demokrasinin aykırı davranma niteliğinin temelidirler ve aynı zamanda modern yaşam biçimleri için anti-cemaatçi bir potansiyeldirler. Walzer şunları yazıyor: "Liberalizm kendi kendini yıkıcı bir doktrindir; bu nedenledir ki dönemsel olarak cemaatçi bir düzelticiye başvurur" (Walzer, *a.g.e.*, s. 325). Bununla birlikte, bu cemaatçi düzeltici, ancak, bağlantıları ve yaşamsal öğeleri tamamen liberalizmin temel değerleri olan demokratik katılım biçimlerinin yeniden canlandırılması, güçlendirilmesi ve genişletilmesi anlamını taşıyabilir. "Cemaatçilerce liberalizme getirilen düzeltme, ancak bu aynı değerlerin seçmeli güçlendirilmesi olabilir ya da, Michael Oakeshott'un iyi bilinen ifadesiyle, bu aynı değerlerin içinde cemaat belirtileri arayışıdır" (Walzer, *a.g.e.*, s. 325).

Bizatihi liberalizmin temel değerleri içinde "cemaat belirtileri", gerçekleşmesini demokratik bir "sivil toplum"un çoğul ve yerinden yönetim yapılarında –özerk olan ve devletin altında yer alan dernekler, kurumlar ve kamusal alanlar ağında– bulur. Ve bu yalnızca orada gerçekleşebilir, yani demokratik etik yaşamın günlük yaşamın çok sesli üslubundan geçtiği, liberal temel hakların ve demokratik meşruiyet biçiminin aynı zamanda liberal ve demokratik bir cemaatin siyasal birliğini sağlamak üzere ittifak yapabildikleri yerde gerçekleşir. Demokratik devlet, yaşamsal öğesi olarak, demokratik bir sivil toplumun çoğulculuğuna ve siyasal kültürüne gereksinme duyar. Buna karşılık, demokratik bir sivil toplum yalnızca demokratik bir devlet içinde serpilebilir:

> Yalnızca demokratik bir devlet demokratik bir sivil toplum yaratabilir; yalnızca demokratik bir sivil toplum demokratik bir devleti ayakta tutabilir. Demokratik bir siyaseti olanaklı kılan sivillik ancak dernekler ağında öğrenilebilir; bu ağları desteklemek durumunda olan eşit ve geniş ölçüde dağınık kapasiteler demokratik devlet tarafından yükseltilmelidir (Walzer, 1991, 302).

Walzer'ın düşüncelerinin *eleştirel* potansiyelini küçümsememek gerekir. Bunlar, liberal geleneği radikal bir biçimde kabul ediveren bir demokrat sosyalistin düşünceleridir. Walzer, Rawls'dan daha güçlü bir şekilde, liberal düzenin cemaatçi içermelerini ortaya çıkardı. Bu konuda, ikisi de, John Stuart Mill'de, Tocqueville'de ve daha da radikal bir biçimde John Dewey'de genel çizgileri belirtilmiş olan "cemaatçi" liberalizm geleneğini izliyorlar. Bununla birlikte, stratejileri, Hegel'in hukuk felsefesi stratejisine yakındır. Gerçekten, Hegel, liberal temel hakların gerçekleşmesinin cemaatçi etik yaşamın modern bir biçiminin gerçekleşmesi gibi düşünülebilir olduğunu göstermeye çalışıyordu. Hegel'i Walzer'dan, Rawls'dan ve yukarıda andığım öbür liberal kuramcılardan kesin olarak ayıran, onların modern özgürlüğün cemaatçi yönünü demokratik olarak ifade etmeleridir. Bununla birlikte, Hegel'in bir başka temel düşüncesi, değişik bir biçimde Walzer'da da bulunuyor. Gerçekten de Hegel, sivil toplumu "aşırılıklarında kaybolmuş etik yaşam sistemi"[9] –aslında, liberalizmin cemaatçi eleştirisini de *in nuce* içeren bir tanım– olarak tanımlıyordu. Walzer'ın liberal temel haklarda fark ettiği anti-cemaatçi potansiyel, Hegel'in çözümlemesine göre sivil toplumun gizli atomizminde içerilen ayrılık anına denk düşer. Ayrılma hakkı modern özgürlüğün eksiksiz bir anını niteler; negatif özgürlükler hakkı adıyla anılan hakla çok yakından ilgilidir. *Hukuk Felsefesi*'nin ünlü 273. paragrafında, Hegel, demokrasinin modern devletlerde olanaklı olmadığı, çünkü kendi temeli olarak yurttaş erdemini önvarsaydığı tezini –Hegel'in Montesquieu'nün ardından savunduğu tez– savundu. Oysa, modern toplumlarda liberal temel hakların kurumlaşmasıyla ortaya çıktığı haliyle "özel olma hakkı"nın tanınması, demokratik hükümet biçimlerinin olası temelini de yıkar. Daha Hegel'in formüle ettiği dönemde, bu uslamlama kullanımdan düşmüştü: En azından Amerikan demokrasisi gerçeğiyle aşılmıştı. Bununla birlikte, bu uslamlama biraz farklı bir biçimde formüle edilirse ve böylelikle Hegel'in gözlerinin önünde demokratik cumhuriyetin modern öncesi biçimlerinin varolduğu düşünülürse, belki Rawls ve Walzer'ın en önemli anticemaatçi uslamlamalarının önceden ortaya atılmış hali olarak ortaya çıkar. Burada, Taylor ve Bellah[10] gibi cemaatçilerin "medeni cumhuriyetçilik"lerine karşı ortaya koydukları uslamlamalarını düşünüyorum. Bu uslamlamalara özel bir anlam yüklüyorsam, bunun nedeni, bu uslamlamalarda liberallerle

9) G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (Fondement de la philosophie du droit), *Werke*, Bd. 7, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, P. 184, s. 340.

10) Bkz. N.: 1, s. 379.

cemaatçiler arasındaki belki kesin fark –örneğin ben'in toplumsal niteliği ya da iyi ya da doğru'nun önceliği konusundaki tüm tartışmaların ötesinde– gün ışığına çıkıyor. Burada, katılımcı demokrasi ve "demokratik etik yaşam"ın modern toplumlarda gelebilecekleri *anlamların* iki farklı kavranışı söz konusudur. Hegel'in formüle edebileceğine tamamen benzer bir biçimde Walzer şöyle yazıyor: "Cumhuriyetçilik, enerjileri ve yükümlenmeleri her şeyden önce siyaset üzerinde yoğunlaştıran entegre ve üniter bir doktrindir. Bu, sivil toplumun radikal biçimde farklılaşmamış olduğu küçük homojen cemaatlerin gereksinmelerine (hem klasik hem de neoklasik biçiminde) uyarlanmış bir doktrindir" (Walzer, bu kitap, s. 323). Liberal toplumlarda ortaya çıktığı gibi, iyi yaşam kavramları, değer yönelimleri ve kimliksel projeler çoğaldığı ve özelleştiği zaman bu cumhuriyetçilik biçimi dayanağını yitirir. Çünkü, *ilkin*, ortaklaşa paylaşılan kamu yararı –yani liberal ve demokratik kurumların bizzat kendilerinde cisimleşmiş kamu yararı– bugün artık ancak iyi yaşam konusunda birbiriyle yarışan düşüncelerin çoğulculuğunun kesişmesi olarak anlaşılabilir; *ikincisi*, yukarıda açıklanan nedenle, ortaklaşa paylaşılan kamu yararı artık iyi yaşamın ayrıcalıklı tek mekânı olarak da anlaşılamaz. Sonuçta, doğruluğun iyiliğe önceliği konusundaki Rawlsçu tezin, yaşam anlayışlarının çoğulluğu ve bireysel olarak ya da gönüllü kuruluşlarda izlenen düşünceler karşısında, ortaklaşa paylaşılan kamu yararından başka bir şey ifade etmediğini düşünüyorum (Rawls, 1988, 272 vd.). *Kamu yararı* ancak, bireysel ya da özel iyi anlayışlarının dışmerkezli çoğulluğunun eşit biçimde açılabildiği normatif koşullar –yani liberal ve demokratik ilkeler– işaret edilerek belirlenebilir.

Bununla birlikte, bu tür düşüncelerin, birçok kez (hem naif hem de çelişkili bir biçimde Hegel'e başvurarak) kullandığım üzere "demokratik etik yaşam" kavramını da etkilemesi gerekir. Kavram, yalnızca kurumlarla, geleneklerle ve bunlara yöndeş uygulamalarla bir karşılaştırmada olabilen ve yeniden olabilen liberal ve demokratik tutumlara alışmayı hedef alır. Temelde, kavram, liberal ve demokratik ilkelerin bir siyasal kültürde ortaya çıkmasından başka bir anlama gelmez. Hegel'in eşsiz formülüne göre:

> Etik yaşam, canlı iyi olarak, bilgisi ve istenci ben bilincinde ve gerçekliği bu bilincin eyleminde olan *özgürlük düşüncesi*dir. Bu eylemin temeli kendinde ve kendi içindedir ve etik yaşamda itici hedefi: *Gerçek dünyaya dönüşen ve kendi bilincinin doğasını alan özgürlük kavramıdır*.[11]

11) G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, P. 142, s. 292.

Bununla birlikte, *demokratik* etik yaşam kavramında çelişkili görünen, "öze ilişkin" biçimde değil de "biçimsel" biçimde ya da, Habermas'ın deyimiyle, "usuli" biçimde belirleme işine yaramasıdır. Çünkü, felsefi de teolojik de olsa, kendisini herkes için zorlayıcı bir biçim içinde bulmaya ya da sağlamlaşmaya bırakacak bir demokratik tartışmanın ötesinde hiçbir etik öz yoktur. Artık, demokratik etik bir yaşamın çekirdeğini belirleyen bizatihi demokratik tartışmanın koşullarıdır.

Bu koşullar arasında bireysel özgürlüklerin güvencesi ve kesinlikle her defasında belirli bir biçimde *kurumsal* bir güvence yer aldığına göre, demokratik etik yaşamın usuli çekirdeğinden söz etmek elbette hatalı görülebilir. Bununla birlikte daha iyi bir sözcük bulmak zordur. Çünkü söz konusu olan, aynı anda hem liberal hem de farklılaşmış olan modern toplumlar için yapısal olarak kaçınılmaz olmaları ölçüsünde, anlaşmazlıklarla, benzeşmezliklerle ve çatışmalarla (hatta çözümsüz) birlikte davranma biçimidir. Bağlamsalcı itirazlara karşın, anlaşmazlıkların ya da çatışmaların her iletişimsel ya da yargılamaya dayanan bir şekilde ele alınışının –ve doğrusunu söylemek gerekirse, tüm biçimsel demokratik usullerin– doğal olarak kendi öz belirli bağlamsal önvarsayımlarına sahip olduğunu ve her defasında somut bağlamsal istekler karşısına yerleşmiş olduğunu akılda tutmak gerekir. Bu noktada, "usuli" sözcüğü şöyle açıklanabilir: Çatışmaların ve anlaşmazlıkların bir giderilme biçimini niteler. Buna göre, bizzat demokratik tartışmanın normatif koşullarına göre yönelme, yalnız yargılamanın oluşmasının yalnız etrafından dolaşılamaz öğelerini tanımlar.

Modern toplumların etik özünün usuli bir çekirdeğe indirgenmek zorunda olması olgusu, aynı zamanda, uzlaşık bir bütünlüğün empatik düşüncesiyle uyuşmadığı anlamına gelir; bu fikir eğilim olarak, daha çok, totaliter hale gelir. Moderniteye *geçiş* perspektifinde, bu, Hegel'in modern özgürlüğün oluşum tarihinde keşfettiği "etik yaşamda trajedi"yi oluşturur.[12] Ve bu, özerklik hakkının evrensel ve karşılıklı tanınması üzerine temellenen tüm modern etik yaşam biçiminin *harcı* gibi görünmektedir. Bütün olarak toplumu ilgilendiren "birleşme ihtiyacı" artık ancak herkesin, özerk kamusal mekânlarla bunların "kuşattığı" merkezi siyasal kurumlar arasında Habermas'ın betimlediği değişim oyununa kadar, çeşitli düzeylerdeki toplumsal karar ve iletişim süreçlerine demokratik katılımıyla karşılanabilir.

12) Bkz. G. W. F. Hegel, "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts...", *Werke*, Bd. 2, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.

Sonuç olarak, demokratik etik yaşam kavramı, iyi yaşam için belirlenmiş bir içeriği henüz tanımlamamaktadır. Yalnızca karşılıklı yarışma içinde olan iyilik fikirlerinin çoğulluğunun hem eşitlikçi hem de iletişimsel bir bir arada yaşama *biçimini* tanımlamaktadır. Bu aynı zamanda, siyasal yaşamın artık iyi yaşamın tek ve ayrıcalıklı mekânı olamayacağı anlamına gelir. Kuşkusuz, demokratik bir yaşam biçiminin ortak iyiliği, aynı zamanda bir *amaç* değilse varolamaz. Bu nedenle, cemaatçi demokratik katılım uygulamasında, her zaman, kendi öz temellerinin güvencesi ve genişlemesi de söz konusudur. Hegel'in sözcüklerini ödünç alırsak; "özgür irade olmak isteyen özgür irade" demokratik etik yaşamda cisimleşmiştir.[13] Bununla birlikte, modernite koşullarında, bu özgür irade, *esas olarak* "özerklik hakkı"nı, yani iyinin merkezkaç çatışmacı çoğullaşması, olumsuz tutum, ayrılık anını içerir. Bu nedenle, demokrasiyi ve medeni erdemi "sivil cumhuriyetçilik" anlamında özdeksel bir bütünlükle bağdaştırmak yeniden olanaksızlaşır. Liberal toplum farklılaşmıştır ve bu nedenle aynı zamanda parçalanmıştır. Toplumun bu parçalanmasına, kişisel kimliksel projelerin, deneyimlerin, gereksinimlerin, dürüstlüklerin, değerlerin yönelimlerinin ve toplumsal kimliklerin aykırılığının riskli ve gözden geçirilebilir sentezlerinden başka bir şey olamayacak olan liberal ben'in parçalanması denk düşer. Liberal ben kökünden kopmuştur.Yeri, tam bir dürüstlük konusu olduğunu ileri sürebilecek bir toprak parçasıyla sınırlanmış bir cemaat değildir. Yeri, daha çok tematik, mesleki ya da kişisel temelde koşullandırılmış değişebilir gönüllü dürüstlük ve dernekler ağının, zamanda ve mekânda dolaşan düğümlü noktalarıdır. Demokratik cumhuriyet bütünlüğüne bağlanan bireyler, ancak "zaman zaman erdemli" liberal bireylerdir; "özerkliğin de tutsağıdırlar" (Walzer, 1991, 299). Bu, liberal düzenin cemaatçi ve anti-cemaatçi potansiyelleri arasındaki gerilimi kendi içlerinde düzenlemek zorunda olmalarını da gerektirir. Bununla birlikte, erdemleri, liberal ve demokratik tutumlara alışmanın gösterisinden başka bir şey değildir. Artık, sanki ancak "usuli" biçimde belirlenebilirler. Bunlar, özellikle iletişimsel bir iyileştirmeye bağlı ve anlaşmazlıkların, çatışmaların, heterojenliklerin ve ayrılıkların hâkimiyetinden bağışık erdemlerle nihai çözümsüz ve sentezsiz bir yaşama bağlı erdemlerdir. Bu tür erdemleri benimseyen liberallerde iletişimsel akıl ve demokratik tartışma hem ilkelere yönelmişlerdir hem de kökten bağlamsaldırlar. Demokratik cumhuriyet lehine taahhütleri hep bir miktar mesa-

13) G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, P. 27, s. 79.

felidir ve yine de, gerektiğinde, ölüme kadar gidebilir. Toplumsal ilişkilerde, bu tür liberaller aynı anda hem dağılmış biçimde hem de dayanışmacı biçimde davranabilirler. Kısacası: Evrenselin dostları, bütünlükçü bakış açıları yokluğunun aşıkları ve farklılığın sanatçılarıdırlar.

III

Ana çizgilerini belirttiğim haliyle demokratik ve liberal bir kültür imgesi, gerçek olmak için fazla güzeldir. Mevcut bir toplumun imgesi değildir: Bir ütopya –terimin biraz önemli anlamında– olduğundan değil, ama mevcut hiçbir toplumda gerçekten çözülmüş olmayan bir dizi sorunu çözülmüş gibi gösterdiğinden. Şimdiye dek, temelde, yalnızca, modern toplumların koşullarında aynı zamanda hem gerçekçi hem de reaksiyoner olmayan bir biçimde var olabilmek için temel cemaatçi motifin nasıl gerçekleşeceğini göstermeye çalıştım. Şimdiye de yadsıdığım sorunlar arasında, "iç" ve "dış" sorunları ayırmak isterim. Dış sorunlar, düşüncelerimi başlarken belirttiğim *ikinci* aşamaya götürecekler. Ama önce iç sorunlarla ilgili bir söz: Pek doğaldır ki temel sosyal haklara uygun bir biçimde bağlı değillerse, temel liberal ve demokratik haklar demokratik etik bir yaşam biçiminin oluşması için yetersizdirler. İlgili kişiler için liberal ve demokratik hakların *değerinin* sosyal haklarla doğru eklemlenmesine bağlı olduğu söylenebilir. Ancak, doğallıkla, tüm insan sınıfları için liberal ve demokratik hakların sadece çok az değerli olduğu bir yerde liberal ve demokratik kültüre özgü bir kamu yararı ciddi olarak söz konusu olamaz. Sosyal haklar sorununun mevcut birkaç toplumda uygun bir biçimde çözümlendiğini belirtmek elbette cesurca olur. Bunu ihmal etmemin nedenleri şunlardır: Bir yandan, bu sorunu, gerçekten gelişmiş Batı toplumlarının iç sorunu olarak düşünülebildiğinde *pratik olarak* çözülebilir bir sorun olarak görüyorum. Öte yandan, bu sorun, ele alacağım dış sorunlarla ilgilidir ve bu açıdan pratik olarak çözümsüz görünmektedir. Walzer'ın *Spheres of Justice* adlı eserinde (Walzer, 1983) yer alan dağıtıcı adalet sorunu üzerine düşüncelerinde, sorunun formülasyonunda şimdilik en ikna edici öneriyi –sorunun felsefi ve kavramsal yanını ilgilendirdiği ölçüde– gördüğümü işaret etmek isterim. Bu önerinin bir parçası olarak, eğer sağlanamazsa demokratik ve liberal hakların *ilgililer* için en azından değerlerini yitireceği toplumsal olarak uygun bir temel gelir, yani herkes için özerklik düzeyini ve kendine saygıyı olanaklı kılmak için yeterli olacak bir gelir güvencesini gerekli görüyorum. Kuşkusuz,

toplumsal adaletin bu *basit* sorununun kapitalist ekonominin dönüşümü ve uysallaştırılması ile sıkı ilişki içinde olduğunu varsaymak gerekir. Sosyalizmin çöküşünde yalnızca kapitalizmin zaferini görmek sapkınlık olurdu. Kapitalizmin eleştirisi, reel sosyalizmin sonuyla, potansiyel olarak, yeniden ilk yerine doğru yer değiştirir: Liberal toplumların *içi*. Reel sosyalizmin sonu yanlış bir seçeneğin sonudur; belki de, sermayenin mülkiyetinin işleyiş biçimini ilgilendiren ve gerçekten yalnızca reel sosyalizmin varlığı nedeniyle uzun süre eleştiriye maruz kalan kapitalist ekonomi anlayışının, yeni kavramsal araçlar yardımıyla, gözden geçirilmesi olanağı anlamına gelebilir. Bu sorunlar alanını çok iyi bilmiyorum ama Walzer'ın düşüncelerinde ve özellikle Kambartel'in[14] yeni düşüncelerinde, bir liberal ve demokratik teoride belki de kapitalizmin Marksist eleştirisinin aşılması anlamına gelebilecek umut verici işaretler görüyorum. Kapitalist ekonomilerin yıkıcı enerjilerine hâkim olmadan Batı'nın liberal ve demokratik toplumları için bir gelecek de elbette olmayacaktır. Ancak bu açıklamayla, şimdiden, "dış" olarak belirlediğim sorunlara doğru yöneldim.

İzleyen bölümde yalnızca "cemaat ve adalet"i, yani liberallerle cemaatçiler arasındaki tartışma konusunu ele alacağım. Çağdaş dünyanın sorunlarının pratik çözümüne katkıda bulunmayı istediğim gibi yanlış bir izlenim vermemek için, özellikle kavramsal ve normatif aydınlatmalarla ilgilendiğimi belirtmeliyim. Beni ilgilendiren kavramsal ve normatif uslamlama, yurttaşların hakları ile insan hakları arasındaki ilişki ile ilgilidir. Burada öne sürdüğüm görgül varsayımlar tümüyle kabacadır; neredeyse, dikkatli bir gazete okuyucusunun birikiminden kaynaklanmaktadır.

Şimdiye dek, yalnızca, eşitlikçi biçimde anlaşılan katılımcı temel hakların demokratik etik bir yaşamın ve dolayısıyla modern toplumlarda bir "kamu yararı"nın normatif çekirdeğinin temelini oluşturabileceğinin kanıtlarını sundum. Bu konuda, başlangıçta sözünü ettiğim varsayım *içinde* hareket ettim: Kendi içine kapalı ve en azından aidiyet bakımından, dışarıya karşı net sınırlarla donanmış toplumlar varsayımı. Bu tür toplumlara "Biz halkız" diyebilen bir halk girer ve bu nedenle, bu egemen halk yurttaşlık haklarıyla donanmış tüm insanların cisimleşmesi olarak tanımlanır. Böyle anlaşılan yurttaşlık hakları *tekelcidir*. İnsanları iki sınıfa ayırır: (Belirli bir toplumda) yurttaşlık haklarına sahip olanlar ile (bu toplumda) yurttaşlık hakları olmayanlar. Doğallıkla, yurttaşlık hakları-

14) Friedrich Kambartel, "Ideologie, Pluralismus und moralische Universalität".

nın *olgusal olarak* tekelci niteliği bir varsayım *değildir*. Sözünü ettiğim varsayım, daha çok, siyasal meşruiyet sorununun ve tartışılan "cemaat ve adalet" konusunun özel toplumlara –aşağı yukarı Batı toplumlarına– başvurarak doyurucu biçimde ele alınabileceği önvarsayımda bulunur. Bu noktadan itibaren, *normatif* bir varsayımın söz konusu olduğu söylenebilir. –Liberaller ve cemaatçiler arasındaki en yeni tartışmalara kadar– modern dönemin siyasal felsefesinde, bu varsayım aynı şekilde egemen bir rol oynadı. Bu yalnızca *konusunun* –modern toplumların iç düzeni, yurttaşların devlet karşısındaki temel hakları, modernitenin koşullarında dayanışmanın kaynakları, vs.– uygun biçimde tanımlanmış olması olgusuna değil, ama aynı zamanda özel toplumların konu sınırlamasının egemen ya da anayasal devletler sisteminin siyasal grameriyle büyük ölçüde uyuşması olgusuna bağlıdır. Elbette üç büyük modern devrimin her biri –Amerikan, Fransız ve Rus– her defasında daha güçlü bir evrenselci atılım verdi. Bu evrenselci atılım, bu devrimlerde arananın tüm çağdaş toplumlar için örnek olduğu ve tamamlanmasının ancak devrimin *yayılmasıyla* olabileceği bilincine bağlıydı. Modern devrimlere bağlı bu evrenselci atılım, bu üç devrimin tarihinde alabildiğine yoldan çıkarıldı ve sonuçta evrenselci ahlak kavramını birçok bakımdan çekici bir konu haline getiren, elbette bu evrenselci atılımın alabildiğine yoldan çıkışı değildi. Bununla birlikte, modern devrimlerin evrenselci atılımında zorlayıcı bir şeyler olduğunu sanıyorum. Bu zorlama, yalnızca Amerikan ve Fransız devrimlerinde ifade edilen insan hakları ile yurttaş hakları arasındaki bağda ortaya çıkmıyor. Ama bu zorlama, Marx ve Rus devrimcilerinin devrimin ancak dünya devrimi olursa başarabileceği inancında da ortaya çıkıyor. Uzun süre, bu evrenselci atılım ideoloji olarak kullanıldı ya da ütopya olarak anlaşıldı. Her ikisi de yanlıştı. Öyle sanıyorum ki, doğru anlaşıldığında, dünyasal ölçekte gerçekleşmezse Batı'nın demokratik ve liberal toplumlarının ne olgusal olarak ne ahlaken uzun vadede hayatta kalamayacakları, siyasal, ahlaki ve ekonomik asgariyi işaret eder. Ve bu doğal olarak şu anlama gelir ki, modern toplumlarda siyasal meşruiyet sorunu, evrenselci bağlamı dikkate alınmaksızın uygun bir biçimde sorulamaz. Bu güçlü tezleri sonuç olarak açıklamak istiyorum.

Dünyada siyasal, ekonomik, ve teknolojik tüm süreçlerin fiili "küreselleşmesinin" kaba verilerinden hareket ediyorum. Siyasetin, ekonominin ve teknolojinin bu küreselleşmesi her şeyden önce şu anlama gelir: Demokratik olarak alındıkları yerler dahil, "yerel" ekonomik ve siyasal kararlar, her zaman, bu kararların gerçekleşmesine katılmayan çok fazla kişi ve toplumu *ilgilendirir*. Bu olguya *bir* yanıt, doğallıkla Avrupa Birliği

gibi ulusalüstü birliklerdir. Ama elbette herkes bilir ki, şimdiye dek bu ulusalüstü birlikler, zengin ve fakir ülkeler arasındaki çıkar çatışmasını daha üst düzeyde –ve daha yüksek bir örgütlenme derecesiyle– yeniden üretmişlerdir. Benim iddiam bakımından, bu, özel bir siyasal felsefe işaret noktası olarak egemen, ulusal ya da anayasal devletleri ya da hatta Avrupa Birliği'ni alıp almadığımızı bilmekte hiçbir rol oynamaz. Benim tezim, daha çok, bu tür özel işaret noktaları arasındaki hiçbir seçimin artık uygun normatif yönlere götüremeyeceğidir. Hedefim, elbette, siyasetin ve ekonominin uluslararası alanda karışmasının, zengin ülkelerle fakir ülkelerin patlayıcı karşılıklı bağımlılığının, güçlü uluslararası sığınmacı ve göçmen akımı gerçeği gibi dünyasal felaket tehlikesinin, tüm bu olguların liberal ve demokratik Batı toplumlarının karşılaştıkları çok önemli pratik ve ahlaki sorunlar dizisi anlamına gelmesi olgusu değildir. Söylemek istediğim daha çok şudur: Bu sorunlarla karşılaşmakla, modern liberal ve demokratik geleneğin her zaman bir parçası olan yurttaşın özel haklarıyla evrensel insan hakları arasındaki kavramsal eklemleme, Batı toplumları için ilk kez gerçek ve dramatik bir iç hesaplaşma haline geliyor. Ve belki de yalnızca sanayileşmiş Batı toplumları için değil, başka bir anlamda günümüz dünyasının *tüm* toplumları için bir meydan okuma: "Etik yaşamda trajedi" dünya ölçeğinde tekrarlanıyor. Ama ben burada yalnızca liberal ve demokratik Batı toplumlarından söz edeceğim ve sözünü ettiğim hesaplaşmayı daha açık bir biçimde nitelemeye çalışacağım.

Hesaplaşma, Batı toplumlarının, kendi kurucu ilkelerine ihanet etme pahasına, demokratik kararlarının ilgilendirdiği herkesin oyuna bir değer vermek zorunda olmasındadır. Bir kez bile olsa, hafif bir şaşkınlık hissetmek için, bu formüle edilmelidir. Elbette, belli bir anlamda, demokratik kararlar, *her zaman*, hiç olmazsa tüm ilgililerin oylarının demokratik tartışmada en azından potansiyel olarak temsil edilmesi gerektiği şeklinde anlaşılmışlardır. Ancak, yeni olan, siyaset ve ekonominin küreselleşmesinin ardından, *bizim* kararlarımızla ilgili olanların çevresinin baş döndürücü biçimde genişlemiş olmasıdır. Ve ilgili tüm bireylerin oyunun uygun temsilinin ancak bu bireylerin eşit katılma hakkı ve eşit tanınma koşullarında oylarını gerçekten ve etkili olarak artırabilmeleri halinde gerçekleşebileceği pek doğaldır; ama bu ancak liberal ve demokratik bir anayasa ile donanmış bir dünya toplumunda düşünülebilir.

Önerdiğim, modern demokratik tartışmanın derin gramerinin Kantçı bir yorumudur. Benim tezime göre, kozmopolitik hukuksal bir durum hakkındaki Kantçı düşünce, modern demokratik tartışma için gerekli

bir düşünce gibi kayıtlıdır; tarihin ütopik sonu durumu hakkında düşünce olarak değil, daha çok gerçekleşmemesi halinde hiçbir liberal ve demokratik toplumun kendisini güvende hissetmeyeceği siyasal ve ahlaki bir asgari hakkında düşünce olarak. Siyasal ve moral kültürünün parçalanmasına karşı güvende demek istemiyorum; yalnızca ekolojik ya da toplumsal ve siyasal felaketlerle olgusal yıkılışına karşı güvende demek de istemiyorum. Daha çok suçlu bir özyıkım olasılığına karşı güvenceden söz etmek istiyorum, bu özyıkım aynı zamanda hak edilmiş bir ceza olurdu, çünkü toplumumuz, özel çıkarların bozulmasında, ideolojide kurucu ilkelerini yıkılmaya bırakmış olurdu. Liberal ve demokratik modernite ilkeleri karşısında ideolojilere karşı Marksist kuşkunun devam etmesini bu anlamda anlıyorum. Marx'ın koşulsuz zorlaması, bir ütopya anlamında değil ama belki Batı demokrasilerinin varlığını sürdürmesinin bir koşulu olma, yani içinde "insanın aşağılandığı, köleleştirildiği, yüzüstü bırakıldığı, küçümsendiği *tüm ilişkileri yıkmak*"[15] anlamındadır.

Liberal ve demokratik modernite geleneğinin normatif ufku olarak bu kozmopolitik toplum perspektifi, sizin kadar benim de bildiğim gibi, önümüzdeki zamanlar için gerçekçi değildir ve *bu* anlamda ütopiktir. Bunu ele aldım, çünkü aksi takdirde insan hakları ile yurttaş hakları arasında uyumlu bir eklemlemenin *uygulamada* nasıl gerçekleşeceğini göremiyordum. Kozmopolitik bir toplum perspektifi insan hakları ile yurttaş hakları arasındaki ayrımı aşmayı niteler –ya da, en azından bu iki tür hak arasındaki kesin farklılığı aşmayı. Bunun aşılmaması halinde, günümüzde insanlığın en büyük bölümü için insan haklarını tanımış olmamızın bir anlamı yoktur, çünkü bu tanıma uygulamada sonuçsuzdur. Yalnızca sığınma isteyenleri ve mültecileri, savaş ya da ırkçılık kurbanlarını ve daha genel olarak üçüncü dünyanın birinci dünya tarafından sürüp giden sömürülmesini düşünmek yeter. Evrenselci ilkelerin burada ve hemen pratik çözümler bulmakta bize yardımcı olamayacakları eleştirisi getirilmesin. Benim uslamlamamın anlamı için bu sorunları adlandırabilmemiz bütünüyle yeterlidir. Ve liberal toplumlar erişebilecekleri yerde bulunan pratik önlemleri –kendi öz maddi varlıklarını sürdürme söz konusu olduğunda bile– alma yeteneğine bile sahip olmadıkları sürece, sorunun bizzat evrenselci normlarda bulunduğunu belirtmek yanlış olacaktır. Evrenselcilik ve bağlamsalcılık karşıt değildir; bir "farklılık politikası" evrenselci ahlak arka planı olmadan uyumlu biçimde

15) Karl Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung", *Werke-Schriften-Briefe*, Bd. 1 (hg. H. J. Lieber u. Furth), Darmstadt, 1962, 497.

uygulanamaz. Ancak, *her insan için* insan haklarının gerçekleştirilmesi liberal ve demokratik toplumlar için giderek daha çok bir *iç* soruna dönüşüyorsa ve üstelik her insan için insan haklarının gerçekleşmesinin ancak kozmopolitik bir hakkın gerçekleşmesi gibi düşünülebileceği doğruysa, bu, bir kez daha liberal duruşun cemaatçi duruş karşınında güçlenmesi anlamına gelir. Şimdi görünen o ki, liberal duruşun gizli evrenselciliğinde evrenselci ahlakın, yokluğunda cemaatçi bir duruşun uyumlu bir biçimde ifade edilemeyeceği bu öğesi yansır. Ancak, bir dünya toplumuna göre, herkes için tek zorunlu iyi, *hep özel olan* kültürel kimliklerin ve geleneklerin şiddetli yıkımı karşısında düşünülebilecek tek korumayı sağlayabilecek olan bu liberal ve demokratik ilkelerin gerçekleşmesinde vardır. Kuşkusuz, cemaatçi uslamlamanın uç noktası yerinde duruyor: Özelin evrenselde aşılması, her zaman, bir "etik yaşamda trajedi"nin izlerini taşıyacaktır. Çünkü, özel kültürel geleneklerin görecelileştirilmesi aynı zamanda dönüştürülmeleri ve kısmen zayıflatılmaları anlamına gelir. Bu modernitenin bedelidir, ancak bu, dünyada hiç kimse için artık bir *seçim* olarak dayatılmamış bedeldir. Bu nedenle, kozmopolitik toplum, içinde cemaatçi motifin *herkes* için *doğru* bir biçimde kurtarılabileceği tek perspektif olarak görünüyor. Özgür örgütlenme ilkesinin de evrensel olabileceği bir durumu belirtiyor: Bugün yurttaşlığın değiştirilmesi, konutun, mesleğin, dinin, üniversite mensubiyetinin değiştirilmesinden ya da boşanmadan ne daha hafif ne daha ağırdır. Bu, cennet olmazdı, bu yalnızca bugün yararlandığımız ayrıcalıkların genelleştirilmesi olurdu.

Bu perspektifin katıksız ütopya olduğunu telkin etmek, liberal demokrasinin günlerinin sayılı olduğunu telkin etmek demektir.

Çev.: Mehmet Zafer Üskül

Kaynakça

Ackerman B. (1980), *Social Justice in the Liberal State*, New Haven-Londra, Yale University Press.

Ackerman B. (1983), What is Neutral about Neutrality?, *Ethics*, 93, s. 372-390.

Ackerman B. (1989), Why Dialogue?, *The Journal of Philosophy*, 86/1, s. 5-22.

Ackerman B. (1992), *The Future of Liberal Revolution*, New Haven, Yale University Press.

Arendt H. (1958), *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press.

Audard C., Dupuy J.-P. ve Sève R. (1988) (yay. haz.), *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, Paris, Seuil.

Barber B. (1988), *The Conquest of Politics. Liberal Philosophy in Democratic Times*, Princeton, Princeton University Press.

Barry B. (1984), Michael Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, *Ethics*, vol. 94, sayı 3, Nisan, s. 523-525 (Sandel'in eleştirisi, 1982).

Baynes K.(1988), The Liberal/Communautarian Controversy and Communicative Ethics, *Philosphy and Social Criticism*, 14, s. 293-313.

Baynes K. (1991), "Liberal Neutrality, Pluralism, and Deliberative Politics" (yayınlanmamış metin).

Beer S. (1966), Liberalism and the National Idea, *The Public Interest*, Güz 1966, s. 70-82.

Bell D. (1976), *Culutral Contradictions of Capitalism*, New York, Basic Books; Fra. çev. *Les contradictions culturelles du capitalisme*, Paris, PUF, 1979.

Bell D. (1993), *Communitarians and its Critics*, Oxford, Clarendon Press.

Bellah R. v.d., (1985), *Habits of the Heart*, Berkeley, Univeristy of California Press.

Bellah R. v.d., (1992), *The Good Society*, New York, Vintage Books.

Benhabib S. (1982), The Methodological Illusions of Modern Political Theory: The Case of Rawls anrd Habermas, *Neue Hefte für Philosophie*, 21, s. 47-74.

Berlin I. (1990), Deux conceptions de la liberté, *Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy (Agora), s. 167-218; Fra. çev. I. Berlin (1969), *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press.

Bernstein I. (1970), Turbulent Years: *A History of the American Worker*, 1933-1941, Boston, Houghton Mifflin.

Bick M. (1987), *The Liberal-Communitarian Debate: A Defense of Holistic Individualism*, Dissertation, Oxford University.

Bordes J. (1982), "Politeia" dans la pensée grecque jusqu'à Aristote, Paris, Les Belles Lettres.

Boudon R. (1977), *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF.

Braithwaite J. ve Pettit Ph. (1990), *Not Just Deserts*, Oxford, Clarendon Press.

Brower B. W. (1994), The Limits of Public Reason, *The Journal of Philosophy*, 91-1, s. 5-26.

Buchanan A. (1984), What's so Special about Rights?, *Social Philosophy & Policy*, 2/1, s. 61-83.

Buchanan A. E. (1989), Assessing the Communitarian Critique of Liberalism, *Ethics*, 99, s. 852-882.

Campbell A. v.d., (1960), *The American Voter*, New York, Wiley, 1960.

Carmichael D.J. C. (1978), *Agent-Individualism: A Critique of the Logic of Liberal Political Understanding*, sunum, University of Toronto.

Chaumont J.-M. (1991), Notes sur la tradition communautarienne, *Revue philosophique de Louvain*, 89, s. 144-163.

Cohen G.A. (1993), Equality of What? On Welfare, Ressources and Capabilities, M.C. Nussbaum ve A. Sen (yay. haz.), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, s. 9-29.

Constant B. (1819), De la liberté des anciens comparée à celle des modernes, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, Paris, Flammarion, 1986, s. 256-291.

Croly H. (1965), *The Promise of American Life*, Indianapolis, Bobbs-Merrill.

Crowley B. (1987), *The Self, the Individual and the Community: Liberalism in the Political Thought of F. A. Hayek and Sidney and Beatrice Webb*, Oxford, Oxford University Press.

De Marneffe P (1990), Liberalism, Liberty and Neutrality, *Philosophy & Public Affairs*, 19, s. 253-274.

De Romilly J. (1989), *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Paris, Éditions de Fallois.
Devlin P. (1959), *The Enforcement of Morals*, Oxford, Oxford University Press.
Dewey J. (1985), *The Public and its Problems*, Chicago, Swallow Press.
Doppelt G. (1988), Beyond Liberalism and Communitarianism: Towards a Critical Theory of Social Justice, *Philosophy and Social Criticism*, 14, s. 271-291.
Douglas R. B., Mara G.M. ve Richardson H.S. (1990) (yay. haz.), *Liberalism and the Good*, New York, Routledge.
Dupuy J.-P. (yay. haz.) (1984), *Le libéralisme et la question de la justice sociale*, Paris, CREA-École polytechnique.
Dworkin R. (1977 *a*), *Taking Rights Seriously*, Londra, Duckworth; Fra. çev. *Prendre les droits au sérieux* (çev. Par M.-J. Rossignol v.d.), Paris, PUF, "Léviathan", 1995.
Dworkin R. (1977 *b*), Social Sciences and Constitutional Rights, *The Educational Forum*, 41, s. 113-142.
Dworkin R. (1978), Liberalism, S. Hampshire (yay. haz.) *Private and Public Morality*, Cambridge, Londra, Cambridge University Press, s. 113-143.
Dworkin R. (1981), What is Equality? Part 1: Equality of Welfare, *Philosophy & Public Affairs*, 10/3, s. 185-246.
Dworkin R. (1981 *b*), What is Equality? Part 2: Equality of Resources, *Philosophy & Public Affairs*, 10/4, s. 283-345.
Dworkin R. (1983), What Liberalism isn't, *The New York Review of Books*, 20 Ocak 1983, p.47-50.
Dworkin R. (1985), *A Matter of Principle*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
Dworkin R. (1986), *Law's Empire*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press; Fra. çev. *L'empire du droit* (çev. Par E. Soubrenie), Paris, PUF, "Recherches politiques" 1994.
Dworkin R. (1987 a), What is Equality? Part 3: The Place of Liberty, *Iowa Law Review*, 73 (1987), s. 1-54.
Dworkin R. (1987 b), What is Equality? Part 4: Political Equality, *San Francisco Law Review*, 22, s. 1-30.
Dworkin R. (1989), Liberal Community, *California Law Review*, 22/1, s. 361-384.
Dworkin R. (1990), Foundations of Liberal Equality, *The Tanner Lectures on Human Values XI*, Salt Lake City, University of Utah Press, s. 3-119.
Dworkin R. (1993), *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*, New York, Knopf.
Ferrara A. (1988), Universalisms: Procedural, contextualist and prudential, *Philosophy and Social Criticism*, 14, 243-269.
Ferry J.-M. (1991), *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, Paris Cerf, "Passages", 2 cilt.

Fishkin J.S. (1983), Can There Be a Neutral Theory of Justice?, *Ethics*, 93, s. 348-356.

Galston W. (1982 *a*), Moral Personality and liberal Theory, *Political Theory*, 10, s. 492-519.

Galston W. (1989 *b*), Defending Liberalism, *American Political Science Review*, 76, s. 621-629.

Galston W. (1989 *a*), Civic Education in the Liberal State, Rosenblum, 1989, s. 89-102.

Galston W. (1989 *b*), Pluralism and Social Unity, *Ethics*, 99, s. 711-726.

Galston W.A. (1991), *Liberal Purposes. Goods, Virtues, and Diversity in the liberal State*, Cambridge, Cambridge University Press, "Cambridge Studies in Philosophy and Public Policy".

Garner (1987), *Law and society in Classical Athens*, Londra, Croom Helm.

Gauthier D. (1986), *Morals by Agreement*, Oxford, Oxford University Press.

Goodin R.E. ve Reeve A. (1989) (yay. haz.), *Liberal Neutrality*, Londra-New York, Routledge.

Gould C. (1978), *Marx's Social Ontology*, Cambridge (Mass.), MIT Pres.

Gutmann A. (1985), Communitarian Critics of Liberalism, *Philosophy & Public Affairs*, 14, s. 308-322.

Gutmann A. (1989), Undemocratic Education, Rosenblum, 1989, s. 71-88.

Gutmann A. ve Thompson D. (1990), Moral Conflict and Political Consensus, *Ethics*, 101, s. 64-88.

Habermas J. (1986), *morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle* (çev. Par Christian Bouchindhomme), Paris, Cerf, "Pasages".

Habermas J. (1995), Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism, *Journla of Philosophy*, c. XCII, n° 3, Mart 1995, s. 109-131.

Hart H.L.A. (1975) (Revue, 1989), Rawls on Liberty and its Priority, N. Daniels (yay. haz.) *Reading Rawls*, New York, Basic Books, s. 230-252.

Hirschman A. (1970), *Exit, Voice, and Loyalty*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Hobbes Th. (1651), *Leviathan*, Harmondsworth, Penguin Classic, 1985.

Holmes S. (1989), The Permanent Structure of Antiliberal Thought, Rosenblum, 1989, s. 19-58.

Honneth A. (1992), Les limites du libéralisme. De l'éthique aux États-Unis aujourd'hui, *rue Descartes, Collège international de philosophie*, 5-6, Kasım 1992.

Huntington S. (1981), *American Politics: The Promise of Disharmony*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Hutchinson D.S. (1986), *The Virtues of Aristotle*, New York, Routledge & Kegan Paul.

Kant E. (1781-1787), *Critique de la raison pure, Œuvres philosophiques*, c. I, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1980.

Kant E. (1787), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, *Œuvres philosophiques*, c. II, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1985, s. 241-338.
Kant E. (1788), *Critique de la raison pratique*, *Œuvres philosophiques*, c. II, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1985, s. 607-804.
Kant E. (1793), Sur le lieu commun. Il se peut que ce soit juste en théorie mais, en pratique, cela ne vaut point, *Œuvres philosophiques*, c., III, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1986, s. 249-300.
Kohlberg L. (1981), *Essays on Moral Development*, c. I: *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco, Harpers & Row Publishers.
Kymlicka W. (1988), Liberalism and Communautarianism, *Canadian Journal of Philosophy*, 18, s. 181-204.
Kymlicka W. (1989 *a*), Liberal Individualism and Liberal Neutrality, *Ethics*, 99, s. 883-905.
Kymlicka W. (1989 *b*), *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford, Oxford University Press.
Kymlicka W. (1990), *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford, Clarendon Press.
Ladenson R. (1983), *a Philosophy of Free Expression and its Constitutional Applications*, Towota (NJ), Rowman & Littlefield.
Ladrière J. ve Van Parijs P. (1984) (yay. haz.), *Fondements d'une théorie de la justice. Essais critiques sur la philosophie politique de John Rawls*, Louvain-la-Neuve, Peeters; Paris, Vrin.
Larmore C. (1987), *Patterns of Moral Complexity*, New York, Cambridge University Press.
Larmore C. (1988), Les limites de la réflexion en éthique. A propos de B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, *L'Age de la science*, 1: *Éthique et philosophie politique*, Paris, Odile Jacob, s. 199-214.
Larmore C. (1989), Liberal Neutrality: A Reply to Fishkin, *Political Theory*, 17, s. 580-581.
Larmore C. (1990), Political Liberalism, *Political Theory*, 18, s. 339-360.
Larmore C. (1993), *Modernité et morale*, Paris, PUF, "Philosophie morale".
Lenoble J. (1991), Repenser le libéralisme: au-delà des critiques communautariennes et postmodernes, *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, 20, s. 177-216.
Lenoble J. ve Berten A. (1990), *Dire la norme. Droit, politique et énonciation*, Paris, LGDJ; Brüksel, Story-Scientia, "La pensée juridique moderne".
Lenoble J. ve Berten A. (1992), L'espace public comme procédure, *Raisons pratiques*, 3, "Pouvoir et légitimité. Figures de l'espace public", s. 83-108.
Lukes S. (1991), Equality and Liberty: Must they Conflict?, *Moral Conflict and Politics*, Oxford, Clarendon Press, s. 50-70.
MacCallum Jr. G.C. (1972), Negative and Positive Freedom, P Laslett, W.G. Runciman ve Q. Skinner (yay. haz.), *Philosophy, Politics and Society*, IV, Oxford, Blackwell, 1972, s. 174-193.

Macedo S. (1990), *Liberal Virtues. Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford, Clarendon Press.
Machiavelli N. (1990), *Il Principe e Discorsi*, Sergio Bertelli, Milano.
MacIntyre A. (1966), *A Short History of Ethics*, Londra, Routledge & Kegan Paul.
MacIntyre A. (1981), *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Londra, Duckworth.
MacIntyre A. (1984), *Is Patriotism a Virtue?* (The Lindley Lecture), University of Kansas, 20 p.
MacIntyre A. (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, Londra, Duckworth; Fra. çev. *Quelle justice? Quelle rationalité?* (çev. M. Vignaux d'Hollande), Paris, PUF, "Léviathan", 1993.
MacIntyre A. (1994), A Partial Response to my Critics, J. Horton ve S. Mendus (yay. haz.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair Mac Intyre*, Cambridge, Polity Press, s. 283-304.
Mason, A. (1990), Autonomy, Liberalism, and State Neutrality, *Philosophical Quarterly*, 40, s. 433-452.
Mill J. S. (1849), *On Liberty*, *The Utilitarians*, Garden City, Doubleday, 1975 (Fra. çev. *De la liberté*, Gallimard, "Folio", 1990).
Mill J.S. (1893), *Utilitarianism*, *The Utilitarians*, Garden City, Doubleday, 1975 (Fra. çev. *L'utilitarisme*, Flammarion, "Champs", 1988).
Montesquieu (1748), *De l'esprit des lois*, *Œuvres complètes*, c. 2, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1951, s. 227-1117.
Moon J.D. (1991), Constrained Discourse and Public Life, *Political Theory*, 19/2, s. 202-229.
Mouffe C. (1988), American Liberalism and its Critics: Rawls, Taylor, Sandel and Walzer, *Praxis International*, 8, 193-206.
Mulhall S. ve Swift A. (1992), *Liberal and Communitarians*, Oxford-Cambridge (Mass.), Blackwell.
Nagel T. (1975), Libertarianism without Foundations, J. Paul (yay. haz.), *Reading Nozick*, Totowa (MJ), Rowmann & Littlefield, s. 191-205.
Nagel T. (1986), *The View from Nowhere*, New York, Oxford, University Press; Fra. çev. *Le point de vue de nulle part* (çev. S. Kronlund), Paris, Éclat, 1993.
Nagel T. (1987), Moral Conflict and Political Legitimacy, *Philosophy and Public Affairs*, 16, s. 215-240; Fra. çev. Conflit moral et légitimité politique, *Archives de philosophie du droit*, 33 (1988), s. 61-76.
Nagel T. (1991), *Equality and Partiality*, Oxford, Oxford University Press; Fra. çev. Égalité et partialité (çev. C.L. Beauvillard), Paris, PUF, "Philosophie morale", 1994.
Neal P (1985), Liberalism and Neutrality, *Polity*, 17, s. 664-684.
Neal P (1987), A Liberal Theory of the Good?, *Canadian Journal of Philosophy*, 17/3, s. 567-582.
Nozick R. (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, Blackwell; Fra. çev. *Anarchie, État et utopie* (çev. E. d'Auzac de Lamartine), Paris, PUF, 1988.

Pateman C. (1985), *The Problem of Political Obligation. A Critique of Liberal Theory*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.

Pitkin H. (1981), Justice. On Relating Public and Private, *Political Theory*, 9, s. 327-352.

Pocock J. G. A. (1975), *The Machiavellian Moment*, Princeton, Princeton University Press.

Pourtois H. (1993), La démocratie délibérative à l'épreuve du libéralisme politique, D. Weinstock (yay. haz.), *Le défi du pluralisme*, Montréal, Lekton, 3/2, s. 105-134.

Rawls J. (1971), *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1972; Fra. çev. *Théorie de la justice* (çev. C. Audard), Paris, Éd. du Seuil, 1987.

Rawls J. (1978), The Basic Structure as Subject, A.I. Goldman ve J. Kim (yay. haz.), *Values and morals*, Dordrecht, D. Reidel, s. 47-71; Fra. çev. La structure de base comme object, Rawls, 1993, s. 35-70.

Rawls J. (1980), Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures, *Journal of Philosophy*, 77, s. 515-572; Fra. çev. Le constructivisme kantien dans la théorie morale, Rawls, 1993, s. 71-151.

Rawls. J. (1982), The Basic Liberties and their Priority, S. McMurrin (yay. haz.), *The Tanner Lectures on Human Values*, c. III, Salt Lake City, University of Utah Press, s. 1-87; Fra. çev. Les libertés de base et leur priorité, Rawls, 1993, s. 151-201.

Rawls J. (1982 *b*), Social Unity and Primary Goods, Sen ve Williams, 1982, s. 159-185.

Rawls J. (1985), Justice as Fairness: Political not Metaphysical, *Philosophy & Public Affairs*, 14, s. 223-251; Fra. çev. La théorie de la justice comme équité: une théorie politique et non pas métaphysique, Audard v.d., 1988, s. 279-317, ayrıca Rawls, 1993, s. 205-241.

Rawls J. (1987), The Idea of an Overlapping Consensus, *Oxford Journal for Legal Studies*, 1, s. 1-25; Fra. çev. L'idée d'un consensus par recoupement, *Revue de métaphysique et de morale*, 93/1 (1988), s. 3-32, ayrıca Rawls, 1993, s. 243-283.

Rawls J. (1988), The Priority of Right and Ideas of the Good, *Philosophy and Public Affairs*, 17, s. 251-276; Fra. çev. La priorité du juste et les conceptions du bien, *Archives de philosophie du droit*, 33 (1988), s. 39-59, ayrıca Rawls, 1993, s. 285-320.

Rawls J. (1989), The Domain of the Political and Overlapping Consensus, *New York Univeristy Law Review*, 64, s. 235-238; Fra. çev. Le domaine du politique et le consensus par recoupement, Rawls, 1993, s. 321-356.

Rawls J. (1990), *Justice as Fairness. A Restatement*, Cambridge, Harvard University, 168 s.

Rawls J. (1993 *b*), Justice et démocratie (çev. C. Audard v.d.), Paris, Éd. du Seuil, "La couleur des idées". Bu baskı şu metinleri içermektedir: Rawls, 1978, 1980, 1982, 1985, 1987, 1988, 1989.

Raz J. (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press.
Raz J. (1989), Liberalism, Skepticism, and Democracy, *Iowa Law Review*, 74, s. 761-786.
Raz J. (1990), Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence, *Philosophy and Public Affairs*, 19, s. 3-46.
Raz J. (1992), Rights and Individual Well-Being, *Ratio Juris*, 5-2, s. 127-142.
Richardson H.S. (1990), The Problem of Liberalism and the Good, Douglas v.d., 1990, s. 1-28.
Ricœur P. (1983), *Temps et récit* (3 cilt), Paris, Seuil.
Ricœur P (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
Rorty R. (1985), Postmodernist Bourgeois Liberalism, R. Hollinger (yay. haz.), *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
Rorty R. (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press; Fra. çev. *Contingence, ironie et solidarité* (çev. P.-E. Dauzat), Paris, Armand Colin, "Théories".
Rorty R. (1991), The Priority of Democracy to Philosophy, *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers*, c. 1, Cambridge, Cambridge University Press, s. 175-196.
Rosanvallon P. (1981), *La crise de l'État-providence*, Paris, Éd. du Seuil.
Rosenblum N.L. (yay. haz.), (1989), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge (Mass.)-Londra (İngiltere), Harvard University Press.
Sandel M. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Oxford, Oxford University Press.
Sandel M. (1984 *a*), Morality and the Liberal Ideal, *The New Republic*, 19 Mayıs 1984, s. 15-17.
Sandel M. (1984 *b*), The Procedural Republic and the Unencumbered Self, *Political Theory*, 12/1, s. 81-96.
Sandel M. (1988 *a*), The Political Theory of the Procedural Republic, *Revue de métaphysique et de morale*, 93/1, s. 57-68.
Sandel M. (1988 *b*), Democrats and Community, *The New Republic*, 22 Şubat 1988, s. 20-23.
Scanlon T. (1975), Preference and Urgency, *Journal of Philosophy*, 72, s. 655-669.
Scanlon T. M. (1982), Contractualism and Utilitarianism, Sen ve Williams, 1982, s. 103-128.
Schumpeter J. (1950), *Capitalism, Socialism and Democracy*, 3. baskı, New York, Harper.
Selznick R. (1987), The Idea of a Communitarian Morality, *California Law Review*, 75, s. 445-471.
Sen A. (1979), Utilitarianism and Welfarism, *The Journal of Philosophy*, 76/9, s. 463-489.
Sen A. (1982), Equality of What?, *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford, Blackwell.

Sen A. (1993), Capability and Well being, M.C. Nussbaum ve A. Sen, *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, s. 30-53.

Sen A. ve Williams B. (1982) (yay. haz.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press; Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Sidgwick (1907), *The Method of Ethics*, 7. baskı, Londra, Mac Millan.

Skinner Q. (1978), *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.

Skinner Q. (1983), Machiavelli on the Maintenance of Liberty, *Politics*, 18, s. 3-15.

Skinner Q. (1984), The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives, R. Rorty, J. B. Schneewind ve Q. Skinner (yay. haz.), *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge University Press, s. 193-221.

Skinner Q. (1986), The Paradoxes of Political Liberty, S. McMurrin (yay. haz.), *The Tanner Lectures on Human Values*, c. VII, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, s. 225-250.

Skinner Q. (1992), On Justice, the Common Good and the Priority of Liberty, C. Mouffe (yay. haz.), *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, Londra, Verso, "Phronesis", s. 211-224.

Sosoe L. K. (1988), Individu ou communauté: la nouvelle critique du libéralisme politique, *Archives de philosophie du droit*, 33, s. 77-89.

Sullivan W. M. (1986), *Reconstructing Public Philosophy*, Berkeley, University of California Press.

Sunstein C. (1988), Beyond the Republican Revival, *Yale Law Journal*, 97, s. 1539-1590.

Taylor C. (1975), *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press.

Taylor C. (1979), *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press.

Taylor C. (1982), The Diversity of Goods, Sen ve Williams, 1982, s. 132-144.

Taylor C. (1985 *a*), *Philosophical Papers* (2 cilt), Cambridge, Cambridge University Press.

Taylor C. (1985 *b*), Des avenirs possibles: la légitimité, l'identité et l'aliénation au Canada à la fin du XX^{e} siècle, A. Cairns ve C. Williams (yay. haz.), *Le constitutionnalisme, la citoyenneté et la société au Canada*, Ottawa, Commission royale sur l'union économique et le développement du Canada, s. 207-257.

Taylor C. (1988), Le juste et le bien, *Revue de métaphysique et de morale*, 93/1, s. 33-56.

Taylor C. (1989*a*), *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press.

Taylor C. (1989 *b*), Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate, Rosenblum, 1989, s. 159-182.

Taylor C. (1991), *The Ethics of Authentictiy*, Cambridge, Harvard University Press.

Taylor C. (1992), The Politics of Recognition, C. Taylor v.d., *Multiculturalism and "the Politics of Recognition"*, Princeton, Princeton University Press, s. 25-73; Fra. çev. *Multiculturalisme: différence et démocratie* (çev. D.-A. Canal), Paris, Aubier, 1994.

Taylor C. (1994), *Le malaise de la modernité* (çev. C. Melançon), Paris, Cerf, "Humanités", 1994.

Tribe L. (1978), *American Constitutional Law*, Mineola, The Foundation Press.

Tugendhat E. (1984), *Probleme der Ethik*, Stuttgart, Reclam, "Universal Bibliothek", 8250.

Unger R. M. (1986), *The Critical Legal Studies Movement*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Urban G. (1986), Ceremonial Dialogues in South America, *American Anthropologist*, c. 88, s. 371-386.

Van Parijs P (1991), *Qu'est-ce qu'une société juste? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris, Seuil, "La couleur des idées".

Waldron J. (1987), Theoretical Foundations of Liberalism, *Philosophical Quarterly*, 37, s. 127-150.

Waldron J. (1993), Special Ties and Natural Duties, *Philosophy & Public Affairs*, 22/1, s. 3-30.

Wallach J. R. (1987), Liberals, Communitarians and the Tasks of Political Theory, *Political Theory*, 15/4, s. 581-611.

Walzer M. (1980), Pluralism: A Political Perspective, *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups* (yay. haz. Stephan Thernstrom), Cambridge, MA, Harvard University Press, s. 781-787.

Walzer M. (1981), Philosophy and democracy, *Policital Theory*, 9/3, s. 379-399.

Walzer M. (1983), *Spheres of Justice*, Oxford, Martin Robertson.

Walzer M. (1984), Liberalism and the Art of Separation, *Political Theory*, 12/3, s. 315-330; Fra. çev. La justice dans les institutions, *Esprit*, 180 (Mart-Nisan 1992), s. 106-122.

Walzer M. (1990 *a*), The Communitarian Critique of Liberalism, *Political Theory*, 18, s. 6-23.

Walzer M. (1990 *b*), What Does It Mean to be an American?, *Social Research*, 27, s. 237-261.

Walzer M. (1988), Socializing the Welfare State, A. Gutmann (yay. haz.), *Democracy and the Welfare State*, Princeton, NJ, Princeton University Press, s. 13-26.

Walzer M. (1989-90), A Critique of Philosophical Conversation, *The Philosophical Forum*, 21/1-2, s. 182-196.

Walzer M. (1990), The Communitarian Critique of Liberalism, *Political Theory*, 18, s. 6-23.

Walzer M. (1991), The Idea of Civil Society, *Dissent*, Bahar 1991, s. 300-313.

Walzer M. (1992), The Civil Society Argument, C. Mouffe (yay. haz.), *Dimensions of Radical Democracy*, Londra-New York, Verso, "Phronesis", s. 89-107.

Weale A. (1989), The Limits of Democracy, A. Hamlin ve Ph. Pettit (yay. haz.), *The Good Polity. Normative Analysis of the State*, Oxford, B. Blackwell, s. 35-47.

Weinstock D. (1993), Le tournant pluraliste de John Rawls, D. Weinstock (yay. haz.), *Le défi du pluralisme*, Montréal, *Lekton*, 3/2, s. 135-170.

Wellmer A. (1989), Modèles de la liberté dans le monde moderne, *Critique*, sayı 505-506, s. 506-539.

Wellmer A. (1993), Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen, M. Brumlik ve H. Brunkhorst (yay. haz.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt, Fischer, "Taschenbuch Verlag", s. 173-196.

Williams B. (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londra, Fontana; Fra. çev. *L'éthique et les limites de la philosophie* (çev. M.-A. Lescourret), Paris, Gallimard.

Zilles M. (1988), Universalism and Communautarianism. A Bibliography, *Philosophy and Social Criticism*, 14, s. 441-472.

LİBERALLER VE CEMAATÇİLER

André Berten Pablo da Silveira Hervé Pourtois

John Rawls'un 1971'de yayınladığı **Adalet Kuramı**, konu üzerine sadece Anglo-Sakson çevrelerde yapılan tartışmaları değil, ahlaki kavramların meta-etik bir yorumu içinde sıkışıp kalmış tüm bir siyaset felsefesi sahnesini kökten dönüştürdü. Toplumsal bir oydaşma temelinde ortaya konan tüm siyasi, ahlaki ve normatif sorunlarla doğrudan yüzleşen yapıt, çözümlemeci geleneğin tüm öncüllerini aşan bir gözlem gücü ve yaratıcılıkla yüklüydü. Elinizdeki çalışma ise Rawls'a yakın olduğu söylenebilecek liberallerle onların karşı kutbundaki cemaatçiler arasında son yıllarda keskinleşen tartışmanın ayrıntılı bir dökümü niteliğinde. İktidar gücünün meşruiyeti, doğal hak kuramının dayanakları, liberal devlet ve konuyla ilgili daha pek çok kavramın ele alındığı çalışma, ABD'den Kıta Avrupa'sına uzanan bir çerçevede tartışmayı tüm veçheleriyle gözler önüne seriyor.

ISBN 975-298-248-4

9 789752 982482

siyasetbilim

toplumbilim, doğal hak kuramı