

MICHAEL SANDEL'İN YÜKÜMSÜZ BEN ELEŞTİRİLERİ VE DEONTOLOJİK LİBERAL ADALETİN SINIRLARI

Selçuk ERİNCİK *

Özet

Son birkaç on yıldır tekrar canlanan siyaset felsefesi alanındaki egemen tartışma, liberaller ile John Rawls'un hak temelli deontolojik liberalizmine karşı çıkan cemaatçiler arasında cereyan etmektedir. Liberal adaletin dayandığı birey anlayışında yoğunlaşan cemaatçi eleştiri, bireyin deontolojik tarzda anlaşılmasının bizatihi teorisinin adalet hedefinin gerçekleştirilmesi önündeki engel olduğunu savunmaktadır. Çalışmamız özellikle M. Sandel'in geliştirdikleri olmak üzere, bu eleştirileri ele alacaktır.

Anahtar kelimeler: Liberalizm, cemaatçilik, yükümsüz ben, deontoloji, adalet, cemaat.

Abstract

Michael Sandel's Criticisms of The Unencumbered Self and The Limits of Deontological Liberal Justice

The dominant debate in political philosophy that has revived in the last few decades has been between liberals and communitarians opposed to John Rawls's rights-based deontological liberalism. The communitarian criticism dwelling on the idea of the self on which liberal justice is based maintains that deontological perception of the self is an obstacle in achieving the liberal justice. This article examines these criticisms, especially those articulated by M. Sandel.

Key words: Liberalism, communitarianism, unencumbered self, deontology, justice, community.

1. Giriş

Modern dönemde siyaset felsefesinde ulaşılmak ve savunulmak istenen siyasal kavram, düzen ve kurumların temellendirilebilmesi için muhakemenin üzerinde yükseleceği başlangıç noktası olarak bireyin kabul edilmesi aşına olunan bir durumdur. Bir filozofun kabul ettiği birey anlayışı, düşünce silsilesinin sonunda ne türden bir siyasal yapıyla neticeleneceğini de göstermektedir.¹ Bu du-

* Dr., Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi

1 Örneğin bu konudaki en belirgin düşüncelere sahip filozoflardan olan Hobbes, ancak Leviathan ve onun egemeni ayarındaki bir gücün boyunduruğu altında hizaya sokulabilecek derecede olumsuz kurgulanmış birey doğasını temel alarak, mutlak egemenliği haklılaştırmaya çalışmıştır.

rumda bir siyaset teorisine itiraz yöneltmek istendiğinde eleştirilerin bu teorisinin, kendisi alttan çekilirse çökeceğinin düşünülmesi temellerini hedef alması normaldir. Bizim konumuzda, yokluğunda liberalizmin boşlukta kalacağı bu temel liberal bireydir. Bu durumda siyaset felsefesinin mevcut dirilişinin Kantçı liberaller ve cemaatçi (*communitarian*) eleştirmenleri arasındaki tartışmaya borçlu olduğu² düşünülmesinde, ikincilerin birincileri, üstelik oldukça belirgin olan birey anlayışları üzerinden tenkit etmeleri de şarttır olmasa gerekir.

Cemaatçi düşünürler, özellikle Sandel, deontolojik³ liberal bireyde gördükleri eksikliklerden hareketle, bu bireylerin çıkarlarını korumak adına yine kendilerinin, liberal geleneğin Hobbes (1588-1679)'tan beri aşına olduğu, devlet-toplum öncesi bir durumu ifade eden *tabiat hali* (*state of nature*) fikrinin bir nevi muadili olan *ilk durum* (*original position*)daki sözleşmede tercih ettikleri adalet kavramının kusurlu ve sınırlı olduğunu ileri sürmektedirler.⁴ Dahası bu yaklaşım nazarında, bizzat adalet ülküsünün yanı sıra, fark ilkesi gibi düsturlarının anlaşılması da, bireyin liberal bir kavranışında değil tam aksine onu ihata eden bir tarihin sahibi bir cemaatin anlam ufukları içinde mümkündür. Bu sebeple makalemiz, "cemaat(çilik)-birey-adaletin sınırları" çerçevesine ilerleyecek, bilindiği gibi yükümsüz ben Sandel tarafından kavramlaştırılıp eleştirildiği için onun düşüncelerine ağırlık verilecek, diğer cemaatçiler olmak üzere başka düşünürlere de gerekli görülen yerlerde başvurulacaktır.⁵ Bu nedenle amacımıza

-
- 2 Chantal Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, çev.: Fahri Bakırcı, Ali Çolak, Epos Yay., Ankara 2008, s. 167.
 - 3 Çalışmamızın odağındaki deontoloji, "sonuçtan ziyade doğru eylem problemi üzerinde yoğunlaşan ve ahlaki bir eylemin doğruluğunun ya da yanlışlığının, eylemin sonuçlarından bağımsız olarak, birtakım ahlaki ödev ya da eylem kurallarını yerine getirip getirmemesi tarafından belirlendiğini öne süren etik görüşü" şeklinde tanımlanır. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2000, s. 234.
 - 4 Rawls, ilk durum dediği hipotetik bir toplum öncesi durumda simetrik olarak yerleştirilmiş eşit bireylerin, daha sonra kendilerinin yönetileceği kuralların en genel çerçevesini seçtiklerini kurgular. Bunlar iki adalet ilkesidir (Bk. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Revised Edition, Oxford University Press, New York 1999, s. 266). Bu seçimin tarafların yüzlerinde var olduğu düşünülen ve dış dünyanın tesadüflerinden sıyrılarak kategorik imperatife en uygun adalet ilkelere ulaşmayı temin edeceği ileri sürülen cehalet/bilmezlik peçesi (*veil of ignorance*) gerisinden yapılacağına dair görüşler için bk. *A Theory of Justice*, s. 11, 14.
 - 5 Hume, Smith, Hayek gibi düşünürlerce temsil edilen klasik liberal geleneği takip edenlerin bu eleştirileri üzerlerine almadıkları görülmektedir. Deontolojik liberalizm savunucularının en önemli ismi Rawls ise, (tüm bu eleştiri ve cevap sürecini ortaya koymak bir makalenin sınırlarını fazlasıyla aşacağı için cevabının özüyle iktifa ediyoruz) son dönem çalışmalarında cemaatçilerle uzlaştığı söylenecek kadar bu eleştirileri ciddiye almış ve daha önce zaman ve

matuf olarak incelemeye önemli bir tartışmanın tarafı olan ve yetkin düşünürlerce temsil edilen cemaatçi akımdan başlamak ve onun genel hatlarını belirlemek uygun görünmektedir.

2. Cemaatçilik

Kantçı liberallerin muhtemelen en önemlisi, uzun yıllar ders verdiği Harvard Üniversitesi'nin internet sitesinde yirminci asırda "isminin, Heidegger (1889-1976) ile Wittgenstein'in (1889-1951) yanına yazılmasını en çok hak eden filozof" olduğu belirtilen John Rawls (1921-2002)'tur. O'nun fikirleri, çağdaş siyaset felsefesinin başat tartışmalarından biri olan liberal-cemaatçi ihtilafını tetiklemiştir. Kendileri bu isimle anılmaktan pek hoşnut değilseler de MacIntyre, Taylor, Sandel ve Walzer gibi düşünürler akademik camiada *cemaatçi* olarak tanımlanmaktadırlar. Liberalizme toplumdaki önce var olan doğal haklarla mücehhez birey anlayışı ile yok edilen tarih ve toplumsallık dışı ve ruhu bedenden ayrılmış özne kavramına⁶ yönelik olmak üzere geliştirdikleri eleştirilerle tebarüz eden cemaatçiler, Rawls'un oluşturduğu yeni liberal düşüncenin kalbindeki hakkın iyiye önceliğini reddederler. "Cemaatçiler, kendimizi bir cemaatteki katılımcılar olarak kabul edebileceğimiz alan olarak siyaset kavramını yeniden canlandırmak isterler. Onlar Kant'tan ilham alan hak temelli liberallerin tersine Aristoteles ve Hegel'e... ve yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilik geleneğine başvururlar."⁷ Kendilerini Kant, Locke ve Mill'in varisleri olarak

mekândan bağımsız tasarladığı bireyi, çağdaş demokrasilerin demokratik kamusal kültürüne konuşturmuştur. Bu şekilde kuramının temelindeki birey köksüz-yükümsüz olduğu iddialarını bertaraf etmeye çalışmıştır. Tartışmanın ayrıntıları için bk. Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev.: E. Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2004, s. 291-393.

6 Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, s. 168.

7 Aynı yer.

Yazara göre, cemaatçilerin Rawls'u hedef seçmeleri şartırcı değildir. Çünkü *Adalet Teorisi* adlı eseri ilk günden itibaren, *yeni bir liberal paradigmayı başlatan görkemli bir çalışma olarak alkışlarla* karşılanmıştır. Bu kuram faydacılığın egemenliğine son vermiştir. Bu nedenle tüm liberalizm eleştirileri bu paradigmanın ayrıntılarıyla hesaplaşmak durumundadır (s. 47). Bu husus, çalışmamızda özellikle Sandel üzerinde durmamız ve onun Rawls özelinde liberal kabullerle hesaplaşması hasebiyle, liberal düşünürler arasındaki farklılıklara işaret etmeksizin ana hatlar içerisinde ilerlememizin nedenini faş etmesi açısından mühimdir. Ayrıca Mouffe'nin de belirttiği gibi Rawls'un deontolojik ahlak temelli hakkaniyet olarak adalet teorisinin bizatihi deontolojinin tanımında mündemiç olan doğası hasebiyle faydacılığa derinden karşı olduğu aşikârdır. Yani kendisini Kantçı maksim ve kategorik imperatifle özdeşleştirmeye çalışan bir kuramın en azından nazariyatta faydacılığa karşı konumlandığı kuşku götürmezdir. Zaten

gören ve vicdan özgürlüğüne yönelik kaygıda, bireyin haklarına saygıda ve müdahaleci bir devletin oluşturabileceği tehdidin karşısında ortak bir güvensizlikte hemfikir olan liberallerin hilafına cemaatçiler köklerini Rönesans'ın cumhuriyetçi geleneğinde, Alman romantizmi ve onun çağdaş yorumlarında bulurlar. Karakter, ahlaki derinlik ve toplumsal bağlar yoksunluğunun kaynağı olarak gördükleri liberallerin soyut ahlakına karşı bir güvensizliği ve bunun yerine erdem ahlakına yönelimi, geleneği ve tarihi tercih eden cemaatçiler, Aristoteles'in ünlü "toplumun bireyden önce geldiği" görüşüne meyiletmektedirler.⁸

Liberal bireyciliğin cemaatçi eleştirisinde antropolojik, normatif ve sosyolojik olmak kaydıyla üç boyut müşahade edilmektedir. Antropolojik eleştiri, liberal teorilerin varsaydığı köksüz ve atomize olmuş ben kavramı üzerinedir. Normatif eleştirinin hedefi, bireysel özgürlüğün değer kazanmasıdır. Sosyolojik eleştiri ise, liberal toplumun üyelerini bireyci ve benmerkezci bir tutuma sevk edeceği şeklindedir. Onlara göre böyle bir tutum, hem kendi kimlikleri hem de grubun kimliği üzerinde yıkıcı bir etki yaratacaktır. Bu da liberal teoriler tarafından öne sürülen her tür adalet talebinin gerçekleşmesinin mümkün olmadığı anlamına gelir.⁹

Rawls daha eserinin başında, amacının zamanının hâkim düşüncesi faydacılığa alternatif bir düşünce geliştirmek olduğunu belirtmektedir. Rawls, faydacı kuramları teleolojik oldukları için tenkit eder. Faydacılık, iyi, doğru ve ahlâki mutluluk veya haz getirip getirmemesine bağlayarak, bir sonuca irca ederek, tam anlamıyla Kant ahlâkının karşısında yer almaktadır. (s. 20). Rawls'un faydacılığa karşı çıkışındaki en büyük neden bu anlayışın "insanı araç değil amaç" olarak görmenin garantisini sağlayamamasıdır. Zira iyi olan, ahlâkî olan, refahın, tatminin azamileştirilmesi olunca, sıklıkla insanların toplam (toplumsal) faydanın nihaileştirilmesi uğruna harcanabileceği ve amaç değil araç olarak kullanılabilmesi beklenilebilir (s. VII). Ayrıca faydacılar için "iyi, hakka önceldir." (R. B. Talisse, *On Rawls*, Wadsworth Philosophers Series, 2001, s. 25). Oysa deontolojinin en hayati ön kabullerinden birisi hakkın iyiye öncel oluşudur.

8 A. Berten, P. De Silveria, H. Pourtouis, *Genel Giriş, Liberaller ve Cemaatçiler*, çev.: Eylem Özka-ya, editörler: A. Berten, P. De Silveria, H. Pourtouis, Dost Kitapevi, Ankara 2006, s. 13.

Cemaatçilik, özünde ahlak ve siyaset felsefesine egemen olan sübjektivizme itiraz meyanında doğmuştur. Mesela MacIntyre kendi cemaatçiliğini, Barry'in ifadeleriyle, "sübjektivizmin yaratmasının kaçılmaz olduğu söylenen türden ahlâkî nihilizm eleştirisinin üstüne bina etmektedir. Ona göre iyi ile kötünün, doğru ile yanlışın vd. objektif standartlarının reddi, Batı toplumlarının tercihlerin tatmini uğruna sahici ahlâkî terk ettiklerini" göstermektedir. Norman P. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, çev.: Mustafa Erdoğan, Yusuf Şahin, Liberte Yay., Ankara 2003, s. 27.

9 A. Berten ve diğer., "İkinci Bölüme Giriş", *Liberaller ve Cemaatçiler*, s. 190.

Bu genel çizgilerin ardından, liberalizmin deontolojik kanadının adalet anlayışının tutarsızlıklarını göstermeye matuf en kapsamlı ve kusursuz bir çözümlemeyi yaptığı¹⁰ söylenen M. Sandel'in liberal birey eleştirisine ve bu bireyle kaim olduğunu düşündüğü liberal adaletin sınırlarına dair fikirlerine eğilebiliriz. Ayrıca ona göre, liberalizmin başarı ya da başarısızlığı da, varlığının muhal olduğunu düşündüğü bu bireye bağlıdır. Bu bağlamda evvelâ cemaatçilerin liberal teorinin zincirleme muhakeme hatalarının başladığı yer olarak gördükleri ve genellikle benzer şekilde eleştirip tasvir ettikleri, ancak Sandel'in isimlendirmesiyle bilinen liberal bireyi yani *yükümsüz ben'i* (*unencumbered self*) ele alacağız.

3. Yükümsüz Ben ve Eleştirisi

Bireyin modern bir "icat" olduğu malumdur. Modernlik öncesi geleneksel toplumda, kişi kendini ben şu insanın kardeşiyim, oğluyum, şu aile, köy ya da kabiledenim şeklinde betimlerdi. Bunlar, insanların tesadüfen sahip oldukları veya gerçek *beni* keşfedebilmek için istedikleri zaman fırlatıp atabilecekleri nitelikler değildi. Bu nitelikler, bireyin tözünün parçası idiler. Bireyler iç içe geçmiş bir toplumsal ilişkiler bütünü içinde belirli bir yapıyı tevarüs ederler ve bu ağ içindeki yerin yitirilmesi bu bireyler için bir hiç oluş ya da en iyi ihtimalle bir yabancılaşma anlamına gelirdi. İşte bu ağ içindeki yerin kaybı, modernite ile beraber kazanım olarak görülerek toplumsal bağlardan, modernliğin erekselliğinin boş inançları olarak kabul ettiği şeylerden kurtulmuş bireyin doğuşu diye kutlanmaktadır.¹¹

M. Sandel ise, deontolojik bireyi herhangi bir toplumsal, geleneksel bağlam içinde konuşlanmış olmayıp, bunun getireceği sorumluluk ve yükümlülükler-

10 Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, s. 52.

11 A. MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev.: Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001, s. 60-61. Sandel'e göre, klasik Yunan ve Orta Çağ Hıristiyanlığı'nın aksine, deontolojik etik evreni içsel bir anlamdan yoksun, Weberyen manada "büyüsü bozulmuş", objektif bir ahlaki düzeni olmayan bir yerdir. Sadece erek yoksunu böylesi bir evrende 17. asırdaki gibi bir bilim ve felsefe kabul görebilirdi ve amaçlarına öncel ve onlardan özgür bir özne tasarlanabilirdi. Yalnızca hedefe matuf bir düzenle yönetilmeyen bir dünya adalet ilkelerini insan inşasına ve iyi kavramlarını da bireysel tercihe açık bırakırdı (M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, New York 1998, s. 175) (bundan sonra LLJ). Taylor da, modern özgürlüğün bir parçası olduğumuz büyük varoluş zincirinin sağladığı düzenden kaynaklanan önceki ahlaki ufuklardan kopmamız sonucu kazanıldığına işaret etmektedir. C. Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev.: Uğur Canbilen, Ayrıntı Yay., İstanbul 2011, s. 10-11.

den bağımsız olma ve kendi amaç ve iyisine kendisinin karar vermesi, yani özgür ve özerk bir fail olmasının önünde dışsal bir engel olmaması anlamında *yükümsüz ben* diye adlandırır. O'na göre, liberaller için, en yüksek saygı, amaçlardan ve bağılıklardan bağımsız bir *benin* öz-saygısıdır. Yükümsüz ben için öz-saygının temelleri herhangi bir özel bağılığa önceldir.¹² Bireyin amaçlarına öncel oluşunun anlamı, kişinin yığın amaçlar karşısında salt pasif bir alıcı olmadığıdır. Birey aktif ve kendisini çevreleyen şeylerden ayrışabilir, seçme yetisini haiz bir faildir. Bir dizi niteliğin kişinin amaçları olarak tanımlanması her zaman, bu niteliklerden önce gelen bir *ben* öznesini tazammun eder. Kısacası seçilecek bir amaçtan evvel, etrafta onu seçecek bir *ben* olmalıdır.¹³ Bu, tüm amaçlardan ve hedeflerden önce ve onlardan azat edilmiş köksüz-yükümsüz bir bendir. Yükümsüz ben kendi seçiminin sonucu olmayan önsel ahlaki bağlar temeli üzerinde kurulu bir topluluğa ait olmayı kabul etmez. Zira böyle bir topluluk, üyelerini yükümsüz benin kabul edebileceğinden daha kapsamlı bir vatandaşlığa zorlayacaktır.¹⁴

Liberal birey yorumuna göre –ki daha çok Kant ve ilk dönem Rawls'tan mülhemdir ve Hume ile Hayek gibi klasik liberaller onlardan bu hususta ayrılırlar -toplum *benin* kimliğinin bileşeni ya da yapıcısı değildir, belki bir alt kategorisidir. Oysa cemaatçi yaklaşımda, ailevî, millî ödevler ve sadakat gibi belirli yükümlülükler yükümsüz benin tercihlerinin ürünü olarak anlaşılabilir. Bunlar zorunludur, istence dayalı değildirler. Yani amaçlarım benim değildir, bendir. Rawls ise “amaçlarım benim” olduğunu ileri sürer. Fakat cemaatçi anlayışta bağılıklarım kim olduğumdan ayrılamaz, onlar kimliğimin yapıcısıdır. Bireyler amaçlarının asosyal seçicileri değildir, bilakis her daim belirli toplumsal ilişki ve bağların taşıyıcısıdır. Öyleyse birey Aristotelesçi anlamda toplumsal olarak, diğer benlerle ilişkileri açısından, *yükümlüdür* (*encumbered*).¹⁵ Düşünür nazarında deontolojik öznenin övülen bağımsızlığı liberal bir hayaldir zira bizim tamamen şartlara bağlı varlıklar olduğumuz gözden kaçırılmıştır. Ona göre bu olgudan hiçbir istisna yoktur, toplumun ya da tecrübenin dışında olmaya ehil hiçbir transandantal özne yoktur. Öznenin önceliği sadece bireyin önceliği anlamına gelir. Toplum, bireycilik tartışmalarına, anlaşmazlıklara yol açtığı için,

12 Sandel, *L LJ*, s. XIV.

13 Sandel, *LLJ*, s. 19.

14 M. Sandel, “Usulî Cumhuriyet ve Yükümsüz Ben”, çev.: Eylem Özkaya, *Liberaller ve Cemaatçiler*, s. 215-216.

15 Talisse, *On Rawls*, s. 50.

adalet bu toplumda birincil gözüktür. Dolayısıyla Sandel, adaletin sınırlarının hayırhahlık ve hayırseverlik gibi bu anlaşmazlıkları daha az tehlikeli kılacak erdemleri üretme ihtimalinde kâim olduğunu iddia eder. Ancak bu gibi erdemler bireyselciliğe dayanan bir toplumda gelişmesi düşük ihtimalli erdemlerdir. Hülâsa tarafsız ilkelerce yönetilen (bunu sağlamak için de nötr olduğu ileri sürülen soyut adalet ilkelerine istinad edilen) bir toplum, liberalizmin yanlış bir vaadidir. Liberalizm başaramayacak bir tarafsızlık iddiasında bulunuyorken bir yandan da bireyci değerleri desteklemektedir.¹⁶

Cemaatçiler nazarında “öznenin kendi yazgısını kendisinin çizmesi ilkesini siyasi kurum ve uygulamaların dayandığı salt ilke haline getirmek, tüm ortak değerlerin reddine varmak, siyasi aidiyet duygusunun parçalanmasına neden olmak ve liberalizmin ahlaki temelini bir yalancı-temel, tüm ahlaki anlamı sulandıran içi boş bir temel yapmaktan başka bir şey değildir.”¹⁷ Oysa cemaatçi bağlamsal yaklaşım, insan iyiliğinin soyut bir temele atıfla değil, özel bir topluluğun geleneği tarafından taşınan değerler dikkate alınarak belirleneceğini¹⁸ ve liberal siyaset felsefesinin yetersiz bir ahlaki özneyi üstü kapalı biçimde barındırdığını savunmaktadır.¹⁹

Cemaatçi düşünürler için kimlik oluşumunun gerçek koşullarını göz ardı eden bu özne anlayışının anlamı, özneyi köksüz, köktenci bir biçimde yükümsüz, varlığını yönlendiren arzu ve amaçları seçebilme yeteneğine sahip bir yükümsüz ben olarak görmektir. “Böyle bir anlayış bireye tüm pratik usavurmayı yani verili bir bağlam içinde yapılabilen ve yapılmak zorunda olan tüm yargıları imkânsız kılan özgür ve akılcı bir yükümsüz hareket etme yetkisi verir.”²⁰ Ancak cemaatçiler nazarında kişinin kimliğini oluşturan unsurlar kültürde, gelecekte mündemiçtir, dolayısıyla bireyden öncedir. Bireyselleşme toplumsallaşmadan bağımsız değildir ve liberalizmin güya özgür bireyi de belirli bir sosyalleşmenin neticesidir. Buna göre amaçlarımız, “keyfi ve bağımsız seçimin bir ürünü değil bizden önce gelen sosyo-kültürel bir ufukta kendi durumumuzun bağlamlaştırılmış bir öz-yorumlanmasının (otoenterpretasyon) ürünüdür. Öz-

16 Sandel, *LLJ*, s. 11.

17 A. Berten ve diğer., *Genel Giriş, Liberaller ve Cemaatçiler*, s. 16.

18 *Aynı eser*, s. 19.

19 *Aynı eser*, s. 19.

20 *Aynı eser*, s. 20.

neye yoğunluğunu ve istikrarını veren de bu öz yorumlamadır.”²¹

Sandel’e göre liberal etiğin kalbindeki bu birey, bazen ona ilham verse bile kimi zaman da onu başarısızlığa uğratmaktadır. “Bu etiği bazen oldukça güçlü ama sonuç olarak oldukça kırılgan kılan şey yükümlülüklerden bağımsız bir öznenin, mevcudiyetinin olanaksızlığına rağmen vaat edilmesidir.”²² Mümkün amaçların sahibinin bizzat kendisi olduğu söylenen bu özne dışında adalet yerleşik olmadığı çünkü sadece onda özerk irade olduğu savunulmaktadır. Fakat Sandel için aşkın özne sadece bir olasılıktır. Bu tarz bir ben algısı siyasi ve ahlaki bir hayata anlam veremeyecektir.²³

Sandel, niteliklerimize sahip olmadığımızı, bilakis onların olduğumuz kişiyi belirlediğini ileri sürmektedir. Aksi halde özne ve sahip olunan nesne arasında ayrım imkânı ortadan kalkacak ve ben ile benim olan arasında ayrım yapmak imkânsız hale gelecektir. Benlik, tecrübî bütün verilerden azade şekilde düşünüldüğünde bu tarz bir şahıs ancak bir soyutlama yani rasyonel tercihe ehil olmayan, radikal olarak mücerred bir özneye dönüşecektir.²⁴ Tecrübeden mahrum olan bu özne, düşünmek için gerekli güdüden ve kapasiteden yoksun olacaktır. Böyle bir tecerrüdün bedeli de adalet ilkelerinin seçiminde hiç de bir erdem olmayan keyfiliktir.²⁵ Rawls, benliği malik bir özne olarak tasarladığı, yani amaçlarının sahibi ve onlardan ayrı olarak gördüğü için, benliğin amaçları ve nitelikleri arasındaki boşluğu kapatacak bir bağlantı elzemdir. Bu bağlantı seçimle sağlanmak istenmiştir. Yani benliğin amaçlarını seçmesi vasıtasıyla onlarla bağlantı kurulacaktır. Oysa Sandel’e göre bu çeşit bir benlik ve amaçlarıyla bağlantısı düşüncesi anlamlı değildir. Bu benlik herhangi bir anlamlı tercih yapamaz. İlk durumda her neyi seçerlerse seçsinler bunların doğru adalet

21 A. Berten ve diğer., *Genel Giriş, Liberaller ve Cemaatçiler*, s. 20.

Yazarlara göre cemaatçiler bu noktada “iki büyük felsefi gelenekle birleşirler: Hegelci gelenek ve hermenötikler. Kant’taki biçimsel ahlakın soyut evrenselliğine karşı olan Hegel, pratik her yargının paylaşılan bir Sittlichkeit’de (nesnel ahlakta) oluştuğunu göstermeye çalışır.” Taylor’a göre benlik monolojik değil diyalojik olarak yaratılır. Monolojik ideal kimliğin başkalarıyla girilen diyalojik ilişki neticesi toplumsal olarak yaratıldığını görmezden gelir. C. Taylor, “Tanınma Politikası”, çev.: Yurdanur Salman, (*Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, ed: Amy Gutman, YKY, İstanbul 2005 içinde), s. 47-48.

22 Sandel, “Usuli Cumhuriyet ve Yükümsüz Ben”, s. 211.

23 *Aynı eser*, s. 216.

24 C. Kukathas-P. Pettit, *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*, Stanford University Press, California, 1990, s. 98; Sandel, s. 20-21.

25 Kukathas, *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*, s. 98.

ilkeleri olduğu söylenen bireyler aslında gerçek bir seçim yapıyor değildirler.²⁶ Zira onlar yalnızca belirli ilkeleri seçecek şekilde konuşlandırılmışlardır.²⁷ Öyleyse seçme eylemlerinde pek de iradi bir nitelik olmadığı gibi aslında ortada sözleşme ve tercih yapacak ayrı öznel de yoktur. Bireyler cehalet peçesi altında olduklarından sadece benzer değil ayrıca özdeş olarak da kurgulanmışlardır. İlk durumda mantıksal olarak sadece bir tek kimse vardır (ki bu Rawls'un kendisidir). Başka kimse bulunmadığına göre onların başkalarıyla beraberce yaşamak adına ulaştıkları herhangi bir anlaşma olamaz. En iyi ihtimalle benim kendimle yaptığım metaforik bir anlaşma vardır.²⁸

Dolayısıyla Sandel, diğer cemaatçiler gibi, bireylerin anlaşmalarının ürünü olan bir toplum fikrine karşıdır. Böyle bir toplum fikri tutarsızdır zira bu gibi bireyler müzakere, düşünme ve seçme kapasitesinden yoksundur. Bu durumda bu bireyler arasındaki bir anlaşmanın ürünü olan adalet ilkeleri fikri akamete uğrar çünkü bu gibi bireyler motivasyonları ve seçme kapasiteleri olmayan amorf şifre çözücüler haline gelmişlerdir. Onların kendilerinden bekleneni yapabilmeleri için teorinin kendisiyle çelişik olan bir kabul yani bireylerin tamamen içine gömülü oldukları bir toplumun önsel varlığının kabulü gerekmektedir.²⁹ "Ben kimim?" sorusunu sormak her şeyden evvel kendimi kimliğimi inşa eden toplumun karakteri ile birlikte düşünmek demektir. Bu da kendimi, adalet gibi felsefi soyutlamalar yerine siyasetle toplumun taleplerine katılımı ilişkilendirmektedir.³⁰ İnsanların amaçlarının toplumdan bağımsız kabul edilmesi asosyal bir bireyciliğe işaret etmektedir ki, bu yaklaşım insanların iyiye ve kendilerine dair anlayışlarının toplumsal matrikse bağımlı olduğu şeklindeki mühim felsefi ve sosyolojik gerçeği inkâr eder. Keza bu görüş insan iyiliğinin içeriğinin müşterek olduğunu, dahası siyasal toplumun iyisinin önemini görmezden gelmekle, siyaseti sadece insanların diğerleriyle çıkarları uğruna işbirliği yaptığı bir alan saymış olmaktadır. Bu da yurttaşlık bağlarının insanların hayatlarındaki belki de en önemli kurucu öge olarak iş görmesi ihtimalini göz ardı etmektedir.³¹

26 *Aynı eser*, s. 99-100.

27 Sandel, *LLJ*, s. 127.

28 Kukathas, *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*, s. 100.

29 *Aynı eser*, s. 104-105.

30 *Aynı eser*, s. 106.

31 S. Mulhall-A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Blackwell Publishing, 1996, s. 198.

Mouffe'ye göre, liberalizmin siyasal birlik amacı vardır fakat bu "araçsal" bir amaçtır: "Kendi

Cemaatçiler, adaletin standartlarının belirli bir toplumun hayat tarzında ve geleneklerinde şekillendiğini bu nedene de bağlamına göre çeşitlenebileceğini savunmaktadırlar. Adaleti spesifik toplumsal bağlamlardan soyutlayarak elde etmeye ve başkalarını da bu metotla ikna etmeye çalışan liberaller felsefi açıdan tutarsızlığa duçar olmuşlardır. Bir kenara bırakmamızın büyük bedeller anlamına geleceği aile veya din gibi çeşitli cemaatsel bağlılıklarımız ihmal edilmiştir. Bu ise siyasetin, yalnızca bireylerin kendi özerk seçimlerinin koşullarını muhafazaya çalışmaktan öte, yetişmemiz esnasında gayr-i iradi olarak yükümlendiğimiz saygı ve esenlik duygumuz için mühim olan sosyal bağlılıklarımızı geliştirmesine ve korumasına da muhtaç olduğumuz anlamına gelir. Kendi ahlaki evrenini kendi oluşturup, kendi iyisini kendi seçen liberal benlik ise gerçek dünyanın gerçek koşullarındaki ahlaki tecrübemizde adaleti sağlamayı başaramayacaktır.³²

Bu nedenle modern liberallerin aksine cemaatçi eleştiri müşterek iyi siyasetini gündemine almıştır. Hegel'in Kant'a olan itirazı bağlamında, cemaatçiler özgür seçimler yapan bireyi sorgulamaktadırlar. Onlar keza Aristoteles'i izleyerek, siyasi düzenlemelerin müşterek amaçlar ve hedeflere atıfta bulunmaksızın temellendirilemeyeceğini ve kendimizi yurttaş rolümüz ve ortak bir hayata katılıyor olmamız dikkate alınmadan tasarlayamayacağımızı ileri sürmektedirler.³³

çıkarcının geliştirilmesi." Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, s. 104.

32 Daniel Bell, "Communitarianism",

The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/communitarianism/>>. (08.09.2011).

33 M. Sandel, "Morality and the Liberal Ideal", in *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, Harvard Univ. Pres., Cambridge, 2006, s. 151-152.

Ancak Mouffe, Sandel'in liberalizm eleştirisinin ahlakın siyasetten ayrılmayıp ona tabi olduğu Aristotelesçi bir mecrada aktığını dolayısıyla ortak bir siyasal iyi ile ortak ahlaki iyinin örtüştüğünü varsaydığını söyler. Aristoteles'ten etkilenen cemaatçilerin bu tekil ortak iyiye dayalı yönetimi arzulayıp, liberal çoğulculuğu reddetme eğilimleri bu nedenledir (Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, s. 57). Elbette liberalizme eleştirileri olmasına karşın, onun kazanımları olarak gördüğü haklar ve çoğulculuğun korunması hatta bunun daha da tahkim edilmesi inancında olan bir radikal demokrat olarak Mouffe, cemaatçilerle bu hususta hemfikir değildir. Çoğulculuk nedeniyle özsel tek bir iyi etrafında siyasal bir cemaat kurulamaz. Güçlü bir katılımcı yurttaşlık fikrinin keşfine bireysel özgürlüğün kurban edilmesi pahasına girilmemelidir. Burası liberalizme yönelik cemaatçi eleştirinin muhafazakârlığa "saptığı" noktadır (s. 96). Keza Mouffe'nin liberallerin ve cemaatçilerin kendince olumlu yönlerini alarak, radikal demokrasi lehine kullanma çabaları için bk. s. 94-101.

Liberaller ise müşterek iyi siyasetinin önyargı ve hoşgörüsüzlüğe zemin hazırladığını düşünürler. Onlara göre, modern ulus-devletin Aristoteles'in Atina şehir devleti gibi homojen olmaması, modern hayatı çoğulcu yapısı Aristotelesçi siyasal etiği en iyi ihtimalle nostaljik en kötüsü de tehlikeli kılmaktadır. Tek bir iyi anlayışı ekseninde yönetim totaliteryen eğilimlerin kaygan zeminine yol açacaktır. Buna karşılık cemaatçiler, Sandel'e göre haklı olarak, hoşgörüsüzlüğün en çok hayat tarzlarının yersiz yurtsuzlaştığı, köklerinin zeminini yitirdiği geleneklerin çürüdüğü yerlerde belireceği kanaatindedirler. Günümüzde totaliteryen güdüler bağlam içindeki benlerin kanaatlerinden çok müşterek anlamların güçlerini yitirdikleri bir dünyadaki atomize, yersiz yurtsuz, gergin benlerin çalkantılarından kaynaklanmaktadır. "Bizim kamusal hayatımız sönükleştikçe, ortak katılım hissimiz azaldıkça totaliteryen siyasete maruz kalırız. Bu müşterek iyi taraftarlarının haklar taraftarlarına yanıtıdır. Eğer bu doğru ise en ivedi ahlaki ve siyasi projemiz geleceğimizde mündemiç olan fakat bu günlerde yitirmekte olan sivil cumhuriyetçi değerleri ihya etmek olmalıdır".³⁴

Kültürün bedene dahi işlediği yani kişinin hal ve hareketlerine, bakışına duruşuna bile yansıdığı düşünüldüğünde³⁵ kolektif hafızanın bir ambarı olarak kültürün yok olması uygarlığın kendi dinamiğini temelden yok eder.³⁶ Cemaatçi anlayışta, öznenin özerkliği ilkesini tüm siyasal pratiğin üzerine dayanacağı ahlaki ilke kabul etmek çelişkilidir çünkü bunun sonu nihilizmdir. Eylemimizin ancak bireysel seçimden değer kazanabileceği bir toplum, güç istencinin toplumsal ilişkilere egemen olacağı ve tüm ahlak düşüncesinin öznenin kendine kapanmasına indirgeneceği bir toplum olacaktır.³⁷ Seçme özgürlüğünün bizatihi değerli olduğunu ileri sürmenin yanlış olduğunu belirten Kymlicka'ya göre, bu bizi her sabah yeniden nasıl bir insan olmamız gerektiğini söyleyen varoluşçu yaklaşıma iter. Değerli bir hayat bağlılıklar ve ilişkilerle dolu bir hayattır.

34 M. Sandel, "Morality and the Liberal Ideal", s. 153-155.

Mouffe'ye göre de cemaatçiler sadece kendi çıkarını gözeten ve özgürlüğüne mani yükümlülükleri reddeden bireyin yükselişinin neden olduğu toplumsal bağın yitirilmesiyle oluşan krizin çözümünü yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilik geleneğinin canlandırılmasında görmektedirler. Siyasal cemaat kimliği ve yurttaşlık erdemi kaybolmuştur. Çözüm, kamusalın yeniden canlanması ve siyasal hayata katılımdır. Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, s. 46.

35 Mike Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev.: M. Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul 2005, s. 47.

36 Şeyla Benhabib, "Modernlik ve Eleştirel Kuramın Çıkmazları", çev.: S. Akkanat, *Frankfurt Okulu*, Doğu Batı Yay., Ankara 2006., s. 94.

37 A. Berten ve diğer., *Liberaller ve Cemaatçiler* (ikinci bölüme giriş), s. 196.

Bunlar hayatlarımıza bir derinlik ve kişilik kazandırır. Bunları bağıllık kılan ise her gün sorguladığımız türden şeyler olmamalarıdır.³⁸ Charles Taylor da bütün toplumsal rolleri sorgulamanın yıkıcı olduğu kanaatindedir. İçinde bulunduğumuz toplumsal bağlamın bize koyduğu hedefleri benimsemeliyiz yoksa kendi kaderini çizme arzusu Nietzscheci bir nihilizme, cemaate ait değerlerin göreceli olduğu iddiasıyla bunların reddine sebep olur. Hayatı yönlendiren bütün değerler iradenin prangalarıymış gibi birbiri ardına çözülür. Kalan ise sadece iktidar arzusudur.³⁹

Kısacası üstinsanların iktidar arzusunun veya güç istencinin kaldığı yerde de adaletin yeşermesini sağlayacak ortamın oluşması şüphelidir.⁴⁰ Bu durumda bireylerin sadece haklarını güvence altına almak uğruna topluma dâhil oldukları düşünüldüğünde, yeni ihdas olunan bu toplumun kurumlarının ilk erdemi olması gerektiği ileri sürülen adaletin⁴¹, ironik olarak yine bu birey sebebiyle sınırlı ve kusurlu kabul edildiği görülmektedir.

4. Adaletin Sınırları

Sandel'e göre, Rawls'un toplumdaki en kötü durumda olanların lehine toplumsal refahın dağıtımını öngören *farık ilkesi*, toplumun üyeleri arasında çok güçlü bir tesanüdün varlığının kabul edildiği anlamına gelir. Ne var ki, tabiat halinde ya da Rawls'un ilk durumundaki sözleşme yapan tarafların peçe aracılığıyla köksüz-yükümsüz kılındıkları düşünüldüğünde mesele çetrefilli hale gelmektedir. Sandel bu noktada, Taylor'un işaret ettiği gibi, "Rawls'un eşitlikçi yenden dağıtım tipinin, bireylerin birbirlerine kuvvetli bir topluluk algılaması ile bağlanmamış oldukları bir toplumda savunulup savunulamayacağı veya tam tersine bu tipte kuvvetli bir topluluğun, adaleti toplumsal yaşamın başlıca erdemi haline getirecek bir düşünce üzerine kurulup kurulamayacağı"⁴² gibi mühim sorular yönelmektedir. Bu sorular ise liberal adaletin sınırlarına yönelik şüpheleri gün yüzüne çıkarmaktadır. Yani Rawls'un önkabulleri, zımmen bire-

38 Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, s. 313.

39 Taylor'dan aktaran Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, s. 312.

40 MacIntyre'a göre Nietzsche'nin üstinsanı bireyciliğin kendi sonuçlarından kurtulmak için yaptığı son bir girişimin ifadesidir. bk. MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 380.

41 Rawls'a göre, "doğruluğun düşünce sistemlerinin ilk erdemi olması gibi, adalet de toplumsal kurumların ilk erdemidir." *A Theory of Justice*, s. 3.

42 C. Taylor, "Yanlış Anlaşmalar: Cemaatçi-Liberal Tartışması", çev.: Ç. Tanyar, *Liberaller ve Cemaatçiler*, s. 81.

ye öncel, onun iyiyi, hakkı, adaleti, doğruyu ayırabilmesine imkân sağlayacak müşterek bir topluma katılmanın zorunluluğuna işaret etmektedir. Fakat Rawls'un düşüncesinde bu çeşit kurucu cemaat tipi olanaksızdır, dolayısıyla cemaat sadece eldeki çıkarları savunmak ve geliştirmek amacıyla birbirine katılan bireyler arasındaki basit bir işbirliği olarak kavranabilir. Özne kavramının yetersizliği, Rawls'un doğrulamaya çalıştığı adalet ilkeleriyle hakkın iyiyeye önceliğinin çeliştiğini gösterir. "Aslında bir paylaşım ilkesi olan fark(lılık) ilkesi, toplumsal mal ve hizmetleri paylaşılacak olanlar arasında ahlâki bir bağın ve dolayısıyla fark(lılık) ilkesinin tanınmasını gerektiren kurucu bir cemaatin varlığını önkoşul kabul eder."⁴³ Fakat fark ilkesini mümkün kılacak bağlılıklar bizatihi deontolojik özne tarafından reddedilmiştir. Fark ilkesi deontolojik öznenin özgürleşme arzusuyla çelişmektedir. "Biz hem adaletin kendileri için birincil önemi haiz olduğu hem de fark ilkesinin onlar için bir adalet ilkesi olduğu" kimseler olamayız.⁴⁴

Sandel, liberalizm ve liberal adaletin sınırlarının pratikten ziyade kavramsal olduğu kanaatindedir. Teoride ne kadar asil olursa olsun, sınırlar bizatihi bu liberal adalet idealinin kendisindedir. Liberal öncüllerle beslenen bir toplum için sorun, adaletin sürekli gerçekleştirilebilir olarak kalması değil adalet ülküsünün kusurlu ve arzusunun eksik olmasıdır.⁴⁵ Deontolojik liberalizm bireyin amaçlarına belirli bir uzaklıktan bakabildiğini ve bu bağlamda özerk olduğunu öngörmekteydi. Sandel'e göre bu imkânsızdır ve liberal adaletin sınırları bu tarz anlaşılan deontolojik yükümsüz ben tasavvurunda bulunabilir.⁴⁶ Ancak Sandel, bu tarz bir yükümsüz ben fikrinin ahlaki tecrübemizi anlamlandıramayacağını ileri sürer. Çünkü bu fikir müşterek olarak bildiğimiz belirli ahlaki ve siyasal yükümlülükleri açıklayamaz. Bunlar dayanışma, dinsel vazifeler ve diğer ahlaki bağlılıklar gibi seçimle ilgisi olmayan nedenlerle bizi harekete geçiren yükümlülüklerdir ki, kendimizi ahlaki bağımlılıklardan azade bağımsız benler olarak gördüğümüzde bunları anlamlandıramayız. Kendimizi bize öncel olan belirli projeler ve bağlılıklarla yükümlü benler olarak düşünmezsek, siyasal ve ahlaki tecrübemizin vazgeçilemez vechelerinin farkında olamayız.⁴⁷

43 Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, s. 53.

44 Sandel, *LL J*, s. 178.

45 *Aynı eser*, s. 1.

46 *Aynı eser*, s. 11.

47 M. Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1996, s. 13-14.

Deontolojik liberal görüşte yükümsüz benler olarak tasarlanan bizler herkesin onuruna saygılı olmak durumunda olsak da yalnızca neye borçlu olduğumuz hususunda (sözleşme esnasında) söz verdiğimiz kadar borçluyuzdur. Liberal adalet insanların haklarına saygı duymamızı gerektirir, onların iyilerini artırmamızı değil. Bunun önemli bir neticesi ortalama yurttaşın diğer yurttaşlara karşı hiçbir özel yükümlülüğü olmamasıdır. Liberalizmin deontolojik yorumunun tüm yükümlülükleri en genel anlamda adaletsizlik yapmamaya indirilmesi yurttaşların karşılıklı yükümlülüklerini ve müşterek olarak deruhte ettiğimiz ahlaki ve siyasal bağları algılamayı güçleştirir. Bunların gerektirdiği ahlaki sorumluluklar, iradi olarak seçtiğim yükümlülükleri ve doğal görevleri aşar.⁴⁸ Biz hayatımızı yönlendiren kuralları seçemeyiz, bilakis tam da sosyal hayatı mümkün kılan normları ve rolleri kabulleniriz: “Sadakat, dostluk ve arkadaşlık, toplumsal bağlar süreklilik ve dayanışmayı açıklamak için gereklidir ve bunların bireyleri toplumsal bağlardan soyutlayan ve onların eylemlerinin ancak kıtlık ve maliyetin bildik iktisadi kısıtlamalarıyla kavranmasını mümkün kılan bir felsefeyle kavranması mümkün değildir.”⁴⁹

Liberal sosyal ve ekonomik haklar müşterek amaçlara dönük ortak bir hayatı açıklayıcı veya geliştirici olarak temellendirilemeyeceği için, toplumsal bir ilginin temeli ve bağlarını savunmak zordur. Zira paylaşmayı meydana getirecek güçlü bir topluluk veya üyelik mefhumu tam da liberal benliğin yadsıdığı bir anlayıştır. Ahlaki ve öncel yükümlülüklerin altı bizatihi hakkın iyiye önceliği ile oyulmaktadır.⁵⁰ Toplumsal düzen sadece egoizmlerin giderilmesi temelinde inşa olunamaz ve istikrar kazanamaz. Modern toplumların yüzleştiği krizler bunun kanıtıdır. “Herkesin diğeri ile ilişkisini bu ilişkiden elde edebileceği avantaj açısından algıladığı yerde toplumsal bağ çözülmemezlik edemez. Durkheim’in çok iyi gördüğü gibi sadece bireysel çıkarların birliği toplumsal bir düzenin oluşmasını sağlamaz. Toplumsal düzen toplumsal grubun kendin-

48 M. Sandel, *Democracy’s Discontent*, s. 14.

49 Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, s. 26.

Barry’e göre böylece, “bireysel isteklerden bağımsız var olan değerlerin kaynağı olarak toplum düşüncesi, sosyal olarak zorunlu kurallardan başka hiçbir şeyle kısıtlanmış olmayan başına buyruk bireyi ahlakın yegâne kaynağı yapan bir felsefi öğreti olarak *liberalizmin her çeşidinin* bıraktığı eksikliği tamamlamaktadır.” s. 27.

50 Sandel, *Democracy’s Discontent*, s. 17.

Bauman da, “tüketim pazarının zaferinin ilk kurbanının insan dayanışması” olduğunu söylemektedir. Z. Bauman, *Akışkan Aşk*, çev.: I. Ergüden, Versus Yay., İstanbul 2009, s. 101.

den önce var olan bir toplumsal kurallılığı tanımaya dayanmıyorsa varlığını kalıcı bir biçimde sürdüremez.”⁵¹ Kendimizi karakterimizin kurucu unsurları olan bağlılıklardan bağımsız varlıklar olarak görmek, bizi özgür ve rasyonel bir varlık olarak değil karakter ve moral derinlikten yoksun olarak tasarlamaktır. Çünkü bir karakter sahibi olmak ihata edemeyeceğim bir tarih içinde hareket ettiğimi bilmektir. Bu ise fail olma ve öze dair bilgide bir farklılık yaratır. Zira tamamen karactersiz olan deontolojik benlik ciddi bir anlamda ahlakî öz-bilgiden yoksundur. Benlik yükümsüz olduğundan, üzerine refleksiyonda bulunulacak öze yönelik bir düşünce de yoktur. İşte bu nedenle, deontolojik yaklaşımda, amaçlara ilişkin etraflı düşünme yalnızca keyfilikler üzerinde bir araştırma olabilmektedir.⁵²

Bunların yanı sıra karakterin çevresel faktörlerce inşa edildiği de düşünüldüğünde karşılıklı duygu ve iç görüyü içeren arkadaşlık önem kazanır. Biz arkadaşlarımızı severiz ve onların iyiliğini dileriz, arzularının tatmin olmasını, planlarının başarıya ulaşmasını isteriz, dahası onların amaçlarına erişmeleri için birçok yolla kendimizi vakfederiz. Yükümsüz ben ise diğerlerinin iyiliğine karşı sınırlı bir kavrayış gösterir zira kendi özüne ait düşüncesi de sınırlıdır. Keza bu durum, deontolojik benliğin bir teoriyi kurmak için kendisiyle başlanamayacak kadar zayıf-yavan olduğunu ortaya koyar. Kendi iyim hakkında düşünmem benim bilincime doğrudan verilen arzu ve isteklerle nihayet bulunduğu için bunu kendi başıma yapmalıyım ki bu başkalarının ne katılımını ne de onayını gerektirir. Böylece her türlü arkadaşlık eylemi tufeyli bir hal alır. (Sandel burada Rawls'un şu görüşüne işaret eder: “Hayırhahlık ve sevgi ikincil mefhumlardır”.)⁵³ Sandel'e göre kendimizi deontolojik benler olarak görmek, bizi arkadaşlık ve karakter niteliklerinden mahrum eder. Bağımsız benin sınırları, ayrı ve uzakta duramayacağı amaçlar ve bağlılıklarda bulunduğundan ötürü, adalet de sınırlarını katılımcıların çıkarlarının yanı sıra kimliklerinin de

51 A. Berten ve diğer, “İkinci Bölüme Giriş”, *Liberaller ve Cemaatçiler*, s. 200.

52 Sandel, *LL J*, s. 179-180.

53 Sandel, *LL J*, s. 180-181.

Bu anlamda Rawls sevginin, yoğunluk açısından değil ama iyinin neliği konusundaki bulanıklık sebebiyle kör olduğunu düşünür. Biz başkasının iyiliği hususunda ancak tavsiyede bulunabiliriz. Sevgimizin ve hayırhahlığımızın hedefi çoğaldıkça ve bunların yararlarının çatıştığı durumlarda bizim için karar vermek daha da zorlaşır. Öyleyse, Rawls'a göre, hayırhahlık adalet erdemi tarafından beslenmeyi gerektirir ve en geniş anlamında bile tamamlanması için adalete muhtaçtır. İnsanlık sevgisi gibi soylu bir erdem de bile adalet galebe çalar. s. 170.

bağlı ve bağımlı olduğu toplumsal formlarda bulur.⁵⁴

Rawls adaleti en üst ve çerçeve oluşturan bir erdem olarak görse bile Sandel, bizzat Rawls'un teorisine adapte ettiği klasik liberalizmin öncüsü Hume'un *adaletin koşulları* görüşünün tahlili ile adaletin birincil erdem olduğu fikrinin yanlış olduğu kanaatine erişir. O da Hume gibi adaletin diğer erdemler arasında bir erdem olduğunu, sosyal kurumların ilk erdemi olamayacağını savunur. Hatta bazı durumlarda erdem olduğu bile kuşkuludur. Örneğin aile kurumunda, duygular adaletin kendisine yer bulamayacağı kadar egemendir. Adaletin varlığı daha soylu fakat daha nadir başka erdemlerin noksanlığına delalet etmektedir. Karşılıklı hayırhahlık ve güçlü duygular geniş ve yaygın şekilde serildiği müddetçe "netameli ve kıskanç adalet erdemine" olan gereksinim nispeten yok olacaktır. Bencilik veya kıtlık aşıldığında bolluk ortamında muhtemeldir ki adalet, erdemler listesinde yer bulamayacaktır.⁵⁵ Hume'a göre biz adaletle diğerlerini yeterince sevmediğimiz için gerek duyarken, Rawls'a göre başkalarına hizmet etmede sevginin bile yeterli olamayacağı kadar birbirimizi tanıyamayız. Ancak biz ne Rawls'un ahlaki epistemolojisinin gerektirdiği gibi kendi bilgimize açık ne de başkalarına kapalı değiliz. Adalet, üstünlüğünü bilişsel anlamda şahısların ayrılığında ve sınırlılığında bulduğu müddetçe bu üstünlük şahıslar arası kapalılık azaldığı ve toplum derinlik kazandığı sürece yok olacaktır.⁵⁶ Kısacası "eğer ütiliteryanizm bizim farklılıklarımızı takdir etmede başarısızsa, hakkaniyet olarak adalet de bizim benzerliğimizin hakkını vermede başarısızdır".⁵⁷ Adalet, deontolojik anlamda birincil olamaz çünkü bizler tutarlı biçimde deontolojik etiğin istediği türden varlıklar olamayız. Rawls'un deontolojik benliği konuşlandırma girişimi bizi deontolojinin ötesinde ve adaletin sınırlarına işaret eden bir toplum anlayışına götürür ve liberal idealin nakıs oluşunu belirler.⁵⁸

54 Sandel, *LL J*, s. 181.

55 Sandel, *LL J*, s. 168-169.

Adaletin yalnızca diğer sosyal erdemler aşıldığında belirecek ikame bir erdem oluşuna ve bunun da Rawls'un adaletin sosyal kurumların ilk erdemi olduğu iddiasını kabul edilebilir olmaktan çıkaracağına dair fikirler için ayrıca bk. Stephen E. Sachs, "Communitarianism and Rightness", *Theory of Politics*, Metron College, Oxford 2003, http://www.stevesachs.com/papers/paper_commun.html (erişim: 02.09.2011).

56 Sandel, *LL J*, s. 172.

57 *Aym eser*, s. 173.

58 *Aym eser*, s. 14.

Bütün bu söylenenlerden anlaşılacağı üzere adalet ilkelerinin uygulanırılığı, yurttaşların fedakâr olmalarını elzem kılar. Fakat bireyler fedakârlığa ancak:

“Bireysel iyiliklerinin paylaşılan ortak iyiye bağlı olduğu duygusuna sahipse-ler razı olabilirler... Demokratik rıza paylaşılan bir ortak siyasal iyi duygusu gerektirir. Oysa liberal bir devlet yurtseverliği yaratamaz çünkü sayesinde bireylerin iyiliklerini ve bireysel haklarını değerlendirebildikleri bir araç olarak öngörülmüştür. Ortak iyilik liberal devlette her bireyin tercihlerinin toplamına indirgenmiştir. Liberal toplumun bireyciliği öz temellerini çökertir ve adalet ilkelerini kalıcı bir biçimde onurlandıramaz. Devlet bunu sağlamak için yansızlık ilkesinin kendisine yasakladığı bir şeyi yapmak zorundadır: Yurttaşlarına, onlarda toplumsal dayanışma ve yurtseverlik duygusu yaratacak cemaat iyiliği kavrayışını aşılacak.”⁵⁹

Netice itibarıyla, Sandel'e göre bir telosa bağlı olmaksızın ve bize önceden verili bir amaçlar silsilesine başvurmaksızın adalet ilkelerini ihdas edebileceğimizi öngören deontolojik görüş kusurludur.⁶⁰

5. Sonuç

Beşikten mezara kadar izlendiğimiz bu gözetleme⁶¹ ve herkesin birbirine sanal olarak bağlandığı bu ağ toplumunda, ağdaki örümcek mi yoksa av mı olduğumuzu bilmediğimiz gibi⁶² akrabalık, hemşehrilik, etnik ve dini bağlılık önemini yitirdiği için istediklerimizi yapmakta ilk kez bu kadar özgürüz. Ancak ansızın muhatap olduğumuz bu özgürlük insanlığı sarsmıştır. İnsanların kültürlerinden ve toplumdan hızla ve pek de doğal olmayan yollarla koparılması, maddi imkânların çokluğu ile mutlu olunacağı vaadiyle desteklenmiş ve daha kötü

59 Sandel, *LLJ*, s. 206.

Öz-malîk (kendi beninin sahibi) liberal yükümsüz bireyin sahip olduklarını da “bu bana bendeki bir ilimden dolayı verilmiştir” diyerek ve kendini müstağni hissederek başkalarıyla paylaşmak istememesi, devletin alacağı vergiyi ihtiyaç sahiplerine dağıtmaya razı olmaması da yüksek ihtimaldir. Bu doğrultuda, Sandel'in Harvard Üniversitesi'nde verdiği ve çeşitli paylaşım sitelerinde izlenebilir olan meşhur “what is the right thing to do” adlı derslerinde konuyu Bill Gates ve Michael Jordan'ın servetleri üzerinden tartıştığı ve bazı öğrencilerin bu muhakemeyi kullanarak, Nozick tarzı bir liberteryen anlayış ile devletin bu politikasını hırsızlık olarak gördüklerini müşahede etmiş bulunmaktayız.

60 Sandel, *LLJ*, s. 177-178.

61 Hal Niedzwiecki, *Dikizleme Günlüğü*, çev.: G. Gündüç, Ayrıntı Yay., İstanbul 2010, s. 25.

62 *Aynı eser*, s. 27.

hala getirilmiştir.⁶³ Modern öncesi dönemin gerçek dünyasına ait cemaatleri ve bunların taşıdıkları bağların çözülmesine karşın “çevrimiçi dünyanın” sanal (hayali) cemaatleri ise üyelerine birbirlerine karşı ahlaki bir ilişkiyi zorunlu kılmayacak şekilde uzaktadırlar. Gerçek dünyadaki monadolojik-monolojik serüveninin ardından liberal birey sanal âlemin uçsuz bucaksız ağları içinde nereye sürüklendiğini bilmeden sörf yapmaktadır. Deontolojik öznenin “benliğimi kaybettim, y(h)ükümsüzdür!” diyerek kayıp ilanını vermesi ve pusulasını tedarik edecek bir geleneğe, anlam evrenine sığınması kaçınılmazdır.⁶⁴

Eğer “katı olan her şey buharlaşıyorsa”, unutulmamalıdır ki gökten tekrar yeryüzüne inen aynı buhardır. Öyleyse serpilme isteyen herhangi bir dünya görüşünün bu döngüyü kırması gereklidir. Cemaatçi eleştirinin önemi her bakımdan haklı olmalarında değil sosyo-kültürel matriks olmaksızın bireyin bedensiz salt bir soyutlama olacağı ancak cemaatin tarihine yerleşmiş öznelerin toplumsal bağları bir arada tutacak hatta liberal hakları bile algılayacak erdemlere sahip olabileceğinde ısrar etmeleridir. Sandel’in yükümsüz ben itirazının geçerli olmadığı, yanlış yorumlamalara dayandığı şeklinde karşı itirazların yapılması elbette mümkündür.⁶⁵ Ayrıca gerçekten de cemaate veya bir cemaatin ortak iyisine güçlü bir vurgunun baskıcı siyasal yapılara müncer olacak aşırılıklara yol açabileceği de, özellikle insanlığın geçmiş tecrübeleri düşünüldüğünde ihtimal dâhilindedir. Fakat bu “insanlık durumudur.” Her dünya görüşü bir şekilde, er ya da geç kendisi açısından “öteki” olanların tahammül-fersa bulacağı teorik-pratik aşırılıklar sergileyecektir. Bu durumda insanların,

63 Aynı eser, s. 290.

Geleneksel ağların yerini “dijital ağlar” almıştır. Yazar bir diğer eserinde de, aile ve topluluk ilişkileri gibi geleneksel ilişkilerin azalmasıyla, “şöhret tapınması sendromu” gibi patolojik tezahürlerin peyda olduğuna işaret ediyor. “Gerçek bir rehberle insanî yakınlığın küllerinden” şöhretlerle özdeşleşme saplantısı doğmuştur. Hal Niedzviecki, *Ben Özelim! Bireylik Nasıl Yeni Konformizm Haline Geldi?*, çev.: S. Erduman, Ayrıntı Yay., İstanbul 2011, s. 105.

64 Gasset’in de işaret ettiği gibi şu an insanın inanılmaz bir yaratma kapasitesi olduğuna inandığı ama ne yaratacağını bilmediği bir zamandayız. Bu insan her şeyin efendisi ama kendinin efendisi değildir ve kendi yarattığı bolluğun ortasında kaybolmuş hissetmektedir. Ortega Y Gasset, *Kitlelerin Ayaklanması*, çev.: Koray Kardeşahin, Babil Yay., İstanbul 2003, s. 40.

65 Mesela bk. Richard Dagger, “The Sandelian Republic and the Encumbered Self”, *The Review of Politics*, 1999, s. 181-208; John Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, çev.: K. Değirmenci, Dost Kitapevi, Ankara 2000, s. 108-115.

Gray de, cemaatçi topluluğun soyut, yalıtılmış, gerçeklikten kopuk olduğunu ileri sürer. Çözüm ortak değerlerle tek tipleştirilmiş bir toplumda yaşamak değil, rakip değer çatışmalarını yatıştıracak kurumlar geliştirmektir.

başka bir dünya görüşünün altında kendisine verilen alan içerisinde varlığını idame etmesini ve üstelik sürekli kendi dünya görüşlerinden kaynaklanmayan sorunlara çözüm bulma zorunluluğunun getireceği parçalanmışlık duygusunu ilelebet içselleştirmesini beklemektense, kendi iyi anlayışlarının çerçeve ve çatıyı oluşturmayı arzulayacaklarını düşünmek mübalağa olmasa gerektir. Zira bu da "insanlık durumudur."⁶⁶

Mouffe, Rawls'un eşitliği rasyonel biçimde kurma tutkusunu bireyci öznenen başlayarak batmaya mahkûm olsa da⁶⁷ ve yükümsüz ben yetersizse de, yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilik savunusunun da tatmin edici olmadığını ileri sürer. Ona göre sorun, yükümsüz bir üniter benlikten yerleşik bir üniter benliğe geçme sorunu değildir, bizzat üniter özne fikrinin kendisidir. Cemaatçiler tek bir cemaate ait olduğumuzu ve bu cemaatin ortak iyisine bütünleştirilebileceğimizi düşünüyor görünse de, aslında biz her zaman çoklu ve karşıt öznelerizdir. O, toplumsal ilişkilerimiz ve bunların tanımladığı özneler kadar çok sayıda, yani tek bir cemaatin değil bir cemaatler çeşitliliğinin, bir söylemler karışımı tarafından inşa edilmiş ve farklı öznelerin kesişim noktalarına kararsız ve geçici biçimde dikişlenmiş sakinleri olduğumuz kanaatindedir.⁶⁸

Bize göre sorun, Mouffe'nin düşündüğünün aksine, Rawls'un veya cemaatçilerin farklı şekillerde tasvir edilen üniter öznesinde değildir. Evet, özne üniter olmalıdır ve evet, özne soyutlama değil toplumsal bir inşadır. Bu bir paradoks değildir. Özneyi inşa eden sosyo-kültürel yapıyı da inşa edecek daha kapsamlı bir meşruiyet kaynağı yeniden gündeme gelebilir. Buna göre sorun, kendisine yönelik antropolojik kabuller temelinde büyük siyasal kuramlar,

66 Bu noktada, Mouffe'nin Schmitt'ten esinlenerek ortaya koyduğu ve siyasal olanın ontolojik yapısının asla giderilemeyecek olan antagonizmalara dayandığı fikrinin gelecekte bu konuda yapılacak araştırmalarda başvurulabilecek bir düşünce gibi görüldüğünü ifade etmeliyiz. O, dost-düşman, biz-onlar gibi keskin ayrımların, liberalizmin rasyonel evrensel bir mutabakat arzusunu imkânsız kıldığını ileri sürmektedir. Demokrasiye iç dinamizmini veren bu hasımlıklardır (Chantal Mouffe, *Siyasal Üzerine*, çev.: Mehmet Ratip, İletişim Yay., İstanbul 2010, s. 15-24). Dolayısıyla siyasal düşünce bunu göz önünde bulundurarak *zeitgeist*i yakalamalıdır. Yani meseleyi yatay-dingin kılacak bir *çözüm* yoktur. Belki sadece *modus vivendi*ler mümkündür.

67 Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, s. 58.

68 Aynı eser, s. 40.

Cemaatçi politikanın soyut bireye karşı çıkarken kendi içine kapalı ve diğer cemaatleri dışlayıp kendini dayatan, bireyi sosyal çevresine hapsederek çevresine duyarsızlaştıran muhtemel etkilerine karşı eleştiriler için bk. Ahmet Özalp, "Cemaatçi Politika Eleştirisi", *Muhafazakar Düşünce, Cemaatten Cemiyete, Cemiyetten Nereye?*, Güz 2004, ss. 121-137.

bunlara bağlı olarak da sosyo-politik-kültürel matrisler –veya demir kafesler- inşa edilen öznenin “fıtratına” uygun bir hayat sürmesini sağlayacağı bir atmosferin ihdasının haklılaştırılıp haklılaştırılmayacağıdır. Yani mesele üniter olması (örneğin kamusal-özel gibi ayrımlarla parçalanmaması) gereken özneyi zamana ve mekâna göre değişecek algılarla oynak-gevşek tarzda belirlenen salt bir yamalı bohça olmaktan öteye taşıyıp ona birliğini verecek üniter-holistik (mesela müntesiplerinin hayatlarının her veçhesini düzenleyen kurallar içeren semavi dinler gibi) dünya görüşlerinin, teori ve pratiğin örtüşüp birbirlerini tekrar tekrar üretebilmesi, nesiller boyu devamını sağlayabilmesi adına zamanın ruhuna kendi nefesini üflemesinin gerekli (ve mümkün) olup olmadığıdır.

Kısacası siyaset felsefesinin veya devletin ideolojik ve kültürel aygıtlarının, içerisinde bireyin inşa olunacağı gerçekliği (hatta gerçeklik algısını da) inşa edeceği düşünülürken, sorun (gerçeklikten hakikate sızdırmayı sağlayacak) “mükemmeliyetçi bir siyaset felsefesinin cemaatçi-postmodern bir temellendirilmesinin” imkânıdır.

Kaynakça

- Barry, Norman P., *Modern Siyaset Teorisi*, çev.: M. Erdoğan, Y. Şahin, Liberte Yayınları, Ankara 2003.
- Bauman, Z., *Akışkan Aşk*, çev.: I. Ergüden, Versus Yayınları, İstanbul 2009.
- Bell, Daniel, “Communitarianism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/communitarianism/>>
- Benhabib, Şeyla, “Modernlik ve Eleştirel Kuramın Çıkmazları”, çev.: S. Akkanat, *Frankfurt Okulu* içinde, Doğu Batı, Ankara 2006.
- Berten, A, Silveria, P. De, Pourtouis, H. (edit.), *Liberaller ve Cemaatçiler*, çev.: Kolektif, Dost Kitabevi, Ankara 2006.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2000.
- Dagger, Richard, “The Sandelian Republic and the Encumbered Self”, *The Review of Politics*, 1999.
- Featherstone, Mike, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev.: M. Küçük, Ayrıntı Yayınları., İstanbul 2005.
- Gasset, Hose Ortega Y, *Kitlelerin Ayaklanması*, çev.: K. Karaşahin, Babil Yayınları, İstanbul 2003.
- Gray John, *Liberalizmin İki Yüzü*, çev.: K. Değirmenci, Dost Kitabevi, Ankara 2000.
- Kymlicka, Will, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev.: E. Kılıç, İst. Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2004.
- Kukathas, C., Pettit, P., *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*, Stanford University Press, California 1990.
- MacIntyre, Alasdair, *Erdem Peşinde*, çev.: M. Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001.
- Mouffe, Chantal, *Siyasetin Dönüşü*, çev.: F. Bakırcı, A. Çolak, Epos Yayınları, Ankara 2008.
- , *Siyasal Üzerine*, çev: Mehmet Ratip, İletişim Yay., İstanbul 2010
- Mulhall, S., Swift, A., *Liberals and Communitarians*, Blackwell Publishing, Malden 1996.
- Niedzwiecki, Hal, *Dikizleme Günlüğü*, çev.: G. Gündüç, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2010.
- , *Ben Özelim! Bireylik Nasıl Yeni Konformizm Haline Geldi?*, çev.: S. Erduman, Ayrıntı Yay., İstanbul 2011.

- Özalp, Ahmet, "Cemaatçi Politika Eleştirisi", *Muhafazakar Düşünce, Cemaatten Cemiyete, Cemiyetten Nereye?*, Güz 2004.
- Rawls, John, *A Theory of Justice (Revised Edition)*, Oxford University Press, New York 1999.
- Sachs, Stephen E., "Communitarianism and Rightness", *Theory of Politics*, Metron College, Oxford 2003, (http://www.stevesachs.com/papers/paper_commun.html).
- Sandel, M., *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1996.
- , *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge Univ. Press, New York 1998.
- , "Morality and the Liberal Ideal", *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, Harvard Univ. Press, Cambridge 2006.
- , "Usulî Cumhuriyet ve Yüklmsüz Ben", *Liberaller ve Cemaatçiler içinde*, çev.: Kolektif, Dost Kitapevi, Ankara 2006.
- Talisse, R. B., *On Rawls*, Wadsworth Philosophers Series, Michigan University 2001.
- , Taylor, Charles, Tanınma Politikası, çev: Yurdanur Salman, *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası içinde*, ed: Amy Gutman, YKY, İstanbul 2005
- , *Modernliğin Sıkıntıları*, çev: U. Canbilen, Ayrıntı Yay., İstanbul 2011.
- , "Yanlı Anlaşmalar: Cemaatçi- Liberal Tartışması", *Liberaller ve Cemaatçiler içinde*, der: A. Berten, P. Da Silveira, H. Pourtois, çev.: Kolektif, Dost Kitapevi, Ankara 2006.