



T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
GENEL SOSYOLOJİ VE METODOLOJİ BİLİM DALI

KOMÜNİTERYEN DEMOKRASİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Sema KARACA

BURSA - 2011

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Sosyoloji Anabilim Dalı, Genel Sosyoloji ve Metodoloji Bilim Dalı'nda 700844002 numaralı Sema Karaca'nın hazırladığı "Komüniteryen Demokrasi" konulu yüksek lisans ile ilgili tez savunma sınavı, 21.11.2011 günü 14³⁰ - 15³⁰ saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının ...başarılı..... (başarılı/başarısız) olduğunaoybirliği..... (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Prof. Dr. Hüsamettin Arslan
Uludağ Üniv. Fen-Ed. Fak.

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Prof. Dr. Feridun Yıldırım
Üye İİBF

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Yard. Doç. Dr. Gökhan Yavuz Demir
Uludağ Ün. Fen-Ed. Fak.

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

21.11.2011

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Sema KARACA
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Sosyoloji
Bilim Dalı	: Genel Sosyoloji ve Metodoloji B.D.
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: VIII + 89
Mezuniyet Tarihi	: / / 20.....
Tez Danışmanı	: Hüsamettin ARSLAN

KOMÜNİTERYEN DEMOKRASİ

Komüniteryen demokrasi, 1980li yıllarda Anglo-sakson siyaset felsefecilerince ortaya çıkarılmış, kökü muhafazakarlığa dayanan çağdaş politik bir ideolojinin savunduğu demokratik yönetim biçimidir. Komüniteryenizmin savunduğu "komünite(community)" temelli sosyo-politik düzen, sosyolojinin temelinde yer alan "komünite" kavramıyla ortaktır. Buna göre komünite etiğin, adaletin, siyasetin ve her türlü sosyal yapı ve kurumun kaynağıdır, bütün bu yapı ve kurumları önceler. Liberalizmin ortaya koyduğu-halihazırda içinde yaşadığımız- sosyal düzene bir itirazı dillendiren komüniteryenizm, modernizme ve onun getirilerine zıt, bireye değil topluma, adalete değil "iyi"liğe, evrensele değil yerel olana vurgu yapan bir yaklaşım geliştirmiştir. Çağdaş komüniteryenizmin öne çıkan isimleri Charles M.Taylor, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Michael J. Sandel ve Amitai Etzioni'dir. Bu düşünürler, komüniteryenizmi, John Rawls'ın 1971'de yayınladığı *A Theory of Justice* üzerine eleştiriler getirerek yeniden inşa etmişlerdir. Bugün komüniteryenizm, başta Kanada olmak üzere, bir takım Asya ülkelerinde dikkate alınan çarpıcı bir sosyo-politik model olarak karşımızda durmaktadır. Bu çalışma, komüniteryenizmi ve komüniteryen demokrasiyi Türk akademik camiasına ve ilgililerine tanıtmaya amacı gütmektedir.

Anahtar Sözcükler: Komüniteryenizm, liberalizm, iyi, adil, birey, komünite, ulus-devlet, evrenselcilik, yerellik, bireysel kimlik, sosyal kimlik, demokrasi.

ABSTRACT

Name and Surname : Sema KARACA
University : Uludağ University
Institution : Institute of Social Sciences
Field : Sociology
Branch : General Sociology and Methodology
Degree Awarded : Master
Page Number : VIII + 89
Degree Date : / / 20....
Supervisor (s) : Husamettin ARSLAN

COMMUNITARIAN DEMOCRACY

Communitarian democracy is a way of democratic government which is argued by a contemporary political ideology that has its roots in conservatism, and it is suggested in 1980s by anglosaxon political philosophers. The "community" based socio-political order is the same "community" which is the source concept of sociological tradition. According to this, community is the source of ethics, justice, policy and all of the social structure and institutions; thus it precentents all this socialities. As an opponent of the liberal social order that we live in, communitarianism" develops a point of view that gives more importance to "community" than "individual", to "good" than "just" and to "local" than "universal". The founding fathers of contemporary communitarianism are Charles M. Taylor, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Michael J.Sandel and Amitai Etzioni. These philosophers builded communitarianism on the critics of John Rawls's 1971 dated book *A Theory of Justice*. Today, communitarianism is a very remarkable socio-political model has attention on itself in Canada and some of the Asian countries. In this thesis, we try to introduce this remarkable model named communitarian democracy to Turkish academic community and the ones who concerned with this model.

Key Words: communitarianism, liberalism, good, just, justice, individual, community, nation-state, universalism, locality, individual identity, social identity, democracy.

ÖNSÖZ

Bundan birkaç ay öncesine kadar tek düşündüğüm tezimi yazmaktan daha zor bir işim olmadığıydı. Şimdiyse yazmanın sorumluluk gerektiren etik bir faaliyet olduğunu yakinen tecrübe etmişliğin huzuru ve huzursuzluğuyla doluyum. Yazının okurun eline ulaşmasıyla benim olmaktan çıktığını, yazdıklarımın sorumluluğununsa bir ömür peşimi bırakmayacağını artık çok iyi biliyorum. Bu tez benim dünyaya karşı sırtlandığım belki de ilk ciddi sorumluluktur.

Süreç boyunca çok defalar “yalnız” ve çaresiz hissettiğim oldu. Hatta tezat olacak şekilde akademik faaliyetin yalnızlaştıran etkisinden bazen de memnuniyet duydum. Bugünse bitmiş bir çalışmanın sunuşunu yaparken minnetle anacağım insanların çokluğu karşısında hayret ederken buldum kendimi; meğer hiç de yalnız değilmişim. Bu metin aslen uzun bir teşekkür listesi olmalıydı; kimsenin unutulmadığı, hatırdan çıkmadığı upuzun bir metin. Ancak insan hafızası unutmakta çok mahir, benimki de öyle.

Başta ailemi isim isim anmak isterim. Sevgili babam Bayram KARACA bana bir “mesele” sahibi olmayı öğretmiştir; ona ve varlıklarıyla zaman zaman fazlasıyla ağırlaşan hayatımı kolaylaştıran annem Şerife, kardeşlerim Tûbâ ve Kerim KARACA’ya; ve de bana yaptığı iyiliklerin belki farkında bile olmadan bu dünyadan göçen rahmetli dedem Recep KARACA’ya minnettirim. Onlar, yürümeye çalıştığım yolun emektar bânileridir.

2006 yılında Marmara Üniversitesi İktisat Fakültesi’nde okurken beni sosyoloji disiplini ile doğrudan ilgilenmeye teşvik eden kıymetli hocam Prof.Dr. Fuat ERCAN’ı anmalıyım. Ondandır aldığım heyecanı aradan geçen dört yıl boyunca kaybetmedim. Sosyoloji ile iktisadı aynı kaptan harmanlamaya çalışan “bir sosyal bilim talebesi” olma arzumu ona borçluyum.

Hayatım boyunca yakaladığım en büyük şanslardan biri sevgili hocam Prof.Dr. Hüsamettin ARSLAN’la tanışmak ve onunla çalışabilmektir. Alan değiştirmiş bir öğrenci olmama aldırmandan danışmanım olmayı kabul ettiği için müteşekkirim. En başından beri öğrencilerini tanımak için gösterdiği özel gayrete şahidim. Beni tanıyarak, kırık dökük ifadelerle anlatmaya çalıştığım ilgilerimi akademik dile tercüme etti. Severek çalıştığım

konuyu bulmama sebep olan kişi pek tabii ki Hocam'dır. Bana yalnız sosyal bilime değil, hayata dair de çok Şey ğretti. Ona olan Őükranımı kelimelere sığdırabileceğimi sanmıyorum.

2008 yılından bu yana öğrenim gördüğüm Uludağ Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'ne, başta bölüm başkanı Prof. Dr. Fügen BERKAY olmak üzere, emekli ğretim üyesi Yard. Doç. Bedri MERMUTLU, Ar. Gör. Mihriban ŐENSES, Ar. Gör. Erhan KULU ve bana her Şekilde yardım eden dönem arkadaşlarım Aysel KAYA, Ayşegül EMİROĞULLARI, Kübra HİDİROĞLU ve Özge ÇELİK'e teşekkürü bir borç bilirim.

Sema KARACA

İstanbul, 2011

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
TEZ ONAY SAYFASI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KOMÜNİTERYENİZM: TANIM VE TARİH

1. KOMÜNİTERYENİZMİN TARİHİ ARKA PLANI	12
1.1. Komüniteryenizme Giden Yol: Muhafazakarlık	18
1.2. Liberalizm, Özgürlük ve Bireycilik	21

İKİNCİ BÖLÜM

KOMÜNİTERYEN-LİBERAL TARTIŞMASI

1. KOMÜNİTERYEN-LİBERAL TARTIŞMASININ ANA BAŞLIKLARI	31
1.1. Birey-Toplum İhtilafından Doğan Sorular	31
1.1.1. Bireyler ve özgürlük	34
1.1.2. Kimlik ve farklılık: bireysel ve sosyal kimlikler	36
1.1.3. Liberal birey, komüniteryen birey ve otantisite(sahihlik).....	44
1.2. Adalet Ve İyilik Kavramları Üzerinden Bir Sorgulama	46
1.2.1. Rawlsçı liberal adalet kavramı ekseninde adil-iyi tartışması	46
1.2.2. MacIntyre'in "iyi" savunusu ve komüniteryen adalet	50
1.3. Halklar ve Uluslararasılık: Rawls'in Evrenselci Liberalizmi, Walzer'in Yeniden-Kurucu Evrenselciliği	56
1.3.1. Walzer'in yeniden-kurucu evrenselciliği: <i>ulus ve evren</i>	56
1.3.2. Evrenselci liberalizm, merkezilik ve komüniteryen tikelcilik	61

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KOMÜNİTERYEN DEMOKRASİ VE KOMÜNİTERYEN KİMLİK

1. KOMÜNİTERYEN DEMOKRASİNİN KAYNAKLARI	65
1.1. Yurttaşlık ve Demokrasi	66
2. KOMÜNİTERYEN ELEŞTİRİNİN NESNESİ: RAWLS'IN SİYASAL LİBERALİZMİ VE LİBERAL DEMOKRASİ	71
2.1. Liberal Ulus-Devletin Damga Vurduğu Yıllar ve Komüniteryenizm	74
3. DEMOKRASİLER VE KOMÜNİTERYEN DEMOKRASİ	75
SONUÇ	80
KAYNAKLAR	83
ÖZGEÇMİŞ	88

GİRİŞ

İnsanlığın bir tek "demokrasi" kavramı ya da idesi var; fakat fiili(de facto) hayatta birden fazla demokrasi var: liberal demokrasi, sosyalist demokrasi, jeodemokrasi, sosyal demokrasi, vs. Bu farklı demokrasi modelleri ya da demokrasi anlayışlarından biri de komüniteryen demokrasidir. Türkiye'deki akademik literatürde demokrasi ve genellikle de liberal demokrasi ve sosyal demokrasi konusunda çok sayıda kitap ve makale bulmak kolaydır; fakat komüniteryen demokrasi hakkında yayın bulmak zordur. Türkiye'de komüniteryen demokrasi pek entelektüel ilgi çekmemiş görünüyor.

Bu çalışmada Türkiye'deki akademik elitlerin ilgisini çekmemiş görünen bir konuyu, komüniteryen demokrasiyi ele almak istiyoruz; temel amacımız, komüniteryenizmi özelde Türk akademik ve entelektüel hayatına, genelde toplumumuza, ana hatlarıyla, mümkün olduğunca sistematik bir şekilde takdim etmek, giriş kabilinden bir takdim yapmaktır.

Türkiye' de pek bilinmeyen ya da dikkate alınmamış komüniteryenizm ve özelde komüniteryen demokrasi hakkında kaleme alınan bu araştırma, komüniteryenizmin kökeni ve komüniteryenizm hakkında gerek 1980'lerden bu yana gerekse de günümüzde, yürütülen tartışmaları mümkün merteye biraraya getirerek, derli toplu bir komüniteryenizm yorumu ortaya çıkarmayı amaçlıyor.

Bu amaçla komüniteryenizm öncelikle genel kontekstinde diğer ideolojiler ve demokrasi modelleri arasındaki yeri bakımından ele alınmıştır. İlerleyen bölümlerde ise spesifik olarak liberal demokrasi ile irtibatı ve bu iki modelin karşıtlığı üzerine bina edilen tartışmalar ekseninde komüniteryenizm incelenmiştir.

Bu amaçla komüniteryen düşüncüyü ortaya çıkaran ve kendilerine komüniteryenler denilen bir akademik çevrenin fikir ve eserleri incelenmiştir. Bu düşünürlerin komüniteryen olarak adlandırılmalarının nedeni liberal benlik(self)'e veya bireyciliğe karşı çıkmalarıdır. Onlar birey yerine "kişi" kavramına bel bağlar, bireyi daha sosyal bir yapı üzerine oturtmaya çalışırlar. Günümüzün hakim sosyal paradigması diyebileceğimiz liberalizme kıyasla fazlasıyla "toplulukçu", "komüniteci" bir duruş sergilerler, ancak bunu bireyin hak ve özgürlüklerini ıskalamadan, hatta bu hak ve özgürlüklerin ancak bireylerin mensup oldukları sosyal yapılar, topluluklar, bir diğer deyişle cemaatler/komüniteler aracılığıyla korunup gözetilebileceğini savunarak yaparlar. Onlar "komüniteryen"dir,

çünkü bireye değil cemaate yani 'komünite'ye vurgu yaparlar. Liberalizmin bireyi ise "her türlü dışsal bağ ve otoriteden bağımsız bir varoluş durumunda insanın ne olduğuna ilişkin bir yanıt"tır¹; komüniteryen tanımlama bu tanıma tabana tabana zıttır.

Komüniteryenizm, "community" ve "-izm" in birleşmesiyle meydana gelen bir kelimedir, dilimize "toplulukçuluk" veya "cemaatçilik" olmak üzere iki şekilde çevrilmiştir. Ancak bu çalışmada "toplulukçuluk" kelimesi "komüniteryenizm" kavramının anlamını hakkıyla aktarmadığı için kullanılmayacaktır. "Sosyalizm" kelimesi ne kadar "toplumculuk" değilse, komüniteryenlik de o kadar "toplulukçuluk" değildir. Dolayısıyla sözkonusu kelimelerden "toplulukçuluk" fazla genel ve dolayısıyla eksik olması, cemaatçilik kelimesi ise Türkiye sosyal hayatında kazandığı çeşitli -bugüne kadar pek de hoş karşılanmayan- daha dar yan anlamlara atıfta bulunması sebebiyle kullanılmayacaktır. Türkiye' de cemaatçilik denince ne anlaşıldığını, modern zamanların en çok kullanılan bilgi edinme araçlarından arama motorları vasıtasıyla gözlemlemek, ortaya son derece çarpıcı bir manzara çıkarabiliyor. "Cemaat" kavramının yalnızca dini anlamda ele alınan ve son derece korkulan bir kavram olması dikkat çekiyor. Etnik, kültürel ya da siyasal cemaatlerden neredeyse hiç bahsedilmiyor ve genellikle dini cemaatlerin siyasallaşmasından duyulan endişeler dile getiriliyor. Sözgelimi, Türkiye'de "cemaat" denince, kelimeye haksızlık edilerek, din anlaşılıyor.

Oysa komüniteryenizm ve komüniteryenlerin derdi, evrenselcilik, ulus-devlet, küreselleşme üçgeninde sıkışmış, kültürel varlık gösteremeyen toplumların, komünitelerin de, tıpkı ulus-devletlerin "çoğunluğunu" oluşturan güçlü halklar gibi dilediklerinde, talep ettikleri yaşam hakkına uygun olarak hayat sürebilmeleridir.

Bütün bu nedenlerden dolayı çalışma boyunca tanımlamalar cemaat ya da topluluk değil, "komün" orijinli kavramsallaştırmalar üzerinden yapılacaktır. Komün, bizim kullanacağımız anlamıyla, birbirini *muhatap(interlocutor)*² kabul eden birden fazla insanın oluşturduğu, *sayısız* ortak ihtiyaçların ancak birliktelik kurularak giderilebileceği sosyal yapının adıdır. İnsanlığın ortaya çıkışından bu yana değişmez hedef addedilen "mutluluğu maksimize etme" ülküsüne giden yol komüniteryenlere göre *komün* olmaktan geçmektedir. Tek başına her ihtiyacına cevap verebilen ve dolayısıyla en yüksek mutluluk seviyesine ulaşabilecek insan olamaz. Defoe'nin çizdiği liberal düşüncenin kült karakteri kabul

¹ Nilgün Toker, "Türkiye'de Liberalizm ve Birey", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce- C.7*, İletişim Yayınları, 1.b., İstanbul, 2005, s.104.

² Interlocutor kavramı Taylor'un 2000 tarihli *The Ethics of Authenticity* kitabından alınmıştır. bkz. 31-41.

edilebilecek Robinson Crusoe bile, ne yaparsa yapsın yalnızlığın/ *muhatapsızlığın* verdiği sıkıntıdan kurtulamamıştır. İnsanın maddi-manevi gelişimi, bedensel ya da zihni(cognitif) ihtiyaçlarının karşılanabilmesi bir muhatap bulabilmesine bağlıdır. İnsan herhangi bir eylemini gerekçelendirmek için illa ki bir muhataba(interlocutor) ihtiyaç duyar. Ve bu gerekçelendirme/ anlamlandırma faaliyeti, ancak dille mümkündür. Taylor' un kastettiği dil ise harfler ve konuşma fiilinin yanı sıra jestler, sanatsal dil, sevgi dili..vb gibi insanların birbirleriyle imâen de olsa iletişime geçebileceği her türlü yola işaret etmektedir. Hayatımız 'significant others' tabir edilen "anlamli ötekilerimiz", yani yakın sosyal çevremizle ilişkilerimizden elde edilen ürünlerle değerlendirilir. Ve bu kaçınılmaz/olmazsa olmaz diyalog süreci muhataplarımız ölmüş, bizden mekansal ve zamansal olarak uzaklaşmış olsalar bile onların gıyabında, biz var olduğumuz sürece devam eder.³

Eğer insan, komüniteryenlerin ve genelde sosyoloji geleneğinin iddia ettiği gibi özünde sosyal bir varlıksa ve kimlik ve/ya karakterini sosyalizasyonla kazanıyorsa; yani en başından beri, bir *tabula rasa* iken, toplumun onu yoğurmasıyla kıvama geliyorsa, sonradan iyi veya kötü, doktor-öğretmen, zengin-fakir vb. şekline bürünüyorsa, bir araya geliyor veya ayrılıyorsa bu, muhatapları sayesinde mümkündür. Muhatapların "çevre" haline gelmesi ise ortak ilgi alanları ve çıkarlar ekseninde gerçekleşir.

İlgilerin ortak veya zıt oluşu insanları birleştirecek veya ayıracak yegane kudret olduğuna göre, ontolojik olmayan ortaklıklar üzerine gelecek inşa etmek oldukça riskli bir girişimdir. Zira insanlar an be an değişirler; tıpkı bireyler gibi komüniteler de değişimden nasiplerine düşeni alırlar. Çıkarlar geçmişte ortak iken, öyle bir zaman gelir ki birden her şey altüst olur, insanlar fayda söz konusu olduğunda kolayca birbirlerine düşerler. Dünya tarihi bunun örnekleriyle doludur. Belli temeller çerçevesinde birbirlerine bağlanan insan toplulukları, ortaklıklarının ifadesi olarak bir "kimlik" kazanırlar. Kimlik, oluşan komünitenin alameti farikasıdır. Kimin içeriye, kimin dışarıya ait olduğunu belirler. Kimlik, zaman içinde olağan biçimde değişime uğrayan yapıların ürünüyse kendi içinde görece sorunsuzdur; ancak insanların, geleneksel oluşum sürecinin dışında, özel müdahaleler sonucu ortaya çıkardıkları kimlikler her zaman yıkılmaya mahkum olmuştur. Sözcüğümleri 19.yüzyıl ideoloji akımına kapılarak etnik milliyetçilik faaliyetlerine kapı açan yapılar olarak ulus-devlet formu, bugün sınırlarını zorlayan etnik, dini, etno-linguistik

³ Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, IX. Edition, Cambridge MA, 2000, s.31-41.

isyan ve taleplerle karşı karşıyadır. Yüzyıllar boyunca kendiliğinden, doğal süreç içinde meydana gelen kimlikleri bir anda yıkarak yerine yepyeni, mevcut toplumsal tahayyüllerin çok ötesinde birleşmeler için şablonlar çıkarmak bugüne ait sosyo-politik problemlerin de kaynağı olmuştur.

Birey-toplum ilişkisi, hatta çatışması dün olduğu gibi bugün de sosyal bilimlere meşgul eden kadim bir tartışmadır. Hak ve özgürlükler söz konusu olduğunda alevlenen tartışma, bireyin gücünün sınırlarını çizen ve toplum ve cemaate dahil olmanın önemini vurgulayanlar ile bireyi ve onun gücünü yücelterek topluma karşı bireye adeta bir zırh giydirenler, ve bu ikisinin de ortasında birey-toplum dengesini önemseyen, bir tarafa ağırlık vermektense her iki tarafın da hakkını veren modeller oluşturmaya çalışan düşünürler arasında sürüp gitmektedir. Komüniteryenlere göre liberal teori, cemaat ve topluma hak ettiği değeri vermez; bu nedenle de eksiktir. Liberaller de tam tersi bir argümanla komüniteryenizmi eleştirmektedirler.

Bizim bu çalışmada özellikle üstünde duracağımız iki dikotomi, adalet-iyilik ile birey-toplum meseleleridir. Bu dikotomilerin/ihtilafların çocuğu olarak liberal-komüniteryen tartışması günümüz sosyal ve siyasal problemlerine yönelik ciddi sorulara kapı açıyor. Örneğin hakim liberal düzen dahilinde gelir dağılımında bir türlü aşılamayan adaletsizlik, toplumsal çözülme ve buna bağlı psikolojik problemlerin artışı⁴, aile mefhumunun ortadan kalkmaya başlaması hatta bunun da ötesinde alternatif aile modellerinin ortaya çıkması vb. mevzular hepimizin gündelik hayatta sıklıkla şahit olduğu sıradan olaylar haline gelmiştir.

Yukarıda örneklendirmiş olduğumuz problemler çerçevesinde düşünüldüğünde, komüniteryenlerin odaklandıkları konuların son derece sahici ve sosyolojik olduğu aşıkardır. C.Taylor yazılarında benlik(self)' e odaklanır, liberal benlik tasavvurunun sorunlu yanlarını tartışmaya açar. Çalışmaları '*büyük varlık zinciri*'(*the great chain of being*)⁵ dediği halkadan kopmuş/koparılmış modern benliğin içine düştüğü açmaz

⁴ Bu aslında fazlasıyla Durkheim'cı bir yaklaşımdır. Durkheim'ın İntihar adlı eserinde bahsettiği toplumsal çözülme dönemlerine has kişisel bunalım hali, komüniteryenlerce, özellikle Amitai Etzioni tarafından, sık sık bir psiko-sosyal bir sorun olarak vurgulanmakta ve çözüm önerileri sunulmaktadır.

⁵ Büyük varlık zinciri(*the great chain of being*) kavramı komüniteryenlerin Hristiyan teolojisinden Arthur O. Lovejoy'un aynı adlı eseri(*The Great Chain of Being: A Study of the History*, 1964, Harvard Uni. Press) vasıtasıyla aldıkları bir kavramdır. Buna göre, varlık Tanrı en tepede olmak üzere melekler, insanlar, hayvanlar, bitkiler ve mineraller şeklinde katı bir hiyerarşik düzen içinde resmedilir. Her bir basamak bir diğerinin varlık nedenidir, olmazsa olmazdır. Bu hiyerarşinin sosyal düzene uyarlanması fikri ise modern

üzerindedir. Michael Walzer, Taylor'un açtığı yoldan artık dilimize pelesenk olmuş/klasikleşmiş *hoşgörü* kavramını ele alır ve birlikte yaşamının imkanlarını sorgular. Onun çalışmalarından halihazırda ihtiyaç duyduğumuz hoşgörünün aslında geçmişte yaşanmış tecrübelerden hayli farklı olması gerektiği sonucu çıkar.

Taylor'un da sıkça kullandığı kavramlardan olan "hiyerarşi"nin günümüz sosyal sistemine nasıl uyarlanabileceği, demokrasi ve eşitlik gibi kavramlarla nasıl uzlaştırılabileceği ve bu yeni hiyerarşik düzende kimsenin 'hak'sızlığa uğramadan nasıl 'iyi' yaşayabileceği meselesi, üzerine düşünölmeye değer derin bir felsefi problem olarak karşımızda durmaktadır. Yine komüniteryen silsile içinde önemli bir yeri olan Michael Sandel'in Aristoteles' e dayandırarak açıkladığı 'iyi'nin 'hak'ka önceliği tam da bu noktada devreye girer. Sandel Aristotelesçi mantıkla neden iyinin hakkı öncelediğini son derece veciz bir kıssayla 'flüt metaforu' üzerinden açıklar. Buna göre sınırlı sayıda flüt büyük bir grup insan arasında dağıtılacak olsa, yetersiz sayıdaki bu aleti herkese vermenin mümkün olamadığı bu durumda flütü bazıları alabilecek, bazıları ise ondan mahrum kalacaktır. Peki, flüt alanlar gerçekten hak sahibi midir, yoksa flütten mahrum kalanlar rastgele dağıtılmış bir 'adalete' razı olmaya mecbur mu kalmışlardır? Bu soruya Aristoteles'in cevabı "Bir flütün varoluş gayesi iyi çalınmaktır." olur. Aristoteles'in yaptığı gibi ontolojik bir çerçeve içinde iyi ve adili yan yana koyarak düşünöcek olursak, rastgele yahut da başka gerekçelerle "adilâne" yöntemler kullanmak suretiyle dağıtım yapmak bizatihi adaletsizlik olacaktır. Çünkü flüt çalmaya ehil olmayan insanlara verilen flütler ya sessizliğe mahkum edilecek ya da ortaya çıkan şey kakafoni olacaktır. Her iki durum da rahatsızlık yaratmaktadır ve esas anlamda adil değildir. Oysa iyi çalınmak için yapılmış bir flüt, onu iyi çalacak kimselerin elindeyse sözkonusu olan kakafoni değil, tam tersine melodi ve ahenktir ki bu da 'iyi'nin aynı zamanda 'adalet'e kapı açtığının ispatıdır.⁶

Mevcut çağdaş siyaset felsefesi, komüniteryen-liberal tartışmasına odaklanmış durumdadır.⁷ "Komüniteryen görüşün savunmasında, Alasdair MacIntyre etik anlamda liberalizmin bütün formlarının, *doğru eylemi*(right action) tanımlayan kuralların *insanî iyi* kavramsallaştırmalarından ayrılması üzerine kurulu olduğunu öne sürer." Buna göre,

düşünürlerden Robert A Nisbet ve Charles M. Taylor' un eserlerinde işlenmiştir.

(http://en.wikipedia.org/wiki/Great_chain_of_being#References, "Great Chain of Being", 07.07.2011)

⁶ Bkz. Michael Sandel, "The Lost Art of Democratic Debate",

http://www.ted.com/talks/michael_sandel_the_lost_art_of_democratic_debate.html (19.03. 2011)

⁷ Robert Audi(Gen. Ed.), "Political Philosophy", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, XXVIII.Printing, New York, 1996, s.629-30.

“liberalizmin bu formları yanılmaya mahkumdur çünkü *doğru eylem*, bir *iyi* kavramından tamamen bağımsız olarak inşa edilemez.”⁸

Komüniteryen-liberal tartışmasının odak noktası olan meseleyi kısaca tanımladıktan sonra tartışmanın tarihsel köklerine geçelim. Kimi araştırmacılara⁹ göre bu tartışma Fransız devriminin “özgürlük, eşitlik, kardeşlik” sloganındaki özgürlük ve eşitliğin, zorunlu olarak kardeşlik idesiyle çatışmasından doğmuştur. Ancak bazı kaynaklar¹⁰ komüniteryenliğin tarihini liberalizmin varlığından sonra başlatırlar. Dolayısıyla Fransız Devrimi’yle değil de liberalizmin hakim ideoloji olarak tam anlamıyla vücut bulduğu ve de ciddi şekilde eleştirilir hale geldiği 1980’lerde şekillenmeye başlayan bir meseleden bahsediyoruz.

Çalışmada komüniteryenlik, liberalizm eleştirisi olarak vücut bulmuş bir ütopya şeklinde tanımlanmakta ve tarihi de yine liberal eleştirilerin sınırlarının, komüniteryen olarak isimlendirilen düşünürler tarafından belirginleştirildiği bir zaman dilimiyle başlatılmaktadır. Bu tarih 1980-1985 yılları arasındadır. Her ideolojide olduğu gibi, ideolojinin tarihini yapan bir kurucu babadan ya da babalardan söz etmek komüniteryenler için de mümkündür. Nasıl liberalizmin kurucu babaları David Hume, John Locke ve Adam Smith olarak biliniyorsa, komüniteryenizmin kurucu babalarını da en başta Hegel olmak üzere, zira Hegel komüniteryen felsefenin çıkış noktası kabul edilir; Robert A. Nisbet(1913-1996), Alasdair MacIntyre(d.1929), Charles Taylor(d.1931), Amitai Etzioni(d.1929), Michael Walzer(d.1935) ve Michael Sandel(d.1953) olarak sıralayabiliriz.

Görüleceği gibi komüniteryenizm, temsilcilerinin yaşları da dikkate alındığında, oldukça yeni bir modeldir. Ancak sistematik bir düşünme biçimi olarak değil de, liberalizme münferit eleştiriler kontekstinde bakacak olursak komüniteryenlerin eklemlendiği felsefi geleneği daha yakından görebilmemiz mümkündür. Bu anlamda komüniteryen anlayış biçiminin atası Aristoteles’tir. Özellikle Charles Taylor, Alasdair MacIntyre ve Michael Sandel’in komüniteryenlikleri büyük oranda Aristoteles felsefesinden beslenir.

Komüniteryen-liberal ihtilafı, çağdaş siyaset felsefesinin halihazırda tartıştığı en sıcak konulardan biridir. Her ihtilafın bir ‘yenilik’e kapı açtığı *a priori* kabul edildiğinde,

⁸ a.g.e, s.630.

⁹ Bkz. Will Kymlicka, “Cemaatçilik”, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2.b., İstanbul, 2006, ss.291-394.

¹⁰ Bkz. “Communitarianism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/> (01.05.2011)

komüniteryen-liberal ihtilafının da çok sayıda sosyo-politik meyve vereceğini iddia etmek mümkündür. Hatta liberal düşünceye getirdikleri vicdan vurgulu ve tutarlı eleştiriler, liberalizmin, en azından bazı önde gelen liberal düşünürlerin, dönüp bir kez daha özeleştiri yapmalarını sağlamıştır.

Allen Buchanan gibi komüniteryenizmin teorik gelişimini yakından takip eden sosyal bilimcilerin pür komüniteryen, ya da pür liberal demokrasiye alternatif olarak sundukları komüniter-liberal demokrasi sentezi de bu ihtilafın meyvelerinden sayılabilir:

“...liberal siyasal tezi haklı çıkaracak en iyi çerçeve, değerli olan şeylerin çoğunu gerek liberalizmin alametifarikası olan bireysel haklar için önemli rolünden gerekse de günümüz analitik siyasal felsefesinde fark edilen adalet hakkında sistematik düşünme girişiminden vazgeçmeksizin, komüniteryen düşünceye dahil etme olanağına sahiptir. *En iyi komüniteryen düşünceyi* başarıyla özümsemiş bir siyasal felsefe, çok daha açık ve nitelikli bir bireysel haklar anlayışını, liberalizme eşlik eden bireysel haklar anlayışından daha fazla içerir. Kaldı ki ben, bu anlayışın yine de bireysel haklar fikrine sarsılmaz bir bağlılığı içinde taşıyacağını söylemenin doğru olacağına inanıyorum. Böylesi bir teorinin gelişimi, hem liberalizmin ayırıcı vasfı bireysel hakların önde gelen rolünden hem de yakın zamanların analitik politik felsefesinin ayırıcı vasfı adalet hakkında sistematik şekilde düşünme girişimini terk etmeksizin komüniteryen düşüncede değerli olan şeyleri çoğunu içine alacak kaynaklara sahiptir.”¹¹

Bugün dünyada “farklı” olduklarını etnik, lingüistik, kültürel çok çeşitli yönlerden fark eden ve “aynı” rolü yapmaktan sıkılmış çok sayıda *bireyden* oluşan sayısız *komünite* mevcut; liberal ve modern tahayyülün sınırlarını zorlayan, yüzyıllar ötesine dayanan tarihî, kültürel bağlar ve anlamlar üzerinde birleşmiş, geleneklerini modern dünyada, mevcut şartlar dahilinde yeniden örmek isteyen sayısız *komünite*. Günümüz ulus-devletlerinin neredeyse hepsi, tek tip yurttaşlık politikasına ciddi şekilde direnen bu komünite ve/ya cemaatlerle başa çıkabilmek ya da bu sorunlara çözüm getirebilmek için türlü yöntemler deniyorlar. Örneğin Kanada’nın Quebec bölgesinde yaşayan Fransızlar’ın kültürel ve

¹¹ Allen Buchanan, “Assesing the Communitarian Critique of Liberalism”, *Ethics* Vol. 99 No. 4 (Jul., 1989), The University of Chicago Press, ss. 852-882, s.882. (İtalik vurgular bana ait.)

politik hak talepleri, Kanada İngilizleri' ni ve hükümeti meşgul etmeye devam ediyor. Ya da İngiltere'de mevcut liberal hükümetin başbakanı David Cameron açıkça "çokkültürlülüğe savaş açtığını" söyleyebiliyor¹², liberal bireyler üzerine kurulu bir İngiltere'nin devamını sağlamak için ülkesinin ve vatandaşlarının toplumsal tarihini görmezden gelmeyi dahi göze alabiliyor. Benzer şekilde ülkemizde Kürt kimliğiyle tanınma talep eden gruplar, Ermeniler, Aleviler ya da Romanlar gibi farklı cemaatlerin/toplulukların istekleri artık "oldukları gibi" yaşamak ve öyle bilinmek isteyen insanların yükselen sesleridir. Bu durum, farklı kültürel geçmişe sahip insan topluluklarının, bu geçmişten kopa(rıla)rak ulus-devlet çatısı altına sığdırılmayışının kaçınılmaz sonucudur. Benedict Anderson'un veciz ifadesiyle "ulusun dar ve kısa derisini imparatorluğun dev bedenini kapsayacak şekilde germek"¹³ uzun vadede çözüm getirmemiştir. Asimile olmayı, kültürlerinden kopmayı reddeden komünitelerin bu talepleri bugün artık değişen konjonktürün de etkisiyle siyaseten çok daha makbul bir hal almıştır. *Birlikte yaşam*ın anlamı son 20 yıl içinde oldukça büyük bir değişime uğramış görünüyor. Önceleri *benzeme* üzerine kurulu anlam, artık farklılıklara saygı gösterme ve hoşgörü temelinden okunuyor. Bu kontekstte, çalışmada Walzer'in tartıştığı hoşgörü kavramına geniş yer ayrıldı.

Birlikte yaşama kültürünün kurulabilmesi ve sürdürülebilmesi için belli etik kuralların her birey ve komünitece içselleştirilmiş olması gerekmektedir. Etik kuralların izini tez boyunca MacIntyre' in yürüttüğü¹⁴ çalışmalar üzerinden sürmeye çalıştık. MacIntyre'in mevcut ahlak anlayışına ve etik disiplin içindeki çalışmalara isyan niteliğindeki eserleri, son derece yol gösterici nitelikte metinlerdir. Erdem'in derin tarihsel ve toplumsal analizlerle nasıl bir geleneğin içinde yerleşik olduğunu, gelenekten kopmakla modern insanın nasıl ciddi bir çaresizliği sırtlandığını onun yazılarıyla fark ettim. Bunun yanı sıra MacIntyre' in ve Taylor'ın çalışmalarında dikkat çeken başka bir husus, geleneğin körü körüne değil, son derece sağlam argümanlarla savunulması ve bunu

¹² Oliver Wright & Jerome Taylor, "Cameron: My War On Multiculturalism[05.02.2011]", <http://www.independent.co.uk/news/uk/politics/cameron-my-war-on-multiculturalism-2205074.html> , (03.07.2011)

¹³ Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler*, çev.İskender Savaşır, Metis Yayınları, 5.b., İstanbul, 2009, s.102.

¹⁴ Ayrıntı Yayınevi'nden çıkan *Erdem Peşinde*'nin arka kapağında yazarın çalışmalarının bir dönem akademik felsefi camia tarafından görmezden gelindiği öne sürülüyor. Bkz: Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul, 2001.

yaparken de ayaklarını bastıkları zeminin ‘modern zamanlar’da kayıtlı olduğunu unutmamalarıdır. Yani onların argümanları, olabildiğince “rasyonel” bir taban üzerine inşa edilmiştir. MacIntyre’ın erdemini peşine düştüğü zaman da, Taylor’ın modernliğin sıkıntılarında muzdarip olduğu zamanlar da aynı zamanlardır. Sundukları kapsamlı modernite tanımı ve modernizme getirdikleri ciddi eleştiriler, bizatihi kendi hayatlarında müşahade ettikleri sosyal sıkıntılara işaret etmesi bakımından önemlidir. Çünkü içinde bulunmadıkları ve yakinen tanımadıkları bir olguyu değil, bizzat yaşadıkları ve kavgalı oldukları bir olguyu tarihsellikte sıkı bağlantılar kurarak, geçmişi kaçırmadan ele almaktadırlar.

Çalışma süresince teorik bir araştırma metodu kullanılarak adı geçen komüniteryen düşünürlerin eserleri ve onların birebir tartışma içinde oldukları liberal düşünürlerin eser ve argümanları incelenmiştir. Bu kontekste ilerleyen bölümlerde ilgili düşünürlerin fikirleri ve önemli görülen tartışma başlıkları olabildiğince kapsamlı şekilde aktarılmaya çalışılacaktır. Konu içinde bilhassa yararlı bulunan John Rawls-Alasdair MacIntyre tartışması, Michael Walzer’in hoşgörü ve birlikte yaşama kültürüne dair görüşleri ve özellikle Charles Margrave Taylor’ın kapsamlı felsefi çalışmalarından edinilen çarpıcı görüşleri için alt başlıklar açarak komüniteryen-liberal tartışmasını derinleştirmek amacı taşımaktayız.

Komüniteryenlerin demokrasiyle birleşen siyasal ideolojileşme süreci de tezde ayrı bir başlık olarak bulunabilir. Bir halklar savunusu olarak komüniteryen otantisite fikri ile John Rawls’ın *Halkların Yasası* kitabında ayrıntısıyla ele aldığı ‘halk’ tasavvurunun benzeyen ve ayrışan yönleriyle tartışmaya dahil edilmesinin de faydalı olacağını düşünüyoruz. Gerek ulus-devlet yapılanması içinde bireylerin birbirleriyle ilişkileri gerekse de dünya halklarının, azınlıklara, farklı kültürel grup ve ‘öteki’ millet ya da gruplara bakışları ve komüniteryen çözüm önerileri bu başlıkla açıklanmaya çalışılacaktır.

Peter Wagner klasik sosyoloji ile günümüz sosyolojisi arasındaki farkı açıklarken “Daha önceki sosyolojik ve siyasal yaklaşımlar, örneğin (i)değerler ve normlar arasında adaptasyonu sağlayan mekanizmalarla işleyen bütünlük eğilimleri, (ii)devlet ve ‘toplum’ gibi ortak hamiler olarak birey-üstü varlıkların uyguladığı ve güvence altına aldığı bütünlük ihtiyacı ve (iii)evrenselci bir ahlaki söylem benzeri kabuller olmadan nadiren çalışabilmişlerdir. Klasik sosyologlar, kendi toplumsal dönüşüm çağlarında bu konuda önemli adımlar attılar, ancak düşüncelerini çoğu kez bu tür önkabullerden uzak tutamadılar

veya buna cesaret edemediler. Onların siyasal sosyolojilerinin sınırları burada yatar” der.¹⁵ Artık modernliği de aşan son derece karmaşık bir sosyal problemler çağında olduğumuzu kabul etmeliyiz. Toplumsal kimliğe dair soru ve sorunlar, küreselleşme ile gelen homojen-heterojen kavramlaştırmalarının sahiciliği, yeniden tarih sahnesinde boy göstermeye başlayan “neo-“ etiketli siyasal eylemler, artan çok-kültürlülüğe ve çokkültürcülüğe (bu ikisi farklı olgulardır) koşut olarak gelişen faşist ya da aşırı milliyetçi hareketler, bu hareketlerin “münferit” girişimler mi örgütlü düşünce biçimlerinin yansıması mı olduğu açıklanmayı bekleyen meseleler olarak sosyal bilimin masasında duruyor. Yeni sosyal bilimi ya da sosyolojiyi klasik olandan ayıran sınır çizgisi tam da bu konulara nasıl yaklaşacağına netlik kazanacaktır. Alışıldık düşünce kalıpları üzerinden getirilen açıklamaların günümüz sorunlarına çok da gerçekçi çözümler sunamayacağı aşikardır. Örneğin kimlik kaynaklı etnik kargaşaların veya siyasal hak taleplerinin şiddetle ilişkilendirilmesi meselesinin salt devlet politikaları devreye sokularak aşılabileceği gibi klasik birey/komünite-üstü yaklaşımlar çözüme katkı sağlamak şöyle dursun, aksine sorunu katmerlemektedir.

Kanımızca komüniteryen düşünce bu noktada savunulabilir bir yerde durmaktadır. Evrenselci ahlaki söylemleri reddederek, bireyi salt belirlenen değil aynı zamanda belirleyen de olma konumunda görerek ve genelleştirme saplantısına haddinden fazla prim vermeden yerelde olup bitenlere de şans tanıyarak bunu başarabildiklerini düşünüyoruz.

Hiç bir siyasi ya da sosyal sistem yahut ütopya yukarıda bahsettiğim gibi mükemmel bir etik kurallar bütünü ortaya koyamamıştır, koyamaz da. Zira her sistem tasarımı sunduğu çözümlerle olduğu kadar, gebe olduğu yeni toplumsal problemlerle de insanoğlunu meşgul edecek bir eksik-tasarımdır aslında. Hiçbir ideoloji ya da düzen, bugüne kadar insanlığı dünya cennetine erdirememiştir. Zira salt sosyalizmin, nasyonalizmin, marksizmin, salt liberalizmin yahut da salt komüniteryenizmin açtığı tek yönlü yolda ilerleyemeyecek kadar çok yönlüdür insan doğası.

Çalışmamızda komüniteryenizmi olumlu yönleriyle olduğu kadar olumsuzluk ve yetersizlikleriyle de ele almaya çalıştık. Komüniteryenizmin de diğer tüm sistem tasarımları gibi “eksik” olduğunu, ancak liberalizme getirdiği ciddi eleştiriler ve

¹⁵ Peter Wagner, “Modernitenin Krizleri: Tarihsel Bağlamlarda Siyasal Sosyoloji”, çev. Yücel Bulut, *Sosyal Teori ve Sosyoloji*, Küre Yayınları, 1. b., İstanbul, 2008, s.135.

savunduğu 'etik konsept'le siyasal düşünce literatürüne ciddi katkı sağladığını göz ardı etmeden bunu yapmaya gayret gösterdik.

Çalışma temelde üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm komüniteryenizmin tanımı ve tarihi gelişimine ayrılmıştır. Bunun için de muhafazakarlık ve liberalizmin tarihsel serüvenleri komüniteryenizme ışık tutan süreçler olarak ayrı başlıklar altında ele alınmıştır. İkinci bölüm, çağdaş komüniteryenizm ve liberalizmin temel ihtilaflarını bir başlık altında toplamayı amaçlamaktadır. Bu bölümde *adil-iyi*, *birey-toplum* ve *yerel-evrensel* tartışmaları, her iki tarafın önemli isimlerinin metinleri üzerinden yeniden tartışılmaya çalışılmıştır. Son bölümde, komüniteryenizmin komüniteryen demokrasi şeklinde somutlaşmış bir siyasal model haline gelmesi ve bazı uygulama biçimleri örneklerle açıklanmaktadır.

Uzun süren bir okuma ve yazma serüveninin ürünü olan bu çalışmanın, mensubu olmaya gayret ettiğimiz Türkiye akademik camiasına bir mütevazı katkı olarak görülmesini isteriz.

Birinci Bölüm

KOMÜNİTERYENİZM: TANIM VE TARİH

1. Komüniteryenizmin Tarihî Arkaplanı

Komüniteryenizm, 1980’li yılların başında Birleşik Devletler ve Kanada ekseninde ortaya çıkmış çok yeni bir ideolojidir. Aydınlanma devri ideolojileri gibi uzun bir uygulamalı tarihsel geçmişi olduğunu söyleyemsek de kökeninin 1900’lü yıllardan çok daha eskilere dayandığı muhakkaktır. Temelde muhafazakarlığın devamı gibi okunabilecek bir felsefi altyapıya sahip bu ideoloji, kurucu babalarının referans aldığı isimlere bakıldığında “modern” bir siyasal ideolojidir. Bu çalışmaya konu olan komüniteryenizm, siyaset felsefesi literatüründe “çağdaş komüniteryenizm” olarak bilinen, ruhunu Hegelci komüniteryen gelenekten alan felsefedir.¹ Çağdaş komüniteryenizmin öne çıkan isimleri Charles M. Taylor, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Robert A. Nisbet², Amitai Etzioni, Daniel A. Bell, Michael Sandel ve Robert N. Bellah’tan oluşan³, kendi içinde çok da homojen olmayan düşünce biçimlerine sahip filozoflardır. Bazı kaynaklarda Walzer, Sandel, MacIntyre ve Taylor dışındaki isimler değişiklik göstermekle birlikte, bu çalışma, eserlerinde ele aldıkları komüniteryen idealler nedeniyle Nisbet, Etzioni, Bellah ve Bell’in düşüncelerini de komüniteryenizm başlığı altında değerlendirmektedir. Bu düşünürlerin komüniteryenizmi kendileri keşfetmedikleri, yani tarihsel açıdan yepyeni bir sistem önermedikleri açıktır. Charles Taylor Hegel’in, Alasdair MacIntyre Nietzsche’nin

¹ “...‘eski’ cemaatçiler Marx’a ve onun dünyayı yeniden kurma isteğine bakarlar, ‘yeni’ cemaatçiler yüzlerini Hegel’e ve onun insanları dünya ile uzlaştırma isteğine çevirirler.” (Amy Gutmann’dan aktaran Will Kymlicka, “Cemaatçilik”, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş* içinde, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, II. Basım, çev. Ebru Kılıç, s. 292.)

² Nisbet’in komüniteryenliğine dair derinlemesine bir biyografi çalışması için bkz. Stone, Brad Lowell, *Robert Nisbet: Communitarian Traditionalist*, Wilmington Delaware: ISI Books, 2000, First Edition.

³ Bu listeyi başka birçok düşünürü dahil ederek uzatmak mümkündür. Örneğin, The Responsive Community ekibinden William Galston ve Benjamin R. Barber da komüniteryen düşünürler listesine dahil edilmelidir. Çok geniş tartışmalara sahne olan komüniteryenlik ideolojisinin içine kimlerin girdiğini tam olarak belirlemek mümkün değildir; biz bu çalışmada yalnızca Rawls özelinde başlatılan tartışmanın tarafları olan ilk dönem düşünürler ve onların ilham aldığı belirli isimleri ele almakla yetineceğiz.

felsefesinde açıklamalar yaparak modernizm idealini eleştirmektedir. En temelde ise bağlı oldukları ekol Aristoteles felsefesidir.⁴

Sözkonusu düşünürlere cemaat tipi yapılanmayı övdükleri ve ona siyasal alanda yer açmak istedikleri için *komüniteryenler* denilmektedir, ancak, komüniteryenlerin –Etzioni dışında⁵- kendilerini bu şekilde adlandırılmış net bir düşünsel kalıp içinde görmedikleri söylenebilir. Taylor, 1989 tarihli bir yazısında “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 içermektedir”⁶ derken hem tek bir komüniteryenliğin olmadığını doğrulamış hem de her durumda komüniteryence tavır takınmanın mutlak doğru olamayacağını ortaya koymuştur.

Komüniteryenizm, kelime kökünü “komün” kavramından alır. Komün, farklı görüşlere göre birbirinden farklı birçok anlam dahilinde kullanılmış bir kavramdır, latince "paylaşmak, ortaklık, kamuya ait" demek olan "communis" kökünden türemiştir.⁷ Komün, paylaşmaya dayalı ve ortak değerler ekseninde biraraya gelen insanlar topluluğu olarak tanımlanabilir. Ancak bu çalışma, etimolojik olarak komün orijinli olsa da gerçek anlamını komün değil komünite(community) kavramından almış bir ideoloji tanımlaması çerçevesinde örülmüştür. *Komün* ve *komünite* aynı kökten türemiş olsalar da felsefi olarak farklı anlamları haizdir. *Komün*, tarihsel ve antropolojik literatürde daha çok yerli, kapalı ve radikal toplulukları ifade etmekte kullanılır; komün küçüktür, kendi içinde bir dünyadır, dış dünyayla ilişkileri kısıtlıdır. Ayrıca, üyelerinin kendilerini komüne adadıkları üst düzey bir diğergamlık gerektiren uç yapıları da ima edebilmektedir. Komünizmin tanımladığı komün hayatı, bu tip pür-toplulukçu bir ideale bağlı insanların tarz-ı hayatını temsil etmektedir. Mülkiyet hakkı gibi temel insan haklarından birini reddeden böylesi bir

⁴ Komüniteryen felsefenin aslında Aristoteles felsefesiyle ortaklık içinde olmadığını savunan akademisyenler de mevcuttur. Bkz. Kelvin Knight(2005), "Aristotelianism versus Communitarianism", *Analyse & Kritik*, Vol.27, 2005, Stuttgart, pp.259-273.

⁵ Amitai Etzioni, dünyada komüniteryenliği resmi bir kürsü haline getirmiş ve bu konuda düzenli yayınlar yapan ilk ve tek akademik dergi olan *The Responsive Community*'i kurmuştur. Bugün hala George Washington Üniversitesi bünyesinde faaliyet gösteren Institute for Communitarian Policy Studies(Komüniteryen Siyaset Çalışmaları Enstitüsü) kürsüsü altında çalışmalar yapılmakta, komüniteryen yaşam idealinin dünya meselelerine dair görüşleri bu kanalla duyurulmaktadır. Daha fazla bilgi için bkz. *The Responsive Community Platform* ve <http://communitariannetwork.org>.

⁶ Charles Taylor(1989), "Yanlış Anlaşmalar: Cemaatçi-Liberal Tartışması", *Liberaler ve Cemaatçiler*, 1.b., Andre Berten&Pablo da Silveira&Herve Pourtois(der.), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s.82

⁷ W.L. Reese, "Communism", *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*, 1.Edition, Humanities Press & Sussex: Harvester Press, New Jersey, 1980, s. 98.

komünite tanımı, komüniteryen ideolojinin savunduğu değerlerin uzağındadır. Başta belirtilmelidir ki komüniteryenlerin, liberal düşüncenin savunduğu temel insan hakları doktrinine itirazları yoktur. Yani savundukları, mülkiyet, ifade özgürlüğü gibi hak ve özgürlüklere rağmen bir *komünite* kavramı değildir.

Komünite sosyal bilimlerin, özelde sosyolojinin üzerinde uzlaşma sağlanamayan en temel kavramlarından biridir:

“Komünite, modern hayatı karakterize eden toplumsal organizasyon ve bireysel öz-kimliğin(self-identity) ana rahminde bir anahtar bileşendir. Komünite teorisinin izahı, çeşitlilik ve çoğulculuk değeri bağlamında, toplumsal organizasyonda oynadığı rol ile yüzleşmek mecburiyetindedir... komünitenin açık teorizasyonu endüstrileşme ile belirgin biçimde genişlemişti ve bu, komünite kavramıyla ‘muhafazakar’ sosyoloji arasındaki ilişkinin merkeziydi. Bu birleşme, sıklıkla, endüstriyel toplumların geleneksel ilişkiler üzerindeki etkilerini inceleyen Tönnies ve Durkheim’ın çalışmalarıyla ilişkilendirilir. Onların teorilerinin, komünite veya onun sosyolojik teorizasyonu hakkında düşüncelere olan etkisi sürmektedir.”⁸

Tönnies cemaat ve cemiyet olmak üzere, toplumu iki ayrı yapı üzerinden tanımlamaya gitmiştir. Buna göre *cemaat*(*Gemeinschaft*), *cemiyetten*(*Gesellschaft*) üstündür. Heideggerci diskurla ifade edilecek olursa, cemaat sahih, cemiyet gayrisahihtir; cemaat “ ‘canlı bir organizma’ ve ‘sürekli ve hakiki’ bir birlikte yaşama’...cemiyetse ‘mekanik bir yığışım ve yapay bir araçtır’..cemaatte insanlar bütün ayrımlara rağmen bağlıdır, cemiyetteyse bütün bağlılığa rağmen ayrıdır.”⁹

Ondokuzuncu yüzyıl romantizm akımının da etkisiyle komünite, insani ihtiyaçlar ve sosyal iletişim için olmazsa olmaz bir yapı olarak görülmüştür.¹⁰ Bu dönemde birey ve komünite kavramları üzerine muhafazakarlar ile liberaller arasında son derece keskin tartışmalar cereyan etmiştir. Aynı şekilde yirmi ve yirmibirinci yüzyıl siyasal düşüncesinde

⁸ Adrian Little, *The Politics of Community*, I. Edition, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2002, s.7-8.

⁹ Tönnies’ten akt. Rüdiger Safranski, *Bir Alman Üstat: Heidegger*, 1.b., çev. Ali Nalbant, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2008, s. 248.

¹⁰ Julia & David Jary, “Community”, *Harper Collins Dictionary of Sociology*, (b.y.), Harper Collins Publishing, New York, 1991, s.66.

de canlılığını koruyan komünite ve bireyciliğe dair tartışmalar, tarihsel sürekliliğini koruyarak bugün komüniteryen-liberal başlığı altında devam etmektedir.

Robert A. Nisbet komüniteyi sosyolojinin en temel ve geniş kapsamlı bileşik fikri diye tanımlar; ona göre “kelime(community), çoğunlukla ondokuzuncu –ve yirminci-yüzyıl düşüncesinde bulduğumuz şekliyle yüksek seviyede kişisel yakınlık, hissî derinlik, moral uzlaşma, sosyal uyum ve zamansal süreklilikle karakterize edilen bütün ilişki formlarını kapsar. Komünite kendi bütünselliği içinde ifadesini bulan... insan üzerine kuruludur... Komünite, his ile düşüncenin, gelenek ile teslimiyetin, üyelik ile gönüllülüğün birleşimidir.”¹¹

Sosyolojik açıklamaları ilk dönemde bu tarz ayrımlar ve tanımlamalar üzerinden yapılan komünite, çağımızda komüniteryenlerce yeniden gündeme getirilmiş, bir bakıma çağdaş siyasal felsefenin merkezine oturtulmuştur. Komüniteryenizmin çekirdeğinde yer alan *komünite*, etnik köken, dil, din, siyasal ülkü birliği gibi, kaynağını “iyi”likten alan ortak değerler etrafında ve belli bir yönetsel bölge üzerinde birleşmiş, birlikte hareket eden, dış dünyayla sıkı ilişki içinde, kendini makro sosyal yapıdan soyutlamamış bir sosyo-politik topluluk şeklinde kavramsallaştırılabilir. Burada önemli olan komünitenin belli bir alan(territory) ile kayıtlı olmasıdır, çünkü sosyal bilimde çok farklı anlamlara gelebilecek bir çok komünite tanımlaması mevcuttur. Örneğin feminist düşünceler etrafında biraraya gelmiş, fikren birlikte olan, ancak yaşam alanları arasında madden birlikte yaşamalarını, örgütlenme ve siyasal taleplerde bulunmalarını engelleyen mesafeler bulunan, daha geniş ifadesiyle aynı siyasal otoritenin sınırlarına dahil olmayan düşüncelerin savunucuları için sosyal literatürde komünite adlandırması kullanılsa bile, bu tip bir komünite komüniteryen idealin dışında kalmaktadır. Çünkü komüniteryen ideal herşeyden önce kendisinden siyasal, kültürel ve sosyal taleplerde bulunulacak bir siyasal otoriteye, devlete gereksinim duyar.

Komünite dil, din, etnik köken, siyasal ülkü gibi çeşitli ortaklıklar üzerine kurulmuştur, ancak komünite olmanın ilk şartı dil birliğidir. Komünite -veya cemaat-olabilmenin birinci gerekliliği “en az iki kişinin aralarında uzlaşma”sıdır ki bu uzlaşma ancak dilde uzlaşma ile mümkündür; “dilde uzlaşma ise Wittgenstein’in öne sürdüğü anlamda bir hayat tarzında uzlaşmadır. Böylece cemaatin varoluşunu sağlayan başlıca

¹¹ Robert A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, I. Edition, Basic Books Inc. Publishers, New York NY, 1966, s.47-8.

faktör üyeler arasında ortak bir dille gerçekleşen iletişimdir.”¹² Komünite, insanın iletişimsel doğasının gereğidir. İnsan varlığının toplumsal bir anlamı vardır; anlam ise iletişimle ortaya çıkar.¹³

Ancak dili, etnik kökeni, kültürü, bir komünite meydana getirmek için insan çabasıyla kurmak mümkün olmayacağı gibi, komüniteyi meydana getirmek de mümkün değildir; o , *a priori* mevcuttur. “Cemaat bilinçli eylemler sonucu doğan bir sosyal varoluş biçimi değildir. Ne bir doğum anı vardır ne de bir ölüm anı; başka herhangi bir kurumdan daha fazla kendiliğinden, daha fazla kapsayıcıdır. Klasik sosyolojinin öne sürdüğü üzere cemaat üyelerinin toplamından daha fazla bir şeyi dile getirir. Birey daima cemaat içinde bireydir.”¹⁴

Modernizmin tanımladığı şekliyle birey ve onun içinde yaşadığı ‘toplum’ ise, bireye göre düzenlenmiş, sıfır noktası ‘ben(self)’ olan birliktelikleri ifade eder. Modern birey, belli *kişisel amaçları* olan varlıktır; modern toplum da belli amaç ve çıkarlar için biraraya gelmiş bu bireylerden meydana gelen bilinçli bir oluşumdur. Onları biraraya getiren somut amaçlar bütünü ise toplumsal sözleşme olarak adlandırılır. Toplum üyelerinin, üzerinde zımni görüş birliğine vardıkları bu hayali sözleşme, bireylerin çıkarlarını, hak ve özgürlüklerini garanti altına alarak toplumsal yaşamın bekasını da sağlamış olur.¹⁵ Komüniteryenler ise modernizmin tasvir ettiği böylesi bir insanı fazlasıyla bağımsız ve köksüz bulurlar. Bireylerin belli kişisel amaçlar peşinde koşmakla hayatlarını geçirmelerini insanın ontolojik onuruna karşıt bir durum olarak okurlar.

Yukarıda belirtilen komüniteryenliğin Aristoteles’e bağlılığı meselesi, onun *polis* ve yurttaş-insan ekseninde yaptığı akıl yürütmelerle kayıtlıdır. Aristoteles felsefesinde kişinin, *polisle* içsel bağları bulunduğu yaklaşımı, bugün komüniteryen düşüncenin, toplumla ve komüniteyle bireyin kopmaz içsel bağlar ile bağlanmış olduğu anlayışı ile devam ettirilmektedir. Aynı zamanda Aristoteles, *polisin* temeline, değer ve prensipleri yerleştirerek, yurttaşlar arasındaki ortaklıkları, yurttaş olma bilincine öncelmiştir.¹⁶ Bu bilinç ise, prensipler ve değerlerin varlığında vücut bulabilir.

¹² Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat*, 2.b., Paradigma Yayınları, İstanbul, 2007, s.76.

¹³ Dil ve toplumsallık için bkz. Hans-Georg Gadamer, “Hermeneutik Refleksiyonun Kapsamı ve Fonksiyonu”, çev. H. Arslan, *Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*, 1.b., Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 1-22.

¹⁴ a.g.e, s. 77.

¹⁵ Bu tarz bir toplumsallık, ileriki bölümlerde ayrıntılı olarak açıklayacağımız Rawlsçı *siyasal liberalizm*’in temelini oluşturur. Buna göre, birey toplumu önceler. Toplum ancak bireyin çıkarlarının korunması için bir araya gelmiş insanlar toplamıdır.

¹⁶ Bkz. Little, 2002, s.9.

Komüniteryen düşünce Aristoteles'ten tevarütle insanı *telos* sahibi varlık olarak tanımlamaktadır. MacIntyre'in ifadesiyle, "...Aristoteles, insansal yaşamın *telos*'unu, *belirli bir yaşam biçimi* olarak görür; *telos*, ileride, herhangi bir zaman veya aşamada değil, yaşamımızın kuruluş biçiminin bütünlüğünde ulaşılabilir bir şeydir."¹⁷ Yani Aristoteles'te iyi yaşam, şahsi çıkarın değil, yaşamın bütünü içinde gizlenmiş erdem peşinde geçirilen yaşamdır. *Telos*, amaçtır; insanları 'iyi'ye ulaştıracak olan yaşam biçimidir. Yaşam biçimi ise *pratikler* olarak adlandırılan formların hayata geçirilmesiyle şekillenecektir. *Pratik*, MacIntyre'in erdem tasavvurunda, *iyilerin* kazanılması ve kurallara uyulmasını gaye edinen, "toplumsal olarak oluşturulmuş yardımlaşmacı insansal etkinliğin, kendisi aracılığıyla o etkinliğe içsel olan iyilerin, o etkinlik biçimine uygun ve kısmen kesin olan üstünlük standartlarına ulaşmaya çalışma sürecinde, içerilen insansal iyi ve amaç tasarımlarının ve üstünlükleri başarmak için gerekli insansal gücün düzenli olarak genişletilmesiyle sonuçlanacak biçimde gerçekleştirildiği, herhangi bir tutarlı ve karmaşık biçimidir."¹⁸ Pratikler, kurumlaşmış yapılardır; insanı iyiye ulaştıran sistematik aktivitelerdir. Dolayısıyla pratikler, iyiliğin toplumsallığına, ve kurumsal kimliğinden dolayı da, tarihselliğine, geleneğe işaret ederler. Bireysel iyinin kazanılması pratiklere uymaktan geçer; toplumun iyiliği bireysel çıkarların gerçekleşmesini zamansal anlamda önceler. Komüniteryen düşünce, toplumu, iyinin menbaı kabul eder, bireyin ayrıca bir – bağımsız/soyut- iyilik ve adalet kavramlaştırması olamaz, çünkü toplum, bireyi; dolayısıyla adalet ve iyilik gibi kavramlar da bireysel çıkarı önceler.

Ancak John Rawls'in *A Theory of Justice*'de resmettiği liberalizm bunun tam tersi bir yaklaşım sunmaktadır. Rawls, teorisinin merkezine 'sıfırdan başlayan insan'ı yerleştirmiştir. Bu insan, dünyaya *bilgisizlik peçesi* ardından bakar, geçmişe dair hiçbir fikri yoktur ve - hakkaniyet olarak adaletin sağlanabilmesi için de- olmamalıdır. Rawls, tarihsel yöneme başvurarak yapılacak tüm adalet sağlamalarını yanlış bulur. Onun tarihselliğe karşı duruşu, *bilgisizlik peçesi* ve *orijinal durum* kavramlarıyla formüle edilmiştir. Ancak bu karşıtlık, tarihselliği tümüyle değil, başlangıç itibarıyla yok sayar. Orijinal durumla başlayan, adaletin sağlanması sürecinin kendisinin meydana getirdiği tarihsellik ise her zaman sonuca yansıtacaktır ve bu anlamda kabul edilebilirdir. Ancak, daha evvelki durum ve/ya kuşaklara gönderme yapılarak kurulacak bir adalet teorisi çok

¹⁷ Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 1.b., Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s.259.

¹⁸ a.g.e, s.278.

sayıda çetrefilli soruya cevap vermekle yükümlü olacaktır ki, Rawls bundan özellikle kaçınır.¹⁹

Komüniteryenlerin toplumsallığı ve tarihselliği bunca önemsemeleri, daha önce de belirtildiği gibi, modernizmin ve liberal doktrinin şekil verdiği yeni insanın ‘kayıpları’²⁰ gözönünde bulundurulduğunda anlaşılabilir. Tıpkı 1789 devrimi sonrası liberaller ve muhafazakarların, özgürlük, toplumsal kurumlar, din, otorite ve haklar üzerine giriştikleri yoğun tartışmalar gibi çağdaş komüniteryen düşünürler de çağdaş liberal felsefe ile kökleri modernizme dayanan, ucu günümüze kadar uzanan verimli bir tartışma sürecini başlatmışlardır.

Tartışmanın en can alıcı noktasını oluşturan toplumsal yaşamın anlamını kaybetmesi meselesi, modernlikle kökten uzlaşmaz bir zıtlığın ifadesidir. Max Weber’in *büyük bozumu(disenchantment)* ve Friedrich Nietzsche’nin ‘Tanrı öldü!’ şeklinde dile getirdikleri bu anlam kaybı, komüniteryenlerin akıl karşısında değerleri ve ruhu yücelttikleri, anlamın olmadığı yerde insan yaşamının da sözkonusu olamayacağı iddiasını dile getirdikleri bir zemin meydana getirmiştir.

Komüniteryen ideoloji, liberalizme tepki olarak doğmuştur. Liberal benlik, toplum ve haklar doktrinine alternatif bir doktrin yaratma çabası olarak okunabilecek komüniteryenliği daha iyi anlayabilmek için liberalizmin mahiyetine 1.2’de *Liberalizm, Özgürlük ve Bireycilik* başlığıyla temas edilecektir. Ancak daha önce komüniteryenliğin muhafazakarlıkla ilgisini derinleştirmek gerekmektedir.

1.1. Komüniteryenizme Giden Yol: Muhafazakarlık

Muhafazakarlık, modernizme verilen en temel üç cevaptan biri olan bir ondokuzuncu yüzyıl ideolojisidir; “Aydınlanmanın veya sosyalizmin ve liberalizmin dünyasında, hem kurucu akla karşı çıkan, hem de muhalif bir felsefi zemini temsil eden bir düşünce tarzı

¹⁹ Nozick de, *Anarşi Devlet ve Ütopya* içinde Rawls’ın teorisi için ayırdığı Dağıtımçı Adalet başlığı altında benzer eleştirileri dile getirmektedir. Liberalizmin çeşitli içsel eleştirilerinin, zaman zaman komüniteryenliğe yaklaşması olarak yorumlanabileceğini düşünüyoruz.

²⁰ Komüniteryen söylem, modernizmin kaybettirdikleri ve modernizmden doğan rahatsızlıklar üzerine kurulmuştur. Özellikle Taylor’un modernizmle hesaplaşması maneviyatın yok edilmesi ve insanın toplumsal ruhunun kırılmasına odaklanmıştır. Bkz. Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1991 veya Taylor, “Three Malaises”, *The Ethics of Authenticity*, IX. Edition, Harvard University Press, Cambridge MA, 2000, pp. 01-12.

olarak belirginleşmiştir.²¹ Modernizmle birlikte, aile ve komünitenin kutsallığının yerini bireyin aldığı, şehirleşme ve endüstrileşmenin insanları yalnızlaştırıp geleneksel sosyal kurumları yerle bir ettiği bir dönemde, ilerleme ve gelişmeyi savunan liberallerin ve liberal değerlerin kaynağı olan modernliğin karşısında konumlanan ilk²² siyasi akımdır. “Muhafazakarlar, *ontolojik* bakımdan bireyin zayıf ve aile, din , gelenek gibi kurumlarla desteklenmesi gereken bir varlık olduğuna inanırlar. *Epistemolojik* bakımdan bireyin **akıl** kapasitesinin sınırlılığını vurgulayarak, tarihi tecrübenin ve pratik bilginin soyut akıl yürütmeye tercih edilebilir olduğunu kabul ederler. *Siyasi* bakımdan da hiçbir biçimde her şeye muktedir olduğuna inanmadıkları soyut akıl yürütmelerle üretilen ‘mega projeler’ den ve siyaset alanının ara kurumlar aleyhine genişletilmesinden kaygı duyarlar.”²³ Komüniteryenler de bireyin sosyalite ve ona ait tüm kurum ve değerlerle beslenmeye muhtaç olduğunda hemfikirdirler; aklın sınırlılığını, tecrübenin oynadığı aslî rolün insanı doğrudan etkilediğini savunurlar. Aynı şekilde ara kurumların²⁴ sosyal hayat için aslılığı komüniteryenliğin muhafazakarlığa borçlu olduğu bir diğer tezdır. Çoğu kaynakta muhafazakarlığın kurucusu Burke için liberal muhafazakar yakıştırması yapılır; aynı şekilde liberal siyasal ve ekonomik düzenin hakim olduğu çok uzun yıllar boyunca(ve hala), liberallikle birlikte varolan muhafazakarlık da ister istemez liberal duruşun *içinde ancak muhalif* olmak zorunda kalmış, bu şekilde hem liberalizmi hem de kendisini belli konularda dönüştürmüştür;

“...klasik muhafazakarlık aynı zamanda liberal bir muhafazakarlıktır; piyasa ekonomisini ve özel mülkiyeti tanımakta, sınırlı hükümeti öngörmekte ve kültürel farklılıklara saygı göstermektedir. Bu yönüyle ‘statüko’yu kabulleniyor görünmekle birlikte, aynı zamanda hiçbir zaman içine

²¹ Bekir Berat Özüpek, *Muhafazakarlık: Akıl Toplum Siyaset*, 1.b., Liberte Yayınları, Ankara:2004, s.191.

²² Muhafazakarlığın temel metinlerinden olan Edmund Burke imzalı *Reflections on the Revolution in France, And on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event*(Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler) devrimin eleştirildiği ilk eserlerden kabul edilir. Hala Burke eksenli muhafazakarlık, anaakım muhafazakarlığın kaynağı olarak siyasal felsefedeki yerini korumaktadır.

²³ Atilla Yayla, “Muhafazakarlık”, *Siyasi Düşünce Sözlüğü*, 1.b., Liberte Yayınları, Ankara, 2003, s.131, (italik ve koyu vurgular yazara ait).

²⁴ Ara kurumlar için bkz. Alexis de Tocqueville, *Eski Rejim ve Devrim*, 1.b., çev. Turhan Ilgaz, Kesit Yayıncılık, İstanbul, 1995 ve bkz. Edmund Burke, *Reflections on The Revolution in France*, I.Edition, Penguin Books, Harmondsworth, 1969.

sindiremediği Aydınlanmanın dünyasında yaşadığının bilincinde olarak muhalif duruşunun da elden bırakmamaktadır.²⁵

Aydınlanma ideolojisi, akılcılığı savunur ve onu hayatın merkezine yerleştirirken, aynı anda akla karşıt gördüğü bütün değer ve gelenekleri de sosyo-politik alanın dışına itmiştir. Bu dışlama, aklın egemenliğinde ve evrenselliğinde tek boyutlu bir dünya anlamına gelir ki, liberalizmin kısırlaştırıcılığı da burada başlamış olur. Muhafazakarlık, toplumun yüzyıllar boyu biriktirdiği, ortak akla dayanarak büyüttüğü sistemin ve yaşam biçiminin aklın lehine yıkıma tabi tutulmasını ve dolayısıyla başlatılan bu tekelci sosyo-politik yapıyı kabullenmez. Zira geleneğin, dinin, farklılıkların siyaset arenasında duyurulmadığı bir sosyalite, eksik bir sosyalitedir; onu toplumsal yapan her şeyini yitirmiştir. Muhafazakarlığın, tekbiçimciliği doğuran evrensel *eşitlik ve özgürlük* söylemine savaş açmasının nedeni de budur.

Buna göre, toplum ve onu oluşturan zamanın birikimi, insan aklının asla kavrayamayacağı ve yeniden kuramayacağı kadar derinliktir. Toplum organik bir yapıdır, ani ve dışarıdan müdahalelerle değil, ortak yaşamın ve tecrübenin sonucu olarak yavaş yavaş ve kendiliğinden değişir. Geçmiş, toplumun ve özelde insanın bilincidir, yol gösterir; geçmişin bilgisine sahip olmak, bugünü yarınlara taşıyabilmek için elzemdir. Muhafazakarlık, liberalizme karşıt olarak insanın doğuştan iyi olduğuna ve mutlak özgürlüğe inanmaz. Bu düşüncenin klasik muhafazakarlıktaki kökü “Hıristiyanlıktaki ilk günah doktrini”ne dayanır ve kendisini insanın doğuştan itibaren hataya meyilliliği ve yetersizliğine vurgu yaparak tanımlar. Toplum, insanı belirler. Aslolan toplumdur ve birey, topluma ayak uydurduğu, düzen ve otoriteye boyun eğdiği takdirde mutluluğa erebilir. Bunun dışında, toplumu değiştirme, ona yön verme gibi çabalar, gereksiz ve insan gücünü/aklını aşan ve küçümseyen girişimlerdir; ancak belirsizlik ve düzensizliğe yol açarlar. Edmund Burke, Fransız Devrimi’ ni eleştirirken, devrimcilerin kendilerine ait her şeyi hor görerek başladıklarını²⁶ söyler:

²⁵ Özipek, 2004, s. 191.

²⁶ B.Berat Özipek, “Muhafazakarlık Devrim ve Türkiye”, *Modern Türkiye’ de Siyasi Düşünce- Muhafazakarlık*, C.5, 4.b., Ahmet Çiğdem(der.), İstanbul, 2009, s.67.

“Muhafazakar düşünüşe göre akılcılık, geleneksel temelleri, dini alışkanlıkları ve kurulu düzene-adetlere saygıyı yıpratmış ve ortadan kaldırmış; zenginlik, güç ve zevk için duyulan insani güdüleri açığa çıkartmış, zincirlerinden boşaltmıştır.”²⁷

Bütün bu bilgiler ışığında düşünüldüğünde komüniteryenizm felsefi zemin olarak modernizm eleştirisi üzerine bina edilmiş muhafazakar ideolojinin günümüze uzanan güçlü bir damarıdır. Tıpkı ilk muhafazakarlar gibi, bireyciliğin ortaya koyduğu insan tasavvuruna karşı çıkmakla işe başlar, modernizmin tarih sayfasından silmeye çalıştığı mit, gelenek, aşkınlık gibi tüm değerlerin toplumun harcı ve ruhu olduğunu defaatle vurgular. Komüniteryen felsefenin günümüzdeki öncülerinden Charles Taylor da tıpkı klasik muhafazakarlar gibi bu ruhun peşine düşmüş, dilden şiire ve sanata, dinden etiğe, kültürden siyasete kadar her alanda modernizmin kapı dışarı ettiği değerleri aramıştır.²⁸

1.2. Liberalizm, Özgürlük ve Bireycilik

Liberalizm, ondokuzuncu yüzyıl Aydınlanma Dönemi ürünlerinden biri olarak ortaya çıkmış, günümüzün hakim ideolojisidir. Liberal kelimesi, latince özgür anlamına gelen *liber* kökünden türetilmiştir.²⁹ 19.yüzyıla gelinceye dek de bu kelime siyasetten çok eğitim ve sanat gibi alanlardaki meşguliyetleri niteleyen anlamlar taşımıştır.³⁰ Ancak ondokuzuncu yüzyılda, geçmiş anlamından çok daha farklı biçimde siyasal ve hukuki alanlarda belirginleşmiş, adeta bir kimlik meselesi haline gelmiştir. İnsanların kendilerini tanımlarının, tanımlamalarının ve tanınmalarının biricik koşulu olarak özgürlük, siyasal anlamda merkeziyetçi ve mutlakiyetçi rejimlere karşı bir başkaldırı niteliğine bürünmüştür.³¹

Batı ortaçağının feodal ve dine dayalı yönetim ve yaşam pratikleri, Aydınlanma ile ciddi şekilde sorgulanır olmuş, iktidarın monarşi ve kilise arasında pay edilmişliği, halkın,

²⁷ E.Zeynep Güler, “Muhafazakarlık: Kadim Geleneğin Savunusundan Faydacılığa”, **19.Yüzyıldan 20.Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, 2.b., Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, ss.115-162, s.127.

²⁸ Bkz. Charles Taylor, **Sources of The Self**, X. Printing, Harvard University Press, Cambridge MA, 2001.

²⁹ Fatmagül Berktaş, “Liberalizm: Tek Bir Pozisyona İndirgenmesi Olanaksız Bir İdeoloji”, **19.Yüzyıldan 20.Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, 2.b., Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, ss.47-114, s.49.

³⁰ a.g.e, s.49.

³¹ a.g.e, s. 50.

ortak faydanın sözü edilen bu iki güç lehine tekelleştirilmesine itiraz edeceği gelişmelerin kapısını açmıştır. Her ne kadar sonuçları itibariyle *özgürlük, eşitlik ve kardeşlik* idealleriyle yörgülen bu ideolojinin felsefi altyapısının sorgulanması elzemse de içine doğduğu sosyo-ekonomik koşullar da sorgulamanın dışında tutulmamalıdır. Dönemin Avrupası'na hakim olan krallık rejimi ve ciddi ekonomik –ve dolayısıyla siyasal- nüfuz sahibi kilise kurumu özellikle 16.yüzyıldan başlayarak, halkı ezmeye, maddi ve manevi anlamda sövmeye girişmiştir. Braudel özgürlüğün tarihsel izlerini sürerken, “ortaçağın *libertastan*(özgürlük) daha çok *libertatesten*(özgürlükler) söz etmesi anlamlıdır. Kelime çoğul hale getirilince, *privilega*(ayrıcalık) veya *juradan* farklı hiçbir yanı kalmamaktadır. Özgürlükler gerçekte, muafiyetler, ayrıcalıklardır; bir insan veya çıkar grubu bunların arkasına sığınarak korunaklı hale gelmekte, sonra bu konumdan güç alarak diğerlerinin üzerine yüklenmekte ve bunu çoğu zaman arsızca yapmaktadır” der.³² Avrupa tarihi köylü ve emekçi isyanları geçidi olarak da okunabilir³³ ki bu okuma liberalizmin ‘ne’liğini açıkça ortaya koymak bakımından faydalı olacaktır.

Liberalizm ve modernite “yalnızca, tanrısal hukukun doğurduğu monarşinin, Karşı Reform’un güçlendirdiği mutlakiyetçiliğin, sivil toplumun tahtla mihrap ittifakına tabi kılınmasının reddi değil, aşkınlığın ve daha da somut olarak ruhla beden ayırımının reddi olmuştur, dünyanın ve aklın ya da çıkar ve zevk arayışının denetimindeki düşüncenin birliğine” inancın sosyopolitik tezahürü olarak ortaya çıkmıştır.³⁴

Para, inanç ve siyasal erk üstündeki bu tekelleşme, üretim ve faydanın asıl sahibi olması gereken halk üzerinde giderek artan bir baskı oluşturmuştur. Sonunda sıkıştırılan her şeyde olduğu gibi, toplumda da patlama meydana gelmiş, köylüler, emek sahipleri hakları, özgürlükleri için mücadeleye girişmişlerdir. Özgürlükten kastedilen ise, *bazılarının özgürlüğünün herkesin özgürlüğü* haline getirilmesidir: Yani özgürlüğün eşit dağıtılması, *privilega*(ayrıcalıklar)nın yerini *libertanın* almasıdır. Birbirlerinden ontolojik anlamda hiçbir farkı olmayan insanların, doğal eşitlik hallerinin toplumsal müdahaleler sonucu bozulmuş olması adaletsizliğin ve fakirliğin kaynağı olarak görülmüş³⁵, sınıfsal

³² Fernand Braudel, *Uygurlikların Grameri*, 3.b., çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayıncılık, Ankara, 2006, s.358.

³³ Bkz. 1358 Fransız Köylü İsyancı, 1381 İngiliz Emekçi ve Köylü İsyancı, 1524-25 Alman Köylü İsyancı.

³⁴ Alain Touraine'den akt. Fuat Ercan, *Modernizm Kapitalizm Azgelişmişlik*, 3.b., Bağlam Yayınları, İstanbul, 2003, s.30.

³⁵ Bkz. J.J. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 9.b., çev. R. Nuri İleri, Say Yayınları, Ankara, 2006.

ayrım ve rütbelere bazında insani kıymet okuması eylemine ciddi bir reddiye dillendirilmiştir.

Felsefi olarak Rönesans ve hümanizmde ifadesini bulan ‘insanın birey olarak saygıya değerliği’ mevzuu, Reformasyon sürecinde dini açıklamalardaki insan/kul figürünün sorgulanmasına da kapı açmıştır. Ayrıcalık sahiplerinin bunu neden ve nasıl elde ettikleri, Tanrı adına kılıç sallayan, Tanrı adına yöneten, maddi gelir sağlayan ve iktidarın her türlü nimetinden faydalanan kesimlerin varlığı toplum nezdinde tartışmalı hale gelmiştir. Nihayet 1789 Fransız Devrimi ile zirvesine ulaşan muhalif dalgalanmalar, Fransa’da tam olarak hürriyeti, eşitliği ve kardeşliği uzun süre sağlayamasa da-çünkü ‘aydınlanmış despotizm’e dönüşmüştü-, Batı dünyasının fikri altyapısını zaten kurmuş bulunduğu bir mücadelenin somutlaştığı tarih olarak simgeleşmiş, başta İngiltere olmak üzere Avrupa’yı etkisi altına almayı başarmıştır.

Esas olarak moderniteye verilen üç anaakım cevaptan biri olan liberalizm, diğer iki ideolojiden –sosyalizm ve muhafazakarlık- modernitenin yanında yer alması noktasında ayrılır ve bu iki ideolojiye karşı modernizm idealini savunmaya girişir. “Kendilerinden ve ...modernite olarak adlandırılan yeni dünya görüşünün gerçekliğinden emin olan liberaller”³⁶ modern ilerleme mitinin peşinde, rasyonel özgür insanın yapacağı reformlar sayesinde değişecek bir dünya arzulamaktadırlar. Bireyin özgür olması, rasyonel karar alma mekanizmalarıyla hareket etmesinin birinci koşuludur, çünkü ancak hür birey geçmişin irrasyonel kalıntılarından kendini koruyarak sağlıklı düşünebilir.³⁷

26 Ağustos 1789’da yayımlanan İnsan ve Yurttaş Haklar Bildirgesi ile somutlaştırılan ‘özgürlük’ söylemi, liberalizmin mottosu olarak tarihteki yerini de almış oldu. Bu tarihten sonra günümüze dek dillerden düşmeyen özgürlük ülküsü için haklı olarak “dünyanın bilinci ve tarihin hareketi” yakıştırmayı yapılı, çünkü o “beş yüzyıllık eski geleneklerin kutsal hale getirdikleri kazanılmış haklara karşı bir meydan okuma”dır.³⁸

Birçok yazarın eserlerinde rastlanabilecek liberal ve burjuva toplum düzeninin bileşenleri listesi, oy kullanma hakkından başlayarak, “(i)hiçbir özel ayrıcalık tanımayan bir nesnel hukuk sisteminin bulunması, (ii)mülkiyet haklarının güvence altına alınması ve

³⁶ Immanuel Wallerstein, “Üç Değil Bir İdeoloji? Modernitenin Sahte Savaşı”, çev. Mustafa Özel, *Sosyal Teori ve Sosyoloji*, 1.b., (der.) Stephen P.Turner, Küre Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 63-81, s.67.

³⁷ a.g.e, s.67.

³⁸ Braudel, 2006, s.371.

(iii)bu hakların kullanılmasının önündeki geçmişten kalma engellerin kaldırılması, (iv)dini hoşgörü, (v)konuşma özgürlüğü ve (vi)barışçıl amaçlı bir araya gelme, toplanma hakkı”³⁹ şeklinde sıralanır. Bu bileşenlerden ilki *privileganın* reddi ve *libertanın* önünün açılması, ikincisi toprak sahibi kesimin mülksüz köylüler üzerindeki tahakkümüne son verilmesi, üçüncüsü serflik-kölelik gibi soya atfedilen vazife ya da sosyal statülerin kaldırılması, dördüncüsü kilisenin sorgulanamaz sosyal yaptırımları ve her türlü baskısının ilga edilmesini, diğer bileşenler de özgürce, hiçbir kurum veya kişiden çekinmeksizin düşüncelerini açıklama serbestisini ifade eder. Bütün bu bileşenler, eski rejimde olmayan, eski rejimin bir anlamda ütopyası olan hak ve özgürlüklerdir.

Bütün bu kavramlaştırmalar ışığında düşünüldüğünde liberal toplum düzeninin peşinde koştuğu ideal, ayrıcalık ve kayırmalardan sıyrılmış, şeffaflık ve yatay eşitlik üzerine kurulu, mülkiyet hakkını temel alan, serbest piyasa ekonomisine sıkı sıkıya bağlı, birey olarak kendinin bilincinde, akli ve bilimi rehber edinmiş bireylerden oluşan bir toplumdur.

Talisse ise bunların dışında, liberalizmin kurucusu beş temel taahhüt belirlemiştir:

“i. Bireyin önceliği(primacy of individual): bireysel insan, siyasal teoride analizin temel elementidir.

ii. Ahlaki bireycilik(moral individualism): her bir bireyin ‘iyi’si, bireylerden oluşan grupların ‘iyi’lerine göre önceliklidir.

iii. Ahlaki otonomi(moral autonomy): bireyin bir iyi kavramlaştırması belirlemesi ve onu takip etmesi, tamamıyla bireyin ayrıcalığındadır. (Yani, birey ahlaki seçimler yaparken kendince davranmalıdır, toplumsal olarak dayatılan dini veya mistik kavramlaştırmalar, bireyin özgürlüğüne müdahale etmek anlamına gelecektir.)

iv. Siyasal kayıtsızlık(political noninterference): bireyin kendi iyi anlayışını takip etmesini engelleyen devlet, ancak sözkonusu bireyin bir başkasının meşru ‘iyi’sini takip etmesine karıştığı durumda ortaya çıkar.

³⁹ Barrington Moore Jr., *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, 2.b., çev. Şirin Tekeli&Alâeddin Şenel, İmge Yayıncılık, Ankara, 2003, s.498.

v. **Siyasal tarafsızlık (political neutrality):** devlet eylemi ve siyasası, bireylerin haklı olarak edinebilecekleri çeşitli iyi anlayışları arasında tarafsız olmalıdır.”⁴⁰

Her sosyal sistem gibi, liberalizm de kendi insan/birey tasavvurunu ortaya koymuştur. Liberalizmin tanımladığı insan özel olarak “birey” kavramında ifade bulan, geleneksel ve dini her türlü kökle bağını koparmış, toplumsal önkabuller değil, rasyonel değerlendirmeler ışığında kararlar alan, yani aydınlanmış, *değerleri kendinden menkul* bir insan tipidir. Karşılaştığı her durumda insan olmaklığa dayalı doğal-ortak rasyodan beslenen bilinci harekete geçer, referansı kendinde arar ve bulur. Toplumla birlikte yaşar, ama özel olarak toplum içim diğergamlık hisleriyle eylemde bulunmak gibi bir derdi olmadığı gibi, toplumsal faydanın da kendi çıkarlarından birinci derecede etkilendiğini savunur. Siyasal liberalizmin kurucu babası J.S. Mill, insanların ancak önce kendi mutluluklarını tatmin ederek, başkalarının mutluluklarının sağlanmasına hizmet edebileceği kanaatindeydi.⁴¹ Liberal birey, etnik köken, yerel kültürel kodlar, dini veya dilsel aidiyet, tarihsel gerçeklikler gibi yükleri sırtından atmıştır, şimdiyle ve gelecekle meşguldür. Zaman tasavvuru hep ileriye gösterir, zira kendisi de her an gelişmektedir. Devleti ve toplumsal yaşamı bir amaç değil, araç olarak görür. Devletin varlığı da yine bireysel ihtiyaçların varlığından kaynaklanmaktadır, devlet yalnızca bireylerin mal ve can güvenliğinin sağlanabilmesi için oluşturulmuş bir kurumdur.

Liberal birey, bu denli kendisiyle meşgul iken, mutluluğu nasıl yakalayabilir? Bu soru, liberal düzende yaşayan her “birey”in şahsen kendisine sorması kuvvetle muhtemel bir soru olmasının yanında, toplum olarak da sorgulanmaya değer bir meseleye işaret etmektedir. Ondokuzuncu yüzyıl Fransası’nda ortaya çıkan bir bilim olarak sosyolojinin ilk sözcüleri Comte, Durkheim ve sonra Marx ve Weber “toplum” kavramını neden ve hangi şartlar dahilinde ön plana çıkarmayı gerekli görmüşlerdi de, adına bilimsel çalışmalar yapılacak kadar ciddi bir disiplin kurulmuştu? Tüm düzen birey üzerine kurulmaya çalışılırken toplumu öne sürmenin alemi neydi? Ya da kurucu sosyologların toplum tanımları, komüniteryenlerin savundukları toplumsallıkla ne kadar bağdaşmaktadır?

⁴⁰ Robert B. Talisse, **Democracy After Liberalism Pragmatism and Deliberative Politics**, 1. edition, Routledge Publishing, New York, NY, 2005, s.16-20 ve 33.

⁴¹ J.S.Mill’den akt. C.Can Aktan, “Klasik Liberalizm Neo-Liberalizm ve Libertarianizm”, *Amme İdaresi Dergisi*, C.28, S.1, Mart 1995, ss. 1-55, s.10.

En başta söylenmesi gereken, kurucuların, belki içinde buldukları tarihsel şartların da bir sonucu olarak, toplumu pozitivist görüşe endeksle açıklama çabasına giriştikleridir. Komüniteryen toplumsallık tanımıyla en temelde burada bir ayrım yaşandığı belirtilmelidir. Komüniteryenler, evrenselcilik karşısında yerelliğe, tekbiçimli açıklamalar yerine çoğulculuğa alan açarlar; değerler konusunda hassastırlar. Birlikte yaşamının şartı olarak değerlerin bireyselleştirilmesini ve kamusal alandan uzak tutulması fikrini kabul etmezler. Oysa modern uygulama, pozitivism ve ilerlemecilik, tüm bu fikir ve faaliyetleri geçmişe ait ve aşılması gereken problemler olarak görür:

“ ‘Pozitivism’ terimini de, ‘sosyoloji’ terimini de Comte’a borçluyuz; onun yazılarında bu ikisi arasında yakın bir bağ vardı, çünkü sosyolojinin doğuşunun insan düşüncesinde pozitivismin kazandığı nihai zafer olduğu düşünülüyordu”.⁴²

Klasik sosyoloji ve kurucuların çalışmaları, toplumun realist ele alınışının ilk örnekleridir. Bilindiği gibi sosyoloji bilimi, ondokuzuncu yüzyılın muazzam dönüşümlerine anlam vermek amacıyla yapılan çalışmalarla ortaya çıkmış modern bir bilim dalıdır. Auguste Comte, Herbert Spencer, Emile Durkheim ve Max Weber, toplumun nesnel biçimde ele alınıp, pozitif bilimsel değerler ışığında incelenebilecek bir olgu olduğu konusunda hemfikirdirler.

“Kavram olarak toplum, hiçbir zaman -bireycilik doktrinlerinin hükümferma olduğu Akıl Çağı ve Aydınlanma boyunca bile- felsefi ilginin nesnesi olmaktan geri durmamıştır”.⁴³

Yaklaşık olarak onikinci yüzyıl ile onyedinci yüzyıl arası dönemde, çok sıkı bir hiyerarşik düzenle, yatay ve dikey boyutlarda anlamlandırılmış bir toplum yaşamından zihniyet ve pratikte çok sert bir kopuş yaşayan insanlar –özellikle de aydınlar- için fertleri, aileleri ve toplulukları, farklı sosyal katmanları birbirine bağlayan, onları bir arada tutan

⁴² Anthony Giddens, *Siyaset Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, 2.b., çev. Tunçay Birkan, Metis Yayıncılık, İstanbul, Ekim 2001, s.146.

⁴³ Robert A. Nisbet, 1966, s.48.

iplerin kopmuş olması, üzerine düşünmeye ve kalem oynatmaya degecek yeterince derin bir problemdi. Bilhassa 15. yüzyıldan sonra, felsefi düşünce, insanı birincil, ilişkileri ikincil konuma getiren bir anlayışa evrilmişti; aile, sosyal birim olarak olumlansa da lonca(guild), birlik(corporation), manastır(monastery), yerel komün(commune), akrabalık, soy(kindred), köy cemaati(village community) gibi sosyal yapılar –rasyonel olmadıkları ve geleneği temsil ettikleri gerekçesiyle-doğa yasasının dışına itilmiş, sunî addedilmişti.⁴⁴ Her ferdin ve sosyal katmanın, birbirlerine hem çıkar hem de ahlaki gereklilikler nedeniyle bağılyken, bağılılığın anlamını birdenbire altüst eden olaylar yaşamış olması Avrupa’da kolay atlatılmayacak toplumsal bir travma yaratmıştı.

Bugün liberalizm ve onun türleri, özeldeyse liberteryenizm, “laissez faire” ilkesi uyarınca insanların yaşamlarını istedikleri şekilde düzenlemelerini savunur. “Liberteryen toplum; uyuşturucuya, kumara, pornografiye ve taşıtlarda zorunlu emniyet kemeri takılmasına ilişkin hiçbir zorlamaya ve kanun” a prim vermez, “refah programı... ya da sosyal güvenlik sistemi oluşturulması”na da muhaliftir.⁴⁵ Yalın haliyle bakıldığında bu uygulamalar klasik etik anlayışına ters görünüyor. Ancak liberaller bunun haklara dayalı bir etik olduğu kanısındadırlar. Hatta liberteryen düşünür Ayn Rand insanın en büyük ahlaki amacının kendi özel mutluluğuna ulaşmak olduğunu savunur.⁴⁶ Toplumsal yahut kamusal mutluluğu gerçekleştirme amacı bireyi bağlamaz, hatta bireye böyle bir hedef konulması dahi, onun özgürlüğüne ipotek koymak anlamına gelecektir.

Liberteryenlerin özgürlük parantezine aldığı bu maddeler, toplumsal yaşamı olumsuz etkileyen, hatta kolektif mücadele gerektiren maddeler olarak bugün devlet politikalarına yön vermektedir. Uyuşturucu madde bağımlılığından toplumun ve gelecek nesillerin korunması için programlar geliştirilmesi, devletin -vatandaşlarının yaşamını güvence altına alma liberal gerekliliği uyarınca- emniyet kemeri kullanımını mecburi hale getirmesi toplumsal ve de bireysel yaşamın devamını olumlayan faaliyetler olarak kabul edildiğinde liberteryen itirazın ya da pür-özgürlük savunusunun uzun vadede çok da sürdürebilir olmadığı görülecektir. Bilhassa liberteryen düşünür Robert Nozick’in öne sürdüğü düşünceler, insanı tamamen toplumsallık dışı alana⁴⁷ iten, her türlü toplumsal sorumluluktan uzak bir sistem önerisidir. Nozick, gece bekçisi tabir edilen devlet modelini

⁴⁴ A.g.e, s.48-9.

⁴⁵ David Friedman’dan akt. Aktan, 1995, s.23.

⁴⁶ A.g.y, s.25.

⁴⁷ Bu tezde böylesi bir alan olmadığı *a priori* kabul edilmiştir.

benimser; devletin hepten safdışı bırakılmasındansa bireylerin zarara uğramamasını temin etmek üzere bir görev üstlenmesini savunur. Ancak devletin bu hizmeti nedeniyle vergi talep etmesini de soygun diye tanımlar; vergilendirme devletin haksız kazanç elde etmesidir.⁴⁸ Nozickyen liberal teori savunulabilecek tek siyasaal birlik formunun minimal devlet olduğu kanaatindedir:

“Minimal devlet, kabul edilebilecek en kapsamlı devlettir. Bundan daha geniş yetkileri olan bir devlet, insanların haklarını ihlal eder.”⁴⁹

Genelde liberalizm ve özeldde liberteryenizmin özgürlük ve haklar savunusu her ne kadar felsefi düzlemde bazı bakımlardan kabul edilebilir görünse de pratikte yaşanan aksamalara üreteceği cevaplar çözümden çok soruna kapı açabilmektedir. Bireyci ve atomist bakış açısından insanları rahat bırakma fikri adil görünüyor, ancak, insan, toplumla hayati/ontolojik bağlarla sahiptir.

Liberalizm, insanların bir araya gelme biçimlerini de rasyonel diyalog ve karşılıklı eşit saygı çerçevesinden okur. Burada varsayım her bireyin belli akli standartlara sahip ve muhatabına kendisiyle eşit saygı duyabilecek kadar sağduyulu olduğudur. Bu insan prototipi, liberal kurallar bütünü içinde birlikte yaşama şansını araştırmak için anlaşma zeminine yanaşmış insandır. Yani, belli standartlarda olmayan insanların, liberal düzende birlikte yaşama iradesi göstereceği düşünülmez. “Liberalizm, önemli konular üzerindeki anlaşmazlıklara yatkınlığımıza rağmen, kuvvete başvurmadan beraberce yaşayabilmemizin bir yolunu bulma ümidi”⁵⁰dir, bu yüzden bir araya gelen insanların da bu ümide sarılmış rasyonel diyalog yetisine sahip bireyler olması düşüncesi olağandır.

Liberal akılcılık, kendini gelenekler üstü görür. Her türlü dini, kültürel, etnik, mitik adet ve geleneğin daraltmalarından sıyrılmıştır. Modernizmin aklın önceliğine dair

⁴⁸ Nozick'in mülkiyet hakkını savunan anaakım liberalizme karşı sergilediği agresif diskur, 'el koymak', 'hırsızlık' gibi ifadelerle açığa çıkmaktadır:“Eğer, bir vergi sisteminin ihtiyaç duyanlara hizmet etmesi için bir kişinin boş zamanlarına el koyması meşru değilse, o zaman, bir vergi sisteminin aynı amaç doğrultusunda herhangi birinin mallarına el koyması nasıl meşru sayılabilir.(Anarşi Devlet ve Ütopya, 2.b., Bilgi Üniversitesi yayınları, İstanbul, 2006, s. 226-7.)”

⁴⁹ age, s. 203.

⁵⁰ Charles Larmore(1990), “Siyasi Liberalizm Üzerine”, Liberaller ve Cemaatçiler, Dost Yayınları, Ankara, 2006, ss. 121-144, s.144.

koyduğu tüm kuralları liberal düşüncede, özellikle de Rawlsçı siyasal liberalizmde bulmak mümkündür. Rawls'ın tarif ettiği akıl -onun terminolojisindeki haliyle kamusal akıl- demokratik bir toplumda bir arada yaşamının en temel koşuludur. Bireyler ancak ve ancak makûl eylemlerde bulunacak kapasiteye sahiplerse siyasal kıymet ifade ederler, çünkü karşılıklı saygı ve hakları gözetme doktrinine uyabilecek insanların geleneklere ya da belli iyi kavrayışlarına değil, makûl hesaplamalarla yolu aydınlatacak akıl yürütmelere ihtiyaçları vardır. Rasyonellik ve makûl eylemler toplumsal sistemin üzerindeki demokles kılıcıdır adeta, her bireyin içinde bulunan ve hatta bireyin eğitimle içselleştirebildiği bir erdemdir rasyonellik.

Oysa “akılsallık geleneklerin hakemi değildir, kendisi de bir gelenek ya da geleneğin bir yönüdür. O nedenle, ne iyidir ne de kötü, yalnızca vardır...Bir gelenek ancak başka bir gelenekle kıyaslandığında, yani ona ancak, dünyayı kendi değerlerinin bakış açısından gören katılımcıların gözüyle bakıldığında arzu edilen ya da edilmeyen özellikler kazanır”.⁵¹ Liberaller ise akılsallığı toplumsal diyalogun önşartı, birlikte yaşamının *olmazsa olmazı* addederek, bir geleneğe bağlanmak şöyle dursun, tüm geleneksel engellerden üstün bir konumdan birliktelik imkanları sunduklarına inanırlar.

Rasyonel bir tartışmada “eğer taraflar akılcı iseler her şey yolunda demektir, tartışma derhal başlayabilir. Ama eğer taraflardan ancak bazıları akılcıysa ve bir de güçleri varsa(bu nokta çok önemli!), o zaman karşılarındakiler de akılcı oluncaya dek onları ciddiye almayacaklar demektir: akılsallık üzerine temellendirilmiş bir toplum tam anlamıyla özgür değildir; böyle bir toplumda aydınların oyunu oynanır.”⁵²

Liberalizmin özgür ve eşit bir toplum için öngördüğü rasyonel diyalog formunun neden ve nasıl despotizme yol açtığını, rasyonellik kümesi dışında kimlerin, nasıl bırakıldıklarını ve küme dışı elemanların –uluslararası arenada- nasıl edilgenleştirildiğini Walzer ve Rawls özelinde evrensellik meselesini tartıştığımız dördüncü bölümde daha ayrıntılı şekilde inceleyeceğiz.

⁵¹ Paul Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, 2.b., çev. Ahmet Kardam, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s.44.

⁵² a.g.e, s.44. [Feyerabend burada dipnot olarak Mill'in *On Liberty*'de sarfettiği şu sözlere dikkat çeker ki bizce de liberal değerlerin gerçekliğini ortaya koyması bakımından önemlidir: “bu öğretinin (düşüncelerin ve kurumların çoğulculuğu) yalnızca düşünceleri olgunlaşmış insanlar için geçerli olduğunu belirtmeye herhalde gerek yoktur.”]

Peki ya insanlar rasyonel diyalog ve eşit saygı imkanlarından yoksunsa, ya da liberal bir haklar etiğini kabul etmiyorlarsa durum ne olacaktır? Aidiyete dair meseleler ve geleneksel bağlar insanlara başka türlü bir doğru yaşam tasarısı sunuyorsa, bu durumda hala liberal özgürlük tanımını bu insanların haklarını savunmak için öne sürebilir miyiz? Tamamen özgür bireyler olmak, tarihsel-toplumsal pratikleri terk etmeye bağlıysa bu çok ağır bir bedel olacaktır. Bu ve bunun gibi soru ve kavramlar bir sonraki bölümde Komüniteryen-Liberal Tartışması başlığı altında ayrıntılarıyla ele alınacaktır.

İkinci Bölüm

KOMÜNİTERYEN-LİBERAL TARTIŞMASI

1. Komüniteryen-Liberal Tartışmasının Ana Başlıkları

Komüniteryenizm, modernite süreci ve liberalizm anlaşılmadan kavranamaz, çünkü o da modernitenin ürünü modern bir politik ideolojidir ve liberalizme tepki olarak doğmuştur. Bu birbirine zıt sosyo-politik ideolojiler, 1789 Devrimi'nden bu yana politik tartışmanın odağındadır; bunun doğal sonucu olarak da geleneksel-modern, birey-toplum, adil-iyi, evrensellik-yerellik/otantisite kavramları bu tartışmanın vazgeçilemez kilit kavramlarıdır. Komüniteryen-liberal tartışması da bu kavramlar ekseninde gerçekleşmiştir. Bu bölüm boyunca, komüniteryen-liberal tartışmasının en belirgin üç tartışma konusu *birey-toplum*, *adil-iyi* ve *evrensellik-yerellik* meseleleri ele alınacaktır.

1.1. Birey-toplum ihtilafından doğan sorular

Birey-toplum tartışması esas olarak eski rejim ile devrimin, modernler ile muhafazakarların ve yeni sosyal düzenin çatışma noktasıdır; ortak noktada buluşacakları tarihsel zemin oluşmadığı için çatışmaya mecbur kalmış iki kavramdan söz ediyoruz. Tocqueville “Yaradan, insan türünü ne tümüyle bağımsız ne de tastamam köle yaratmıştır” derken tam da bu ortak noktaya referans verir, ortaklığın mümkünlüğüne vurgu yapar. Yani insan ne yalnızca birey olabilecek kadar toplumdaki soyutlanabilir, ne de toplumun tahakkümü altına girebilecek kadar özgürlüğünden vazgeçebilir; bu ikisi arasında bir denge durumu var olmadıkça insanın mutluluğundan söz edilemez. Bugün komüniteryenlerin yapmaya çalıştığı şey de, çatışmaya değil, bireyler ve toplumlar arası uzlaşmaya ve sorumluluk etiğine alan açmaktır.

Komüniteryenizm, liberalizmin, insanı çıkarlar uğruna yalnızlaştıran bireycilik anlayışının karşısına, liberal bireye nazaran daha derinlikli bir kimliğe sahip “komüniteryen kişi” kavramını çıkarmıştır. Bu insan, sosyalitesinden sıyrılmamıştır; birey olması gerçeği, bireyci olması gerektiği sonucunu vermez. Bencil tutumlara giden ve

toplumdan soyutlanmış her türlü birey algısı, komüniteryen düşüncenin eleştirilerine hedef olmaktadır. Önerilen yeni bireyin nasıl olması gerektiği ise çok açıktır: *ekonomide-temellenen birey*(economy-based individual) yerine *komünitede-temellenen birey*(community-based individual).

Kimi liberal düşünürler komünite temelli toplum yaklaşımını tümünden reddederler; onların dünyasında resmedilen toplum saf bireylerin toplamıdır. Toplumu oluşturan en küçük birimin 'ne' olduğu üzerine yürütülen tartışmalarda fert ve aile olmak üzere iki ayrı temel kavrama odaklanılır. Muhafazakar düşünürler, tarihleri boyunca, toplumun temel birimi olarak aileyi yüceltmişlerdir. *Biz-olma* bilincinin en küçük örneği olan aile, komüniteryen felsefe için de benzer konumdadır. Örneğin, Amitai Etzioni çalışmalarında kamusal ve özel ahlakın parçalanması, aile mefhumunun zayıflaması, yüksek suç oranları ve patlama derecesindeki yönetsel yozlaşmalara dikkat çeker¹; özellikle aile, ebeveynler ve çocuk eğitimiyle ilgili tavsiyeleri, modern çağın bireysel problemlerini çözme amacı gütmektedir. Etzioni'ye göre toplum, ciddi bir bizlik(we-ness) düşüncesi ve tam anlamıyla komünitelerin muhafaza edebileceği değerlerin yoksunluğu içindedir; bu nedenle de toplumun ahlaki sesi olan komüniteler yeniden inşa edilmelidir.²

Rawls, liberal kanadı temsil eden en önemli isim olarak, modern bireyciliği, faydacı yaklaşıma dayanarak, Sandel'in tabiriyle, metafizik bir miyopluk içinde³ ele alır. İddiaya göre, liberal düşüncenin genel bir eğilimi olarak da okunabilecek -modernizm kaynaklı- bu metafizik miyopluk, bireyi değerler ve iyilik karşısında sosyal ve siyasal düzlemde kayıtsızlığa sürükler. Birey, akli ve çıkarları ile kaimdir; diğerleriyle ortak noktası, çıkarlarını koruyarak bir arada yaşama arzusudur. Rasyonel ve çıkar orijinli bireylerin meydana getireceği en makul toplum da kaçınılmaz biçimde sözleşmeci-liberal toplum olmalıdır. Bireyler böyle bir toplumda "karşılıklı rıza" ekseninde bir araya gelmişlerdir; sözleşme toplumun harcıdır. Bu iddia karşısında komüniteryenler, makul şartlar ve değerlendirmeler sonucu, en iyi "toplumsal sözleşme"yi bulmuş bile olsalar, sözleşmenin bir arada yaşayabilmelerinin asli şartı olmadığını öne sürerler:

¹ Amitai Etzioni, *The Spirit Of Community: Rights Responsibilities and The Communitarian Agenda*, First Edition, Crown Publishers Inc., New York NY, 1993, s.2.

² akt. Talisse, 2005, s.26.

³ akt. Adam Swift& Stephen Mulhall, *Liberals and Communitarians: An Introduction*, IX.Printing, Blackwell Publishing, Malden MA, 2003, s.55.

“...komünite terimini reddetme eğiliminde olan liberaller, toplumu, büsbütün hakkaniyet usulleri tesis eden bir sosyal sözleşme üzerine bina edilmiş; fakat aksine bireyleri kendi meşgalelerine hizmet etmekte özgür bırakılmış olarak görürler. Bunlar, modern koşullar altında, şayet ortak değerler ve amaçlar temelinde bir komünite düşünürsek, komünitenin, yalnızca küçük gruplar içinde varolabileceğini ve büyük ölçekli toplum ve kurumlarda (komünitenin varlığının) mümkün ve arzu edilir olmadığını iddia ederler... Tabii ki hakkaniyetin prosedüral normları büyük ölçekli sosyal kurumlar için gereklidir; ancak herhangi büyüklükteki bir grup, şayet belirgin bir ilişki genişliğine sahipse ve (bu ilişki) belirli bir süre boyunca sürdürülebiliyorsa, mutlaka birtakım ortak değer ve amaçlara sahip olacaktır. Sonuç olarak toplumlar ve kurumlar, yalnızca bireysel fırsatları maksimize etme çabasındaki sözleşmeler üzerine kurulamazlar. Muhakkak, bir dereceye kadar, paylaşılan değer ve amaçlar dahilinde komünite de olmak zorundadırlar.”⁴

Belli ontolojik anlam ortaklıkları(değer ve amaçlar) çerçevesinde birleşmeyen insanların çıkar ortaklıkları sona erdiğinde aralarındaki birliği sağlamaları mümkün değildir. Çünkü sosyalite yalnızca uzlaşmanın değil, çatışmanın da ana rahmidir. Komünite ve/ya toplum, yalnızca sessiz bir uzlaşmayla değil, ortak değerler ve amaçlar konusundaki çatışmalarla da izah edilmelidir; bunun dışında tanımlanacak sosyaliteler fazlasıyla gerçektir.

Oysa John Rawls ve Ronald Dworkin gibi liberaller, bireyi siyasal toplumun merkezine yerleştirirler; siyasal toplumun temel birimi birey(self)dir. Bireyin merkezileştirilmesi ise Rawls ve Dworkin’in çalışmalarından çok daha gerilere bakmamızı gerektiriyor. Spesifik olarak “özgünlük/otantisite” olarak da adlandırılan bireyin kendisine öz-varlığından dolayı önem atfetmesi meselesi, “modern toplumda politik olarak en patlayıcı insan dürtülerinden biri olarak doğmuştur... tüm üyeleri tarafından kabul edilen sabit normlar ve geleneklerle yönetilen kapalı ve durağan bir toplumda özgünlüğe, insan idealleri sözlüğünde rastlanmaz. Burada insanlar, sosyal sistemlerinin sağladığı yaşam seçenekleriyle mutludurlar. En büyük çıkarlarını Emile Durkheim’in tanımladığı gibi ‘belirli bir sosyal işlevin yerine getirilmesi’ olarak algırlar... kişiye kimliğini veren, o

⁴ Robert N. Bellah, “Community Properly Understood: A Defense of ‘Democratic Communitarianism’”, *The Responsive Community*, Vol.6, No.1,(winter 1995/96), ss. 49-54.

kişiyi özel kılan, toplumda doldurduğu boşluktur.”⁵ Tarihsel bakımdan bireyin nasıl ortaya çıktığını, 19.yüzyıl öncesi ve bilhassa Ortaçağ toplumlarında insanların ne tür baskılara maruz kaldıklarını 1.2’de açıklamıştık. Bu bilgiler ışığında bakıldığında bireysel özgürlük ve özgünlük(kendi kendini gerçekleştirme) ideallerini savunmak anlaşılır görünmektedir. Dolayısıyla, böylesi şartlar altında doğan “bireycilik, liberal düşüncenin metafizik ve ontolojik çekirdeği ve moral, politik, ekonomik ve kültürel varoluşunun temelidir. Birey hem toplumdan daha gerçek hem de topluma önceliklidir...birey, ahlakın ve hakikatin mihenk taşıdır. Bu nedenle, bireycilik aslında bir eşitlikçilik formu olma eğilimindedir.”⁶

1.1.1. Bireyler ve Özgürlük

Rawls’ın tabiriyle, toplum, özgür ve eşit insanlar arasındaki adil bir işbirliği sistemidir. Onun dikkatle vurguladığı bu üç kavramı-özgürlük, eşitlik ve adalet- burada biraz açmak istiyoruz. Özgürlük, liberalizmin ana hedefi olarak yüzyıllardır siyasal arenadaki tartışmaları yönetmektedir. Özgürlük, modern anlamıyla, insanın, kendisini ikincilleştiren ve her türlü sosyal, siyasal ya da ekonomik baskıya açık hale getiren bütün bağlardan kurtulması, aklın rehberliğinde, kendi öz-değerlendirmeleri ışığında bir hayat sürmesidir. Çağdaş liberal felsefe ise özgürlük kavramını iki farklı düzlemde yorumlar. Bunlardan birincisi, liberallerin savundukları negatif özgürlük, diğeryse, eşitliğe rağmen olduğunu düşündükleri için reddettikleri(komüniteryenlerce savunulan) pozitif özgürlüktür. Negatif özgürlük teorisi, “...özgürlüğü tümüyle bireyin –ister hükümetler, kurumlar veya isterse özel şahıslar olsun- başkalarının müdahalesinden bağımsız olması temelinde”⁷ kavramlaştırır. Bu özgürlüğün garantörü devlettir; devlet, bireyleri, başkalarının meşru olmayan her türlü müdahalesinden koruyarak, özel alanda tecrübe edecekleri her türlü şahsi tercihte özgür bırakır. Yani, negatif özgürlük, “bireyin başkalarından bağımsız olması esasına”⁸ dayanarak teorileştirilmiştir. Ancak; komüniteryenizme göre,

⁵ Marshall Berman, *Özgünlüğün Politikası: Radikal Bireycilik ve Modern Toplumun Ortaya Çıkışı*, 1.b.,çev. Nursel Yıldız, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2011, s.26-27.

⁶ Andrew Vincent, “Liberalizm”, *Modern Politik İdeolojiler*, 1.b., çev. Arzu Tüfekçi, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006, s. 48-49.

⁷ Charles Taylor, “Negatif Özgürlük Anlayışının Yanılgısı”, çev. Özden Arıkan, *Bir Özgürlük Kavramının Açılımları*, Cogito, Sayı: 32, Yapı-Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 254.

⁸ Taylor, a.g.y, s. 256.

“Özgürlüğün dış engel bulunmaması demek olduğu şeklindeki görüşün üstünlüğü, tamamen basitliğine dayanmaktadır. Özgürlüğün, canının istediğini yapmak anlamına geldiğini savunmamızı sağlar bu görüş; burada insanın canının ne istediği, kolaylıkla o kişinin kendi arzuları şeklinde tanımlayabildikleri olarak anlaşılır. Oysa icraat unsuruna yer veren özgürlük kavramı, motivasyonlar arasında ayırım yapmamızı gerektirir. Belli yetenekleri icraata dönüştürmekte özgürsek, bu yetenekler bir şekilde ortaya konmadığı veya önleri tıkandığı zaman özgür değiliz ya da daha az özgürüz demektir. Ama söz konusu engeller dışta olabileceği gibi içten de kaynaklanabilir. Zaten böyle olmak zorundadır da, çünkü özgürlükle ilişkili yetenekler bir ölçüde kişinin kendi kendinin bilincinde olmasını, kendini anlayabilmesini, ahlaki ayrımlar yapabilmesini ve kendi kendini kontrol edebilmesini gerektirir; aksi takdirde bu yetenekleri icraata dönüştürerek kendi kendini yönlendirme anlamında bir özgürlüğe varmak mümkün olmaz.”⁹

Yani özgür insan, en temelde başkalarına karşı korunmaktan ziyade, kendi içsel değerlerine ve benlik algısına(yani vicdanına) ters düşmekten kaçınan insandır. Sadece özgürlüklerinden ve haklarından değil, onların getirdiği/getireceği sorumluluklardan da haberdardır. Ayrıca, insanın çıkar ve arzularına, dışardan ket vurulmamasının yanında, kutsal addedilen değer ve inançları da değerlendirme içinde tutulmalıdır:

“Savunulması mümkün olmayan, indirgemeci materyalist Hobbes’cu metafiziği bir kenara bırakmamız gerekir; ona göre, *sanki eylem sadece hareketi içerirmiş gibi, ancak dış engellerin önemi vardır* ve derindeki amaçlarımızın önünde motivasyonlara dayalı hiçbir engel bulunamaz. Ama negatif teorinin temel düşüncesini, kişinin kendi özgürlüğünün neleri içerdiği konusunda nihai otorite olduğu ve bu konuda dış otoriteler tarafından fikir yürütülemeyeceğini kabul ediyoruz. Özgürlük tanımını şöyle değiştirebilir: Gerçekten hakikaten istediğim şeylerin önünde iç ve dış engel bulunmaması.”¹⁰

⁹ a.g.y, s. 259,(italik vurgular bana ait).

¹⁰ a.g.y, s. 267, (italik vurgular bana ait).

Görüldüğü gibi, komüniteryenler, negatif özgürlükçü liberal görüşü tümünden değil, özgürlüğü sadece dış faktörlerle sınırlayan maddeci duruşu nedeniyle eleştirmektedirler. Onlara göre, “içsel olarak engellenmiş insan özgür değildir”, tam anlamıyla özgürlük için, insanın kendisini anlayabiliyor olması gerekmektedir; özgürlüğe salt bir fırsat anlayışıyla bakılamaz.¹¹

1.1.2. Kimlik ve farklılık: bireysel ve sosyal kimlikler

Kimlik sorununun önde gelen kavramlarından biri farklılıktır. Farklı olmak, öteki olmak, asimilasyon, benzeşme, aynılık-ayrılık gibi türlü kavramlarla genişletilebilecek kimliğe ait tartışma zemini oldukça kaygandır. Farklılıkların ne anlama geldiği, ötekinin işlevi, dostluk ya da düşmanlık psikolojisinin gündelik kullanımda özellikle anlam aşınmasına uğramış olmasının yanı sıra hakim liberal paradigmanın yönlendirmelerinin de pek masum olmadığı ortadadır.

Farklı olma hali, kimliğin belirlenmesi için olmazsa olmazdır. Farklı olanın varlığı, kendisini farklının karşısında konumlandırın için ayna işlevi görür. Birbiriyle tıpatıp aynı olanlar içinde özgün bir kimlik yaratmak, ya da en azından kimlikten söz etmek bile imkansızdır. Kişi ya da gruplar kendilerini alternatifleri üzerinden tanımlayabilirler, kendileri olabilmeleri için “kendileri olmayan”ın varlığı şarttır. İnsan çoğu zaman ne olmak istediğinden çok ne olmak istemediğini daha kesin biçimde ifade edebilir; keza ne olmadığını ne olduğumuzdan daha kolay ifade edebiliriz. Bu bireysel karşı-konumlanma reaksiyoner ve edilgen bir tavır olarak okunabilse de öznelerarası ilişkilerin reddedilemez gerçekliği olarak karşımızda durur.

Toplum ve toplulukların varlığı da tıpkı kimlik gibi ben ve öteki arasındaki ilişkiye bağlıdır.

“Öteki *belli bir* yarıktır, *belli bir* uyuşmazlıktır: O olmadan toplum varolamaz.

Sözcükleri, fikirleri, iletişimi mümkün kılan mesafeyi o yaratır ve bu etkiler

¹¹ Bu konuda daha fazla bilgi için Isaiah Berlin ve Charles Taylor’un özgürlük tartışmasını konu alan Cogito dergisine bakılabilir. (bkz. “Özgürlük: Bir Kavramın Açılımları”, Cogito, Sayı: 32, 2002, ss. 201-275.)

dolayısıyla kendini konumlandırır: Öteki olmadan insan dile, kültüre ve topluma erişemez.”¹²

Öteki kavramı liberal birey anlayışını ve liberal toplum anlayışını reddin anahtarıdır. *Ötekiyle ilişki*, ötekiyle ilişki olduğu için bireysel değil komünaldır. Ötekinin bu belli bir zıtlığa tekabül eden varlığı ve toplumsal yapının bu zıtlıklar üzerine bina edilmişliği, rastgele bir biraraya gelmişlik olarak liberal toplum teorisini de çürütür. İnsanlar birlikteliklerini her an yeniden ve yeniden inşa ederler, *birlikte olmak* için değil ama *birlikte kalmak* çaba sarfederler. Çünkü her biri birbirinden farklı sayısız insanın ortaklıklar bulması ve bu ortaklıklardan kurumlar meydana getirmesi özel bir gayret gerektirir. “Bireylerin basit bir toplamı” şeklindeki toplum kavramlaştırması öznelarası iletişimin sosyal yansımalarını inkar etmektedir. Böylesi bir tanımlamada “bireyler birbirlerinin tamamen dışında ve birbirlerine yabancı” olmalıyken sosyal hayatta görülen tam tersidir. “Toplum, herkesten başkalarının yaşamına *içsel bir katılım* gerektirir”.¹³ Bu içsel katılım toplumsal kimliği oluşturan temel eylemdir. Başkalarının hayatına içerden katılma aynı zamanda benliği, şahsi ve sosyal kimliği inşa etmenin de tek yoludur. Sosyal kimlikler, bireyden önce vardır; ancak bu, sosyal kimliğin bireyler üzerinde baskı kurduğu anlamına gelmez. Komüniteryen düşüncenin öncülerinden Taylor, “toplumsal kimliklerin benliğin kaynakları olduğunu ve benliklerin yaratılmasındaki rolleriyle dönüşüme uğradıkları” fikrini savunur; ona göre “insanlar sadece kendileri için sosyal olarak inşa edilen kimlikleri sürdüren aptallar, kendilerine pazarlanan kimliklerin pasif tüketicileri değil, daha ziyade bu kimlikleri kendi bireysel benlik projeleri içinde kullanan varlıklardır”.¹⁴

Kimliklerin farklılığın bilinciyle oluşturulabileceği olgusu, liberalizmin sunduğu kimlik söz konusu olduğunda çok daha çarpıcı hale gelmektedir. Liberalizm, başından beri ifade ettiğimiz gibi teoride bireyi merkeze alır, bireysel tercih ve eylemleri yüceltir görünse de pratikte ekonomik ve siyasal düzlemde dikkate değer gördüğü/ idealize ettiği birey, yurttaş bireydir. Bireyin hiçbir siyasal/yönetimsel bağı yokken, iktidarın tahakkümü altında değilken içinde bulunduğu mutlak özgürlük görüntüsünün, özellikle liberal ulus-devlet

¹² Michel Bourse, *Mezlezliğe Övgü*, 1.b., çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2009, s.174.

¹³ Bourse, a.g.e, s.189, (italik vurgu bana ait).

¹⁴ Stephen P. Turner(der.), *Sosyal Teori ve Sosyoloji*, 1.b., Küre Yayınları, İstanbul, 2008, s.7-8.

yapılanması altında köleliğe inkılap ettiği çokça tekrar edilen eleştirilerdendir; buna göre, liberal birey, bu yapılanma içinde güvenlik gerekçesiyle sürekli bir denetim ve baskıya maruz kalan insandır. Sözü edilen bu denetim ve baskı mekanizmasının bireyin dışında ve zorlayıcı olması da liberal sosyo-ekonomik düzende özgürlüğe ne kadar alan ayrıldığını tartışmalı hale getirmektedir. Bilhassa liberalizmin tanımladığı yurttaşlık kavramına odaklanıldığında karşımıza çıkan tabloyu maddeler halinde şu şekilde özetlemek mümkündür:

- i. Farklılıkların “istenmeyen” ilan edildiği
- ii. “Normal” olan dışında her durumun birey ve ulus-devlet için tehdit olarak algılandığı
- iii. Kusursuz insanın ancak liberal yurttaşlık ile mümkün olduğu

bir siyasal düzen. Bu düzende, yurttaş kategorizasyonu içinde kalan her birey güvenli ve denetlenebilir olduğu için kabul görürken, bu kategori dışında konumlanan, tanımlamanın uzağına düşen her birey ve özellikle de gruplar, ya asimilasyon yoluyla normalleştirilir, ya da düzenin koyduğu hem maddi hem manevi her türlü sınırın dışına itilir. Çünkü farklı olanın kontrol edilemezliği, liberal ulus-devlet ve onun yurttaşları için tehlike arz etmektedir. Liberal toplumun bireyi atomize etmesi siyasal anlamda en az sorun çıkarma yetisine sahip insan tipini yaratmayı amaçlamaktadır.¹⁵ Kamusal alana dini, kültürel, etnik ve dilsel talep ve sorunlarını taşımayan, bunları kendi özel alanında yaşayan bireyler, liberal devletin yurttaş prototipidir. Yurttaşlar kamusal alana, özel iyi-anlayışlarını çıkarmadıkları gibi, devlet de, yurttaşlarının kişisel iyi-yaşam tasavvurları arasında fark gözetmez, birini diğerine üstün tutmaz, ya da destek sağlamaz; böylesi bir destek sağlaması liberal devletin eşitlik idealine terstir.

“Liberal bireyciliğe göre topluluk, sadece her bireyin kendi seçimi olan iyi yaşam tasarımının peşinde koştuğu bir arenadır; politik kurumlar ise, bu kendi kendini belirlemiş eylemi olanaklı kılacak asayiş düzeyini sağlamak için vardır. İktidar ve yasa, liberal görüşe göre, birbirine rakip insansal-iyi-yaşam tasarımları konusunda nötrdür, ya da nötr olmalıdır ve dolayısıyla da yasaya itaati sağlamak iktidarın

¹⁵ Liberal teocinin bireyci duruşunun, sosyal kontrolü kolaylaştırmak amacı taşıdığını I.Bölüm’de belirtmiştik. Bkz. s.7.

görevleri arasında olduğu halde, herhangi bir ahlaksal anlayış aşımak iktidarın yasal görev ve işlevinin dışındadır.”¹⁶

Liberalizmin kendince yaşayan özgür bireyi, ancak başka yurttaşların meşru arzularını gerçekleştirmelerine mani olursa otoriter bir müdahaleyle karşılaşır. Çünkü devlet, müdahale etmediği zaman hem mağdurun haklarını korumamakla adalete karşı çıkmış, hem de bireyler arası eşitlik kurallarını göz ardı etmiş olur. Dworkin, özgürlük ile eşitlik arasındaki bu ihtilafı şöyle ifade eder:

“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, muhafazakarların tersine, eşitliği özgürlükten daha çok ön plana çıkarır. Bu iki ülküyü bu şekilde dengelemenin sonucu liberal tutumların çekirdeğini oluşturur.”¹⁷

Liberalizmin eşitlikten, muhafazakar bir ideoloji olan komüniteryenizminse özgürlükten yana tavır almaları, siyasetten beklentileri dikkate alınırca daha anlaşılır hale gelecektir. Rawls’ın teorisinde berraklaşan *adaletin iyiliğe önceliği* ve bireyler arasında *hakkaniyet olarak adaletin* sağlanması ve korunması mevzuu, eşitlik idealinin özgürlüğe öncel olmasını zorunlu kılmaktadır. Çünkü, sınırlandırılmış özgürlük olmadan, fertler arası eşitliğin sağlanması mümkün değildir.

Komüniteryenlere göreyse her bireye/yurttaşına eşit davranmak, aslında adil davranmamak anlamına gelir. Çünkü, Rawls’ın varsaydığı gibi bir *orijinal durum*, sosyal eşitliği sağlamak için bile olsa kabul edilemez; bu formülasyon, arzulanan sonuca ulaşmak için düzenlenmiş basit bir kurgudan ibarettir. Michael Walzer’in *Spheres of Justice*’de başlatarak, *Thick and Thin*’de geliştirdiği; Taylor’un *Çokkültürcülük*’te Quebec örneğiyle savunduğu her bireyin ve komünitenin kendine özgürlüğü, adaletin sağlanabilmesi için

¹⁶ MacIntyre, 2001, s.288.

¹⁷ Ronald Dworkin, “Liberalizm”, çev. Eylem Özkaya, *Liberaller ve Cemaatçiler*, 1.b., (der.)André Berten-Pablo de Silveira-Hervé Poutois, Dost Yayıncılık, Ankara, 2006, s. 57.

eşitlik idealinden vazgeçilmesi gerektiğini vazedir. Buna göre, adalet, insanların kendi özel eserlerine saygı göstermektir:

“Hangi özellikler sayesinde birbirimizin eşitleriyiz? Bir özellik benim argümanımda diğer her şeyden daha önemlidir. Bizler hepimiz, kültür üreten varlıklarız; anlamlı dünyalar kurar ve bu dünyalarda yaşarız. Bu dünyaları sosyal fayda anlayışlarına göre sıralamanın hiçbir yolu olmadığından, kendi özel eserlerine saygı göstermeyle gerçek insanlara adalet uyguluyoruz... Adalet, paylaşılmış bir yaşam tarzı oluşturan farklı yer, onur, iş ve bu türden her şeyin anlaşılmasında kökleşir. Bu anlayışları çiğnemek (daima) adaletsiz davranmaktır.”¹⁸

Taylor, meseleyi felsefi düzlemde çekip alarak, pratik üzerine konuşur. Quebec bölgesinde¹⁹, Fransızların kültürlerinin koruma altına alınması ve belli bir üstün evrensel kültürün reddine dair talepler, Kanada’da ciddi bir tartışmaya neden olmuştu. Çözüm önerileri ise liberal bir sözleşme üzerinde Quebec ve geri kalan Kanada halkının anlaşmasını içeriyordu. “Bu görüş açısından bakıldığında, hükümete Quebec’in ayrı toplumunu destekleme amacını atfetmek, toplu bir amacın bulunduğunu kabul etmek”²⁰ anlamına gelecektir. Yani grupların farklı iyi konsepsiyonları ve hayatlarına rehber tayin ettikleri bazı yerel ya da komünal amaçların kamusal düzeyde kabulünü getirecektir. Benzer şekilde, liberal bir sözleşmeye öncelik sağlamak da, komünitelere ait problemleri çözmekte yetersiz kalacaktır:

“Prosedüral liberal model, bu tarz toplumlara denk gelemez, çünkü bu toplumlar, iyi yaşam konusundaki farklı tanımlar arasında tarafsızlıklarını ilan

¹⁸ Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, USA, 1983, s.314.

¹⁹ Quebec, Kanada’nın doğusunda yer alan ve Kanada’da yalnızca Fransızca’nın resmî dil olduğu tek eyâlettir. “Kanada’da güçlerin federal bölüşümü koşullarında Quebec eyaleti(%80lik nüfus Frankofon’dur), eğitimin, dilin, kültürün kontrolü kadar, göçmen politikasına önemli müdahaleler de içinde olmak üzere, Fransız kültürünün ayakta kalması için elzem olan meseleler üzerinde geniş yetkiler kullanmaktadır. Diğer dokuz eyalet de bu güçlere sahiptir ancak, mevcut güçler bölünmesinin ardında; aslında bütün federal sistemin ardında yatan itki, Quebec sorununu çözmeye ihtiyacıdır. Konfederasyon zamanında, İngiliz Kanadalı liderlerin çoğu Britanya gibi üniter bir devletten yanaydı ve federal bir sisteme asıl olarak Fransız Kanadalılarla uzlaşmak için razı oldular.”(Bkz. Will Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, 1.b., çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları İstanbul, 1998)

²⁰ Charles Taylor, *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, 2.b., çev. Yurdanur Salman, (der.) Amy Gutmann, Yapı-Kredi Yayınları İstanbul, 2005, s.68.

etmezler...Quebec toplumu kendisini, Fransız dil ve kültürünün korunması ve geliştirilmesine adanaktan 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.”²¹

Taylor, liberal sözleşmenin farklılıkları yok etmek gibi menfi bir amacının olmadığını özellikle vurgular; ancak bu şekliyle de Quebec halkının talepleri karşılanamaz. Çünkü, “liberalizm, bütün kültürlerin buluşma alanı değildir; liberalizm bir kültürler yelpazesinin siyasal açıdan dışavurumudur ve başka türden bir kültürler yelpезesiyle bağdaştırılması oldukça güçtür.”²² Liberal sözleşmenin, kuruluş yapısı itibarıyla, farklı kültürlerin özgünlük taleplerine(bireylerin değil) cevap verebilmesi için eşitlik idealinden ödün vermesi gerekmektedir ki, bu genelde liberal kanadın –hegemonik güç olduğu durumda- kabul etmeye pek yanaşmadığı bir çözüm biçimidir. Ancak, topluluklar veya ait oldukları komüniter kültürler bazında tanınma talep eden, kimliğini içine doğduğu toplumsal değerler üzerine inşa etmiş insanların, beklentileri liberal ulus-devlet yapılanmasını çok aşmıştır.

Taylor’un Quebec toplumuna karşı bu yaklaşımının tersine, Will Kymlicka problemi ekonomik temellere dayandırarak ve evrenselci bir perspektiften, son derece liberal argümanlarla çözmeye girişir. Kymlicka’ya göre 1950’li yıllarda Quebec’teki Fransızların ekonomik durumları yoksulluk sınırındayken ve İngiliz Kanadalıların ayrımcılık ve baskılarına maruz kalıyorken milliyetçi bir tavır geliştirmeyip, bugün ekonomik refah içinde ve ayrımcılık, horgörülme gibi sorunların uzağındayken milliyetçileşmeleri, ancak ekonomik ve demokratik gelişmelerle açıklanabilir. Buraya kadar Kymlicka’nın argümanı Kanada özelinde doğru olabilir, ancak asıl hata, Türkiye’de, Doğu Avrupa’da, Belçika ve İspanya’da durumun aynı bileşenlerle açıklanabileceği yargısını sunmasıyla başlar.²³ Biz, tıpkı Walzer gibi, toplumsal ve tarihi şartları birbirinden

²¹ a.g.e, s.103.

²² a.g.e, s. 70.

²³ Will Kymlicka, **Çokkültürlülük: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi**, 1.b., çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s.23.

çok farklı bu toplumların, etnik problemlerinin tek bir noktadan, ekonomik ve demokratik gelişmeler bazında ele alınmasının “evrenselcilik yanılığısı”na düşmek olacağı kanaatindeyiz.

Tarihsel ve toplumsal kimliklerinin siyasal kabulü için mücadele eden komünitelerin genellikle kendi içlerinde baskıcı ve dış dünyadaki diğer yaşam biçimlerine karşı acımasız olacağı varsayılır. Ancak, komüniteryenliğin savunduğu komüniteler, yalnızca komünite oldukları için savunulmazlar, onlar aynı zamanda etik değerlerin de taşıyıcısı olmadıkça, belli ahlaki normları içselleştirip dış dünyaya belli saygı ilişkileri çerçevesinden bakmadıkları sürece hiçbir siyasi akım tarafından savunulmaya değer değildirler. Buna göre, tanınma talep eden sosyal kimlikler, modern bireyin ihtiyaçlarını da –tarihsel ve sosyal kimliği reddetmek dahil- göz ardı etmezler:

“modern bireycilik açısından bakıldığında... ben kendi adıma ne olmayı seçersem o olurum. Ben varoluşumun sadece rastlantısal sosyal özellikleri olarak alınabilir olan yönlerini, eğer istersem, her zaman tartışmaya açabilirim.... Bu şekilde ayrıştırılmış bir birey, belirli bir tarihi olmayan birey... ile öyküsel(narratif) birey anlayışı arasındaki karşıtlık son derece açıktır. Çünkü, benim hayat hikayem her zaman, kimliğimi kendilerinde bulmuş olduğum toplulukların hikayelerinde saklıdır. Ben, dünyaya belirli bir geçmişle birlikte gelirim; bu geçmişle olan bağlarımı koparmaya çalışmak, bireyci anlamda, şimdiki ilişkilerimi sakatlamak demektir. Tarihsel kimliğe sahip oluş ile toplumsal kimliğe sahip oluş, her zaman iç içedir. Ama bu noktada, her şeye rağmen, kişinin kimliğine başkaldırmasının, her zaman, kimliğini ifade etmenin olanaklı biçimlerinden birisi olduğunu da unutmamak gerekir.”²⁴

Komüniteryenizmin savunduğu sosyal kimlik sahibi bu birey, etik değerlerle, gelenekle ve vicdanla bağıını koparmamıştır. Burada bir noktayı açmak gerekiyor. Liberal bireycilik akımının karşısında komüniteryen bireyi savunmak ne anlama geliyor? Ya da komüniteryen bireyi savunmak, komüniteryen bir birey tanımlaması yapmak, liberalizme karşı çıkmak ya da eleştirel kalabilmekle ne kadar bağdaşır? Şayet her iki ideolojinin de bireye dair formülasyonları varsa ihtilaf tam olarak nerede başlıyor? Başta da belirtildiği gibi, liberalizmin bireyi toplumun merkezine yerleştirmesi, her türlü iyiliği ve adilane

²⁴ MacIntyre, 2001, s. 326.

durumu bireye dayandırması ve bireyi sosyal anlamlarından soyutlayarak adeta “birey fetişizmi”ne yol açması komüniteryen felsefenin temel itiraz noktası olmuştur. Komüniteryenler, ne salt bireyci ne de salt toplumcu bir savunmaya girişirler. Onların dünyasında toplumla iç içe varolan ve şekillenen birey ile bireyin haklarını toplumcu duruşa feda etmeyi adaletsizlik addeden bir toplum birlikte vardır. Ve ancak bu iki varlık düzeyinin birlikteliğinden söz edebildiğimiz ölçüde etikle bağ kurabiliriz. Burada bireyden anlaşılması gereken “varlığın özüne saygı duymak”tır, ama her varlığın kendi özgül değerini göz ardı etmeden ya da bencil bir varlık övgüsüne girmeden. Böylesi bir varlık anlayışı, Taylor’un Lovejoy’dan alıntılıdığı kavram *büyük varlık zincirinde* tam ifadesini bulur. Bu birey, sosyal çevresinin ve bu çevrenin ona getirdiği sorumluluk, sınırlama ve özgürlüklerin farkındadır. Hatta bu hiyerarşik varlık zincirindeki konumu nedeniyle yalnızca etrafındaki insanlara karşı değil, evrene ve onun içindeki bütün varlıklarla nedensel bağlantılarına karşı da sorumlu hissedecektir. Ayrıca, yerini ve konumunu bilen bu bireyin, kendine ve çevresine karşı tutumu eleştireldir; ancak bu eleştirelilik, sosyal hayatı yıkmayı değil, aksine daha yaşanılır kılmayı hedefleyen pozitif bir eleştirelliktir. Walzer’in terminolojisinde *self-criticism*(öz-eleştiri) olarak ifade bulan bu eleştiri biçimi, büyük resimde sosyal kurumların birbirini -karşılıklı saygı kurallarını göz ardı etmeden-sorgulamalarına dönüşmektedir. Walzer’in vurgusuyla, böyle bir eleştirelilik demokratik toplumun da *sine qua non*’udur.²⁵

“Kuşkusuz, birden fazla eleştireni olan bir toplum mükemmel işleyecektir. Ayrıcalıklı bir yerde duran, tekbiçimli ve evrensel bir standardı savunan tek bir eleştiri değil, birbirine rakip standartlara sahip bir sürü eleştiri: böylelikle eleştirileri arasından seçim yapabilme yetisine sahip bir fail(sözgelimi bir demokratik halk) varsayılır...eleştirileri kendisi belirlemese dahi, her zaman seçme fırsatı vardır. Dinlemek mecburiyetinde olduğumuz, ideolojik bakımdan doğru, mutlak güçlü argüman tarafından kesin olarak susturulabilecek alternatif iddialar ve öneriler vardır. Bu durum, öz-eleştirelilik ile aynı şeydir. Ancak çok sayıda içsel eleştirenim olursa en iyi şekilde hizmet edebilirim. Çoğulculuk özgürlüğün sonucudur, çünkü özgürlük bireyin(self) yeteneğine yer açar. Fakat, ortada kendisine karşı yöneltilen bütün

²⁵ Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, I. Edition, University of Notre Dame Press, London, 1994, s.96.

eleştirileri sindirebilecek ve aralarında değerlendirme yapabilecek kadar güçlü bir öz-yetenek olmalıdır.²⁶

Liberalizmin birey anlayışını reddederek komüniter *kişiyi* ön plana çıkarsalar da komüniteryenlerin, liberalizmin değerlerini ve sistemini tamamen yıkmak ve onun yerine bambaşka bir düzen ikame etmek gibi bir amaçları yoktur. Komüniteryenizm, muhafazakarlıktan beslenmesi nedeniyle, yıkımdan, ani değişimlerden değil, tedrici düzenleme ve düzeltmelerden yanadır ki, komüniteryen eleştirinin liberal bireyi dönüştürme gayreti de buna örnek teşkil eder. Birey tümüyle reddedilmez, yok sayılmaz; sadece daha farklı varlık tezahürleriyle de siyasal alanda varolması gerektiği savunulur. Komüniteryen bireyin özellikleri aşağıda incelenecektir.

1.1.3. Liberal Birey, Komüniteryen Birey ve Otantisite(Sahihlik)

Bu noktada belki biraz daha geriye giderek sözü Heidegger'e vermek gerekiyor. Heidegger cemaat olmakla ilgili temel bir ayrıma işaret etmişti: *sahih ve gayrisahih birliktelik*. Ona göre *birlikte varolmak*(mit dasein/ ile-varolmak)'ın şartı *herkes içinde kaybolmuşluğumuzdan* kurtulmamızdır ki bu aynı zamanda *kendi olmaklığa* da işaret etmektedir.²⁷ *Kendi olmakla ile-varolmak* birbirini diyalektik olarak etkiler, biri olmadan diğerdinden söz edilemez. Heidegger'in *sahihlikten* kastı insanın kendini toplumdan gizlemeden yaşamasıdır; ne ise o gibi davranması, kendisini "hakiki varlığın bir olayı" olarak keşif ve ifade etmesidir. Kendini gizlemek ise *gayrisahihlik* olarak tanımlanmıştır. Sosyalite ile bireysellik ayrı olgular değildir bu anlamda. Bireyin kendi gelişimini tamamlayabileceği ortam da yine sosyal hayat alanıdır, başka bir yer değil. Çünkü ahlak ve/ya erdem kümülatif birikimin ürünüdür, topluma aittir, onun dışında sunî yollardan inşa edilemez, yahut da bu inşa edilenin adı erdem veya ahlak olmaz; ahlak sosyal alanda anlam kazanan, birlikte yaşamaya, hem insanın kendisiyle hem de dünyaya ait her şeyle ilişkisine dair içselleşmiş sosyal kurallar bütünüdür.

²⁶ a.g.e, s.96-7.

²⁷ Heidegger'den akt. Rüdiger Safranski, *Bir Alman Üstat: Heidegger*, 1.b., çev. Ali Nalbant, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2008, s.247.

Sahihlik/gayrisahihlik meselesi komüniteryen düşüncede otantisite başlığı altında yeniden tanımlanmaktadır. Bu bağlamda Taylor'un *Sources of the Self(Benliğin Kaynakları)* ve *The Ethics of Authenticity(Otantisitenin Etiği)*'sinde ayrıntılandığı ve diğer başka yazılarında da kimliği tasvir etmekte kullandığı bu bireyin ve onun ahlaki otantik varlığının ne anlama geldiğini tartışmak yerinde olacaktır:

“...yeni sahicilik fikri, haysiyet fikri gibi gene kısmen sıradüzensel toplumun çökmesi sonucunda ortaya çıktı. Eski toplumlarda, bizim bugün kimlik dediğimiz şey, büyük ölçüde toplumsal konuma göre saptanıyordu. Başka deyişle, insanların kendileri açısından önemli saydıkları şeyi belirleyen artalan, büyük ölçüde toplumda edindikleri yerle, bu yerle bağıntılı görülen roller ve etkinliklerle belirleniyordu. Demokratik bir toplumun doğuşu, kendi başına bu olguyu ortadan kaldırmaya yetmez, çünkü insanlar kendilerini yine de toplumsal rolleriyle tanımlamayı sürdürebilirler. Bununla birlikte, toplumsal konuma dayanılarak edinilmiş böyle bir kimliği gerçekten ortadan kaldıran şey, sahicilik idealidir. Bu ideal de, örneğin Herder'de ortaya çıktığı biçimiyle benden kendi özgün varoluş biçimimi keşfetmemi bekler. Tanımı gereği, bu varoluş biçimi, topluma dayanılarak ortaya çıkarılamaz; tersine içsel olarak yaratılması gerekir. Ne var ki işin özünde, monolojik anlamda içsel olarak yaratılma diye bir şey yoktur. Kimlik ile tanınma arasındaki yakın bağlantıyı anlamak için, insanlık durumunun, modern felsefenin ana akımda ağır basan monolojik eğilimin neredeyse görülemez duruma getirdiği can alıcı bir özelliğini göz önünde tutmak gerekir. İnsan yaşamının bu can alıcı özelliği, temelde diyalojik niteliktedir.”²⁸

Taylor'da sahicilik, Heidegger'in kullandığı kavram sahicilikle karşıt durumları ifade eder; sahicilik, modern bireyin kendince varlığın bilincine dair, kontekstinden kopuk bir aydınlanma yaşadığı iddiasını, sahicilik ise bireysel varlığın ancak sosyal varlık içinde anlamlı olduğunu savunmaktadır. Sahihlik, modern sahicilik veya özgünlük(authenticity)ten farklı olarak, insana toplumsal bir dayanak arar. Taylor'da bu dayanak dildir. İnsanların bir araya gelmesini sağlayan, diyalojik özlerinin gerçekleşmesinin yegane ilksel aracı olan dil. O dili, yalnızca harfler ve sesler manzumesi olarak değil, jest, mimik, sanatsal dil, sevginin kurduğu dil..vb. çok farklı kontekstlerde

²⁸ Taylor, 2005, s.47.

kullanmaktadır. Dil, diyalojik varlığımızın dışavurum aracıdır; bizi 'kaydadeğer ötekiler(significant others) ile tanışma sürecine çeker. Kaydadeğer ötekiler ile diyalogumuz ise doğumla başlar ve ilanihaye devam eder. Ölülerin bile hayatta olanları etkilemeye devam ettiği gerçeği de diyalojik benliğin sınırlarının ne kadar zorlanabileceğinin kanıtıdır. Taylor'un teorisinin orijinalitesi de bizce bu mekansal sınır-tanımlanmazlığından ileri gelir.²⁹

Onun dile verdiği bu merkezi konum, benzer şekilde MacIntyre'da karşımıza çıkar. MacIntyre'in insanı erdemin taşıyıcısı bir narratif³⁰ olarak tanımlaması, dilin geleneklerden beslenen erdemin de temel bileşenlerinden olduğunu ima eder. Diyalojik karakter, böylece, insanın narratifliğinde tezahür eder.

1.2. Adalet ve İyilik Kavramları Üzerinden Bir Sorgulama

Adil olmak tüm hakları savunmaktır. Bazı hakları ve/ya bazılarının haklarını savunmak, geri kalan hak sahipleri için adaletsizlik demektir. Kendimize bu anlayışla sorabileceğimiz çok manidar bir soruyu yıllar önce Richard Rorty "Nasıl daha az zalim olabiliriz?" diyerek ortaya atmış oldu. Bu soru aynı anda nasıl daha çok adil olabileceğimiz problemine de işaret eder. Adaletin nasıllığı/mahiyeti de onun sahiciliğini belirler yahut maskesini düşürür. Komüniteryen düşünce, Rawls özelinde liberal adalet düşüncesine bu noktadan bir itiraz getirmektedir. Adalet 'eksik' ise bununla yetinmeli miyiz? Her hakkı aynı anda savunma ve bir hakkı diğerine üstün tutmama iddiasında olan liberalizm nasıl oluyor da bugün 'adaletsiz bir dünya'da yaşamamıza neden olabiliyor? Yahut liberal adaletin alternatifi olarak komüniteryen adaletin vaadi nedir? Bu sorular, yalnız liberal-komüniteryen ihtilafının değil, mevcut sosyal düzenin de kökenlerine inen derin bir sorgulamanın kapısını açmaktadır. İzleyen bölümde komüniteryen adalet kavramını, liberal adalet tartışmaları üzerinden ele alacağız.

1.2.1. Rawlsçı liberal adalet kavramı ekseninde adil-iyi tartışması

Rawls'ın 1971'de *A Theory of Justice(Adalet Teorisi)* adıyla literatüre kazandırdığı liberal haklar teorisinin en önemli önermesi "Adalet toplumsal kurumların birincil

²⁹ Bkz. *The Ethics of Authenticity*, IX. Printing, Harvard University Press, Cambridge MA, 2000, s. 33-34.

³⁰ MacIntyre, 2001, s. 319.

meziyetidir”³¹ cümlesidir. Adalet, diğer bütün toplumsal değer ve kavramların mihenk taşı ve toplumun harcı olarak teorinin merkezine yerleştirilmiştir. “Bir politika adil değilse , adaleti aşması ve iyilik ve mutluluk getirmesi umuduyla başvurulabilecek başka bir değerler kümesi yoktur. Çünkü bu başka değerlerin meşru ağırlıkları, en iyi adalet kuramı içindeki yerlerine bağlı olarak düzenlenir”.³²

A Theory of Justice’de bir adalet teorisi kurma çabasının altında yatan gayeler şöyle açıklanır:

- i. Herkesin kabul edebileceği adalet ilkeleri bulmak, yani hem arzulanabilir, hem de uygulanabilir adalet ilkeleri tesis etmek
- ii. Adaletin sosyal kurumların ilk erdemi olduğu iddiasını kanıtlamak
- iii. Adaletin temin ettiği hakların politik pazarlık veya sosyal çıkar konusu edilemezliğini vurgulamak.³³

Rawls, sosyal adaletin peşindedir. Temel toplum yapısında olması gereken hakkaniyet düsturlarını bulmak için yola çıkmıştır. Ona göre içinde düşünce ve vicdan özgürlüğü, serbest piyasa ekonomisi, özel mülkiyet hakkı ve tekeşli aile formülasyonlarının bir arada bulunmadığı bir toplum adil bir toplum modeli değildir. Bunun için, ilk eşitlik tasavvuruna göre bütün insanları sosyal hayata katılım noktasında en başta uzlaşmaya vardırabilecek bir *hakkaniyet çizgisi* varsayar. Bu ilk uzlaşmanın gerçekleşmesi, yani birincil toplum sözleşmesi adalet tesisinin temelini teşkil eder.

Onun eşitliğe yaptığı bu vurgu, özgür seçim yapabilme ve karar verme yetisinin de herkese eşit şekilde dağıtılmış olması demektir. Herkesin en başta koşulsuz sahip olduğu bu özgürlük feda edilemez bir haktır. Adalet, bazılarının özgürlüğündeki azalmanın, geri kalan diğerleri tarafından paylaşılan daha büyük bir iyi ile aklanmasına izin vermez, yani böyle bir iyi ile bazılarının özgürlükten yoksun bırakılmasını haklı çıkarmayı kabul etmez.

Rawls’ın öne sürdüğü liberal teoride, *hakkaniyet olarak adaletin* tesis edilebilmesi için *orijinal pozisyon, bilgisizlik peçesi, ilk öncelik ve ikinci öncelik* kavramları

³¹ Rawls, a.g.e, s.3.

³² Will Kymlicka, “Marksizm”, *Çağdaş Siyasal İdeolojiler*, s. 237.

³³ akt. Hünler, Solmaz Zelyut, *Rawls ve MacIntyre İki Adalet Arasında: Liberal ve Komünitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*, 1.b., Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 28.

belirleyicidir. Orijinal pozisyonda seçim yapan kişiler tanımının altında şu özellikler belirginleşir: bu kişiler özgür, eşit ve otonom kişiler olmalarının yanı sıra, eşit ölçüde bilgisiz ve eşit ölçüde de rasyoneldirler. Birçok ortak noktaları vardır. Rawls bunu “orijinal pozisyonda konumlanmak” olarak ifade eder. Bu orijinal pozisyona, elbette, eşzaman(birbirinin çağdaşı olma), eşmekan ve eş imkanlar da dahildir.³⁴

Gerçekte Rawls’a göre, “ortak bir adalet duygusu olmadan, yurttaş dostluğu da varolamaz”.³⁵ Ancak, liberal adalet konsepsiyonuna, MacIntyre, birleştirmekten çok ayırıcı işlev gördüğü gerekçesiyle karşı çıkar.

A Theory of Justice, temelde iki konuya odaklanır: (1) bireysel özgürlük ve hakların korunması ve sürdürülebilirliği ile (2) sosyal ve ekonomik eşitsizlikler problemi. Rawls, eserinde hem sosyo-politik, hem de sosyo-ekonomik yönlerden adil bir dünyanın/düzenin mümkünlüğü üzerine sorular sorar. Bu mümkünlük, yani adalet teorisinin pratiğe dökülmesinde izlenmesi gereken yol ise yazılı bir toplum sözleşmesi formu olan anayasa düzenlemesidir. Aslında bu çaba, “politik formların adaleti” olarak da tanımlanır. Belli “adalet ilkeleri kabul edildiğinde, devlet, eşit yurttaşlardan meydana gelmiş cemiyet olarak anlaşılmalıdır.”³⁶

Rawls’ın adil devleti felsefi veya dînî öğretilere referansla varolmaz, bunları temel alan grup veya komünitelerin siyasal haklarıyla ilgilenmez. Bu devletin varlığı, özgürlüklerinden ancak bir başka özgürlüğün kaybı söz konusu olduğunda taviz verebilecek bir toplumun eşitlikçi ve yekdiğerinin yaşam alanına saygı gösteren ve o alanı koruyan adalet anlayışına bağlıdır. Bu anlamda devlet, yalnızca eşit ahlakî ve dînî özgürlük koşullarını sağlamak ve onları korumakla yükümlüdür.

Rawls’çı bakış açısından, adaleti varsaydığımızda, kişilerin birbirine zararı dokunmadan ‘iyi’ye sahip olabilecekleri bir dengeye sahibiz demektir. Kısacası adil bir toplum iyi-düzenlenmiş(well-ordered) bir toplumdur, dolayısıyla iyi ve istikrarlıdır. Görüldüğü gibi Rawls, liberal bir perspektiften baksa da, toplumun adalet ve iyilik içinde nasıl tesis edilebileceği sorusuyla da yakından ilgilidir; benlik(self)’ e yoğunlaşmış toplumu

³⁴ Bkz. Rawls, 1971, s.126-7.

³⁵ a.g.e, s.42.

³⁶ a.g.e; s.212.

ve birlikte yaşamayı reddeden bir çizgiye yaklaşmaz. Onun tanımladığı “hakkaniyet olarak adalet, bireyci özelliklerine rağmen....komünitenin değerini ve iyisini de tesis eder.”³⁷

Teorik açıdan komüniteryenizm ile liberalizm arasındaki sorun “iyi”nin mi yoksa “adil”in mi daha öncelikli olduğu sorunudur. Komüniteryenlere göre, “iyi”, “adalet”i önceler; oysa liberaller tersini düşünür, onlara göre “adalet”, “iyi”yi önceler. Liberaller adaletin her türlü sosyal kavramı öncelemek zorunda olduğu kanısındadırlar:

“Rawls’ta ‘iyi’ kavramı, adaletin sağlandığı bir toplumun vasfıdır. Adaletten önce gelen bir ‘iyi’den söz edilemez, ancak adil bir düzenin varlığında ‘iyi’lerden ve ‘iyi’ toplumdaki bahsedebiliriz. Rawls’a göre adil, iyi’den önce gelmelidir. Çünkü adalet herkesin üzerinde uzlaşabileceği rasyonel bir sistemken, ‘iyi’, her bireyin ayrı ayrı tanımlayabileceği, yorumlayabileceği, öncelikli olması durumunda birlikte yaşama imkanını sekteye uğratabilecek bir kavrama dönüşebilir. Biri/leri için iyi olan, diğer/ler/i için kötü olabilir, hatta zarar vermesi bile olasıdır.”³⁸

Rawls’ın bu düşünceleri, *A Theory of Justice*’de ve son eseri *Halkların Yasası*’nda da savunduğu siyasal liberalizminin ana eksenini oluşturur. Rawls’a göre, dünyanın hakkaniyetli bir yer olabilmesi için yapılması gereken ilk şey, insanlar ve halklar arasında adaletin tesisidir. Buna karşılık, komüniteryenler adil-iyi tartışmasında ‘iyi’nin tarafında yer alırlar. Komüniteryenlere göre iyi, dünyevi düzenin temel kavramı olmalıdır. Ancak ilişkilerinde ‘iyi’liği gözeten insanlardan müteşekkil bir toplum gerçek adaletle ulaşabilecektir. Liberaller ile taban tabana zıt bu görüşün arka planında dünyanın etik değerlerle yoğrulması ve idare edilmesi gereken bir yer olduğu noktasındaki komüniteryen inanç yer alır. Komüniteryenlerin gözünden, iyiliği mevzubahis etmeyen her adalet girişimi, istemese bile adaletsizliği doğuracaktır. Bu konu bölüm 2.2.2’de ayrıntılı şekilde ele alınacaktır.

³⁷ Hünler, a.g.e, s. 98.

³⁸ a.g.e, s.98.

1.2.2 MacIntyre'nin "iyi" savunusu ve komüniteryen adalet

John Rawls adil toplum düzenini kurma ülküsüyle yola çıkar, oysa Alasdair MacIntyre, "geçmişin yitirilmiş moralitesini saptayıp betimleme ve onun nesnellik ve otorite iddialarını değerlendirme, ... modern çağın özgül karakteri hakkındaki iddiayı sağlamlaştırma"³⁹ amaç ve iddiasıyla etiğe dayalı bir model sunmak ister ve bu ülkü *Erdem Peşinde (After Virtue)* adlı eserinin ana temasıdır. MacIntyre temelde "tarihsel bağlamından koparıldığı için "yitirilmiş moraliteyi tanımlayarak, rasyonel haklı çıkarımı yeniden mümkün kılmanın yollarını araştırmak" niyetindeydi.⁴⁰

MacIntyre'nin ilk problemi, emotivizm ile moral teori arasındaki ilişkidir; o, emotivist teoriyi, tüm yetkiyi 'benlik(self)'e verdiği için eleştirir. Zira benlik, emotivist bakış açısından her değeri kendince eleştirebilecek, yorumlayabilecek ölçüde yetkilerle donatılmıştır. Emotivizm, moral felsefenin toplumsal bağlarını hiçe sayarak salt bireysel çözümlenmeler yapmak peşindedir. MacIntyre bir adım daha ileriye giderek, emotivist bakışla çözülemeyen ihtilafların varlığının 'çoğulculuk' adı altında tanımlanarak, bu çözümsüzlüğün gözlerden uzak tutulduğunu iddia eder. Zira onların dolambaçlı çözüm yolları ve net olamayan cevapları böyle olmasını gerekli kılmaktadır. MacIntyre'nin rahatsızlık duyduğu 'çoğulculuk', olgusal alanda görüş ayrılıklarını ortadan kaldıran yöntemlerin bulunması noktasında pek mahir olan emotivistlerin, konu etik olduğu vakit görüş ayrılıklarının sayıca çoğalmasını desteklemeleridir⁴¹; olgular ile etik arasındaki belirsizliğe dayalı bu tavrı ikiyüzlülük olarak görür.

İlk amaç olan geçmişin yitirilmiş moralitesini tespit işi, bir moral tarih yolculuğuna çıkmayı gerektirmektedir. Emotivizmin *ben'*ine teslim edilmiş bir etik, kökleri toplumda olsa da, bu tarihsel serüven sonunda her darbeye açık hale gelir. Modernite ile birlikte dini ve politik alanların birbirinden ayrılması neticesinde ortaya çıkan moral boşluğu felsefe doldurmaya çalışmışsa da bu, MacIntyre'a göre beyhude bir çaba olmaktan öteye gidememiştir. Çünkü "toplumsal örgütlenme formlarından" kopmuş *ben'*in kayıtsızlığına, felsefe de, sosyaliteden ayrılmış haliyle temas edememiştir. Bu kopuşu MacIntyre

³⁹ MacIntyre, 2001, s. 44.

⁴⁰ a.g.e, s.115.

⁴¹ a.g.e, s. 57.

“felsefenin yaşamsız, yaşamınsa kafasız”laşması olarak görür.⁴² Felsefenin toplumdan kopuşu, tam ifadesini Kant’ın pratik akıl betimlemesinde bulur:

“Pratik akıl, Kant’a göre, kendisine dışsal olan hiçbir ölçütü kullanmaz. Deneyime dayanan hiçbir içeriğe de başvurmaz; bu yüzden Kant’ın mutluluğun kullanılmasına ya da Tanrı’nın açığa vurulmuş iradesinin yardıma çağrılmasına karşı olan bağımsız argümanları, sadece kendisinin daha önceden aklın işlev ve gücüne dair geliştirmiş olduğu görüşün yol açtığı bir duruşun daha da pekiştirilmesine hizmet eder. Kendi içinde tutarlı, evrensel ve kategorik olan ilkeleri koyan, aklın özüdür. Bu nedenle rasyonel bir ahlaklılık, her türlü durum ve koşuldan bağımsız, *her* insanın hem kabul edebileceği ve hem de kabul etmesi gereken ve her rasyonel fail tarafından her durumda tutarlı olarak itaat edilebilecek ilkeler ortaya koyacaktır. Böylece sunulan bir düstura uygulanacak testin çatisı kolayca çatılmış olur: Herkesin, her zaman, ona göre eylemde bulunmasını tutarlı bir biçimde isteyebiliyor muyuz, isteyemiyor muyuz?...”⁴³

Modern bireyin(self) geçmişten bütün bağımsızlık iddialarına rağmen MacIntyre, hepimizin “geçmişin yaptığı şeyler” olduğumuzu savunur.⁴⁴ Sosyal birikimi reddeden bir moralitenin varolması, ancak bir yanılsamadır. Ve geçmiş, bizi erdemlerin köklerini araştırırken heroik toplumlara götürebilecek kadar uzun ve derinlikli bir zamanı kapsamaktadır⁴⁵: toplumun tarihsel zamanını.

Komüniteryenizmin yerel olana yaptığı vurguya burada tekrar değinmek gerekmektedir. Her toplum, kendi tarihsel deneyiminin sonucuysa, onu kontekstinden koparmak, adaletin ve iyinin, mutluluğun ve bilimum sosyal değer ve arzuların kaynağı olan ahlakiliğin temelini yıkmak demek oluyorsa, liberallerin savunduğu evrensel değerlere dayalı ahlak, yerel gelenek ve tarihin şekillendirdiği ahlakiliğin yanında son derece yüzeysel kalacaktır:

⁴² Hünler, 1997, s.126.

⁴³ a.g.e, s.77.

⁴⁴ a.g.e, s.196.

⁴⁵ Bkz. Alasdair MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, 1.b., çev. Hakkı Hünler&Solmaz Zelyut Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.

“ahlaklılığın tamamı, her zaman, belirli bir dereceye kadar, toplumsal olarak yerel ve tikel olana bağlıdır; dolayısıyla da, modern ahlaklılığın tikel olandan tamamen bağımsız bir evrensellik özlemi, yanılısamadan başka bir şey değildir: ve ikinci olarak erdemlere sahip olmanın belirli bir gelenek içinde yer alma ve erdemleri ve bu erdemlere ilişkin anlayışı, kendisinden, kendisini de heroik toplumun ilk sırayı aldığı bir önceller dizisinden miras aldığımız bir geleneğin parçası olma dışında bir yolu yoktur.”⁴⁶

MacIntyre’da erdem, “kendisine sahip olunması ve uygulanması, pratiğe (toplumsal edimler) içsel olan iyileri edinebilmemize hizmet eden; yokluğu ise kesin bir şekilde bizi bu türden herhangi bir iyiyi edinmekten alıkoyan kazanılmış insani bir nitelik”⁴⁷ olarak tanımlanır. MacIntyre’ci moralite ancak ve ancak sosyal bir zeminin varlığında vücut bulabilir. Onun ‘pratik’ten kastı toplum tarafından yapıp edilen işler bütünüdür. İçinde bir insani ilişkiler ağı barındıran faaliyetlerdir. Dolayısıyla bu faaliyetlerin gerektirdiği kural ve standartlara uymak, erdemli olmak için gerekli bir şart haline gelmektedir. Bu anlayışa göre tarih, içinde geçmiş, şimdi ve geleceğin bir arada bulunduğu bir narratiftir. Zaman dilimlerinin bu iççeliği, sosyal hayatın sürekliliğine gönderme yapmaktadır aynı zamanda. Her gelecek, şimdiyi ‘telos’lar bağlamında şekillendirmektedir. Her ‘şimdi’ ise bir geçmişin ürünü olmaktan kurtulamaz. ‘İyi’ de, ‘erdem’ de, tarihin bütünselliğinde gelişmiş sosyal formlardır. Bir insan, ‘nasıl iyi olabilirim?’ sorusunun izini sürdüğünde, ‘narratif bir birliği yaşayarak ve onu tamamlayarak’ cevabına ulaşacaktır.⁴⁸ Aslına bakılırsa, insanın nasıl iyi olabileceğine dair sorular sorması bile, bu sosyaliteye dahil olma ihtiyacının sonucu olarak da yorumlanabilir. İnsan erdemlere ulaşma yolunun sonunda iki taraflı bir bilince erecektir: ‘(sosyalitesiyle) kendini bilme’ ve ‘iyiyi bilme’.

Hünler, MacIntyre’ın *Erdem Peşinde* adlı eserinden yaptığı şu alıntıyla erdemın aslında nasıl bir bütünlük olduğunu ve insan yaşamını tamamen nasıl içerebileceğini vurgulamaktadır: “..insan için iyi yaşam...iyi yaşamı aramaya hasredilen bir yaşamdır.” Kitabın isminde de saklı olan bu sır, ‘erdem peşinde’ bir ömre atıftır. Bu arayış süreci, bireyin kendi kendine aşabileceği bir sorundan çok daha fazlasıdır. MacIntyre bu arayışın her yerde ve herkes için aynı şekilde olmadığını, koşulların farklılığı karşısında bireyin

⁴⁶ MacIntyre, 2001, s. 192.

⁴⁷ a.g.e, s. 283.

⁴⁸ Hünler, 1997, s. 167.

aciz kaldığını savunur; modern bireyciliğe açık bir reddiye olan bu görüşe göre ben(self), ne olması gerektiğine tamamen kendisi hükmedemez, tarihsel ve toplumsal mirastan devraldığı kimliğini bir kenara bırakıp sıfırdan yeni bir ‘ben’ yaratması imkansızdır. Çünkü her ben(self), inkar edemeyeceği bir geçmişle doğar.⁴⁹

Erdem Peşinde’de MacIntyre, Aristoteles’ in ‘politik yaşamın ilk erdemi olarak adaleti överken bunu bir adalet konsepsiyonu üzerinde pratik uzlaşmadan yoksun bir topluluğun, politik komünite için zorunlu temelden de yoksun olduğu’ vurgusu üzerinde durur ve adalet ile toplumun ilişkisini haklar ve yarar kavramlarının ışığında açıklar. Ona göre “modern bireyci kültürün sonucu olarak erdem kavramının önemi üzerinde anlaşılamamasının yanısıra, tek tek erdemlerin niteliği ve içeriği üzerinde de anlaşamama” söz konusudur günümüzde. Bu topyekün anlaşamazlık halinin neticesi ise ‘bir rıza/itaat problemi’ şeklinde ortaya çıkmıştır.⁵⁰ MacIntyre, liberal benlik ve ahlak tasavvuruna karşı bir reddiye olarak okunabilecek bu erdem ve adalet kavramlaştırmasıyla, liberal moralitenin, felsefeye üçyüz yıldır, sosyolojice yüz yıldır ortaya konulan tüm uğraşlara rağmen henüz sağlam dayanaklar üzerine kurulmuş, tutarlı ve olumsal bir varlığı olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır.⁵¹ Ancak, Yeni-Aristotelesçi bir çizgiden yeni moral tanımlamalar yapılabilir, modern bireyci kültüre galip gelebilecek, bireyin sosyal ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir sistem ortaya çıkarılabilir; özetle, rasyonalite, moral değerlerin izinde yeniden inşa edilebilir.

MacIntyre, adalet ve rasyonalite üzerine görüşlerini tıpkı erdemi tanımlarken yaptığı gibi tarihsel bir zemine oturtur. Ona göre mutlak rasyonalite veya mutlak adalet yoktur.⁵² Ancak farklı rasyonaliteler ve adaletler mevcuttur ki bu kavramlar her toplumun kendisine özgüdür.

Liberal-komüniteryen karşıtlığının en belirgin olduğu noktalardan biri de “hakim iyi’ nin varlığı” sorunudur. Liberaller, ve Rawls, toplumda hakim iyinin kabul edilmesi/dayatılmasının bireyin özgürlüğüne vurulmuş bir darbe olduğunu savunurken komüniteryen bakış –dolayısıyla MacIntyre- hakim iyi anlayışından yoksun toplumların içine düşeceği ‘açmaz’ dan duydukları endişeyi dile getirir. MacIntyre, hayatın anlamının

⁴⁹ a.g.e, s. 170.

⁵⁰ a.g.e, s.175.

⁵¹ MacIntyre, 2001, s.381.

⁵² Bkz. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, I. Edition, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana, 1988.

'erdem peşinde koşmak' olduğunda ısrarlıdır, günümüz prototipi olan liberal birey bir erdemler karmaşası içinde bir o yana bir bu yana koşturup durmaktadır. Bunun yanında "liberal bireyci modern kültürün standartları gereği birisi, pekala henüz adil olmadan, tamamen rasyonel olabilir".⁵³ Çünkü liberalizme göre temelde rasyonalite adaleti önceler.

Sonuç olarak, Rawls' ın liberal adalet teorisine ciddi bir alternatif sunan MacIntyre' ın dünyasında erdemler için hala umut vardır. Onun böylesi bir dünyaya inancı yine tarihten beslenir. 'Erdemler geleneğinin son karanlık çağların dehşetine rağmen hala hayatta kalmış olması' MacIntyre' ın ümitvar olmasının asıl nedenidir. Bunca 'özgürlük' içinde bunalmış modern insanın, dönüşüme susamış benliğini de ihmal etmemek gerektiğini düşünüyoruz; kimlikleri, geçmişleri, gelenekleriyle yaşamak ve varolmak arzusundaki yığınların varlığı karşısında modern birey inşasının daha ne kadar sürdürülebileceği ise bir soru işareti olarak karşımızda duruyor.

Adalet tartışması büyük ölçüde Rawls ile MacIntyre arasında gerçekleşmiştir. MacIntyre'ın yanı sıra spesifik olarak adaletle dair görüşleri olan bir diğer düşünür de Michael Walzer'dir. Walzer *Spheres of Justice(Adaletin Katmanları)*'de adaletin tikel ve yerel grupların yaşam pratiklerine özgü bir düzenleme gerektiren kavramlardan biri olduğunu söyler. Bu nedenle yerel ve tikel toplumsal pratikler ve gelenekler -iyi kavrayışları da buna dahildir- adaleti incelemek mecburiyetindedir. Evrenselcilik karşıtı görüşleriyle öne çıkan Walzer, liberallerin savundukları türden temelde birey ve makro planda uluslar üzerine kurulu liberal evrenselciliğin ve Rawlsçı siyasal liberalizmin sürdürülemez olduğunu düşünür. Onun savunduğu insan ve toplumlar, kendi biricikliği içinde değerlendirilmesi gereken, aksi halde son derece güçlü ve karşı konulmaz hale gelmiş dayatmalara kurban gidecek varlıklardır. Adaletse ancak, liberalizmin, özel hayat olduğu için, tartışma dışı bıraktığı hayati katmanlar gözönünde tutularak tesis edilebilir. Walzer idealini şu cümlelerle açıklar:

"Adil bir toplum, ... içinde *benin* kendisini eşzamanlı olarak sevilen bir ebeveyn, nitelikli bir çalışan, adanmış bir yurttaş, yetenekli bir öğrenci, dikkatli bir eleştirmen, kilisenin inançlı bir üyesi, yardımsever bir komşu gibi tanımladığı katmanlar arasında dağıtılmış teferruatlı yaşam tasarılarıyla meydana gelir. Şüphesiz,

⁵³ Hünler, 1997, s. 225.

insanları bu şekilde, kendilerini (katmanlar arasında) pay etmelerini ve bir bakıma daha az tamamlayıcı sıfat kazanmalarını tahayyül etmek kolaydır. Öne sürmek istediğim yalnızca, her biri için yapısal veya en azından farklı ödüllerin mümkün olduğundan ve tek bir değiştirilebilir ödülünse hiçbiri için sözkonusu olmadığından emin olduğumuz takdirde bu farklı niteliklere çok daha fazla odaklanabileceğimizdir.”⁵⁴

Oysa Rawlsçı tasavvurda adalet, toplumun farklı üyelerinin çeşitlilik arzeden özel durumlarına ilgi göstermemelidir⁵⁵, çünkü eşitliği zedeleyecek her durum adaleti de temelinden sarsacaktır.

MacIntyre 1981’de Erdem Peşinde’yi yazdığı bürokratik toplumlarda erdem tasarımlarına yalnızca marjinal grupların sahip çıktığı kanaatindeydi:

“Erdem tasarımları, ...kültür içinde son derece marjinal bir şey haline gelmiş bulunuyor; erdem geleneği ise sadece egemen kültürün marjinlerinde varolabilen toplumsal grupların yaşamlarında merkezi rolünü sürdürmekte. Liberal veya bürokratik bireyciliğin egemen olduğu kültürler içinde yeni erdem tasarımları doğmakta ve bir erdem tasarımının kendisi dönüşmektedir.”⁵⁶

Ancak bugün, marjinlerde olan grup veya toplulukların merkezi fazlaca sıkıştırdığı, çevrelerin kendilerinde merkezleşmeye doğru gittiği bir zamanı yaşıyoruz. Erdem tasarımları olan ve bu tasarımları kamusal alanda ifade ederek politik haklarının peşine düşen grupların ve onların bu taleplerinin haklılığına inanan düşünürlerin sayısı gün geçtikçe artmaktadır. Her ne kadar uygulamada bazı cevapsız sorularla bizi baş başa bırakıyor ve eleştirdiği liberal düzen üzerinde ‘yeni ve farklı’ bir toplumsal düzen öngörüyorsa da komüniteryen düşünürlerin marjinal grup ve komünitelerin hak ve özgürlüklerini savunmaları bizce kayda değerdir.

⁵⁴ Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, 1. Edition, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana, 1994, s. 38.

⁵⁵ Swift & Mulhall, 2003, s.31.

⁵⁶ MacIntyre, 2001, s. 332.

1.3. Halklar ve Uluslararasılık: Rawls'ın Evrenselci Liberalizmi, Walzer'in Yeniden-kurucu Evrenselciliği

Bu bölümde genel olarak komüniteryen ve liberal görüşlerden hareketle dünya halklarının birbirleriyle etkileşimi problemi ele alınacaktır. Önceki bölümlerde açıklanan liberalizmin tarihsel kökeninden gelen evrenselci duruş ve buna komüniteryenlerin getirdiği eleştiriler üzerinde durulacaktır. Rawls'ın *Halkların Yasası(1999)*'nda⁵⁷ tartıştığı 'uluslararası düzende siyasal liberal koşulların nasıl sağlanabileceği' meselesi ve Walzer'in "Nation and Universe"(1989)⁵⁸ ile *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad(1994)*'da⁵⁹ evrenselcilik, ulusların birbirleriyle ilişkileri ve uluslararası etik üzerine açtığı tartışmanın karşılaştırılması yapılacaktır.

Sözü edilen bu üç çalışmanın aynı başlık altında değerlendirilmesinin nedeni, Rawls'ın politik liberalizmi ile komüniteryenizmin, mikro alandan çıkarak makro planda, dünya halklarından bahis açtıkları temel metinler olmalarıdır. Özellikle Walzer'in hoşgörü kavramı çerçevesinde bireylerin birbirlerine karşılıklı saygı kurallarına riayet ederek yaşamalarını aşan, grup ve komünitelerin de karşılıklı saygı ve tahammül duygularını geliştirmelerine dair yazdıkları, komüniteryen siyaset literatürünün önemli bir başlığıdır. Rawls'ın da *Halkların Yasası*'nı yazarken Walzer gibi bir komüniteryen düşünürle müşterek kavramlar üreterek hoşgörü söylemini teorisinin merkezine oturtması komüniteryen-liberal tartışmasının bir başka meyvesi olması bakımından dikkat çekicidir.

1.3.1. Walzer'in yeniden-kurucu evrenselciliği: *Ulus ve Evren*

Walzer, 1989'da kaleme aldığı "Nation and Universe" adlı makalede evrenselciliğin iki türünden, *kapsayıcı-yasa evrenselciliği(covering-law universalism)* ve *yeniden-kurucu evrenselcilik(reiterative universalism)*ten bahseder. Kapsayıcı-yasa

⁵⁷ Rawls, John, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, II.Basım. (Rawls'ın 1999'da bitirdiği Halkların Yasası, Walzer'in görüşlerine de atıflar yaptığı son çalışmasıdır. Rawls, çeşitli yerlerde Walzer ile ortak noktaları olduğu görüşündedir, biz ise bu tezin ana meselesi olarak komüniteryen-liberal ihtilafının birtakım ortaklıklar içerdiğini ama temelde modernizme odaklanan ciddi bir karşıtlık içinde bulduklarını savunmaktayız.)

⁵⁸ Michael Walzer, "Nation and Universe", *Tanner Lectures on Human Values*, Brasenose College, Oxford University Press, Oxford,1989 (May1-8), ss. 507-556.

⁵⁹ Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, I.Edition, University of Notre Dame Press, , Notre Dame Indiana, 1994.

evrenselciliği, tek-tanrı inancından kaynaklanan, dolayısıyla bütün insanlık için tek yasa, tek adalet, hakiki iyi-yaşam, iyi toplum, iyi rejim anlayışına dair tek doğru, tek kurtuluş ve tek Mesih olduğunu öne süren doktrindir. Kökleri Hıristiyan inancına dayanır, ilahi olduğu için herkesi/tüm kainatı kapsar; tek doğrunun kendisi olduğunu vaz eder.

Kapsayıcı-yasa evrenselciliği ulusların konu edildiği bir tartışmanın da önemli kavramlarından biridir. Walzer, kapsayıcı-yasa evrenselciliğinin “Tanrının hizmetkarları” sıfatıyla “tarihin merkezinde durmakta olan”lar tarafından inşa edildiğini söyler.⁶⁰ Buna göre tarihi yapanlar, ötekilerin tarihini göz ardı ederler; ötekilerin bir tarihi yoktur. Tarih düz bir çizgidir, sona doğru ilerlemektedir; parçalanıp bölünmesi, hedeften sapması sözkonusu değildir.

Modernizmin bu ilerlemeci tavrı ve liberal düşüncenin moderniteden ve ilerlemeden yana durması, ister istemez “ilerleme” kriterlerine uymayan, modernleşme kavramıyla açıklanamayan her bireyin, her toplumun, her ülkenin, her uygulama ve düşüncenin “geri kalmış” ya da “tarih dışı” olarak yaftalanmasını getirmiştir. Ama bugün sosyal bilim, tekbiçimli modernleşme mitinin bile artık “farklı modernleşmeler” veya “Batı-dışı modernlik”⁶¹ başlığı altında yeniden düşünülmesi gerektiği fikrini kabul etmeye başladı. Walzer’in, aslında genel manada komüniteryen düşüncenin de, bu yeni modernleşmeci çizgide seyrettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Liberalizm, milliyetçilik ve muhafazakarlık gibi anaakım ideolojilerin modernleşmenin yanında ya da karşısında konumlanmış olmaları, komüniteryen ideolojinin nasıl ve nerede konumlandığı sorusunu da akla getirmektedir. Walzer’in kapsayıcı-yasa evrenselciliği üzerinden yürüttüğü tartışma, bir kere daha, onların liberal pür-ilerlemeci tarihselcilikten uzak kalmayı tercih ettiklerini, bu miti eleştirdiklerini ortaya koyuyor. Ayrıca önceki bölümlerde değindiğimiz Taylor’ın da modernizme zıt, muhafazakarlık kaynaklı görüşleri burada tekrar hatırlanmalıdır.⁶² Her toplum kendine özgü yapısına paralel bir modernizm algısına sahiptir, modernleşmesi de bir anlamda modernizmi dönüştürmek olacaktır. Dolayısıyla, tek biçimci anlayışla açıklanamayacak farklı durumlarla karşı karşıya olduğumuzu en baştan kabul etmek gereklidir.

⁶⁰ Walzer, 1989, s. 512.

⁶¹ Bkz. Nilüfer Göle, “Batı-dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, *Melez Desenler*, 2.b., Metis Yayıncılık, İstanbul, 2002, ss. 158-174.

⁶² Modernizme komüniteryen itirazı derinlemesine incelemek için bkz. Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, IX. Edition, Harvard University Press, Cambridge MA, 2000.

Liberalizmin evrenselci özelliği, komüniteryen ve liberal olmayan yazarlarca da vurgulanmıştır. Sözün gelişi, Wallerstein'in liberalizmin evrenselciliğine dair tespitleri önemlidir:

“Liberalizm evrenselci olduğunu ilan ederek, kendisini daima siyasi arenanın merkezine yerleşmiştir. Liberaller, kendilerinden ve modernlik dediğimiz bu yeni dünya görüşünün doğruluğundan emin olarak görüşlerinin propagandasını yapmaya ve mantıklarını tüm toplumsal kurumlara sokmaya ve bu yolla dünyayı geçmişin ‘akıldışı’ artıklarından temizlemeye çalıştılar.... liberaller, ilerlemenin, kaçınılmaz olsa bile, biraz insan çabası olmadan, bir siyasi program olmadan gelişmeyeceğine inanmaktaydılar. Dolayısıyla liberal ideoloji, tarihin doğal seyrini izlemesi için, ‘zamanın, kaçınılmaz olarak daha fazla insana daha fazla mutluluk getirecek evrensel bir dost olduğu’nun tamamen farkında olarak, bilinçli, sürekli, akıllıca reformculuğa girişmenin gerekli olduğu inancıydı.”⁶³

Rawls'ın *siyasal liberalizmi* de siyasal arenanın *merkezinde* konumlanmıştır. *A Theory of Justice*'de savunulan tekbiçimci liberalizm 23 yıl sonra *Political Liberalism(Siyasal Liberalizm)*'de tadil edilmeye çalışılsa da Rawls'ın liberalizmi hegemonik duruşundan birşey kaybetmemiştir.

Walzer'in, kapsayıcı-yasa evrenselciliğinin alternatifi olarak sunduğu yeniden-kurucu evrenselcilik ise , toplumların ve bireylerin biricikliğini temel alır. Bireyler içinde her birey, toplumlar içinde her toplum, uluslar içinde her ulus biriciktir, farklıdır, tektipleştirilemeyecek kadar özeldir. Walzer yaratıcılığın insanoğluna eşit olarak dağıtılmış tek şey olduğunu söyler, ki yaratıcılık kuvveti insanların birbirlerinden farklı olmalarının ontolojik nedenidir:

“Hepimize eşit olarak dağıtılan bir şey varsa o da yaratıcılık gücümüzdür; aynı şeyleri değil, pek çok farklı şeyi yapmamızı sağlayan güç: ilahi kudret, (belirsiz

⁶³ Schapiro'dan akt. Immanuel Wallerstein, *Liberalizmden Sonra*, 1.b., çev.Erol Öz, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, s.79.

biçimde) yansımış, dağılmış ve ayrı ayrı nitelendirilmiştir. İşte size yeniden-kurucu evrenselciliği destekleyen bir yaratıcılık öyküsü.”⁶⁴

Burada sözü edilen yaratıcılık kudretinin farklılıklarımız ve farklılıklarımızı koruma içgüdümüz olduğu düşünüldüğünde, “öteki” olarak tanımlayıp bizden farklı olduğu için aramıza aşılmaz mesafeler koyduğumuz, kendimize benzetmek için baskı altına aldığımız varlığın, içinde barındırdığı orijinalite sebebiyle hoşgörüyü ve saygıya ne kadar layık olduğunu da anlayabiliriz. Walzerci komuniteryenlik, *ötekini* birey, etnisite, din...vb kontekstinde toplumsal zenginliğe ve yaşam imkanlarına katkı olarak algılar ve *öteki*'ye ilahi bir konum atfeder. Hatta daha da ileri giderek Tanrının da bizzat yeniden-kurucu evrenselci olduğunu söyler, zira Tanrı yönetir, kısıtlar ancak insanoğlunun çeşitliliğini ortadan kaldırmaz.⁶⁵

Bireyler ve toplumlar arası ilişkinin nasıl ve hangi zeminde gerçekleşmesi gerektiği sorusu, uluslararası siyaset teorisyenlerini halihazırda meşgul etmeye devam eden bir problemdir. Bu problemin çözümünde ortaya konan yaklaşımlar, uluslar ya da halklar arasında bir hiyerarşi gözetme, refah bakımından üstünlüğe göre strateji belirleme ya da karşı halkı/bireyi de kendisiyle eşit konum ve haklara sahip bir muhatap olarak görme gibi türlü eğilimlerle örneklenebilir. Liberalizmin takındığı tavrın(evrenselciliğin) yalnızca “hepimiz için aynı kurallar geçerlidir, çünkü eşitiz” demek olamayacağı açıktır. Zira liberalizm, özellikle de Rawls'ın siyasal liberalizmi, kendisine insanlar ve halklar arasında merkezi bir konum biçerek işe başlar. Hegemonik üstünlüğüne duyduğu inanç -ve aslında *de facto* üstün olması- en baştan eşitler arası diyalog ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Burada ilişki biçimlerini tanımlamak için Feyerabend'in önerdiği iki kavrama atıf yapmak yerinde olacaktır: *Akılsal alışveriş* ve *açık alışveriş*:

“Açık alışveriş, karşı taraf ister bir kişi isterse koca bir kültür olsun, ona saygı gösterir, oysa akılsal alışveriş *ancak akılsal bir tartışma çerçevesinde* karşı tarafa

⁶⁴ Walzer, 1989, s.518.

⁶⁵ a.g.e, s. 516.

saygı göstereceğine söz verir. Açık alışverişin ilke ve kuralları belirleyen bir sistemi yoktur, ama akışı içerisinde yeni mantık biçimleri ortaya çıkarabilir.”⁶⁶

Vurgulanan rasyonel alışveriş tanımı, Rawls’ın neredeyse yazılarının tümünde ısrarla belirttiği, siyasal liberalizmin *sine qua nonu* rasyonel diyalogun net bir eleştirisidir. Tıpkı Walzer gibi, Feyerabend de rasyonel alışverişin, ve/ya Rawlsca, akılsal diyalogun önşartının tarafların makûllüğü olduğunu ortaya çıkararak, saygı görmesi gerekenlerin siyasal liberalizm rejiminde yalnızca akılcı davranış biçimini benimseyen kimseler olması durumunu hoşgörü açısından değerlendirir. Biz burada vurgulanan karşılıklı saygı olgusunun, demokrasiler için vazgeçilmez bir şart olduğunu kabul ettiğimizde, Rawls’ın liberalizminin nasıl da kendince ayrıcalıklı “âkil” kimseler yarattığı ortaya çıkacaktır. Rawls, evrensel akli eylemler peşindedir, Feyerabend ise “akılsallık üzerine temellendirilmiş bir toplumun tam anlamıyla özgür” olmadığını söyler, zira “böyle bir toplumda aydınların oyunu oynanır”⁶⁷. Görüldüğü gibi, Rawls’ın teorisi, özgürlükler üzerine tesis edilmiş bir teori olmasına rağmen, sadece akla dayanması nedeniyle bir çeşit despotizme sebep olma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Aynı zamanda “akılsallık evrenseldir, ruh halinden, bağlamdan, tarihsel koşullardan bağımsızdır”⁶⁸; evrenseldir, çünkü merkezin kendisi olduğunu varsayar, çevreyi akla uygun hale getirmek onun yegane vazifesidir. Bu tutumu *Halkların Yasası*’nda ayrıntılı şekilde müşahade etmek mümkündür. Söz konusu eserde, siyasal liberalizmin iç işler ve liberal ulus-devletin yurttaşları bağlamında takındığı uzlaşmacı tavır, uluslararası düzlemde savaşıcılığı, iyi düzenlenmemiş(not well-ordered) toplumlara müdahaleyi meşru hale getirecek söylemlere dönüşmüştür.

Rasyonelitenin evrenselliği, insanı insan yapan şeyin kalp veya vicdan değil, akıl olduğu kabulünden kaynaklanır. Liberaller için insanı insan yapan şey akıldır, komüniteryenler için ise vicdandır.

“Liberal aydınlar aynı zamanda ‘akılcı’dırlar. Ve akılcılığı...birçok görüşten herhangi biri olarak değil, toplumun temeli olarak görürler. Şu halde, savundukları

⁶⁶ Paul Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, 2.b., çev. Ahmet Kardam, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 44-45.

⁶⁷ a.g.e, s.44.

⁶⁸ a.g.e, s.47.

özgürlük, artık o özgürlüğün söz konusu olmadığı koşullar altında verilmektedir. Özgürlük, yalnızca akılcı...ideolojinin bir bölümünü zaten kabul etmiş olanlara tanınmaktadır. Liberalizmin bu dogmatik yanının sözünün edilmesinden vazgeçtik, uzun süre varlığının farkına bile varılmadı. Bu hatanın nedenleri çeşitlidir. Zenciler, Kızılderililer ve ezilen diğer ırklar şehir yaşamının gün ışığına çıktıklarında, bunların liderleri ve beyazlar arasındaki destekçileri eşitlik istediler. Ama 'ırksal' eşitliği de içeren bu eşitlik, o sıra *geleneklerin eşitliği* anlamına gelmiyordu; *tikel bir gelenekten* -Beyaz Adam'ın geleneğinden- *yararlanmada eşitlik* anlamına geliyordu....Bu durum çok geçmeden değişti. Sayıları gittikçe artan kişi ve gruplar, sunulan hediyeleri eleştirir oldular. Ya kendi geleneklerini yeniden canlandırdılar ya da hem akılcılıktan hem de atalarının geleneklerinden farklı gelenekler edindiler.”⁶⁹

Beyaz olmayanların⁷⁰ *şehir yaşamının gün ışığına çıkmaları* çok mühim bir tarihi dönemeci imlemektedir. Çevrenin, merkezce domine edilenlerin, kendilerinin/kendi geleneklerinin farkına varmalarıyla başlayan bu dönüşüm, aynı zamanda liberalizmin eksiklerinin de *gün ışığına çıkması* demektir. Egemen politik/kültürel otoritenin başkalaştırma eylemlerinin nesnesi konumunda ömür geçiren halkların bu *ben-idraki*⁷¹, dünyayı yeni politik düşünme biçimleri geliştirmeye mecbur bırakmıştır. Grupların ve komünitelerin, geleneksel/gelenekselleşmiş yaşam biçimlerini yeniden sahneye taşınması, ister istemez liberalizmden çok daha az evrenselci ancak çok daha fazla kuşatıcı bir çözümü gerekli kılmaktadır: akılcı olsun-olmasın her türlü yaşam biçimine siyasal arenada yer açabilecek ya da en azından yer açma iradesi gösterebilecek bir çözüm önerisi.

1.3.2. Evrenselci liberalizm, merkezilik ve komüniteryen tikelcilik

Komüniteryen düşünürler, zaman zaman milliyetçiliği körüklemekle suçlanmaktadırlar. Tarihte siyasal varlığı olan milletler dışında, en küçük bir siyasal varlık emaresi gösterememiş türlü millet veya kabilenin, otoriteye karşı durmasını teşvik ettikleri düşünülmektedir. Ancak, bizce komüniteryenlik, milliyetçiliğin yanında olmak şöyle

⁶⁹ a.g.e, s.103-104.

⁷⁰ *Beyaz olmayanlar* terimi, sadece siyahi ırkı ifade etmek için kullanılmamıştır. Merkezin dışında ve çizilen "makûl" sınırların majininde yer alan her topluluk ve ırksal yapı bu terimin içerdiği anlam dairesince kapsanır.

⁷¹ İtalik yazılan kavram Ahmet Davutoğlu'un 1997 tarihli makalesinden alınmıştır. Bkz. "Medeniyetlerin Ben-İdraki", *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi*, Yıl:2, Sayı:3, İstanbul, 1997, ss.1-53.

dursun, tam karşısında konumlanmış bir siyasal ideolojidir. Onların tasvir ettikleri dünya, kendi değer ve gelenekleri ölçüsünde modern dünyada yaşama arzusu olan insanların toplumsal kimliklerinin baskılanmamasıdır. Savundukları şey, bu tikel komüniter yapıların yeni evrensel tahakküm biçimlerine dönüşmemeleridir:

“Uluslar, çok çeşitli kültürel ürünü –dil, din, tarihi hafıza, takvim ve tatiller, mekan duygusu, özel bir sanat ve müzik tecrübesi- ve bütün bunlar veya bazılarının sonucu olarak ‘milliyet’ olarak tanımladığımız şeyi paylaşma eğilimindedirler. Aile çevremizde, birbirimiz arasında, okullarda, piyasalarda, kurum ve devletlerimizde yeterince fenalık mevcut. Ancak muhtemelen insanlık tarihinde, en büyük fenalıklar uluslar arasında cereyan etmiş ve etmeye de devam etmektedir, ve belli bir tür milliyetçilik bu fenalıkların siyasi gerekçesi olduğu kadar, siyasi meşguliyeti de olmuştur. Kendi ulusumuzu belli tarzda görmek, aynı zamanda bazıları veya diğer hepsi için fenalık istemek demektir.”⁷²

Tıpkı kendi ulusunu, milliyetini belli bir tarzda görmek gibi, liberalizmin kendini evrensel ve dünyanın merkezinde gören tutumu, diğer halklara karşı duruşunu da kabalaştırmaktadır. “Çaresizce daha gelişmiş uluslarca kurtarılmayı bekleyen” halklar varsaymak, adilane bir yardımı kolaylıkla dominasyona dönüştürür. Çünkü çaresizlik “rasyodan nasibini alamamış halklar”a özgüdür. Kurtarılmalarının da mutlaka bir bedeli olacaktır.

Komüniteryenliğin kabileciliği körüklediği iddialarına karşı, Walzer’in ulus ve kabileyi, ırk dışındaki saiklerle bir araya gelmiş komünitelerden üstün tutmadığını, milliyetçiliğe bu anlamda prim vermediğini söylemek mümkündür. Ona göre “ulus hiçbir suretle ahlaki fikir ve yaşam biçimlerinin genişletildiği en mühim topluluk değildir.”⁷³ Moral minimalizm de tek bir en-iyi-siyasal birim önermemektedir, ideal bir kabile/yönetmel birim yoktur; kendi kaderini belirlemenin mutlak bir öznesinden de söz edemeyiz. Şehirler, uluslar, federasyonlar, göçmen toplulukları...vb bunların hepsi kendi üyelerince yönetilebilir ve yönetilmelidir.⁷⁴

⁷² Walzer, 1989, s.538.

⁷³ a.g.e, s. 536.

⁷⁴ Walzer, 1994, s. 68-69.

"Genişleme ve tahakküm, kurbanlarının yeniden-kurucu(reiterative) haklarını reddeder: özerk gelişme ve özgür-seçilmiş bağıllık haklarını. Reddetme, amacı uzun dönemde aynı hakları korumak olsa bile, hemen etkisini gösterir. Bu cömert amacı belirleyen şey, kurbanların idare güçlerini, kültürel ve ahlaki yaratıcılıklarını ve kendi yaşamlarını şekillendirme yetilerini kaybettiklerine dair, ahlaken tehlikeli inançtır. Onlar(kurbanlar), karanlıktadırlar; aydınlanmamış, barbar, cahil ve âtil bir gelenekçiliğe kısılp kalmış, kendini tarihten koparmış, çaresizce daha gelişmiş uluslarca kurtarılmayı beklemektedirler."⁷⁵

Burada evrenselci anlayışla barbar tabir edilen toplumlar için kullanılan "kendini tarihten koparma(cut off from history itself)" tanımlaması dikkat çekicidir. Evrenselci dünya görüşüyle bakıldığında elbette tek tarihsellik vardır ve zaman bu tek tarihin içinden gelen insanları daima ilerletmektedir. Nihai ilerleme de her toplum için aynıdır, tek biçimlidir. Çizgisel tarih anlayışı, ilerlemeyen(!) kavimleri, komünite ya da toplumları kaçınılmaz biçimde çizgi dışına itmektir: toplumlar ya öngörüldüğü şekilde ilerlemelidir, yahut da yok olmaya/sayılmaya mahkumdurlar. Ancak Walzer'in önerdiği *reiterative universalism*(yeniden-kurucu evrenselcilik) her toplumun kendi tarihselliği içinde varoluşuna atıf yaparak ilerlemeci tarihselliği reddeder. Şu halde tarih dışında kalmak, treni kaçırmak söz konusu değildir. Her toplumun kendine özgü varlığı, tarihsel çeşitliliği de beraberinde getirmekte ve ilerleme mitini muğlaklaştırmaktadır.

Komüniter bakış açısından toplumlar, tikel varoluşlarıyla açıklanırlar, çünkü üyelerinin benlikleri(toplumsal benlikleri) kendilerine özgüdür. Evrensellik insanlığa(humanity) dair temel bir kavram olarak bir ölçüde kabul edilebilse de toplumları açıklayabilecek asıl kavram tikelliktir(particularity):

"Toplumlar mutlaka tikeldirler çünkü üyeleri ve hafızaları vardır; yalnızca kendilerine ait değil, ortak yaşama dair de bir hafızayla donanmışlardır. İnsanlığın ise, tersine, üyeleri vardır, ancak hafızası yoktur. Bu nedenle, tarihi ve kültürü, geleneksel

⁷⁵ Walzer, 1989, s.543.

pratikleri, benzer yaşam tarzları, festivalleri, toplumsal iyi-kavrayışları da yoktur. Bu tip şeylere sahip olan varlık insandır(insanlık değil).”⁷⁶

Walzer’in bu satırları yazdığı yıllarda Batı Avrupa ve Sovyetler Birliği’nde toplumsal kimlik savunusu olarak okunabilecek –insanların kendi yerel ve tikel, etnik, dini ve ulusal kimliklerini öne çıkardıkları- hareketler ivme kazanmaya başlamıştı. Walzer bunu kabilelerin geri dönüşü olarak yorumlamış ve toplumsal kimlikler üzerindeki merkezi baskının ciddi boyutlara ulaştığı yerlerde tepkinin çok daha üst perdeden dile getirildiği tespitini yapmıştı. Bugün Ortadoğu’da farklı din ve mezheplere mensup tabakaların, Kuzey ve Batı Avrupa’da göçmen toplulukların başlattıkları isyan ve toplumsal hareketler, dünyada artan demokratikleşmeye paralel yeni bir kabileler dalgasını yaymaktadır. Sözkonusu bölgelerde tek ulus altında toplanmaya çalışılan çokuluslu yapılar olduğu bilinmektedir. Resmi sosyal yeniden-üretim ulaşmaları engellenen bu kesimlerin, tanınma ve demokrasi amaçlı hareketleri, komüniteryenleri haklı çıkaran gelişmelerden sayılabilir.

⁷⁶ Walzer, 1994, s.7.

Üçüncü Bölüm

KOMÜNİTERYEN DEMOKRASİ VE KOMÜNİTERYEN KİMLİK

“İktidar sizi nerenizden yaratıyorsa orası kimliğiniz olur.”

Milan Kundera

1. Komüniteryen Demokrasinin Kaynakları

Komüniteryenizmin liberal düşüncenin bir eleştirisi olarak ortaya çıktığı Bölüm-2’de belirtilmişti. Kimlik meselesine gelindiğinde yine komüniteryen kimliğin liberalizme bir ters-yansıma halinde ortaya çıktığı görülüyor. Fakat, komüniteryen kimliğin yalnızca liberalizmle değil, diğer bir rakibi olan milliyetçilikle de karşıtlığından doğan, *etnik komüniteye* dayalı ancak etnik milliyetçiliğin önerdiği gibi çatışmacı olmayan bir yapı üzerine kurulduğunu söylemek gerekiyor.

Günümüzün hakim siyasi ve sosyal paradigması olan liberalizmin, ve yakın geçmişe damgasını vurmuş, tezahürleriyse bugüne kadar gelmiş milliyetçilik akımının iktidarı boyunca ezilen ve azınlıkta kalan grup ve komünitelerin kendi kimlik tanımlamalarını oluşturmaları, farklı bir sosyo-politik kontekst üzerinden problemlerini dile getirmeleri gayet doğaldır. Doğaldır, zira “varlıklarının hak ettiği biçimde tanınması, insanlara gösterilmesi gereken saygının gereği olmakla kalmaz. Bu, can alıcı önem taşıyan bir insan gereksinmesidir.”¹

Liberalizm ve milliyetçilik, 19.yüzyıldan bu yana pek çok halkı etkilemiş; imparatorluk düzeninden ulus-devlete, ve sonrasında liberal ulus-devlete geçiş, dünya tarihinin seyrini iki dünya savaşına ve soykırımlara çevirmiştir. İçinde bulunduğumuz zaman diliminde ulus-devlet ve liberalizmin etki alanına girmemiş bir siyasi yapı söz

¹ Charles Taylor, “Tanınma Politikası”, çev. Yurdanur Salman, *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, 2.b., (der.) Amy Gutmann, Yapı-Kredi Yayınları, İstanbul, Ekim 2005, s.43.

konusu bile değildir. Kimlik meselesi ele alınırken de birbiriyle kaynaşmış bu iki olgunun yurttaşlığa ve siyasal kimliğe atfettikleri anlam kritik önem kazanmaktadır.

1.1. Yurttaşlık ve Demokrasi

Liberalizm açısından “yurttaş, demokratik hakları ve adalet istemi olan kimsedir. Ancak yurttaşlığın, akılcı bir siyaset teorisinde bağımsız, kuralcı bir rol oynamasına; sorumlu bir yurttaşlığı geliştirmenin kamusal politikanın öncelikli amaçlarından biri olduğu görüşüne siyasi yelpazenin her noktasından büyük destek vardır. Yurttaşlıkla ilgili bu kaygı, liberaller...liberterler, cemaatçiler...tarafından eşit olarak paylaşılır.”² Kavram, beraberinde kimlik, aidiyet, tanınma, temsil gibi çok sayıda karmaşık meseleyi birarada anlamayı mecbur kılmaktadır. İnsanların siyasi bir otorite çevresinde toplanmaları ve uzlaşmaları, onları o otoritenin işteşlik parantezine alır; bu, ortak bir dil oluşturabilmenin gereğidir.

Başta belirtilmelidir ki, liberalizmin yurttaşlık kavramı ile ulus-devletin yarattığı yurttaşlık birbirinden farklı kavramlardır; “liberal yurttaşlık, cumhuriyetçi ulus devlet yurttaşlığından daha gevşek”³ kültürel tutumlara sahiptir. Liberal yurttaşlık, etnisitesi, dili, dini ne olursa olsun, her türlü insanın –geçmişlerinden kaynaklanan bu özellikleri için kamusal alanda ayrıcalık talep etmeden- birlikte yaşayabileceği siyasal bir organizasyon idealinin peşindedir. Ulus-devletçi yurttaşlık ise gücünü aynı millete dahil, etnik kökeni bir insanların biraraya gelmesinden alır; ulus-devlet millî hassasiyetler üzerine kuruludur. Bu devlette ya herkes aynı etnik kökendendir, ya da öyle olduğu varsayılır –hem devlet hem de yurttaşın kendisince. Örneğin, X ulusuna mensup olmayanlar, ruhen de olsa X ulusundan olmaya, bu yapıyla manevi aidiyet kurmaya zorlanırlar. Liberal yurttaşlık fikriyse, kamusal alanda özel hak talep edilmediği sürece kişilerin özel yaşamlarında hangi etnik grup veya kültürün ritüellerine bağlı yaşadığıyla ilgilenmez. Ancak, 19.yüzyıldan bu yana, ayrılmaz biçimde birbiri içine geçen bu iki kavram, artık liberal değerlerin ima ettiğinden çok ulus-devlet çerçevesinde tanımlanan bir yurttaşlık(liberal ulus-devlet yurttaşlığı) sunmaktadır. Buna göre, devlet, serbest piyasa ekonomisini savunan ve koruyan, bireyin özgürlük ve güvenliğini garanti altına alan bir yapı olmaya devam

² Will Kymlicka, “Yurttaş Kavramı”, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, 2.b., çev. Ebru Kılıç, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Eylül 2006, s.443.

³ Michael Walzer, *Hoşgörü Üzerine*, 1.b., çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s.91.

etmektedir. İlaveten, devletin resmi ideoloji aracılığıyla topluma dayattığı bir kimlik de vardır ki bu, liberal değerlerin bir kısmını özümsemiş ancak uygulamada daha çok milliyetçi tavır sergileyen ulus-devlet problematiğini karşımıza çıkarır.

19.yüzyılda gün yüzüne çıkan ulus-devlet pratiğini Foucault'dan dinleyelim:

“...bir statüyle bir araya gelen bireyler ortaklığı, topluluğu, bütünlüğü olarak, anlaşılan bir toplum; kendi gelenekleri, kendi adetleri ve hatta kendi özel yasası olan, belirli bir sayıda bireyden oluşmuş bir toplum. Artık tarihte konuşan, tarihte söz alan ve tarihte sözü edilecek olan bu şey, dönemin sözcük dağarcığında ‘ulus’ sözcüğüyle yer alan şeydir.”⁴

Foucault'nun tarihin yeni öznesi ve nesnesi olarak belirlediği ulus, artık, sahneye bir daha inmemek üzere çıkmış bulunmaktadır. Tarihin bu yeni başrol oyuncusu, bir araya gelen bireylerin ortaklığı gibi tanımlanmıştır, çünkü ancak temelinde siyasal ve kültürel olarak bireylerin bulunmasıyla bu yeni toplum biçimi hakkında açıklanabilir.

“Bir ulusu belirgin kılacak olan... devlet kurmaya muktedir olan bu bireyler topluluğundan, devletin kendisinin gerçek varlığına uzanan dikey bir bağıntıdır. Bu dikey ulus/devlet eksenini ya da devlet gücüllüğü/devlet uygulaması eksenini boyunca ulus belirgin kılınacak ve saptanacaktır... Ulus, devletin etkin kurucu çekirdeğidir. Ulus, en azından nokta nokta çizilmiş devlettir, bir bireyler topluluğu içerisinde doğuyor olması, kendini oluşturuyor olması ve varoluş koşullarını burada buluyor olması ölçüsünde devlettir.”⁵

Ulustan müteşekkil devlet, bir bireyler topluluğuna muhtaçtır; aynı şekilde, bu bireyler topluluğuna borçludur. Devletin muhatabı ulusu meydana getiren bireylerdir. Ulus içinde farklı şekillerde birleşmiş, ulus bütünlüğünü zedeleme ihtimali olan gruplar muhatap alınmaz. Temel ilişki birey ile devlet arasındadır.

⁴ Michel Foucault, **Toplumunu Savunmak Gerekir**, 4.b.,çev. Şehsuvar Aktaş, Yapı-Kredi Yayınları, İstanbul, 2008, s.142-143.

⁵ a.g.e, s.230-231.

Liberal ulus-devlet, milliyetçiliğin ağır bastığı liberal siyasal sistemdir. Bir yandan liberal değerler gereği, bireyin sosyal alandaki yerini özel tutarken, bir yandan da bireyin yurttaş olarak bir bütün ulusa dahil olmasıyla aidiyet ihtiyacını giderebileceği, bir üst anlam dairesine geçebileceği ortamı oluşturur. Hatta bu siyasal biçim için, komüniteye aidiyet ve bireysel otonomi arasında bir form olduğu değerlendirilmesi de yapılabilir.

Liberal ulus-devlet, uygulamada demokratiktir. Ancak “güç, devleti kendi amaçları için kullanan çoğunluk ulusun elindedir.”⁶ Yurttaşlar eşit haklara sahip ve --ulus-devletin koyduğu sınırlar dahilinde- özgür bireylerdir, ve yine yurttaş olma bilinci, bireyi kapsayan bir üst siyasi daireye ait olmak anlamına gelir. Ulus-devletin sınırları dahilinde yaşama hakkı olan her birey, aynı zamanda ortak bir ulusal kimliği benimsemiş kabul edilir. Kimi düşünürler “ortak bir ulusal kimlik duygusu(nun), sosyal adalet ve müzakereci demokrasi gibi siyasal amaçlara ulaşmanın ön koşulu” olduğu kanaatinde dirler.⁷ Çünkü ulusçu bakış açısından, insanların kendilerini birbirlerinin eşiti olarak görmelerinin/kabul etmelerinin tek yolu aynı ulus çatısı altına girmektir. Farklılıklar, siyasal anlamda çözülmesi güç sorunlara kapı açacaktır, halihazırda ulus-devlet formunu benimsemiş neredeyse bütün ülkelerde bu sorunlara rastlamak mümkündür, çünkü “uluslararası toplumu oluşturan devletlerin çoğu ulus devletlerdir. Böyle adlandırılıyor olmaları ulusal (ya da etnik ve dinsel) bakımdan homojen nüfuslara sahip oldukları anlamına gelmez. Günümüz dünyasında homojenlik yoktur diyemesek bile, çok nadirdir.”⁸

Yurttaş olmak, her şeyden evvel siyasal olarak tanımlanmak ve bireyin/insanın diğer yönleri bakımından tartışma dışı bırakılması demektir. Dini, etnisitesi, kültürel formları, değer algıları, yurttaş-bireyin, kamusal alanın dışında tutması gereken, farklılık ve dolayısıyla uzlaşmazlık ve çatışmaya neden olabilecek kavramlardır. Yurttaş özel hayatında bu tanımlamalar ışığında istediği gibi davranabilir; ancak kamusal faaliyetler söz konusu olduğunda düzeni ve birlik düşüncesini kayba uğratan tutumlardan kaçınılmalıdır. Böylesi bir yurttaşlık önerisine J. Paul Sartre, Yahudilik örneği üzerinden çarpıcı bir değerlendirme ile karşı çıkmıştır: bu tarz “Yahudi savunusu bir insan⁹ olarak

⁶ Michael Walzer, 1998, s. 71.

⁷ David Miller(1995)'ten aktaran Will Kymlicka, “Yurttaşlık Kavramı”, **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, 2.b., Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s.438.

⁸ Walzer, 1998, s. 40.

⁹ “İnsan olarak” tanımlanma Walzer'in de sıklıkla vurguladığı *humanity-community* ayırımına işaret eder. Buna göre *humanity*(insanlık) evrensel, *community*(cemaat) tarihsel bağlamımızın ifadesidir. İnsan olmamızdan kaynaklanan birtakım evrensel ortaklıklara sahip olsak da, tek tek ait olunan toplumsal ve

onu kurtarıırken bir Yahudi olarak yok eder...soyut bir insan hakları öznesinden başka hiçbir şey bırakmaz.”¹⁰ Cümlede Yahudi kelimesi yerine azınlıkta kalmış başka herhangi bir etnisiteyi veya dini komüniteleri yerleştirerek türev sonuçlar elde etmek mümkündür.

Böylesi bir etnik ya da dini kimlik tanımlaması yapmak, liberallerce evrensel insani değerlerin uzağına düşerek insanlar arası ciddi problemlere kapı açacak riskler taşımaktadır. Steven C.Rockefeller, kimlikleri etnik, dini, ya da linguistik olarak tanımlamaktansa, çok daha indirgemeci biçimde birincil ve ikincil kimlikler şeklinde tanımlamanın daha uygun olacağı kanaatindedir. Birincil kimlik, “insan olarak sahip olduğumuz genelgeçer kimliğimizdir, vatandaşlık olsun, cinsiyet...ırk ya da etnik köken olsun, hiçbir kimlik bu evrensel kimliğimizin önüne geçemez.” Dolayısıyla “bir insanın ikincil konumda olan etnik kimliğini evrensel kimliğiyle aynı önem derecesine hatta onun üstüne yükseltmek, liberalizmin temellerini sarsmak ve hoşgörüsüzlüğe açılan kapıyı aralamak” demektir:

“Liberal demokratik bir kültürün amacı, etnik kimlikleri bastırmak değil, onlara saygı göstermektir, özgürlük ve eşitlik gibi demokratik ideallerini ifade edebilme güçlerini tam anlamıyla geliştirebilmeleri için çeşitli kültürel oluşumları desteklemektir, bu da çoğu kez önemli kültürel değişimlere yol açar. Her kültür toplumu bu görevi değişik biçimde yerine getirir, böylece dünya üzerindeki demokratik yaşama biçimleri geniş bir çeşitlilik gösterir. Kùltürler bir yandan kendi geçmişleriyle bağlarını sürdürürken öte yandan da önemli ölçüde entelektüel, toplumsal, ahlaksal ve dinsel değişimler gösterebilirler.”¹¹

Rockefeller’in liberalizm savunusu kendi içinde liberal değerleri daha da değersizleştirmekte ve evrenselci dayatmayı pekiştirmekten öteye gidememektedir. Çoğu komüniteryenizm karşıtı liberalin yaptığı gibi, bir üst seviyeden diğer ideolojileri değerlendirme eylemi olarak bu tavır, eşitler arası bir tartışmayı da imkansız hale getirir.

tarihsel zeminler bizi birbirimizden farklı kılar. Dolayısıyla tarihselliğimiz ölçüsünde tikel yaşam tarzlarına sahip olmamız ve bunları sürdürebilme hakkımız baki kalmalıdır; bu farklılıkları çatışmaya meydan vermeden koruyacak düzenler üzerine kafa yormamız gerekmektedir.

¹⁰ akt.Walzer, a.g.e, s. 55.

¹¹ Steven C. Rockefeller, “Yorum”, çev. İlknur Özdemir, **Çokkültürcülük: Tanınma Politikası**, 2.b., (der.)Amy Gutmann, Yapı-Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s.96-97.

Rockefeller'in son cümledeki sözleri özellikle dikkat çekicidir; kültürlerin kendi geçmişleriyle toplumsal bağlarını sürdürürken önemli ölçüde entelektüel, ahlaki ve dini değişimler de gösterebileceği düşüncesi bile başlı başına sosyaliteyi ve komüniteryenlerin ısrarla savundukları "hayatın bütünselliği" meselesini inkar eden bir yaklaşımdır. Geçmişle sosyal bağları sürdürmek, geçmişin getirdiklerini bugünde yaşamakla mümkündür, bunun içinse uygun, kısıtlamalardan arınmış bir *alan* gerekir. Ancak liberal düzen bu ortamı özel yaşam alanıyla sınırlar; geçmişin getirdiklerini "kendince", bireysel dünyasında ve siyasallaştırmadan yaşamak, geçmişi süreksizleştirmekten başka bir anlam ifade etmez.

Liberal ulus-devletçe önerilen bu tip bir siyasal yaşam formu, komüniteryenlerin itirazlarının yoğunlaştığı en önemli alanı teşkil etmektedir. Çünkü liberal ulus-devlet siyasası, en başta siyasal hayatı özel hayattan ayırır, yurttaşlığa yalnızca siyasal bir anlam yükleyerek insan yaşamının bütünselliğini reddeder. Bölüme başlarken Milan Kundera'dan alıntılanan ifade, komüniteryen kimliğin oluşumunu son derece veciz biçimde ifade etmektedir: "İktidar sizi nerenizden yaralıyorsa orası kimliğiniz olur." Peki hakim iktidar komüniteryenleri nasıl ve nereden yaralamıştır? Liberal-milliyetçi hakim paradigmanın tanımladığı çerçevenin dışında konumlanan her halk ve kişinin, bu muktedir paradigmanın politik icralarından yara aldığı söylemek mümkündür. Zira, bu düzende büyük ulus içindeki diğer uluslara-azınlıklara –uygulamada çoğunlukla- siyasal hoşgörü gösterilmez, "bir"liği bozma riski taşıyan kimlikler asimilasyona tabi tutulmalıdır. "Özel kolektif diye adlandırabileceğimiz; azınlık dili, kültürü ve tarihi kamusal kolektifin yani ulus devletin her zaman kuşkuyla baktığı meselelerdir... İlke olarak, bireyler üzerinde bir baskı yoktur ancak her yerde, en azından kamusal pratikler bakımından, egemen kültüre asimile olma yönündeki baskıya raslamak mümkündür ve yakın geçmişe kadar bu oldukça da başarılı olmuştur."¹²

MacIntyre'ın liberalizm eleştirisi de liberal yurttaşlık kavramını farklı bir açıdan yargılamaktadır:

"...Aristotelesçi çerçeveden bakıldığında, modern liberal bir siyasi toplum, yalnızca ortak savunmaları için bir araya sokulmuş bir *hiçbir yerin yurttaşı olmayanlar toplumu* olarak görülebilir. Onların sahip olabileceği en iyi

¹² Walzer, 1998, s. 41.

şey, karşılıklı çikara dayalı adi arkadaşlık biçimidir. Arkadaşlık bağından yoksun oluşları, kuşkusuz, bu tür liberal toplumların kendilerinin itiraf ettiği ahlaksal çoğulculuk anlayışları ile bağlantılıdır...İşte bu tür kişiler, Aristotelesçiliğin ahlaksal bütünlüğünü ortadan kaldırmışlardır.”¹³

MacIntyre, burada yine, kendi iddiası olan etik sosyallik bilincine aykırı bir liberal damar yakalamıştır. Ona göre, liberal yurttaşların birlikteliklerinin tek anlamı karşılıklı çıkar ilişkisine dayanır ki, bu hal insan olma ile tarihsel ve hissi hiçbir bağı bulunmayan düz bir birlikteliktir. Muhafazakar bir damardan beslenen ve insanı geçmişle tanımlayan komüniteryenizmin kimlik tanımıysa, “biz kimiz?” ve “nereden geliyoruz?” sorularına verilen cevaplarla ortaya çıkmaktadır.¹⁴ Sadece içinde bulunduğumuz zaman diliminin değil, bizi önceleyen, bu zaman diliminin “bu zaman dilimi” olmasına neden olan geçmişin izleri de kimliğin temel taşlarıdır. Ve geçmiş, maddi ve manevi tüm kalıntı ve geleneklerin bir toplamı olarak insanı biçimlendirme kudretine sahiptir. İnsanlar kimliklerini bilinçli bir şekilde ve sonradan edinmezler; aksine kimlik, içselleştirilmesi için toplumca hazır hale getirilmiş, bireyin varlığından önce varolan bir gömlektir. Ancak tüm bunlar, kişinin önüne konulan kimliği sorunsuz bir şekilde kabullenip yaşatacağı anlamına da gelmez.

Komüniteryen kimlik tanımı, bireysel akıl yürütmeyi saf dışı bırakarak toplumcu bir dayatmaya kurban edecek kadar radikal bir tavır içine de girmez. Daha önce de belirttiğimiz gibi Taylor insanları “sadece kendileri için sosyal olarak inşa edilen kimlikleri sürdüren aptallar, kendilerine pazarlanan kimliklerin pasif tüketicileri” olarak değil “daha ziyade bu kimlikleri kendi bireysel benlik projeleri içinde kullanan varlıklar” şeklinde tanımlar.¹⁵

2. Komüniteryen eleştirinin nesnesi: Rawls’ın siyasal liberalizmi ve liberal demokrasisi

¹³ MacIntyre, 2001, s. 234, (italik vurgu bana ait).

¹⁴ Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, IX. Edition, Harvard University Press, Cambridge MA, 2000, s.34.

¹⁵ Taylor’dan akt. Stephen Turner, 2008, s. 7-8.

Rawls, liberal haklara öncelik tanıyıp demokratik süreci daha değersiz konuma indirgemekle eleştirilmektedir.¹⁶ Gerçekten de Rawls'ın teorisinde, bir düzenin liberal ve yeterince adil olması nihai amaç olarak sürekli yüceltilirken, demokrasiye ikincil bir konum verilmesi dikkat çekicidir. Biz demokratik hak ve taleplerin ikincilleştirilmesini, komüniter taleplere de kapı açabilecek bir imkan olmasına bağlıyor ve Rawls'ın demokrasiye karşı mesafeli tutumunu bu şekilde açıklamayı seçiyoruz. Çünkü demokratik bir düzende "anayasanın yapılması ve anayasa değişikliklerinin kabul edilmesi gibi demokratik prosedürlerde ifade bulan halkın iradesidir."¹⁷ Halksa, tek bir homojen kapsamlı doktrine sahip olamayacak kadar çok sayıda çeşitliliği aynı anda ve tek bir mekan üzerinde yaşatabilen insanlar ve/ya gruplar topluluğudur. Dolayısıyla mensubu oldukları liberalizm dışı diğer kapsamlı (ve makul olmayan!) doktrinleri kamusal alana taşımaları gibi bir risk söz konusudur ki bu, Rawls'ın ideal liberal düzeninin tamamen dışında, tanımlanması ve düzenlenmesi son derece zor bir siyasal birliği ifade eder.

Bunun yanı sıra, Rawlsyen siyasal liberalizmde, temsili demokrasilerde vatandaşlar adına yetkilenen kimselerin sahip olması gereken iki özellikten bahsedilir. Bunlardan birincisi *adalet hissine*, diğeryse *iyi anlayışına sahip olmaktır*.¹⁸ Tezin en başından bu yana tekrar edilen, liberalizmin sosyal alanda dolaşımında olan çeşitli iyi anlayışlarına karşı mesafeli olduğu ve siyasal sistemde yer almalarını sakıncalı bulduğu meselesi Rawls'ın bu açıklamasıyla muğlaklaşmış görünse de, Rawls, iyi anlayışıyla ilgili öyle iki kural önerir ki, siyasal liberalizmin tarafsızlığı -aslında kendine taraf olması- her halükarda korunmaya devam eder: söz konusu *iyi anlayışının* rasyonel ve tutarlı olması. Burada iyi anlayışını niteleyen şeyin **rasyonel** ve **tutarlı** kelimelerinden çok, onları birleştiren bağlaç olduğu gözden kaçmamalıdır. Rawls, *rasyonel veya tutarlı değil, rasyonel ve tutarlı* iyi anlayışlarından bahsederek, kendi teorisinde sınırlarını çizdiği rasyonelliğin dışında kalan -ve komüniteryenlerce savunulan- her türlü iyi konsepsiyonunu, tutarlı olsalar bile, daha baştan demokratik liberal sistemin dışına atmaktadır.

Oysa komüniteryenlere göre, sosyo-politik diyaloga açık tüm kapsamlı doktrinler, demokrasilerde temsil edilme hakkına sahip olmalıdır. Aksi halde, Feyerabend'in haklı

¹⁶ Murat Özbank(der.), *Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar? Rawls-Habermas Tartışması*, 1.b., Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009, s.69.

¹⁷ John Rawls, "Habermas'a Yanıt", *Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar? Rawls-Habermas Tartışması*, 1.b., Murat Özbank(der.), Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009, s.108.

¹⁸ a.g.e, s.119.

olarak vurguladığı gibi, akılsallık üzerine temellendirilmiş bu liberal toplumda aydınların oyunu oynanacaktır.

Rawls için liberalizm ve demokrasi sentezi insanlığın ulaşabileceği en mükemmel siyasal yaşam biçimidir, kendi teorisinin mümkünlik koşullarını çizerken bile “yeterli derecede adil bir anayasal demokrasi”¹⁹ kavramını ortaya atar. Onun terminolojisinde kusursuz liberal-anayasal demokrasi en adil yönetim biçimidir ve bu haliyle de bir ütopyadır, ona ancak ve ancak “yeterli derecede adil” olmakla yaklaşılabilir. Dolayısıyla, liberal-anayasal demokrasi evrensel manada kabul görmesi beklenen, insanların üzerinde görüş birliğine varacakları en makûl doktrin olmaya devam eder.

Bu bağlamda dini veya seküler, makûl addedilen kapsamlı doktrinler, insanlar arasında çatışmaya yol açmayacaktır, çünkü siyasal liberalizm çatısı altında kendilerini temsil eden doktrinlerin yok olmak ya da şiddetle bastırılmak gibi tehlikelerden uzak tutulacağını bilen vatandaşlar, başkalarına benzer zararlar vermemek ve kendileri de zarar görmemek için hem kamusal akla uygun hem de karşılıklı saygı çerçevesinde davranmak zorunda hissedeceklerdir. Bu davranış biçimi siyasal liberalizmin etiğidir aynı zamanda: “Sana yapılmasını istemediğin şeyi başkasına da yapma!”. Ancak bu anlayış, kültürlerin bir arada yaşayabilmesi için özgürlükleri kısıtlamaktan başka bir çözüm getirmemektedir.

Liberal demokrasilerin, farklılıkların bir arada yaşaması için öne sürdükleri bir diğer çözüm olan çoğulculuk da komüniteryenlerce yetersiz bulunur. Devletin bütün vatandaşlarını doğrudan olmasa bile (temsilciler aracılığıyla) dolaylı yoldan kapsayan bir demokratik tartışma imkanının, toplumsal sorunları çözmekte ve yurttaşlara karşı adil olmakta iş görece en makul çıkar yol olduğu savunulur:

“...çoğulculuğa daha iyi bir karşılık vardır ve bu da demokratik siyasetin ta kendisidir: Tüm grupların tüm üyelerinin(ilke olarak) yalnızca birbirleriyle tartışmakla yetinmeyip bir biçimde fikir birliğine de varmak zorunda olan eşit yurttaşlar olduğu demokratik siyaset.”²⁰

¹⁹ Kavramın geniş açıklaması için bkz. J.Rawls, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, 2.b., Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.

²⁰ Walzer, 1998, s.114.

Görüldüğü gibi komüniteryenizm, bütün grupları, makul/rasyonel yada tutarlı/tutarsız gibi değerlendirmelerle ayırmaz; her tabaka ve onun değerlerine demokrasinin bir gereği olarak eşit biçimde davranılmasını vazedir. Bu tutum her şeyden evvel, bireylerin birbirine hoşgörüyle yaklaşması için gerekli ortamın siyasetçe sağlanması anlamına gelir. Böylesi bir hoşgörü,

“...bir ahenk formülü değildir: Hoşgörü, daha önce bastırılan ya da görünmeyen grupları meşrulaştırır ve böylelikle onlara eldeki mevcut kaynaklar için yarışma imkanı verir. Ancak bu grupların varolması, hem de çok sayıda varolması, aynı zamanda siyasi alanları genişletecek ve kurumsal işlevlerin, dolayısıyla, bireysel katılım fırsatlarının sayısını artıracak, ufkunu genişletecektir. Grupların dar görüşlülüğüne ve hoşgörüsüzlüğüne karşı en iyi çare, etkililiğinin arttığı bilincine ulaşan bireylerin bu gruplara katılmasıdır.”²¹

Ayrıca, gruplara dahil olmanın siyasal ve kültürel olduğu kadar ekonomik faydaları da olacaktır:

“Kaynak toplama ve gerçek somut faydalarını üyelerine dağıtma kapasitesine sahip güçlü örgütler aşamalı bir biçimde bu grupları karşılıklı hoşgörü göstermeye ve demokratik bakımdan kucaklayıcı bir politika uygulamaya sevkedecektir. *Kuşkusuz, üyelerle yurttaşlar, tikel çıkarlarla ortak çıkarlar arasında bir gerilim vardır ancak aralarında gerçek bir devamlılık da vardır.* Ortak çıkarları her şeyin üzerinde gören yurttaşlar gökten zembille inmemiştir. Bu yurttaşlar bir bütün olarak ülkeden; her şeyden önce bizatihi hoşgörü rejiminden, ondan sonra da daha geniş rejim politikasından çıkarı olduğunu düşünen grupların üyeleridir. Ve bu yüzden ulusal karar alma süreçlerine katılmak isterler.”²²

Son tahlilde savunulan, liberal yurttaşlığın birey orijinli tasarımından farklı olarak komünite orijinli bir komüniteryen yurttaşlıktır. Sistem yine demokratiktir, ancak

²¹ a.g.e, s.124.

²² a.g.e, s.127-128, (italik vurgu bana ait).

toplumsal kimliğinin ayırıcına varmış grup üyelerinin siyasal varlık göstermeleri çok daha etkili olacaktır. Bu anlamda liberal ekonomik sistem üzerine kurulmuş ve temel insan haklarını tanıyan bir komüniteryenizm, demokrasinin gelişmesine büyük katkı sağlayacaktır.

2.1. Liberal ulus-devletin damga vurduğu yıllar ve komüniteryenizm

Wallerstein, “1917-1968(veya 1989) arasındaki dönemin liberalizmin dünya çapında doruk noktasını temsil ettiğini” ve “kapitalist dünya-ekonomisinin büyük hegemonik ideolojisinin anlamı ve geçerliliği konusundaki kafa karışıklığının” yeni olmadığını, “yeni olanın 1848’den beri egemen bir ideoloji olan modernitenin merkezindeki tek şey olan liberalizmin kendi tarihi içinde ilk kez temelden sorgulanması” olduğunu²³ vurgular. Her ne kadar Wallerstein akım ismi vermese de, bu tespitin özelde komüniteryen-liberal tartışmasına da işaret ettiği kanaatindeyiz. Yukarıda alıntılanıldığı şekliyle, 1917-1989 arası dönemde hegemonik gücün zirvesine ulaşan liberalizmin, 1980’li yıllarda en ciddi tartışılmaya başlandığı alanlardan biri siyaset felsefesi olmuştur. Çağdaş komüniteryenizmin ilk eserlerinin de 1980 ve sonrasında verildiği göz önüne alındığında ortada ciddi bir karşıtlık/eleştirelilik ilişkisi olduğu belirginleşecektir.

Liberal felsefenin değerleriyle inşa edilmiş çağdaş hukuk, “ulusun bütün yurttaşlarını birleştiren bir siyasal bütünleşmenin etik özü”nün “ulusun içerisinde, kendi ‘iyi’ kavramları çerçevesinde bütünleşmiş etik-kültürel topluluklar arasındaki farklılıklar konusunda ‘tarafsız’ kalma”sını düstur edinir.²⁴ İnsanların bireysel yada sosyal iyiler ve değerler peşinde koşmaları liberal devletin ilgilenmesi gereken bir durum değildir, liberal devlet ancak tarafsız kalmakla yükümlüdür. Bu tarafsızlık, her iyi anlayışına eşit uzaklıkta olmayı ifade eder, birinin diğerine görece üstün tutulması ya da aşağılanması liberal devlet anlayışının başarısızlığı anlamına gelecektir; devlet, bireylerin siyasal düzlemde eşitliğini sağlamak için değerlere ve iyi anlayışlarına olan mesafesini korumakla yükümlüdür. Komüniteryenlerse devletin mevcut farklı toplumsal iyi kavrayışlarına kamusal alanda yer açması ve bazı kültürel değerleri korumaya almasına kadar varan tarafsızlık karşıtı bir yapıda olması gerektiği kanaatinde dirler. Özellikle Taylor ve Walzer, komüniteryen

²³ Wallerstein, 2008, s.79-80.

²⁴ Jürgen Habermas, “Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı”, *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, 2.b., (haz.)Amy Gutmann, Yapı-Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 113-145, s. 135.

idealin, liberal çoğulculuğun çözemediği problemlerine yeni öneriler getiren isimleridir. Taylor, tarafsızlık konusunda Kanada'nın Québec bölgesinde yaşananlar üzerinden bir öneri sunar. Liberal çoğulculuk politikalarının farklı toplum kesimlerinin siyasi karar alma mekanizmalarına etkin ve eşitçe katılmalarını sağlamak amacıyla olduğu bilinmektedir. Taylor'un çoğulculuktan kastettiği ise liberal çoğulculuktan çok daha geniş kapsamlı, siyaseten temsil boyutlarını aşarak toplumsal yaşama nüfuz eden bir farklılıkları kayırma biçimidir:

“Eşit haysiyet politikasıyla yerleştirilen şeyin, evrensel açıdan aynı şey, özdeş bir haklar ve bağışlıklar paketi olması gerekir; farklılıklar politikasıyla kabul etmemiz istenen şey ise, şu bireyin ya da grubun biricik kimliği, onları başkalarından farklı kılan ayırıcı özellikleridir... göz ardı edilen, es geçilen, egemen ya da çoğunluğa özgü kimliğin içinde eritilen farklılık işte tam da bu farklılıktır. Bu türden bir eritilme de, sahici kimlik idealine karşı işlenmiş en büyük günahdır... Evrensel olarak var olan bir şeyi –herkesin bir kimliği vardır- hak ettiği yere ancak herkesin kendine özgü yanını kabul ettiğimiz zaman oturtmuş oluruz.”²⁵

3. Demokrasiler ve Komüniteryen Demokrasi

Yaşadığımız zaman diliminde, diğer birçok konuda olamasa da, en azından, siyaseten en iyi ve elverişli yönetim biçiminin demokrasi olduğu konusunda bir görüş birliği mevcuttur. Ancak herkesin savunduğu ve el üstünde tuttuğu bu kavram, onu savunanlar –ve hatta az sayıdaki karşı çıkan diktatöryen tutumlar- elinde bile mutlak bir anlama kavuşmamıştır. Şimdilik, siyaset felsefesi literatüründe sayılabilecek rakamlarda olmasına karşın, demokrasiye inanan her zihinde sonsuz sayıda farklı demokrasi tanımı bulmak mümkündür.

Anlamını *demos* ve *cratia*'nın birleşiminden alan demokrasi, en basit şekliyle, halkların yönetimi anlamına gelmektedir. İnsanlar, ülkeleri “halkların” yönetmesi gerektiğinde hemfikirdirler; ancak halkların kimler oldukları meselesi muğlaklığını koruyan ciddi bir soru. Özellikle imparatorluk bakiyesi devletlerin, etnik ve dini ayrımlarla

²⁵ Charles Taylor, “Tanınma Politikası”, s.51.

bölünmüş zihin haritalarını, demokrasiyle birleştirmek umut edilebilse de “nasıl bir demokrasiyle” bunun başarılacağı hala tartışılmaktadır ve bizce ilelebet tartışılmaya devam edecektir.

Türlü demokrasi teorileri arasında en baskını olarak liberal demokrasiyi defalarca zikrettiğimiz bu çalışmanın esas odak noktası olan komüniteryen demokrasi de, insanlığın “nasıl bir demokrasi?” sorusuna verilebilecek ilginç bir cevap olarak kabul edilmelidir.

17.yüzyıldan bu yana eşitlik ve özgürlükler çerçevesinde sorulan birlikte yaşamaya dair soruların kökeni insanlık tarihi kadar eskidir. Örneğin Atina demokrasisi, birbirine eşit ve özgür olması gereken, bunu hak eden kesimin yetişkin erkekler olduğu kabulü üzerine kurulmuştu. Keza liberal düşüncenin ilk metinlerinde de birey’den kasıt yine yetişkin hür erkek nüfusa mensup olanlardır. Bugünün demokrasi anlayışına gelinceye dek, kadınların, ekonomik güç sahibi olmayanların, aşağı(!) ırklara mensup insanların söz hakkının olmadığı tiranca demokratik düzenlerden geçilmiştir. Günümüz demokrasilerinde, kadınlara, zenciler ya da dışlanan diğer tüm grup ve halklara, sınıflara nasıl ve ne ölçüde yer açıldığıysa tartışılması gereken başka bir konudur.

Demokrasinin temelde halkların kendi kendilerini yönetmelerinden çok daha derin başka bir anlamı, içinde barındırdığı özgürlük ve eşitlik çatışmasıdır. Tüm vatandaşların eşit olduğu bir düzende, özgürlüklerin kısıtlanması gerekeceği; özgürlüklerin sınırlandırılmadığı bir düzende eşitlik ve adaletten söz edilemeyeceği aşikardır. Demokrasi, birlikte yaşama azmi gösteren insanların özgürlük ve eşitlikleri arasında optimum dengeyi kurma iddiasındaki yönetim biçimidir.

Demokrasi, bugünün batı dünyasında yeşerdiği şekliyle özgürlük idealine sıkı sıkıya bağlıdır, çünkü tarihsel olarak özgürlük söylemi, demokrasiyi önceler. Hatta Held’e göre, geçmişteki ve şimdiki tüm liberaller aynı zamanda birer demokratlardır, tam tersi de geçerlidir.²⁶ Liberalizmin gelişmesi, liberal demokrasinin meydana gelmesine zemin hazırlamıştır. Hatta Weber’de demokrasi liberal politik kültürün devamı için gerekli bir bileşenden ibarettir²⁷, yalnızca araçsal bir değeri vardır.

Batıda ilk ortaya çıktığı haliyle “liberalizm tartışmalı bir kavram olsa ve anlamı tarihsel olarak değişse de tiranlık ve mutlakiyetçi sisteme karşı... seçme özgürlüğünün,

²⁶ David Held, *Models of Democracy*, II. Edition, Stanford University Press, Stanford California, 1990, s.5.

²⁷ a.g.e, s. 147.

aklın ve hoşgörünün değerini muhafaza etmek”²⁸ olarak tanımlanabilir. Söz konusu “projenin merkezindeyse sivil toplumu(şahıs, aile ve iş hayatını), siyasal müdahalelerden ve devlet otoritesinin eşzamanlı sınırlandırılmasından kurtarmak amacı bulunuyordu.”²⁹

Komüniteryen demokrasi özgürlüklerin yalnızca bireysel değil, gruplara da yayılacak şekilde genişletildiği bir siyasal düzen öngörmektedir ve eşitlik, farklı toplumsal gelenekler üzerine kurulu içsel dinamiklere sahip bu gruplar arasında sağlanması en zor idealdir. Grupların özgürlüğü devletçe sağlanabilmelidir ancak, bu gruplara eşit muamele edilmesi sorunu, komüniteryenlerin, özellikle Taylor ve Walzer’in üzerinde çokça durdukları, liberal düşünürlerce son derece adalet dışı bulunan bir farklılıklar politikasına kapı açar. Komüniteryen demokraside halklar veya farklı gruplar arasında, siyaseten tanınma talepleri de birbirinden farklı olacaktır. Örneğin bir grup insan anadillerini siyasal alanda yaşatmak arzusundayken, diğerleri dini kurumlarının desteklenmesini daha önemli bulabilir. Ya da grupların, eğitim konusunda kendi kültürlerine özgü yöntemler kullanmak ya da kullanmamak ve rutin eğitsel politikalara itiba etmek arasında yapacakları tercihler, devletin bu farklı talepler karşısında farklı cevaplar üretebilmesini gerektirir ki bu tutum, devletin adaletle davrandığının işaretidir. Walzer, bu siyaset biçimini adaletin mutlak değil, yaşamın farklı katman ve düzlemlerine göre çeşitlenen bir kavram olduğunu anlatarak dile getirir; “çağdaş adalet sistemimizin, Rawls’ın iddia ettiği gibi evrensel prensipler ve hipotetik anlaşmalar üzerine kurulamayacağını, ancak ortak tikel geleneklere bağlı, ve adaletin, farklı ve otonom katmanlar içinde iyilerin adil dağıtımını gerektirdiği düşüncesine odaklanması” görüşünü savunur.³⁰

Komüniteryenler, liberal toplum sözleşmesi fikrine karşı çıkarlar, bu karşı çıkış, bu toplum sözleşmesinin anayasacılıkla bağlantılandırılmasına yöneliktir. Çünkü anayasacılık(constitutionalism), devlet gücünün insan haklarını esas alan bir kurallar çerçevesi(anayasa) içinde kullanılmasını ifade eder.³¹ Bu ilkeye göre düzenlenmiş bir anayasa bireylerin temel hak ve özgürlüklerini teminat altına alır, bireyin özgürlüğü ve refahı için devlet yetkisini ve gücünü kısıtlar. Anayasal vatandaşlık teorisi ise “vatandaşlığı bir etnisiteye, bir dine veya bir kültüre aidiyete/mensubiyete değil, anayasacılık geleneğine

²⁸ a.g.e, s. 41.

²⁹ a.g.e, s. 41.

³⁰ Beau Breslin, *The Communitarian Constitution*, II. Edition, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2006, s. 159.

³¹ Bkz. Atilla Yayla, “Anayasacılık(Constitutionalism)”, *Siyasi Düşünce Sözlüğü*, 1.b., Liberte Yayınları, Ankara, 2003, s. 13.

uygun bir anayasaya ve ona uygun temel hukuk kodlarından oluşan bir hukuk sistemine”³² dayandırır. Anayasa, liberal değerlerin öncelendiği bir anayasadır; dolayısıyla yurttaşlığı bireyler üzerinden tanımlar. Bu açıdan anayasacı doktrin üzerinden tanımlanan bir demokrasi, komüniteryen demokrasi ile zıtlık ilişkisi içindedir. Breslin’e göre “komüniteryenlerin demokrasi, uzlaşma(konsensüs), tartışma ve müzakere simgelerine yükledikleri –çoğu Amerikan komüniteryenizm savunucusunun temel değer olarak kabul edeceği- değer nedeniyle, anayasalcılık ve demokrasi arasındaki gerilim çok daha şiddetli hale gelmektedir. Komüniteryenler esasen ve bütün yönleriyle demokratlardır; buna karşın anayasacılar demokrasi karşıtı(anti-democrat) olmasalar bile, sadece prensipte bile demokratik değildirler. Anayasacı kurullarla aynı görüşte olan faydacı teorisyenler, çoğulcu toplumlarda, demokrasi ve kamusal katılımın yalnızca (belli bir) noktaya gelebilmesi gerçeğini seve seve kabul ederler, en nihayetinde ise anayasacılık gelmeli ve amaçsal ve sınırlanmış düzeni restore etmelidir.”³³

Bu anlamda bir anayasacılık, halk egemenliğini baltalayan ve demokrasi-üstü bir kurum olarak da faaliyet gösterebilir. Komüniteryenlerin cumhuriyetçi anayasayı değil, kolektif uzlaşma kültürünü benimsemelerinin sonucu olarak teorilerinde demokratik kurum ve haklar her zaman ağırlıklıdır. Her ne kadar anayasa da bir uzlaşmanın ürünü olsa da, komüniteryenlerin sözünü ettiği uzlaşmanın tarafları devleti oluşturan tüm halklar, anayasacıların üzerinde uzlaşmaya vardıkları metnin tarafları ya da sahipleri nüfusun çoğunluğunu teşkil eden grubun üyeleri olan bireylerdir. Komüniteryenlerin demokrasisi ise her halk tabakasına ve komüniter yapıya kucak açar:

“Politikaların çoğulculuk üzerine bina edildiği ve zaferin birleşik çıkarlara bağlandığı çağdaş faydacılığın tersine...komüniteryen dünyada çoğunluk ve azınlık gibi kavramlar olmayacaktır; esas olan, yalnızca bütün yurttaşların nihai sonuçlar üzerinde anlaşabilecekleri gibi ihtilafların çözümüne de katkı sağlayabileceği duygusudur. Tek bir grup kontrolü ele geçirmedeği gibi, (herhangi) bir grubun görmezlikten gelinmesi de sözkonusu değildir. Bu açıdan,

³² a.g.e, s.15.

³³ Breslin, s.171.

egemenin kendi otoritesi üzerindeki açık sınırlama kendiliğindedir(self-imposed).³⁴

Tek bir ulusal grubun otoriteyi ele geçirmediği, ya da azınlıklar üzerinde egemenlik kurmadığı böyle bir toplumda yapılandırılacak konsensüs yahut toplumsal sözleşme, farklı kesimlerden üyelerin rızasını ve çatışma noktalarını, hassasiyetleri de barındıracağı için dayatmacı ve sanal değil, son derece kabul edilebilir ve gerçek olacaktır.

³⁴ Breslin, s.153.

SONUÇ

Komüniteryen demokrasi hakkında kaleme alınan bu çalışma boyunca, komüniteryenizmin tarihi, liberalizmle temel çatışma noktaları, demokratik bir düzen olarak komüniteryenizm konuları işlendi. Komüniteryenizmin günümüzdeki temsilcileri referans alınarak bir çerçeveleme yapıldı. Bunun için başta Charles M. Taylor olmak üzere, Michael Walzer, Amitai Etzioni, Alasdair MacIntyre ve Michael J. Sandel'in komüniteryenizm, liberalizm, ulus-devlet ve liberal demokrasi hakkındaki düşüncelerine geniş yer ayrıldı. Adı geçen düşünürlerin temel eleştiri malzemesi olarak hedef tahtasına oturttukları John Rawls'ın *A Theory of Justice*'de dile getirdiği liberal görüşler de komüniteryenizm-liberalizm tartışmasının daha iyi anlaşılabilmesi için özel başlıklar altında incelendi.

Çalışmanın da merkezinde yer alan çağdaş komüniteryenizmin 1980'li yıllarda yeniden akademik ilgi çekmeye başladığı belirtildi. Anglosakson siyaset felsefesinin önderliğinde ortaya çıkan ve güçlenen bu ideolojik akım, bugün hala merkezi Amerika ve Kanada olsa da dünyanın başka birçok ülkesine yayılmış durumdadır. Bilhassa Uzakdoğu ülkelerinde Konfüçyen Komüniteryenizm adıyla batı-dışı yeni komüniteryen modellemeler yapılmaya ve uygulanmaya çalışılmaktadır. Kaynağını Batı düşüncesi ve Hıristiyan teolojisinden alan bu ideolojinin farklılıklara saygı gösterme ve yerele siyasi güç verme gibi özellikleri dolayısıyla, daha da önemlisi etik değerlere ve onun beşiği olan komüniteye son derece kritik bir rol biçmesi nedeniyle, Batı tipi bireycilik ve modernizm deneyimlerini yaşamamış ve cemaat temelli sosyal yapılara sahip Doğu toplumlarınca incelenmeye değer bulunması önemlidir.

Tezde, komüniteryenizm ile liberalizm çatışması üç temel başlık altında tartışıldı. *Birey-toplum, adalet-iyilik ve evrensellik-yerellik* kavramlarının açılmasıyla genişletilen tartışma yoluyla Rawls'ın ayrıntılı bir temsilini ortaya koyduğu siyasal liberalizmin "siyasal" sıfatının komüniteryenlerce neden kısıtlayıcı bulunduğu

açıklanmaya çalışıldı. Liberallerin öne çıkardığı *birey, rasyonalite, evrensellik* kavramları ışığında, komüniteryenlerin savundukları *komünite, iyi, yerel/otantik* kavramları tartışıldı.

Modernizmin savunucu ideolojisi olarak liberalizm, *ilerleme, rasyonalite* ve *birey* kavramlarına ve bu kavramların evrenselliğine sarsılmaz bir inançla bağlıdır. Komüniteryenizm ise ilerleme nosyonuna inancın yarattığı tektipleşmenin farkındadır ve böylesi tek yönlü bir insan ilerlemesi fikrini reddeder. Buna göre, farklı insan ve toplumlar, istedikleri –ve hatta rasyonel olmayan- yolu seçerek yaşama hakkına sahip olabilmelidirler. Toplumlar kendi özgün tarihlerinden gelen gelenekselliklerini koruma hakkına sahiptirler, evrenselci politikalar ise bu farklılığı korumaktan çok ortadan kalkmasına neden olmaktadır. Komüniteryenler, liberal düzenin öncelikle bu “aynılaştırıcı” tavrına karşı çıkmaktadırlar. Farklılıkların korunması ise, o farklı tarihsel geleneklere sahip çıkan komünitelerin varlığına bağlıdır. Çünkü geleneklerin sürekliliğini ancak gruplar sağlayabilir, gelenek toplumla var olabilir; bireyler geleneği taşıyamayacak kadar kısa ömürlüdürler. Sosyal yapılar ise geleneği oluşturacak ve sürdürecektedir kadar uzun varolurlar, tarih sahnesinden bir anda silinmeleri ancak çok büyük felaketlerle mümkündür.

Komüniteryenizm-liberalizm tartışmasının bir diğer ayağı *adalet-iyilik* karşıtlığıdır. *Evrensellik, bireycilik* gibi liberal değerlerin karşısına çıkarılan *yerellik* ve *komünite* kavramlarının yanında, liberallerin sosyal hayatın temel dinamiği olarak savundukları *adalet*, komüniteryenlerin iddialarında yerini “iyi”ye bırakmıştır. Bu çalışmanın 2. Bölüm’ünde *adil-iyi* tartışması MacIntyre ve Rawls özelinde ele alındı. Rawls’ın *A Theory of Justice*’de sosyal kurumların birinci erdemi olarak tanımladığı *adalet*, komüniteryen tasarımı “iyi”den sonra gelir. Komüniteryenizme göre aslolan etik değerlerin ve vicdanın belirlediği bir *adalet*dir; liberalizmin eşitlikçi *adalet* tasarımı bunu sağlamaz.

Bugün dünyanın sair bölgelerinde özgürlük ve demokrasi için ayaklanmalar gerçekleştiriliyor. Biz bu çalışmanın sonlarına yaklaştığımızda, imparatorluk bakiyesi bir coğrafya olan Ortadoğu’da isyanlar ve demokrasi hareketleri patlak verdi; sonuçta, uzun yıllardır bu coğrafyayı etkisi altında tutan diktatörlükler saf dışı edildi. Açık olan, bu toplumların/halkların demokratik rejimler altında yaşamak istemeleridir. İsyenlar veya 2000’de Afganistan ve 2003’te Irak’a yapılanlar gibi müdahaleler sonrası elimizde kalan ise, -diktatörlerin egemen oldukları zaman diliminde ayrımcı ve baskıcı politikalarıyla

daha da belirgin hale getirdikleri- çok sayıda etnik, linguistik ya da dini komünite ve onların birbirine pek de uymayan, asgari müşterekler dışında uzlaşılması mümkün görünmeyen talepleridir.

Bu birbirinden farklı halkların ve geleneksel yapıların, modern dünyaya entegrasyonu ve demokrasiyle buluşması, ister istemez akla “ne tür bir demokrasi?” sorusunu getirmektedir. Tam da bu noktada, komüniteryen demokrasinin önerileri devreye giriyor. Bugün, komünite temelli sorular ekseninde yürütülen tartışmalar veya üretilen politikalar, çalışmada da ele alındığı gibi, teoride çözüme yaklaşılmış hissi verse de uygulamada hesap edilmeyen başka problemlere yol açabiliyor ya da meselelerin halli için yetersiz kalabiliyor. Batı demokrasilerinde –son derece gelişkin ekonomik şartlara sahip ülkelerde- tartışıldığı ya da uygulandığı şekliyle liberalizm ya da demokrasi nasıl başka toplumlara birebir uygun bir model olamadıysa, aynı şekilde komüniteryenizm de –savunucularının bizatihi vurguladığı gibi- farklı halklar nezdinde türlü kalıplarda tezahür edecektir/etmelidir. Özellikle Uzakdoğu toplumlarınca Konfüçyen Komüniteryenizm adı altında alternatif bir model kurulmaya çalışılmaktadır, hatta bununla ilgili hatırı sayılır bir akademik literatür de oluşmuş durumdadır. Asya komüniteryenliği başlığı altında değerlendirilebilecek bu gibi birçok başka model şüphesiz ortaya çıkmaya devam edecektir. Çünkü, insanlar çeşitlidir, ihtiyaçlar ve perspektifler çeşitlidir.

Biz, komüniteryen demokrasinin, bugün göz önünde bulundurulması gereken özel bir model olduğunu düşünüyoruz. Bu çalışma da, komüniteryenizm ve komüniteryen demokrasiyi, ülkemizde çok az sayıda kitap bulunmaması nedeniyle yeterince tanınmayan bu akımı ve onun demokrasi modelini, akademik camiaya yeniden hatırlatmayı amaçlamaktadır.

KAYNAKÇA

- ANDERSON Benedict, **Hayali Cemaatler**, 5.b., çev.İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul, 2009.
- ARSLAN Hüsamettin, **Epistemik Cemaat**, 2.b., Paradigma Yayınları, İstanbul, 2007.
- AUDI Robert(ed.), **Cambridge Dictionary of Philosophy**, XXVIII.Printing, Cambridge University Press, Cambridge MA, 1996.
- BERMAN Marshall, **Özgünlüğün Politikası: Radikal Bireycilik ve Modern Toplumun Ortaya Çıkışı**, 1.b., çev. Nursel Yıldız, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- BERTEN Andre& DA SILVEIRA Pablo & POURTOIS Herve (der.), **Liberaller ve Cemaatçiler**, 1.b., Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006.
- BOURSE Michel, **Melezliğe Övgü**, 1.b., çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2009.
- BRAUDEL Fernand, **Uygurlukların Grameri**, 3.b., çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayıncılık, Ankara, 2006.
- BRESLIN Beau, **The Communitarian Constitution**, II.Edition, The Johns Hopkins University Press, Baltimore USA, 2006.
- BURKE Edmund, **Reflections on The Revolution in France**, I.Edition, Penguin Books, Harmondsworth, 1969.
- ÇİĞDEM Ahmet(der.), **Modern Türkiye' de Siyasi Düşünce- Muhafazakarlık**, Cilt-5, 4.b., İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.
- DE TOCQUEVILLE Alexis, **Eski Rejim ve Devrim**, 1.b., çev. Turhan Ilgaz, Kesit Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- ERCAN Fuat, **Modernizm Kapitalizm Azgelişmişlik**, 3.b., Bağlam Yayınları, İstanbul, 2003.
- ETZIONI Amitai, **The Spirit Of Community: Rights Responsibilities and The Communitarian Agenda**, I. Edition, Crown Publishers Inc., New York NY, 1993.
- _____, **The Third Way to A Good Society**, I.Edition, Demos-Redwood Books, London, 2000.
- FEYERABEND Paul, **Özgür Bir Toplumda Bilim**, 2.b., çev. Ahmet Kardam, Ayrıntı Yayınları, İstanbul,1999.
- FOUCAULT Michel, **Toplumı Savunmak Gerekir**, 4.b., çev. Şehsuvar Aktaş, Yapı-Kredi Yayınları, İstanbul, 2008.
- GIDDENS Anthony, **Siyaset Sosyoloji ve Toplumsal Teori**, 2.b., çev. Tuncay Birkan, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- GÖLE Nilüfer, **Melez Desenler**, 2.b., Metis Yayıncılık, İstanbul, 2002.

GUTMANN Amy(der.), **Çokkültürcülük: Tanınma Politikası**, 2.b., Yapı-Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.

HELD David, **Models of Democracy**, II. Edition, Stanford University Press, Stanford California, 1990.

HÜNLER Solmaz Zelyut, **Rawls ve MacIntyre İki Adalet Arasında: Liberal ve Komünitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı**, 1.b., Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

JARY Julia& JARY David(ed.), **Harper Collins Dictionary of Sociology**, (b.y.), Harper Collins Publishing, New York, 1991.

KYMLICKA Will, **Çokkültürlülük: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi**, 1.b., çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

_____, **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, 2.b., çev. Ebru Kılıç, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.

LITTLE Adrian, **The Politics of Community**, I.Edition, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2002.

MACINTYRE Alasdair, **Whose Justice? Which Rationality?**, I. Edition, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana, 1988.

_____, **Erdem Peşinde**, 1.b., çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

_____, **Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla**, 1.b., çev. Hakkı Hünler&Solmaz Zelyut Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.

MOORE Barrington Jr., **Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri**, 2.b., çev. Şirin Tekeli&Alâeddin Şenel, İmge Yayıncılık, Ankara, 2003.

NISBET Robert A., **The Sociological Tradition**, I.Edition, Basic Books Inc. Publishers, New York NY, 1966.

NOZICK Robert, **Anarşi Devlet ve Ütopya**, 2.b., Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.

ÖZBANK Murat(der.), **Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar? Rawls-Habermas Tartışması**, 1.b., Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009.

ÖZİPEK Bekir Berat, **Muhafazakarlık: Akıl Toplum Siyaset**, 1.b., Liberte Yayınları, Ankara, 2004.

RAWLS John, **A Theory of Justice, Volume I**, II.Edition, The Belknap Press of Harvard University Press, , Cambridge MA, 1971.

_____, **A Theory of Justice, Volume II**, II.Edition, The Belknap Press of Harvard University Press, , Cambridge MA, 1971.

_____, **Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması**, 2.b., Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.

ROUSSEAU Jean Jacques, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, 9.b., çev. R. Nuri İleri, Say Yayınları, Ankara, 2006.

SAFRANSKI Rüdiger, **Bir Alman Üstat: Heidegger**, 1.b., çev. Ali Nalbant, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2008.

STONE Brad Lowell, **Robert Nisbet: Communitarian Traditionalist**, I.Edition, ISI Books, Wilmington Delaware, 2000.

SWIFT Adam& MULHALL Stephen, **Liberals and Communitarians**, IX. Printing, Blackwell Publishing, Malden MA, 2003.

TALISSE Robert B., **Democracy After Liberalism Pragmatism and Deliberative Politics**, I. Editon, Routledge Publishing, New York NY, 2005.

TAYLOR Charles, **Modernliğin Sıkıntıları**, 1.b., çev. Uğur Canbilen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1991.

_____, **The Ethics of Authenticity**, IX. Edition, Harvard University Press, Cambridge MA, 2000.

_____, **Sources of The Self: The Making of The Modern Identity**, X. Printing, Harvard University Press, Cambridge MA, 2001.

_____, **Modern Toplumsal Tahayyüller**, 1.b., çev. Hamide Koyukan, Metis Yayınları, İstanbul, 2006.

TURNER Stephen(der.), **Sosyal Teori ve Sosyoloji**, 1.b., Küre Yayınları, İstanbul, 2008.

VINCENT Andrew, **Modern Politik İdeolojiler**, 1.b., çev. Arzu Tüfekçi, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006.

WALLERSTEIN Immanuel, **Liberalizmden Sonra**, 1.b., çev. Erol Öz, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

WALZER Michael, **Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality**, I.Edition, Basic Books, USA, 1983.

_____, **Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad**, I.Edition, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana, 1994.

_____, **Hoşgörü Üzerine**, 1.b., çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

YAYLA Atilla, **Siyasi Düşünce Sözlüğü**, 1.b., Liberte Yayınları, Ankara, 2003.

Makaleler

AKTAN Coşkun Can (1995), "Klasik Liberalizm Neo-Liberalizm ve Libertarianizm", Amme İdaresi Dergisi, Cilt 28, Sayı 1, Mart 1995, ss.1-55.

AUDI Robert(der.), "Political Philosophy", **Cambridge Dictionary of Philosophy**, XXVIII. Printing, Cambridge University Press, Cambridge MA, 1996, s.629-30.

BELLAH Robert N. (1995), "Community Properly Understood: A Defense of 'Democratic Communitarism' ", **The Responsive Community**, Vol.6, No.1,(winter 1995/96),ss. 49-54.

BERKTAY Fatmagül (2008), "Liberalizm: Tek Bir Pozisyona İndirgenmesi Olanaksız Bir İdeoloji", **19.Yüzyıldan 20.Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, 2.b., Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, ss.47-114.

BERLIN Isaiah (2002), "İki Özgürlük Kavramı", **Bir Özgürlük Kavramının Açılımları**, Cogito, Sayı: 32, Yapı-Kredi Yayınları, İstanbul, ss.201-253.

BUCHANAN Allen (1989), "Assesing the Communitarian Critique of Liberalism", *Ethics*, Vol. 99 No. 4 (Jul., 1989), The University of Chicago Press, ss. 852-882.

DAVUTOĞLU Ahmet (1997), "Medeniyetlerin Ben-İdraki", *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, Yıl:2, Sayı:3, İstanbul, 1997, ss.1-53.

DWORKIN Ronald(1985), "Liberalizm", çev. Eylem Özkaya, *Liberaller ve Cemaatçiler* içinde, Ankara: Dost Yayıncılık, 2006, I.Basım, ss.49-75

GADAMER Hans-Georg(1977), "Hermeneutik Refleksiyonun Kapsamı ve Fonksiyonu", çev. H. Arslan, **Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler**, 1.b., İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, ss.1-23.

GÖLE Nilüfer(1998), "Batı-dışı Modernlik: Kavram Üzerine", **Melez Desenler**, Metis Yayıncılık, 2.b., İstanbul, 2002.

GÜLER E.Zeynep (2008), "Muhafazakarlık: Kadim Geleneğin Savunusundan Faydacılığa", **19.Yüzyıldan 20.Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, 2.b., Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, ss.115-162.

HABERMAS Jürgen (1994), "Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı", **Çokkültürcülük: Tanınma Politikası**, 2.b., Yapı-Kredi Yayınları,(haz.)Amy Gutmann, İstanbul, 2005, ss.113-145.

JARY Julia& JARY David(1991), "Community", **Harper Collins Dictionary of Sociology**, Harper Collins Publishing, (b.y.), New York, 1991.

KNIGHT Kelvin (2005), "Aristotelianism versus Communitarianism", **Analyse & Kritik**, Vol.27, Stuttgart, 2005, pp.259-273.

LARMORE Charles (1990), "Siyasi Liberalizm Üzerine", çev. Çağa Tanyar, **Liberaller ve Cemaatçiler**,1.b., Dost Yay., Ankara, 2006, ss.121-144.

ÖZİPEK Bekir Berat(2009), "Muhafazakarlık Devrim ve Türkiye", **Modern Türkiye' de Siyasi Düşünce- Muhafazakarlık**, 1.b., İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

TAYLOR Charles(1989), "Yanlıı Anlaşmalar: Cemaatçi-Liberal Tartışması", **Liberaller ve Cemaatçiler**,1.b., (der.)Andre Berten&Pablo da Silveira&Herve Pourtois, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, ss.77-104.

TAYLOR Charles (2002), "Negatif Özgürlük Anlayışının Yanılıısı", çev. Özden Arıkan, **Bir Özgürlük Kavramının Açılımları**, Cogito, Sayı: 32, Yapı-Kredi Yayınları, İstanbul, ss.254-275.

TAYLOR Charles(2005), "Tanınma Politikası", çev. Yurdanur Salman, **Çokkültürcülük: Tanınma Politikası**, 2.b., (der.)Amy Gutmann, Yapı-Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.

VINCENT Andrew(2006), "Liberalizm", **Modern Politik İdeolojiler**, 1.b., çev. Arzu Tüfekçi, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 33-84.

WALLERSTEIN Immanuel (2008), “Üç Değil Bir İdeoloji? Modernitenin Sahte Savaşı”, çev. Mustafa Özel, **Sosyal Teori ve Sosyoloji**, 1.b., (der.)Stephen P.Turner, Küre Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 63-81.

WALZER Michael (1989), “Nation and Universe”, Tanner Lectures on Human Values, Brasenose College, Oxford University Press, Oxford,1989 (May1-8), ss. 507-556.

ROCKEFELLER Steven C.(1994), “Yorum”, çev. İlknur Özdemir, **Çokkültürcülük: Tanınma Politikası**, 2.b., (der.)Amy Gutmann, Yapı-Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 95-105.

KYMLICKA Will, “Yurttaşlık Kuramı”, **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, 2.b., Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, ss.395-452.

REESE W.L.(1980), “Communism”, **Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought**, I. Press, Humanities Press & Sussex: Harvester Press, New Jersey, 1980.

Web Siteleri

“Communitarianism”, Stanford Encyclopedia of Philosophy,
<http://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/>, (01.05.2011)

“Great Chain of Being”, http://en.wikipedia.org/wiki/Great_chain_of_being#References, (07.07.2011)

SANDEL Michael, “The Lost Art of Democratic Debate”,
http://www.ted.com/talks/michael_sandel_the_lost_art_of_democratic_debate.html ,(19.03.2011)

WRIGHT Oliver & TAYLOR Jerome, “Cameron: My War On Multiculturalism[05.02.2011]”,
<http://www.independent.co.uk/news/uk/politics/cameron-my-war-on-multiculturalism-2205074.html> ,
(03.07.2011)

ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Sema		Karaca
Doğum Yeri ve Yılı	Ankara		1985
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce		İleri
ve Düzeyi	Farsça		Başlangıç
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2000	2003	Çankırı Süleyman Demirel Fen Lisesi
Lisans	2003	2007	Marmara Üniversitesi İ.İ.B.F.-İktisat
Yüksek Lisans	2008	2011	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bil. Enstitüsü-Sosyoloji
Doktora			
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.			
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayımlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):	sema_karaca@yahoo.com		
	Tarih /..... /2011	
	İmza	Sema Karaca	
	Adı Soyadı		