

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER
ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

KOMÜNİTERYANİZMİN SİYASAL ONTOLOJİSİ

Ömer Faruk UYSAL
2502180317

TEZ DANIŞMANI
Doç. Dr. Muhammed Ali AĞCAN

İSTANBUL – 2024

ÖZ

KOMÜNİTERYANİZMİN SİYASAL ONTOLOJİSİ

Ömer Faruk Uysal

Bu çalışma, liberal bireyciliğe yönelik eleştirileri nedeniyle çağdaş siyaset felsefesi literatüründe önemli bir yere sahip olan komüniteryanizmin; sadece liberal düşüncenin bir eleştirmeni olmaktan öte, kendi ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik varsayımları olan pozitif bir öğreti olarak yeniden inşa edilmesini amaçlamaktadır. Zira özellikle John Rawls'un *A Theory of Justice*'indeki toplumsal bağlardan arı benlik tasvirine yönelik itirazları öne çıkartılarak literatürde salt değilleyici bir entelektüel tavır olarak karşılık bulmuş olması; komüniteryan düşüncenin günümüzde karşılaştığımız ahlaki, içtimai ve siyasi düzeydeki çeşitli sorunların çözümü olabilecek felsefi zemini sağlama potansiyelini gizlemektedir. Hâlbuki dili, tarihi, kültürü ve geleneği hesaba katması nedeniyle daha sahici bir varoluş tasavvuruna sahip olan komüniteryanizmi, doğrudan liberal siyasetin değilse bile onun temellerini teşkil eden bireyci ontolojisinin kayda değer bir alternatifi olarak okumak mümkündür. Buradan hareketle, çalışmada komüniteryanların liberalizme yönelik eleştirilerine de kaynaklık eden ontolojik zeminden yola çıkılarak, komüniteryan düşünürleri “komüniteryan” kılan temel kabul ve varsayımların izleri sürülecektir. Çalışma boyunca fikirlerine başvurulacak düşünürler, her ne kadar düşüncelerini geliştirirken çok farklı kaynaklardan beslenseler de önemli bazı temel kabul ve varsayımlarda ortaklaşan Alasdair MacIntyre, Michael J. Sandel, Charles Taylor ve Michael Walzer olarak seçilmiştir. Bu bakımdan, komüniteryanizmi düşünce dünyamızda pozitif bir öğreti olarak yeniden konumlandırmaya yönelik bu girişim, esasen, belirli soyutlamalarla mümkün olan bir “ideal tip” çalışmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Siyaset Felsefesi, Komüniteryanizm, Toplum, Birey, MacIntyre, Sandel, Taylor, Walzer

ABSTRACT

THE POLITICAL ONTOLOGY OF COMMUNITARIANISM

Ömer Faruk Uysal

This study goes beyond examining communitarianism, which has a considerable place in contemporary political philosophy literature due to its criticism of liberal individualism, merely as a critic of liberal thought. In this direction, it aims to reconstruct communitarianism as a positive doctrine that has its own ontological, epistemological, and axiological assumptions. Because, the fact that it is seen as a purely negative intellectual attitude in the literature due to its objections to the self, which is described as free from all social bonds in John Rawls's *A Theory of Justice*, hides the potential of communitarian thought to provide the philosophical foundations that can solve various contemporary moral, social and political problems. However, it is possible to read communitarianism, which has a more genuine vision of existence since it takes language, history, culture and tradition into account, as a remarkable alternative to the individualist ontology that forms the basis of liberal politics. From this point of view, in the study, the basic assumptions that make communitarian thinkers “communitarian” starting from the ontological ground that is also the source of the communitarians' criticism of liberalism will be traced. The thinkers whose ideas will be debated throughout the study were selected as Alasdair MacIntyre, Michael J. Sandel, Charles Taylor, and Michael Walzer, who shared certain significant basic assumptions, although they were fed from very different sources while developing their thoughts. In this respect, this attempt to reposition communitarianism as a positive doctrine that constitutes an alternative ontology in our world of thought is essentially an “ideal type” study, which is possible with certain abstractions.

Keywords: Political Philosophy, Communitarianism, Community, Individual, MacIntyre, Sandel, Taylor, Walzer

ÖNSÖZ

Bu çalışmanın hikâyesi, 1997 yılının Ekim ayında yayımlanmış bir gazete yazısına dayanıyor. Gerçi ilgili yazıya tesadüf etmem yayımlanışından yaklaşık on beş yıl sonraki lisans yıllarıma denk düşüyor ama olsun. Neticede beni bu düşünsel serüvene sürükleyen, o gazete yazısıdır. Bununla beraber, onu ilk okuyuşta kavradığımı söylenemez. Hatta Müslüman bir yazar, tam da İslâmi mücadelenin yoğunlaştığı bir dönemde, neden örtünmenin *demokratik bir hak* olmadığını yazmış ki, diye sorguladığımı hatırlıyorum. Yaşadığımız toprakların mayası olan inanç ve değerlere pervasızca saldırılırken, toplumun kahir ekseriyetini teşkil eden kesimine en şedit zulümler reva görülürken bu yazı da neyin nesiydi? Acaba yazarın kastettiği neydi?

Galiba yazarın meramını artık anlayabiliyorum. Bugün Rusya ve Çin bile kendilerine yönelik iktisadi bir ambargo söz konusu olduğunda Batı'yı *serbest piyasa* ilkelerini ihlal etmekle suçlayabiliyorlar. Arabistan'da *cadılar bayramı* kutlanıyor. Kore sesini dünyaya *pop müziği*yle duyuruyor. Adeta her yerin Amerikalaştığı, herkesin Amerikanlaştığı bir zamanda yaşıyoruz. Bu durum, siyasetin toplumları konsolide etmesini daha önce hiç olmadığı kadar güç bir hâle getiriyor. Mesela, bu satırların yazıldığı sıralarda ülkemizde hâlâ “Türkiye bir doktor/mühendis vs. kaybetti, falanca ülke bir tezgâhtar/müstahdem vs. kazandı” kabilinden beyanlarla ülkeyi terk etme furyası söz konusu. Keza Rusya, Çin ve İran gibi nev-i şahsına münhasır toplumlar, Batılı değerlerden beslenen mensuplarının protestolarına şahitlik ediyor.

Bu çalışma, pratik hayatta karşımıza çıkan bu ve benzeri vakıaların ontolojik varsayımlarımızdan bağımsız ele alınamayacağına ilişkin bir ön kabulden hareketle, cari gerçekliğimizi tesis eden liberal faraziyelere alternatif bir ontoloji tasavvuru öneriyor. Nitekim liberalizmin tüm aidiyetleri erozyona uğratan bireyci ontolojisinin önceki kuşakların canları pahasına savunduğu mefkûre ve değerlerle birlikte siyasal varoluşumuzun kendisini de tehdit ettiği kaygısını taşıyor. Mensubu olduğumuz toplumun benliğimizin inşa sürecindeki hayati rolünü idrak etmemizin, karşı karşıya olduğumuz tehlikeyi bertaraf etmek için iyi bir başlangıç noktası olacağını savunuyor.

Dolayısıyla okur, bu çalışmada “komüniteryan siyaset”e dair fazla bir şey bulmayı beklememeli. Bu, çalışmanın yalnızca kapsamını aşmakla kalmaz, amacı noktasında da bir çelişki doğururdu. Zira komüniteryan düşünürler de en nihayetinde belirli bir yerden, spesifik bir toplumdan, yani nev-i şahsına münhasır tarihsel-kültürel bir birikim ve bağlam içerisinden konuşuyorlar. Bu sebeple pek çok pratik siyasi meselede onlarla liberaller arasında ayrım yapmak güçleşebiliyor. Kaldı ki her yerde geçerli olacak bir siyasi reçete sunma iddiasında da değiller. Belki de bu yüzden literatürde liberalizme içeriden yapılan bir eleştiri olarak karşılık buluyorlar. Fakat komüniteryan ontoloji, onu ortaya koyan düşünürlerin içinde yaşadıkları toplumsal ufku aşan, farklı toplumlarda da karşılık bulabilecek bir varoluş tasavvuru sunuyor bize.

Komüniteryanlar siyasi ufuklarını şekillendirenin liberal değerlerle karakterize Batı toplumu olduğunun farkındalar. Fakat başka toplumların varlığına da değer veriyorlar. Hatta bu hususta -hayret verici bir şekilde- bizzat o toplumlara mensup olanlardan daha bilinçli göründüklerini belirtmeliyim. Bu bakımdan, komüniteryanizmi gündemimize almaya değer kılanın; onun, her toplumun kendi otantik siyaset yapma biçimini de keşfetmesine imkân tanıyan felsefi kabulleri olduğunu düşünüyorum. Bu çalışmada “komüniteryan siyaset”i ihmal ederek yalnızca ontolojik temellere yoğunlaşmam da bundan kaynaklanıyor. Komüniteryan ontolojinin bize yekvücut bir toplum olma bilinci sağlayarak, Türkiye’nin bugünkü problemlerinin çözümüne katkı sağlayacağı hususunda ümitvarım.

Bu kısa sunuş yazısını bitirmeden önce, çalışmama katkı sunan bazı kişileri burada özellikle zikretmek istiyorum: Tez danışmanım Doç. Dr. Muhammed Ali Ağcan’ın bu çalışmanın hikâyesindeki yeri benim için çok kıymetlidir. Dağınık fikirlerimi derleyip toplamam, onları sistematik bir biçimde işleyebilmem için tanıştığımız ilk andan itibaren kendisinin üzerimde ciddi bir emeği vardır. Yazdıklarımı satır satır okudu, yapıcı eleştirileriyle tezimi zenginleştirdi ve daima tartışmaya açık oldu. Tez izleme komitesinden Prof. Dr. Yunus Kaya, görüşlerine başvurduğum bütün hususlarda büyük bir özveriyle yardımcı oldu. Doç. Dr. Ahmet Okumuş, tıpkı İstanbul Şehir Üniversitesi’nde öğrencisi ve danışanı olduğum yıllardaki gibi yine ufuk açıcıydı. Süreç boyunca metne yönelttiği soru ve önerileriyle

tezime kayda değer katkılarda bulundu. Savunma jürisinde yer alan saygıdeğer hocam Prof. Dr. Bekir Berat Özipek ve Dr. Öğr. Üyesi Serdar Taşçı ise kıymetli yorum ve değerlendirmeleriyle tezimin eksiklerini görmeme yardımcı oldular. Hepsine müteşekkirim.

Prof. Dr. Axel Honneth'in çalışmalarımı bir süre Columbia Üniversitesi'nde sürdürmem için yapmış olduğu nazik davet benim için oldukça teşvik ediciydi. Tezimde konu edindiğim tartışmaların neşet ettiği yerde olma fırsatı, birçok açıdan öğretici bir tecrübe oldu. Orada, zengin bir entelektüel ortamla birlikte, liberalizmin bireyci ontolojisinin gündelik yaşam pratiklerine tesirini membaında bizzat gözlemleme imkânı da buldum. ABD'deki bir yıllık araştırma sürecimde Profesör Honneth'in yanı sıra tezimde incelediğim dört komüniteryan düşünürden biri olan Prof. Dr. Michael J. Sandel'e de çalışmamı takdim ettim, verimli istişareler yaptık. TÜBİTAK, Columbia Üniversitesi'ndeki çalışmalarımı 2214-A Yurt Dışı Doktora Sırası Araştırma Burs Programı kapsamında destekledi. Keza, doktora çalışmam boyunca bursiyeri olduğum İlim Yayma Vakfı da bu süreçte maddi-manevi desteğini esirgemedi.

Bu çalışmanın hikâyesindeki en müstesna yer ise, hiç şüphesiz, her şeyimi borçlu olduğum aileme aittir. Anne-babam ilmî çalışmalarda bulunmamız için kardeşlerimi ve beni daima destekleyip, ellerinden gelen tüm imkânları seferber ettiler. Haklarını ödeyemem. Eşim Hilal'e olan minnettarlığımınsa kelimelerle ifade edilemez. Sanırım bu uzun yolculuğu onsuz tamamlamam mümkün olmazdı. Şevkim kırıldığında cesaret verdi, umutsuzluğa kapıldığımda dayanak oldu... Çalışmamı, ihtiyaç duyduğum her anda yanımda olan ama aynıyla mukabele edemediğim aileme, bilhassa kendisine ayırmam gereken vakitten çaldığım kızım Sümeyye'ye ithaf ediyorum.

Ömer Faruk Uysal
İstanbul, Nisan 2024

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ.....	iv
KISALTMALAR LİSTESİ.....	viii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KOMÜNİTERYANİZMİN TANIMI

1.1. Hangi Komüniteryanizm?.....	13
1.2. Eleştiri Olarak Komüniteryanizm.....	22
1.3. “Komüniteryan” Düşünürler.....	29

İKİNCİ BÖLÜM

KOMÜNİTERYANİZMİN KONUMLANDIRILMASI

2.1. Ontolojik Temel: Toplumun Önceliği.....	37
2.2. Epistemolojik Temel: Kavrayışın Bağlamsallığı.....	55
2.3. Aksiyolojik Temel: İyinin Gayrişahsiliği.....	73

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KOMÜNİTERYANİZMİN SINIRLARI

3.1. Muğlaklık.....	90
3.2. Yaderklik.....	101
3.3. Görelilik.....	111

SONUÇ VE DEĞERLENDİRMELER.....	125
--------------------------------	-----

KAYNAKÇA.....	137
---------------	-----

ÖZGEÇMİŞ.....	152
---------------	-----

KISALTMALAR LİSTESİ

Bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör/yayına hazırlayan
Karş.	: Karşılaştırınız
No	: Sayı
s.	: Sayfa/sayfalar
vd.	: Ve diğerleri
Vol.	: Volume/Cilt

GİRİŞ

“Hepimiz husule geldik,
hepimiz oğullar ve kızlarımız.”¹

Çağdaş siyaset felsefesi literatüründe, esasen varlığın imkânı ve neliğine ilişkin bir soruşturma alanı olan ontolojiye yönelik yükselen bir ilgiden söz edilebilir. Stephen White ve William Connolly gibi teorisyenler, bu durumu bir ontolojik dönüş (*ontological turn*) olarak adlandırırlar.² Ontolojiye yönelik bu ilginin temelinde, farklı düşünce ekolleri arasındaki paradigmatik farklılıkların, özünde onların ontolojik kabullerinden kaynaklandığı inancı yer almaktadır. Nitekim siyasal gerçekliğin doğası hakkındaki bu varsayımların, epistemolojik ve metodolojik diğer varsayımlarımızın “mantıksal öncülü” olduğu belirtilmiştir.³ Bir diğer ifadeyle, ontolojik kabulleri bir düşünce sisteminin temellerini (*foundations*) oluşturmaktadır. Temeller, bu bağlamda, “belirli ilke, kabul, öncülün belirleyici ve kurucu kabul edilmesiyle bir teorinin tutarlı, anlamlı, açıklayıcı ve bütünlüklü olmasını sağlayan ilk ilkeler, metafizik, kapsamlı dünya görüşleri, nihai varsayımlar, ön anlayışlar”⁴ şeklinde anlaşılabilir. Böylesi temel kabul ve varsayımlardan yoksun hiçbir düşünce sisteminden söz edilemez. Bu, siyaset felsefesindeki her düşünce ekolünün de -farkında olunsun yahut olunmasın- kendi

¹ İsmet Özel, **Waldo Sen Neden Burada Değilsin**, İstanbul, Tiyo, 2013, s. 101.

² Stephen K. White, **Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory**, Princeton ve Oxford, Princeton University Press, 2000; William Connolly, **The Ethos of Pluralization**, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995; Siyasal ontoloji tartışmaları zikredilen ontolojik dönüşün bir cüzü olarak ortaya çıkmıştır. Bu nispeten yeni literatür siyasal varlıkların, kavramların, uygulama ve pratiklerin zihinlerde nasıl kurulup yorumlandığını incelemeye yönelik spesifik bir yaklaşım olarak dikkat çeker. Bu yönüyle siyasal ontolojinin, geniş anlamıyla ontolojinin gerçekte neyin var olduğu sorusu üzerinden tartışmaya açtığı “varlığın anlamı” gibi kadim sorunlardan ziyade siyasetin teori ve pratiğinin -bir diğer ifadeyle siyasal düşünüş ve eyleyişin- arka planında yer alan ve bunlar üzerinde belirleyici olan kabul ve varsayımları kendisine mesele ettiği söylenebilir. Mario Blaser, “siyasal ontoloji” teriminin hem belirli bir siyasi duyarlılığı, hem bir problem alanını, hem de bir analiz ve eleştiri usulünü (*modality*) ima ettiğini belirtmiştir. Burada siyasi duyarlılık, evrenselciliğin beraberinde getirdiği yoksullaşma karşısında çoğulluğa bağlılık olarak ifade edilirken; problem alanı, farklı evren oluşturma biçimlerinin (*worlding*) birbirleriyle etkileşime girerken bile kendileri olarak kalmalarını sağlayan dinamikler olarak tespit edilir. Siyasal ontolojinin bir analiz ve eleştiri usulü olarak ise dışsal ve bağımsız olduğu varsayılan gerçekliğin ortaya çıkartılıp incelenmesinden ziyade gerçeklik oluşturma sürecinin kendisiyle ilgilendiği belirtilmiştir. Bkz. Mario Blaser, “Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology,” **Current Anthropology**, Vol. 54, No: 5, October 2013, s. 552-553.

³ Colin Hay, “Political Ontology,” **The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis**, Ed. Robert E. Goodin & Charles Tilly, Oxford, Oxford University Press, 2006, s. 78-79.

⁴ Muhammed A. Ağcan, “Giriş,” **Çağdaş Siyaset Teorisi**, Ed. Muhammed A. Ağcan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2022, s. 13.

temellerini teşkil eden -aleni yahut zımni- bir ontolojiye yaslanmak zorunda olduğu anlamına gelir.

Elbette bu temel kabul ve varsayımların tesir alanı, siyaset felsefesindeki teorik tartışmalarla sınırlandırılmaz. Siyasal yaşama dair belirli anlayışların, siyasal bir varlık olan insanın doğası hakkındaki belirli görüşlerle ilintili olduğu, bu anlamda, siyaset teorisinin adeta bir klişesidir.⁵ Dolayısıyla siyasal yaşamımız, ontolojik varsayımlarımızdan müstakil bir gerçeklik alanı olarak düşünülmemelidir. Bilakis, içinde yaşadığımız gerçekliği kuran şey, farkında olmasak bile diğer varsayımlarımızın da öncülü olan bu ontolojik varsayımlarımızdır. Ne var ki çoğu zaman bu varsayımlar gündelik yaşantımızda açık bir şekilde ifade edilmezler. Daha ziyade pratiklerimize yön veren verili (*given*) sabiteler hükmündedirler. Böylece bunların nesilden nesle aktarımı söz konusu olur. Bununla beraber, toplumsal hayatın donuklaşmış bir şekilde sürdürüldüğünü farz etmenin gerçekçi bir yaklaşım olmayacağı açıktır. Nesiller arası aktarım sırasında muhakkak günün ihtiyaç ve sorunlarına göre çeşitli tashih ve tadiller de yapılır. Fakat yaşanan gerçeğin temelindeki varsayımların köklü bir şekilde sorgulanması, daima zeminin sarsıldığı kriz anlarına tekabül etmiştir. Temeller ancak böylesi kriz anlarında açığa çıkar ve bir tartışma konusu hâline gelirler.

Modern dünyanın sakinleri olarak siyasete yüklediğimiz anlamı, onu uygulayış biçimimizi ve ondan beklediklerimizi bizden öncekilerden radikal bir şekilde ayıran da benzer bir sürecin sonunda temel varsayımlarımızda görülen değişim olmuştur. Nitekim modernleşmeyle beraber insanların kendilerini algılayışının köklü bir biçimde farklılaşmış olduğu bir vakıadır. Geleneksel toplumlarda doğum yoluyla dâhil olunan belirli bir sosyalliğin içinde kavranan insana, modern döneme gelindiğinde artık toplumdan özerk bir varoluş izafe edilmeye başlanır. Bu bağlamda modern siyasetin alamet-i farikası; insanların tekil bireyler olarak algılanması ve bu bireylerin siyasetin merkezinde konumlandırılması, olarak ifade edilebilir.⁶ Bireyciliğin soy kütüğünü

⁵ Benjamin R. Barber, **Strong Democracy**, Berkeley ve Los Angeles, University of California Press, 2003, s. 67.

⁶ Hans van der Loo, Willem van Reijen, **Modernleşmenin Paradoksları**, Çev. Kadir Canatan, İstanbul, İnsan Yayınları, 2006, s. 38, 166; Modern siyaset düşüncesinin klasik düşünceden kopuş serencamını tafsilatlı bir şekilde inceleyen bir çalışma için bkz. Mehmet Akif Kayapınar, “Modern Siyaset

çıkardığı çalışmasında, Steven Lukes, tıpkı sosyalizm ve komünizm gibi bireyciliğin de bir on dokuzuncu yüzyıl kelimesi olduğunun altını çizer. Bir on dokuzuncu yüzyıl düşünürü olan Alexis de Tocqueville (1805-1859), atalarının bireycilik (*individualisme*) diye bir sözcüğü tanımadıklarını belirterek bu yargıyı doğrular. “Çünkü” diye yazar Tocqueville, “onların zamanında bir gruba ait olmayan ve kendisini tastamam tek başına düşünebilen birey gerçekten de yoktu.”⁷ Hakikaten bireycilik, ancak on dokuzuncu yüzyılda toplumsal bir fenomen hâline gelmiştir. Bireyciliği ilk andan itibaren sahiplenilenler ise Fransa, İngiltere ve ABD’deki liberaller olmuştur. Kısa sürede liberaller kendilerini bireyciler olarak lanse etmeye başladılar.⁸ Böylece insan teklerine toplumdan soyutlanmış, özerk bir varoluş izafe eden bireyciliğin liberalizmle özdeşleştiği süreç de başlamış olur.⁹

İnsanların bireyler addedilmeleri, her ne kadar yozlaşmış geleneksel kurum ve hiyerarşilere karşı onlara bazı haklar sağlasa da ahlaki, içtimai ve siyasi düzlemlerde pek çok yeni problemi de beraberinde getirmiştir. Mesela Tocqueville, 1835 gibi erken bir tarihte, bireycilik fikrinin insanları kendi benzerlerinden müteşekkil olan topluluktan ayırarak kamusal erdemleri erozyona uğrattığını tespit eder. Kamusal erdemlerde görülen bu zafiyet, ona göre, zaman içerisinde diğer erdemlere de sirayet etmiş ve nihayetinde egoizme varılmıştır.¹⁰ Takip eden yıllarda, Emile Durkheim

Tasavvurunun Mekanizmacı Arkaplanı,” *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt. 18, Sayı: 35, 2013/2, s. 1-42.

⁷ Alexis de Tocqueville, *Eski Rejim ve Devrim*, Çev. Turhan Ilgaz, Ankara, İmge Kitabevi, 2004, s. 168.

⁸ Steven Lukes, *Bireycilik*, Çev. İsmail Serin, Ankara: Bilim ve Sanat, 2006, s. 11-49; Öte yandan, yine Lukes’un da belirttiği üzere, on dokuzuncu yüzyıl Almanya’sında (ve belki romantik düşüncenin günümüzdeki yansımalarında) bireyciliğe yüklenen anlamın liberallerce anlaşılanın neredeyse tam zıddı olduğu da unutulmamalıdır. Bkz. Lukes, *Bireycilik*, 27-32; Konuya etimolojik açıdan yaklaşan Gregory Claeys ise diğer dillere Fransızcadan uyarlanmış olduğunda neredeyse ittifak olan bireycilik teriminin Fransızca ve İngilizce literatürdeki ilk kullanımlarının yerici nitelikte olduğunu belirtir: Toplumun parçalanmasından rahatsız olan sosyalistlerin dönemin zihniyetini tanımlamak için kullandıkları “anarşi” ve “egoizm” gibi terimler yerini bireyciliğe bırakmıştır. Bu bakımdan terimin liberal ve sosyalistlerce kavranışının, daha isabetli olduğu savunulabilir. Bkz. Gregory Claeys, “‘Individualism,’ ‘Socialism,’ and ‘Social Science’: Further Notes on a Process of Conceptual Formation, 1800-1850,” *Journal of the History of Ideas*, Vol. 47, No: 1, January-March 1986, s. 81-83.

⁹ Son üç yüzyılda Batı düşüncesinin genelinde bireyciliğe doğru bir kayma olduğunu tespit eden Andrew Vincent da bireycilik fikrinin en kuvvetli hâliyle liberalizmde ifade edildiğinin altını çizmektedir. Öyle ki, ona göre modernite “liberal bireycilik” fikriyle hülâsa edilebilir. Vincent’ın bu bireyci ontolojiyi etrafıca inceleyen ufuk açıcı çalışması için bkz. Andrew Vincent, “The Ontology of Individualism,” *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, No: 85, May 1995, s. 127-149.

¹⁰ Alexis de Tocqueville, *Amerika’da Demokrasi*, Çev. Seçkin Sertdemir Özdemir, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s. 535.

(1858-1917) da toplumsal dayanışmanın sonunu getirenin, ahlaki ve siyasi olarak yalıtılmış bireyler fikri olduğunu öne sürecektir. Bu anlamda, *anomie* (kuralsızlık) kavramı, onun düşüncesinde, “ölçüsüz bir bireyselleşme” sonucunda “bireysel ben”in “toplumsal ben” karşısında güç kazandığı bir bencillik hâlinde neşet etmektedir.¹¹ Ferdinand Tönnies’in (1855-1936) temelinde organik bir birliktelik olan geleneksel cemaatlerden (*gemeinschaft*), bireysel menfaatlerin baskın olduğu modern cemiyetlere (*gesellschaft*) geçişte karşılaşılan sorunları masaya yatırdığı meşhur çalışmasının yayımlanışı da aynı zaman dilimine tesadüf eder.¹² Bu bağlamda, bireyciliğin, daha ortaya çıktığı on dokuzuncu yüzyıl içerisinde üzerine düşünülmesi gereken bir mesele hâline geldiği ifade edilmelidir.

Yirminci yüzyıla gelindiğinde, bireyci kabullerden kaynaklanan sorunlara yönelik eleştiriler büyük ölçüde doğrudan liberalizmi hedef alır. Zira liberallik, kimi eleştirmenlerce en temelde insan doğası hakkında birey merkezli bir görüşe sahip olmakla eş tutulmuştur.¹³ Dolayısıyla liberal düşünce artık toplumsal hayatta karşılaşılan pek çok meselenin yegâne müsebbibi konumundadır. Bu yüzyılın önemli siyaset filozoflarından Leo Strauss (1899-1973); yaşadığı dönemi karakterize ettiğini düşündüğü ve iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış birbirinden ayırmayı imkânsız kılan nihilizmi, -kökenlerini Thomas Hobbes’un (1588-1679) metodolojik bireyciliğine kadar götürdüğü- liberal siyasetin son aşaması olarak tasvir eder.¹⁴ *Bireyselleşmiş Toplum* başlıklı çalışmada, daha çağdaş bir düşünür olan Zygmunt Bauman da benzer bir kanaati tekrar etmektedir: Bu bağlamda o, “[a]rtık bize rehberlik eden bir varış yeri fikri olmaksızın, ne ‘iyi bir toplum’ arayarak ne de böyle bir topluma ulaşmayı umarak yol alıyoruz.” diye yazmıştır.¹⁵ Bundan böyle toplumun ahlaki

¹¹ Emile Durkheim, *İntihar*, Çev. Zühre İlkelen, İstanbul, Pozitif Yayınları, 2013, s. 202.

¹² Ferdinand Tönnies, *Cemaat ve Cemiyet*, Çev. Emre Güler, İstanbul, VakıfBank Kültür Yayınları, 2019.

¹³ Barber, *Strong Democracy*, 68; Vincent, bireyciliğin on dokuzuncu yüzyıldan itibaren “liberal zihnin” ayırıcı bir özelliği hâline geldiğini yazar. Ona göre, “[b]ireycilik, liberal düşüncenin ontolojik çekirdeği ve ahlaki, siyasi, iktisadi ve kültürel varoluşunun temelidir.” Bkz. Andrew Vincent, *Modern Political Ideologies*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2010, s. 23, 32; Ayrıca bkz. Robert A. Nisbet, *Community & Power*, New York, Galaxy Books, 1962, s. 225-226.

¹⁴ Leo Strauss, “The Three Waves of Modernity,” *An Introduction to Political Philosophy*, Ed. Hilail Gildin, Detroit, Wayne State University Press, 1989, s. 81-98; Leo Strauss, “What is Political Philosophy?,” *The Journal of Politics* Vol. 19, No: 3, August 1957, s. 343-368.

¹⁵ Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2018, s. 152.

konularda kişiye yol göstermesi değil, bireysel tercihlerini hayata geçirirken gereken alanı açması beklenir. Çünkü tüm geleneksel değer ve normlar görece hâle gelmiştir. Eylemlerini gelenekle meşrulaştıran eski insan da yerini “içindeki sese göre” hareket eden bireye bırakır.¹⁶

Bu durum, bireylerin kendi heves ve arzularına göre yaşamalarına imkân tanısa da onların birlikte hareket etme kapasitesinde zafiyete neden olmuştur. Bauman, modern bireyin “bir araya toplanma” niteliğinden mahrum olduğunu öne sürer. Onlar, eskilerin ortak çıkarlar fikrindeki gibi “kendilerini oluşturan parçaların toplamından daha büyük bir bütünlük” meydana getirmekten acizdirler.¹⁷ Barber, bunu herkesin tek başına olduğu bir birliktelik olarak tasvir eder: Liberal toplumlarda birlikte ama ayrı ayrı yaşarız.¹⁸ Burada herkes kendisiyle o kadar meşguldür ki kamusal meselelere ayıracak vakitleri yoktur. Bu bağlamda, liberal bireyciliğin insanı ortaklaşacılık, dayanışma ve müşterek varoluşun potansiyellerinden alıkoyduğu iddia edilmiştir. Artık esas olan bireylerin özel yaşamlarıdır, kamunun işleri adeta angarya gibi görülür. İnsanlar başkaları için değil, yalnızca kendi menfaatleri için yaşadıklarından kamusalıya yer yoktur.¹⁹ Zira bireylerin şahsi uğraşlarıyla meşgul edeceği “kamusal”, eninde sonunda “özel”in sömürgesi hâline gelir. Birey, bu sebeple, vatandaşın en kötü düşmanıdır.²⁰ Aslında bu, liberal siyasetin kendisine de zarar verir. Buradan hareketle Connolly, liberalizmin, ihtiyaç duyduğu vatandaşlık erdemlerini tüketen yıkıcı bir teori olduğunu öne sürmüştür.²¹

¹⁶ van der Loo, Willem van Reijen, **Modernleşmenin Paradoksları**, s. 167, 179-180; Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, artık her şeyin bir tercih meselesi hâline geldiğinin altını çizerek. Dini mensubiyet, vatandaşlık ve cinsel yönelim gibi konularda bile bireylerin tercihlerinden bahsedilir. ABD’de yaygın bir şekilde kullanılan dini tercih (*religious preference*) ifadesi, Berger ve Luckmann’a göre, algılarımızdaki dönüşümü göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir. Bkz. Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, **Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi**, Çev. Mustafa Derviş Dereli, Ankara, Heretik Yayınları, 2015, s. 65-70.

¹⁷ Bauman, **Bireyselleşmiş Toplum**, s. 69.

¹⁸ Barber, **Strong Democracy**, s. 69; Çağımızın önemli sosyologlarından biri olan Alain Touraine’in düşüncesinde de hemen hemen aynı ifadeler rastlarız. Bu bağlamda, o, “[b]irlikte yaşıyoruz, ama aynı zamanda hem iç içeyiz hem de birbirimizden ayrı” diye yazmıştır. Bkz. Alain Touraine, **Birlikte Yaşayabilecek Miyiz?**, Çev. Olcay Kunal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2016, s. 16.

¹⁹ van der Loo, Willem van Reijen, **Modernleşmenin Paradoksları**, s. 189; Barber, **Strong Democracy**, s. 71-75.

²⁰ Bauman, **Bireyselleşmiş Toplum**, s. 70-71.

²¹ William Connolly, “The public interest and the common good,” **Appearance and Reality in Politics**, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, s. 102.

“Tarihsel ironi” tam da burada açığa çıkmaktadır. Toplumdan yalıtılmış birey anlayışı, insanları modern-öncesi hiyerarşinin zorbalarıyla birlikte birbirlerinden de “kurtarmış” olur.²² Bunun neticesinde “biz” duygusu zayıflar. Daha doğrusu *biz*; daha kapsayıcı görünen ama tarihsel gerçeklikten uzak, soyut *insanlık* kavramıyla ikame edilmeye çalışılır. Fakat bu, aslında, dünya üzerindeki bütün bireylerin dâhil edildiği “sosyal nitelikli ideal bir kurgu”dur. Yirminci yüzyılın önemli düşünürlerinden Carl Schmitt (1888-1985), böylesi bir kurgunun ancak yeryüzünde dost-düşman²³ mücadelesinin bütünüyle ortadan kalktığı bir durumda gerçekleşebileceğinin altını çizmiştir. Ne var ki, mücadelenin nihai olarak ortadan kalkmış olduğu bir dünya, ona göre, siyasetin olmadığı bir yer olacaktır. Bu bağlamda Schmitt, “[d]ost-düşman ayrımı ortadan kalkarsa, siyasal yaşam da ortadan kalkar.” diye yazar.²⁴ Bu, liberalizmin ahlaki alandaki yozlaşma ve görelilik yahut içtimai alandaki bencilleşme ve sorumsuzluktan çok daha öte bir şeyle itham edilmesi anlamına gelir. Schmitt’in iddiası, saf ve tutarlı liberalizm öğretisinin siyasallığın kendisini tehdit ettiğidir. Zira ona göre siyasallığın reddi, bizatihi, liberal bireyciliğe içkindir.²⁵ Liberal siyasetin bireyci ontoloji tasavvuru, paradoksal bir şekilde, siyasallığın sonunu getirmektedir. Buradan hareketle, liberalizmin dünyada mutlak hâkim konumunda olduğu bir senaryonun, siyasallığın tarih sahnesinden silinmesiyle sonuçlanacağı savunulur.

Zikredilen bu eleştiriler, doğrudan liberal kabul ve varsayımları hedefe alsalar da liberal düşüncenin yükselişini önlemekte başarıya ulaştıkları söylenemez. Zira bu eleştirilerde onun birey merkezli ontolojisinin hâkimiyetini kırarak alternatif bir tasarım öne sürülmüş değildir. Yine de modern siyasal yaşamı ayırsız kılan bireyci zeminin sarsılmakta olduğu bir kriz durumundan, pekâlâ, söz edilebilir. 1971’de

²² Barber, **Strong Democracy**, 101.

²³ Schmitt’in kullandığı şekliyle “düşman”ın varoluşsal olarak “öteki” ve “yabancı” olanı; yani “biz”den olmayana ifade ettiği unutulmamalıdır. Bkz. Carl Schmitt, **Siyasal Kavramı**, Çev. Ece Göztepe, İstanbul, Metis Yayınları, 2012, s. 57.

²⁴ Schmitt, **Siyasal Kavramı**, s. 65, 81, 85; Chantal Mouffe’un düşüncesinde de benzer bir yaklaşım söz konusudur. Ona göre de liberal düşüncenin “kolektif kimliklerin doğasını kabul etmeyi reddeden” bireyci yaklaşımı siyasal yok etmek arzusundadır. Bkz. Chantal Mouffe, **Siyasal Üzerine**, Çev. Mehmet Ratip, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 17-20.

²⁵ Schmitt, siyasal topluluğun icap ettiğinde mensuplarının yaşamlarını bile feda etmelerini talep edebilmesi gerektiğini düşünür. Temelinde bireycilik olan liberalizm böyle bir talebi -tutarlı bir biçimde gerekçelendiremeyeceğinden- asla dile getiremez. Kaldı ki “biz” ve “onlar” arasında ayrımın kalmadığı, herkesin insanlık çatısı altında bir araya toplanmış bireyler addedildiği bir dünyada varoluşsal düzeyde bir düşmandan bahsedilemeyeceği açıktır. Bkz. Schmitt, **Siyasal Kavramı**, s. 100-101.

yayımlanan *A Theory of Justice*, bu bakımdan, adeta bir dönüm noktası teşkil eder. Aslında krizi tüm çıplaklığıyla gözler önüne seren, John Rawls'un bu eserinde açıkça serimlediği liberal kabul ve varsayımlara itiraz ederken benzer bazı hususlara işaret eden bir grup düşünür olmuştur. Alasdair MacIntyre, Michael J. Sandel, Charles Taylor ve Michael Walzer'dan oluşan bu grup, hareket noktası olarak bireyin değil, toplumun merkezde olduğu bir anlayıştan yola çıktıkları için komüniteryanlar olarak adlandırılır.²⁶ Öte yandan, şimdiye dek hak ettikleri ilgiyi gördükleri söylenemez. Hatta bunun yerine, negatif bir içerikle yüklenmek suretiyle literatürde ikincilleştirilmişlerdir. Bu bağlamda komüniteryanizm, çoğunlukla, çağdaş siyaset felsefesi literatüründe 1970'li yıllarda *A Theory of Justice*'in yayımlanmasıyla başlayıp 1990'lı yıllara kadar canlılığını sürdüren entelektüel tartışma iklimindeki liberalizm eleştirileriyle özdeşleştirilir ve salt eleştirel bir pozisyon olarak anılır.²⁷

Burada söz konusu olan; liberalizmin esas meta-öğreti olduğu, diğer öğretilerin ise ancak onun düzelticisi/tashih edicisi olabileceği kabulüdür. Gerçekten de çağdaş siyasi yaşam tecrübemize bakıldığında görülecek olanın, büyük ölçüde liberal bir varlık tasavvurunun yansımaları olacağını söylemek mümkündür. Komüniteryanizm, belki de bu yüzden, -tıpkı zamanında Marksizme izafe edildiği gibi- liberalizmin kendi kendini tamir ve tadil etmesine hizmet eden, değilleyici/negatif bir refleks olarak farz edilmiştir. Oysa liberalizm ve komüniteryanizm arasında felsefi jimnastiklerle aşılamayacak hakiki bir çelişki bulunmaktadır.²⁸ Bu sebeple komüniteryanizmi liberalizmin bir düzelticisi olarak okumak yanıltıcı olabilir. Kaldı ki komüniteryanlar; günümüzün hiçbir verili aidiyeti kabul etmeyen, birey merkezli liberal ontoloji²⁹

²⁶ Daniel Weinstock, "Communitarianism," *The Cambridge Rawls Lexicon*, Ed. Jon Mandle & David A. Reidy, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, s. 119-125.

²⁷ Mesela Seyla Benhabib, gayet açık bir şekilde, komüniteryanizmin; önerdiği pozitif toplum ve siyaset felsefesinden ziyade, liberalizme yönelttiği güçlü eleştirinin ışığında "*via negativa*" tanımlanması gerektiğini öne sürmüştür. Çünkü MacIntyre, Sandel, Taylor ve Walzer'ın komüniteryanlar olarak adlandırılmalarının, bu isimlerin liberalizme yönelmiş oldukları ortak *eleştirilerden* kaynaklandığını düşünür. Bkz. Seyla Benhabib, *Situating the Self*, Cambridge, Polity Press, 1992, s. 70.

²⁸ Zygmunt Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2019, s. 293.

²⁹ Çok çeşitli liberalizm türlerinin varlığı, liberal ontoloji ifadesiyle kastedilenin tam olarak ne olduğunu belirginleştirmeyi zaruri hâle getirmektedir. Burada işaret edilmek istenen, liberalizmin uç yorumlarının varabileceği (ve aslında kimi liberallerin çoktan varmış oldukları) bir varoluş tasavvurudur. Buna göre birey kendisini kuşatan verili tüm unsurlardan (tarih, toplum, kültür, gelenek, din vs.) bağımsız özerk bir varlık olarak ele alınmalıdır. Bireylerin, bu sınırlayıcı ve bir anlamda aldatıcı bagajlardan arınmaları halinde evrensel rasyonalite ilkelerine ulaşabilecekleri varsayılır. Literatürdeki "Amerikan liberalizmi"

tasavvurunu, ciddi ahlaki ve siyasi problemler doğurabilecek birçok felsefi açmazı bünyesinde barındırdığını ortaya koyarak reddederler. Zaten onların “komüniteryanlar” olarak anılıp liberallerden ayrı bir yerde konumlandırılmalarını mümkün kılan da en temelde ahlaki ve siyasi varoluşumuzdaki önceliği bireyden alıp topluma vermeleridir. Bu bakımdan literatürde yaygın kabul gören negatif komüniteryanizm anlayışının, komüniteryanizmin insanın toplumsal varoluşuna getirdiği otantik yorumu görünmez kıldığı savunulabilir.

O hâlde, literatürde sathi bir yorumla bir liberalizm eleştirisine indirgenmiş olan komüniteryanizmi, bugünkü gerçekliğimizin çerçevesini belirleyen liberal ontolojiye alternatif teşkil eden bir düşünce sistemi olarak yeniden okumayı deneyemez miyiz? Bu çalışma, işte tam da bu noktadan hareketle, komüniteryanizmin yalnızca bir liberalizm eleştirisi olmadığını; bilakis -tıpkı liberalizm gibi- kendi ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik varsayımları olan pozitif bir öğreti olduğunu iddia eder. Bu temelde komüniteryanizm, çalışmada, liberalizmi olumsuzlamakla iktifa eden (bu anlamda ikincilleşmiş) bir entelektüel tavır yerine; onun temel felsefi kabul ve varsayımlarını kendisinininkilerle ikame etme potansiyeline sahip (yani birincil konumdaki) bir rakibi olarak yeniden yorumlanır. Bu bağlamda çalışma, komüniteryanlar olarak adlandırılan düşünürlerin; -halihazırda hâkim konumda olan kabullerimizi dönüştürecek şekilde- bireye öncelik veren varlık anlayışına karşı toplumu, evrensellik iddiasındaki bilgi anlayışına karşı bağlamı ve bireysel alana hapsedilmiş ahlak anlayışına karşı gayrişahsi iyileri öne çıkaran alternatif bir varoluş tasavvuru inşa ettiklerini savunur. Çalışmanın amacı, komüniteryan düşüncenin temellerini teşkil eden bu varsayımların bütünlüklü bir şekilde açığa çıkartılması ve böylece komüniteryanizmin düşünce dünyamızda yapıcı/pozitif bir öğreti olarak

ifadesi, bu anlayışı karşılayan yahut ona en yakın kavramsallaştırma olabilir. Mouffe, bu ifadeyi detaylandıran isimlerden biri olarak karşımıza çıkar. Taylor da İngiliz-Amerikan dünyasında yaygınlık kazanan ve bireysel hakların daima toplumsal amaçlardan önce gelmesi gerektiğini düşünen bir liberal perspektiften bahseder. Ona göre bu görüşün kaynağı Amerika’dır. Her ne kadar sonradan fikirlerini revize etmiş olsa da Rawls’un *Teori*’sinin de Amerikan menşeli olması ve komüniteryanların tümünün seslerini bu coğrafyadan yükseltmesi böylesi bir Amerikan liberalizminden bahsedilmesini mümkün kılan çerçeveyi çizer. Elbette Amerika’daki liberalizm tartışmaları hâlen devam etmektedir. Dolayısıyla “liberal ontoloji” ifadesini işlevsel bir genelleme olarak kullanıyorum. Bkz. Chantal Mouffe, “American Liberalism and Its Critics: Rawls, Taylor, Sandel, and Walzer,” **Praxis International**, Vol. 8, No: 2, July 1988; Charles Taylor, “Tanınma Politikası,” **Çokkültürcülük**, Ed. Amy Gutmann, Çev. Yurdanur Salman, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014, 75-76.

yeniden konumlandırılmasıdır. Şüphesiz bu, ancak belirli düzeydeki bir soyutlamayla mümkün olabilir. Komüniteryanlar olarak anılan düşünürlerin tüm yönleriyle ortaklaşan, yekpare bir küme oluşturduğunu öne sürmenin hayli zor bir girişim olacağı meseleye aşına olanlarca da takdir olunacaktır.³⁰ Dolayısıyla bu çalışma, Weberci anlamıyla bir “ideal tip” çalışması olarak düşünülmelidir.

Birinci bölüm, başlığından da anlaşılabilceği gibi, çalışmaya konu olan komüniteryanizmin bir tanımını ortaya koyacak şekilde tasarlanmıştır. Zira, topluluk (*community*) kökünden türetilen komüniteryan (*communitarian*) kelimesi, literatüre - bilindiği kadarıyla- 1841 yılında İngiliz ütopyacı sosyalistlerden John Goodwyn Barmby tarafından kazandırılmış olsa da sonrasında çeşitli bağlamlar içerisindeki kullanımlarına rastlanılır. “Hangi komüniteryanizm?” başlığı altında, bu bölümde öncelikle komüniteryanizm ifadesinin on dokuzuncu yüzyılın ortalarından günümüze kadarki süreçte karşılaşılan farklı kullanımlarından bahsedilecek ve çalışma için belirleyici bir öneme sahip olan felsefi ve siyasi komüniteryanizm ayrımı yapılacaktır. Bölümün ikinci alt başlığında, komüniteryanizm ifadesinin çağdaş siyaset felsefesi literatüründe kazandığı eleştirel görünüm tartışılacaktır. Bu yapılırken, önce komüniteryanların Rawls’un *A Theory of Justice*’i ile ilişkisi ortaya konulacak; daha sonra ise -ilgili literatüre atıfla- ana hatlarıyla negatif komüniteryanizm anlayışı tasvir edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda, birinci bölümün ilk iki başlığının çalışmanın ele aldığı şekliyle komüniteryanizmin ne olduğundan ziyade ne olmadığını masaya yatırdığı ifade edilebilir. Üçüncü ve son alt başlık ise, en temelde, kendileri komüniteryan etiketini kabul etmedikleri hâlde bu çalışma için neden MacIntyre, Taylor, Sandel ve Walzer isimlerinin seçilmiş olduklarını gerekçelendirmektedir. Bu düşünürler arasındaki benzerlikler, burada, pozitif bir komüniteryanizm öğretisine zemin teşkil edebilecek şekilde, yine ilgili literatüre atıfla hülase edilmeye çalışılır. Dolayısıyla çalışmanın birinci bölümü, bir literatür taraması olarak da değerlendirilebilir. Bu sebeple, çağdaş siyaset felsefesi literatüründeki liberalizm-

³⁰ Nitekim en güncel tarihli çalışmalardan birinde komüniteryanizme “sistemleştirilmiş bir doktrin” olarak değil de “ayrıt edilebilir bir iddialar kümesi olarak” yaklaşılabileceği ifade edilmiştir. Bkz. Ahmet Okumuş, “Komüniteryanizm: Cemaatçi Siyaset Felsefesi,” **Çağdaş Siyaset Teorisi**, Ed. Muhammed A. Ağcan, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2022, s. 66.

komüniteryanizm tartışmasına aşına olan okuyucular, çalışmaya, bu bölümü atlayıp doğrudan ikinci bölümden başlayabilirler.

Nitekim komüniteryanizmi düşünce dünyamızda pozitif bir öğreti olarak yeniden konumlandırarak literatüre özgün bir katkı sağlama iddiasını taşıyan bölüm, çalışmanın ikinci bölümüdür. MacIntyre, Sandel, Taylor ve Walzer isimlerini aynı çatı altında toplamayı mümkün kılan düşünsel paralellikler burada, “Komüniteryanizmin Konumlandırılması” bölümünde, ayrıntılandırılacaktır. Bu sebeple bölüm, bilinçli olarak, yalnızca zikredilen dört düşünürün eserlerine başvurulmuş yazılmıştır. Böylece komüniteryanizmin temellerini teşkil eden ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik varsayımların; ikincil yorum ve yakıştırmalardan arındırılmış, katışıksız bir şekilde açığa çıkartılması hedeflenmiştir. Bu varsayımlardan ilki, komüniteryanların ontolojik düzlemdeki önceliği topluma vermeleridir. Dolayısıyla, bu bölümde önce “Ontolojik Temel: Toplumun Önceliği” başlığı altında; komüniteryan düşünürlerin “kurucu bağlılıklar” olarak değerlendirdiği dil, tarih, kültür ve gelenek gibi unsurların benliğin oluşumundaki yeri ve önemi ortaya konulacaktır. Bu bağlamda, komüniteryanlarca öne sürülmüş olan yüklü benlik (Sandel), gayriiradi birliktelikler (Walzer), öyküsel tarih (MacIntyre), topluma gömülülük ve insan yaşamının diyalojik karakteri (Taylor) gibi kavram ve düşünceler, “toplumun önceliği” varsayımı etrafında tahlil edilecektir. Bunu takiben, komüniteryanizmin ikinci varsayımı olan “kavrayışın bağlamsallığı” masaya yatırılacaktır. Nitekim evrensel bir rasyonalitenin söz konusu olamayacağını savunan komüniteryanlar, her toplumun kendi anlam ve değerler sistemine göre değerlendirilmesi gerektiğini düşünürler. Buradan hareketle, “Epistemolojik Temel: Kavrayışın Bağlamsallığı” başlığının kapsamı, düşünce ve pratiklerimizi anlamlı kılan epistemolojik çerçevenin tasviri olacaktır. Öyküsel bütünlük (Sandel), radikal verililik (Walzer), bağlam-bağımlılığı (MacIntyre), sosyal matris ve toplumsal tahayyül (Taylor), bu başlık altında incelenecek kavramlardan bazıları olarak öne çıkmaktadır. Bölümün son başlığı olan “Aksiyolojik Temel: İyinin Gayrişahsiliği”nde ise komüniteryanların bireysel tercihleri mutlaklaştıran göreciliğe alternatif olarak öne sürdükleri toplum merkezli tikel ahlakilik modeli irdelenecek ve evrensel ilkelerin

yokluğunun, zorunlu olarak ahlakiliğin imkânsızlığı anlamına gelmediği gösterilecektir.

Çalışmanın son bölümü, komüniteryan düşünörlere yöneltilmiş eleştirilere de kulak vererek, komüniteryanizmin bir önceki bölümde tespit edilen temel kabul ve varsayımlarının sınırlarını belirginleştirme kaygısını taşımaktadır. Aslında MacIntyre, Sandel, Taylor ve Walzer da düşöncelerindeki zorluk ve açmazların farkındadırlar ve fikirlerini temellendirirken bunlara ilişkin tartışma yapmaktan geri durmamışlardır. Dolayısıyla bu bölümde, yalnızca komüniteryanizme yönelik eleştirel literatörlle yetinilmeyecek, yeri geldikçe komüniteryanların birincil metnlerindeki ilgili tartışmalara da tekrar dönölecektir. Bu bağlamda, komüniteryanizmin sınırlarının gün yüzüne çıkartılması, onu düşünce dünyamızda pozitif bir öğreti olarak konumlandırma girişiminin bir devamı olarak kabul edilebilir. Üçöncü bölüm, bu bakımdan, esasen ikinci bölümün bir tamamlayıcısı gibi düşünölmelidir. Burada incelencek olan ilk mesele “muğlaklık”tır: Zira eleştirmenleri, hep bir ağızdan, komüniteryanların idealize etmiş oldukları toplum/topluluk ifadesiyle neyi kastettiklerini, kasıtlı olarak muğlak bıraktıklarını iddia ederler. Buna karşın çalışmanın iddiası, komüniteryanların varsayımlarının doğrusal değil de döngösel bir şekilde okunması hâlinde, onların toplum anlayışındaki muğlaklığın ortadan kalkabileceğidir. Buradan hareketle, bu bölümün ilk alt başlığı olan “Muğlaklık”ta komüniteryanizmdeki toplum-ahlaki benlik ilişkisi irdelenecek ve komüniteryanların kendi argömanlarıyla temellendirilecektir. Komüniteryanizmin ikinci sınırı, bu bölümdeki “Yaderklik” başlığı altında inceleneyecektir. Nitekim bağlama yapılan vurgunun, epistemolojik ve aksiyolojik açıdan belirlenimci bir noktaya varacağını savunan eleştirmenler; bu gidişatın siyasi düzlemde de statökocu eğilimlerin elini güçlendireceğine yönelik endişelerini dile getirmişlerdir. Bu bölümün ikinci başlığında, söz konusu eleştiriler de dikkate alınarak, toplumun sağlamış olduğı epistemik çerçevenin ötesine geçebilen bir düşöncenin imkânı konu edilecektir. Yine komüniteryanizmdeki bağlamsallıktan kaynaklanan “görelilik” bu bölümde tartışılacak olan üçöncü ve son sınırı teşkil eder. Çünkü bireysel düzeydeki göreliliğin üstesinden gelmeyi başarsa da -toplumlar arasındaki ortak ölçölemezlilik (Taylor) ya da tercöme edilemezlik (MacIntyre) yaklaşımları nedeniyle- komüniteryanizmdeki iyinin gayrişahsiliğı varsayımının, bu

problemi tümüyle ortadan kaldıramadığı savlanır. Bu bölümün son başlığında, görelilik meselesi ele alınırken komüniteryan düşünürlerin başvurduğu teolojik betimlerin de hesaba katılmasının meseleye derinlik katabileceği ortaya konulacaktır.

Komüniteryanizmin pozitif bir öğretisi olarak yeniden ele alınması, çağdaş siyaset felsefesi literatürüne yapılacak özgün bir katkı olmakla beraber; salt entelektüel bir fikir egzersizi olarak değerlendirilmemelidir. Bu çalışma, aynı zamanda, artık etkisini hissedilir derecede arttıran yabancılaşma, aidiyet kaybı, anomi ve bunların bir neticesi olan kamusal meselelere duyarsızlık gibi cari pratik sorunlarımıza yönelik bir arayışın tecessüm etmiş hâlidir. Zira günümüzde karşılaşılan bu gibi pek çok ahlaki-siyasi sorunun liberalizmin bireyci ontoloji tasavvurundan kaynaklanması, alternatif bir ontolojiyi artık zaruri kılmaktadır. Literatürde ontolojiye gösterilen ilgi de, pekâlâ, bu durumun bir işareti olarak okunabilir. Komüniteryan ontoloji; dili, tarihi, kültürü ve geleneği hesaba katması nedeniyle siyasal yaşamımız hakkında daha sahici bir varoluş tasavvuruna sahip bir seçenek olarak öne çıkar. Dahası, liberal ontolojinin aksine siyasal olan için bir tehlike arz etmez, bilakis ondan beslenir ve onu yeniden üretir. Bu bağlamda komüniteryan ontoloji, siyasallığın modern dünyadaki geleceği için önemli bir imkân teşkil edebilir. “Komüniteryanizmin Siyasal Ontolojisi”nin sonuç bölümü, tüm bu meseleleri de kapsayacak şekilde, komüniteryan ontolojinin siyasal yaşamımızda neye tekabül edeceğini -imkân ve sınırları üzerinden- tartışmaya hasredilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KOMÜNİTERYANİZMİN TANIMI

Komüniteryan bir ontoloji iddiası; evvela komüniteryanizmi tanımlamamızı gerektirir. Çünkü komüniteryanizm söz konusu olduğunda eşine fazla rastlanmayan bir durumla karşı karşıyayızdır: “Komüniteryanlar” olarak anılan düşünürler bu etiketi kabul etmeyip ona mesafe koyarken, pek çok farklı kişi ve grubun onu sahiplendiğine şahitlik edilmektedir. Çalışmanın bu ilk bölümünün tanım meselesine yoğunlaşması da bundandır. Bu bölümde, öncelikle -çok geniş tutulmuş bir çerçeveye- çeşitli komüniteryanizmlerden bahsedilecek; bu bağlamda tarihin farklı dönemlerindeki siyasetçilerden, toplumsal aktivist ve aydınlardan müteşekkil birçok isim zikredilecektir. Daha sonra felsefi ve siyasi komüniteryanizm arasında bir ayrıma gidilerek baştaki ilk çerçeve daraltılacak ve çalışmanın odağındaki komüniteryanizmin bu ayrımdaki felsefi kanada düştüğü gösterilecektir. Bunu takiben, komüniteryanizmin yalnızca eleştirel bir vasıfla anılır hâle gelmesiyle sonuçlanan bağlam ve tartışmalar serimlenerek “liberalizm *versus* komüniteryanizm” karşıtlığı kurulacaktır. Son olarak -her ne kadar kendileri kabul etmeye yanaşmasalar da- komüniteryanları bu karşıtlığın ötesinde de “komüniteryan” kılan düşünsel benzerliklere kısaca temas edilerek, hem çalışmada incelenmek üzere belirlenen isimlerin niçin seçildikleri gerekçelendirilmiş olacak hem de çalışmaya konu edilen komüniteryanizmin neliği netleştirilecektir.

1.1. Hangi Komüniteryanizm?

Komüniteryan bir ontolojiden bahsetmek birçok zorluğu beraberinde getirir. İlk zorluk komüniteryanizm kavramı ile neyin kastedildiğinin belirlenmesine ilişkindir. Zira Türkiye’de henüz yeterince karşılık bulmamış olsa da komüniteryanizmin Amerika, Avrupa ve Asya’da gündelik dilde kullanılmaya başlanması, işaret ettiği -zaten tam anlamıyla tanımlanmamış olan- şeyin iyice muğlaklaşmasına neden olmuştur. Genellikle aşırı bireyciliğe karşı topluluğa vurgu

yapan retorikle ilişkilendirilen bu kullanımla birlikte; ABD’de Bill Clinton ve Barack Obama gibi Demokrat siyasetçilerle beraber George W. Bush gibi Cumhuriyetçiler; İngiltere’de İşçi Parti’li Tony Blair, Muhafazakâr Theresa May, Yeşiller’den Caroline Lucas ve Pakistan’da Adalet Hareketi’nin başkanı olan devrik başbakan İmran Han komüniteryan etiketi altında anılan isimlerden birkaçı olarak zikredilebilir.³¹ Aynı siyasi atmosfer içerisinde birbirine rakip olan parti liderlerinin komüniteryan olarak adlandırılmasının kafa karıştırıcı olduğu açıktır. Buradaki problemin komüniteryanizmin farklı kişilerce farklı şekilde anlaşılmasından kaynaklandığı belirtilmiştir.³² Fakat siyaset bilimi okurlarına hitap eden literatürde de kelimenin tatmin edici bir tanımına rastlamak zordur. En temelde toplumsal yükümlülüklerin, sorumlulukların ve geleneğin kaybına yol açarak yaygın bir yabancılaşma, anlam arayışı ve bir şeye bağlanma özlemi doğuran bireyciliğe karşı topluluğa bağlılık ve sorumluluk duygularını hayata döndürme gündemi ile ilişkilendirilmiştir.³³ Öte yandan sıkça karşılaşılan “toplumun önemini vurgulayan sosyal ve siyasi bir felsefe”³⁴ tanımı komüniteryanizmi diğer toplum merkezli düşüncelerden ayırma konusunda yetersizdir. Belki de bu sebeple, dünya çapında en çok okutulan siyaset bilimi ders kitaplarından birinde, komüniteryanizmin bir düşünce ekolü olarak 1980’ler ve 1990’larda ortaya çıktığı fakat temelindeki fikirlerin on dokuzuncu yüzyıl ütopyacı

³¹ Bahsedilen komüniteryan yakıştırması genellikle medyada köşe yazarları tarafından yapılsa da daha ciddi çalışma ve raporlarda da karşımıza çıkmaktadır. Bkz. Dana Milbank, “Needed: Catchword For Bush Ideology,” (Çevrimiçi) <https://www.washingtonpost.com/archive/politics/2001/02/01/needed-catchword-for-bush-ideology/4eac1fec-e868-47fb-a922-937a538df63e/>, 10 Şubat 2021; Will Marshall, “The Forgotten Communitarian,” **Democracy**, Vol. 25, Summer 2012, (Çevrimiçi) <https://democracyjournal.org/magazine/25/the-forgotten-communitarian/>, 10 Şubat 2021; Gregory Ferencstein, “Obama’s Shift Toward Communitarianism,” (Çevrimiçi) <https://www.thedailybeast.com/obamas-shift-toward-communitarianism>, 10 Şubat 2021; Michael Gove, “Now we’ll find out what Mayism stands for,” (Çevrimiçi) <https://www.thetimes.co.uk/article/now-we-ll-find-out-what-mayism-stands-for-6qt7g3v62>, 10 Şubat 2021; Zoe Williams, “Corbyn gained an edge in this debate, even if he hasn’t forged an alliance,” (Çevrimiçi) <https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/jun/01/corbyn-winner-tv-debate-progressives>, 10 Şubat 2021; Sarah Hale, **Blair’s community: Communitarian thought and New Labour**, Manchester ve New York, Manchester University Press, 2006; Ethan Gordon, “Imran Khan and Pakistan,” (Çevrimiçi) https://www.democracylab.uwo.ca/Archives/2014%20-%202015%20Research/afghanistan_pakistan/imran_khan_and_pakistan.html, 10 Şubat 2021; Amitai Etzioni, “COVID-19 Tests Communitarian Values,” (Çevrimiçi) <https://thediplomat.com/2020/07/covid-19-tests-communitarian-values/>, 10 Şubat 2021.

³² Stephen Mulhall, Adam Swift, **Liberals and Communitarians**, Oxford, Blackwell, 2003, s. xiii.

³³ Paul Theobald, Todd Dinkelman, "The parameters of the liberal-communitarian debate," **Peabody Journal of Education**, Vol. 70, No: 4, 1995, s. 5-6.

³⁴ Amitai Etzioni, “Communitarianism,” **Britannica**, (Çevrimiçi) <https://www.britannica.com/topic/communitarianism>, 10 Şubat 2021.

sosyalistlerine kadar uzandığı belirtilir.³⁵ Buradaki yaklaşıma paralel bir şekilde, literatürdeki en güncel çalışmalardan birinde kelimenin gündelik kullanımıyla gerçekten işaret ettiği şey arasındaki ayrımı netleştirmek amacıyla komüniteryanizmin çekirdeği kabul edilebilecek olan fikirlerin tarihteki beş farklı kaynaktan bulunabileceği belirtilmiştir.

Buna göre birinci kaynak, Robert Owen'ın (1771-1858) daha iyi bir düzen için geliştirdiği iş birliğine dayanan fikir ve uygulamalarıyla ilişkili olarak on dokuzuncu yüzyılın ortalarında görülür. Burada modern kooperatifçilik hareketinin ilk örneklerine işaret edilmiştir. İkinci kaynak; John Rawls'un fikirlerine karşı kaleme alınan Alasdair MacIntyre'ın *After Virtue* (1981) ve *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), Michael Sandel'in *Liberalism and the Limits of Justice* (1982), Michael Walzer'ın *Spheres of Justice* (1983) ve *Interpretation and Social Criticism* (1987), Charles Taylor'ın *Philosophical Papers* (1985) ve *Sources of the Self* (1989) adlı çalışmalarında açığa çıkar. Bu çalışmaların tümünde eleştiriye konu olan, kimseyle bağı ve dolayısıyla yükümlülükleri olmayan atomize birey kavramıdır. Üçüncü kaynak, teorilerini oluştururken kooperatifçilerin dayanışma ve mütakabiliyet ideallerini öne sürenlerden gelmiştir. David Miller'ın piyasa sosyalizminin savunulduğu *Market, State and Community* (1989), Jonathan Boswell'in *Community and the Economy* (1990) ve Robert Bellah'ın *The Good Society* (1991) adlı eserleri burada zikredilmektedir. Dördüncü kaynak, Amitai Etzioni'nin *The New Golden Rule: Community and Morality in a New Democratic Society* (1998) ve *The Communitarian Reader: Beyond The Essentials* (2004), William Galston'un *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State* (1991), Philip Selznick'in *The Moral Commonwealth* (1992) ve *The Communitarian Persuasion* (2002), Thomas Spragens'in *Reason and Democracy* (1990) ve *Getting the Left Right: The Transformation, Decline and Reformation of American Liberalism* (2009) gibi esasen kamu politikası geliştirmeye yönelik çalışmalarında ortaya çıkar. Bu düşünürler ve dahası, bireysel haklar ile toplumun ortak iyisi arasındaki dengeyi sağlamak için ailenin teşvik edilmesi ve okullarda değerler eğitimi gibi politika önerilerini

³⁵ Andrew Heywood, **Siyaset Teorisine Giriş**, Çev. Hızır Murat Köse, İstanbul, Küre Yayınları, 2012, s. 42-43.

kamusallaştırmak amacıyla, Etzioni'nin öncülüğünde Duyarlı Komüniteryan Platformu'nu (*Responsive Communitarian Platform*) kurmuşlardır. Beşinci kaynak ise, bu beşli tasnifin de müellifi olan Henry Tam'ın çeşitli ülke ve sektörlerdeki teori ve pratiği entegre ettiği *Communitarianism* (1988) adlı kitabıdır. Bu çalışmada serbest piyasa güçlerinin ve devletin keyfi eylemlerinin eleştirisi sunulurken; müzakere ve katılımcılık öne çıkartılmıştır. Çalışmanın müellifi, komüniteryan fikirlere yönelik bu beşli formülasyonun bütünlük içinde ele alınması hâlinde, komüniteryanizm hakkında kavramsal bir DNA sağlanacağına inanır.³⁶

Öte yandan, bu kaynakların bütünlük içinde ele alınmasının imkânı büyük bir soru işaretidir. Gerçi komüniteryanizmin çok geniş bir çerçevede ele alınması, literatürde üzerinde ittifak edilmiş bir tanımlı olmadığı için sıkça karşılaşılan bir durumdur. Mesela Duyarlı Komüniteryan Tasarısı'nın ve Topluluk Ansiklopedisi'nin (*Encyclopedia of Community*) “komüniteryanizm” maddesinin yazarı olan Etzioni; cemaat (*gemeinschaft*) ve cemiyet (*gesselschaft*) arasında yaptığı ayrımı tanıyan Ferdinand Tönnies (1855-1936), toplum ve fert arasındaki ilişkileri inceleyen Emile Durkheim (1858-1917), benlik meselesini çalışmalarına konu edinen George Herbert Mead (1863-1931) gibi ilk sosyologların da komüniteryan meselelerle ilgilenmiş olduğunu belirtir. Dahası, komüniteryan adlandırması on dokuzuncu yüzyılın ortalarında tekabül etse de, Etzioni'ye göre doğası gereği komüniteryan olan fikirler Eski ve Yeni Ahit'te, bir topluluk olarak Kilise'ye yapılan vurgu nedeniyle Katolik ilahiyatında ve sosyalist doktrinde de bulunabilir. Tüm bunlarla beraber, Asyalı komüniteryanlardan da bahseden Etzioni, komüniteryanizmin yalnızca Batı'ya ilişkin bir fenomen olmadığını ima eder. Ona göre, Batı'nın özgürlük mefhumunun aslında anarşi anlamına geleceğini savunan Asyalı komüniteryanlar, sosyal düzeni tesis etmek için Singapur ve Malezya'da olduğu gibi devlete ya da Japonya'da olduğu gibi güçlü sosyal bağlar ve kültüre ağırlık vermektedirler. Esasen “duyarlı komüniteryanlar” ifadesi de kendilerini bu otoriteryan Doğu Asya komüniteryanizminden ayırmak için geliştirilmiştir. Etzioni; Taylor, Sandel, Walzer ve Robert Bellah'ın 1980'lerdeki çalışmalarını ise dönemin ABD Başkanı Ronald Reagan ve İngiltere Başbakanı

³⁶ Henry Tam, *The Evolution of Communitarian Ideas*, Switzerland, Palgrave Macmillan, 2019, s. 3-7.

Margaret Thatcher'ın aşırı bireyci politikalarının eleştirisi olarak değerlendirmektedir.³⁷ Komüniteryanizmin 1980'lerdeki "yükselişi" kadar 1990'lardaki "düşüşünün" de dikkate alınması gerektiğini düşünen siyaset bilimci Andrew Vincent, Etzioni'nin bu yargısına paralel bir biçimde, komüniteryanizmin yükselişinin Yeni Sağ söyleminin o dönemdeki baskınlığıyla ilişkili olabileceğini belirtir. Zira liberteryan pratiklere karşı gücünü yitiren komünist fikirlerin doğurduğu boşluğu dolduracak bir alternatifin gerekliliğine ve komüniteryanizmin bunun için biçilmiş kaftan olduğuna inanır.³⁸

Öyle sanıyorum ki, bu denli geniş tutulmuş bir çerçevenin bütünlüğü sağlaması çok da mümkün değildir. Dolayısıyla komüniteryanizm ile neyin kastedildiği, bir diğer ifadeyle hangi komüniteryanizmin mevzu edildiği, netleştirmelidir. Bu noktada Elizabeth Frazer'ın yapmış olduğu felsefi ve siyasi komüniteryanizm ayrımı "Hangi komüniteryanizm?" sorusunu cevaplamaya yönelik çözümlemeyi kolaylaştırabilir.³⁹ Zira hem Tam'ın hem de Etzioni'nin yaklaşımında bahsedilen komüniteryanizmlerde düşünce ve eylem iç içe geçmiş gibi görünmektedir. Oysa Frazer, felsefi ve siyasi komüniteryanizm ayrımıyla düşünce ve eylem arasına mesafe koymaktadır.⁴⁰ Zaten ona göre felsefi komüniteryanizmin pratik siyasi sonuçları çok da sarıh değildir.⁴¹ Öte yandan siyasi komüniteryanizm, felsefi komüniteryanizmin teoride ortaya koyduğu

³⁷ Amitai Etzioni, "Communitarianism," **Encyclopedia of Community: From the Village to the Virtual World Vol 1 A-D**, Ed. Karen Christensen & David Levinson, Thousand Oaks, Sage Publications, 2003, s. 224-228.

³⁸ Andrew Vincent, **The Nature of Political Theory**, Oxford, Oxford University Press, 2007, s. 157-158.

³⁹ Aslında benzer bir ayrım Frazer'dan önce Mulhall ve Swift tarafından yapılmıştır. Onlara göre esasen felsefi bir tartışmadaki bir pozisyon olan komüniteryanizm hakkındaki kafa karışıklığının sebebi medya ve siyasi partilerin etkisiyle daha görünür olan ve siyasi bir hareket gibi davranan popüler yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Öte yandan Mulhall ve Swift'in ayrımında felsefi komüniteryanizm karşısında konumlandırılan popüler komüniteryanizm Amitai Etzioni'nin Duyarlı Komüniteryanlar hareketiyle sınırlı tutulduğu için Frazer'ın daha geniş bir kuşatıcılığa sahip olan ayrımını öne çıkartmayı tercih ediyorum. Bkz. Mulhall, Swift, **Liberals and Communitarians**, s. xiv.

⁴⁰ Vincent benzer bir ayrımın "yüksek" ve "düşük" komüniteryanizmler arasında yapıldığını belirtmiştir: "'Yüksek' komüniteryanizm temelde felsefi tartışmalarla meşgul iken, en meşhur temsilcisi Amitai Etzioni olan 'düşük' komüniteryanizm daha çok kamu politikalarıyla ilgilenir." Bkz. Vincent, **The Nature of Political Theory**, s. 43.

⁴¹ Benzer bir yaklaşım sergileyen David Miller, bir siyasi teorinin hem düşünce hem eylem kanadının olması gerektiğini belirterek komüniteryanların eylem kanadını boş bıraktığını söylüyor. Bkz. David Miller, "Communitarianism: left, right and centre," **Liberalism and Its Practice**, Ed. Dan Avnon ve Avner de-Shalit, London ve New York, Routledge, 1999, s. 139-140.

sorunları pratik siyasetin konusu hâline getirmektedir.⁴² Bununla beraber, siyasi komüniteryanizm yalnızca felsefi komüniteryanizmden beslenmez. Bu bağlamda Frazer'a göre siyasi komüniteryanizmin bir diğer kaynağı dini düşünce ve pratiklerdir. Hristiyanlık'taki azizler komünyonu, şarap ve ekmek yeme ayini; ümmet kavramının İslam'daki merkeziliği, Yahudilik ve Budizm'deki cemaat anlayışı gibi unsurlar dinlerin topluluk idealinin taşıyıcısı olduğunun göstergesi niteliğindedir. Özellikle Hristiyan sosyalist geleneğinde ve Yahudilikte görülen -fakat zorunlu olarak teolojik kökenli olması gerekmeyen- ideal topluluğu amaçlayan gönüllü yerleşim gelenekleri (*settlement traditions*) de siyasi komüniteryanizmin kaynakları arasında zikredilir. Tarihinde kolektif yaşam ve topluluk inşasına yönelik John Humphrey Noyes'in (1811-1866) Oneida'sı, Robert Owen'ın New Harmony'si, Etienne Cabet'in (1788-1856) *Icaria*'sı ve Charles Fourier'in (1772-1837) phalanstere'i de dâhil olmak üzere çok sayıda deneysel girişimi barındıran sosyalizm, siyasi komüniteryanizmin bir diğer kaynağıdır. Son olarak, farklılık ve süreksizliklerine rağmen, Frazer'a göre cumhuriyetçi ve muhafazakâr gelenek de siyasi komüniteryanizmin kaynaklarındandır.⁴³

Farklı kaynaklara atıf yapılması, çeşitli siyasi komüniteryanizmlerden bahsedilmesini kaçınılmaz kılmaktadır. Bu bağlamda Frazer, en az dört siyasi komüniteryan hizibin sıralanabileceğini belirtir. Bunlardan birincisi, İngiliz solunun; temelleri İskoç etik sosyalizmi, Hristiyan sosyalizmi ve işçi sınıfının mütekabiliyet ve dayanışma pratiklerine dayanan komüniteryan kanadıdır. İkincisi, görev ve yükümlülükleri ön plana çıkararak ve ailenin önemine vurgu yaparak sağın ve solun ötesine geçen ve tüm partilerden destek almakla övünen ABD menşeli Komüniteryan Hareket'tir (*Communitarian Movement*). Üçüncüsü Muhafazakâr Parti'de somutlaşan İngiliz muhafazakâr komüniteryanizmdir. Dördüncüsü ise, aylık yayımlanan *Tikkun* dergisi çevresinde öbeklenen ve Komüniteryan Hareket'e rakip olan ABD merkezli Yahudi oluşumudur.⁴⁴ Her ne kadar felsefi ve siyasi komüniteryanizm ayrımının mucidi o olsa da siyasi arenadaki farklı komüniteryan hiziplerden bahsetmek Frazer'a

⁴² Elizabeth Frazer, **The Problems of Communitarian Politics**, Oxford Oxford University Press, 1999, s. 4-5.

⁴³ Frazer, **The Problems of Communitarian Politics**, s. 23-32.

⁴⁴ Frazer, **The Problems of Communitarian Politics**, s. 33.

has bir tutum değildir. Mesela, Etzioni'nin otoriteryan Doğu Asya komüniteryanizmine karşı duyarlı komüniteryanlardan bahsediyor olması bu minvalde değerlendirilebilir. Komüniteryanizmin farklı varyasyonlarından bahsedilebileceğini iddia eden bir diğer isim David Miller'dır. Birinci varsayımı "bir sürü" komüniteryanizmin varlığı olan, buradan hareketle sağ, sol ve merkez komüniteryanizmleri konu edinen makalesinde Miller; komüniteryanların ahlaki totaliteryanlar şeklinde yaftalanmaktan çekindikleri için siyasi bir program önermek yerine eleştirel bir pozisyonda kalmayı tercih ettikleri iddiasına karşı; pek çok sosyalist ve sosyal demokrat tarafından savunulan eşitlikçi bir sol komüniteryanizmin, eskisi kadar popüler olmasa da bazı muhafazakârlarca benimsenen bir sağ komüniteryanizmin ve komüniteryanizmin liberal hâli olan bir merkez komüniteryanizmin varlığını iddia eder.⁴⁵

Miller'a göre, Joseph Raz (1939-...) ve Will Kymlicka (1962-...) gibi isimlerin dâhil edilebileceği merkez komüniteryanizm, liberalizmin karakteristik unsurları olan değerlerin çoğulluğu ile özerk seçim ilkelerini siyasi toplum içerisindeki topluluk çeşitliliği fikriyle birleştirmektedir. Liberal komüniteryanlar, bireylerin içinde bulundukları topluluklara seçimleriyle değil tarihsel olarak dâhil olduklarını inkâr etmemekle beraber, bir ideal olarak kişinin herhangi bir topluluğa üyeliğini kendi iradesiyle onaylaması gerektiğini düşünürler. Bu durumun pratik siyasete yansımaları liberalizmden farklı olarak devletin bireyler arasında değil, topluluklar arasında bir hakem konumuna yükselmesi anlamına gelecektir. Miller'ın Roger Scruton (1944-...) tarafından temsil edilebileceğini düşündüğü sağ komüniteryanizm, liberalizmin siyasi birlik sorununu çözemediğini iddia etmektedir.⁴⁶ Yasalarla hakemlik eden devletin hakiki bir siyasi birlik sağlaması beklenemeyeceği için, topluluğun kendisi bir birlik formu olmalıdır. Bu da gelenek ve göreneklere tabi olarak mümkün olabilir. Dolayısıyla sağ komüniteryanizm, merkez komüniteryanizmdeki seçim ve irade unsurları yerine kalıtsallığı ve otoriteyi öne çıkarmaktadır. Sol komüniteryanizm ise, sağ komüniteryanizmin zıddına, geleneğin otoritesine tabi olmaksızın topluluğun

⁴⁵ Miller, "Communitarianism: left, right and centre," s. 138-139.

⁴⁶ Etzioni ve Scruton'ın tartışmasından bir kesit için bkz. Roger Scruton ve Amitai Etzioni, "Community, Yes. But Whose?," **City Journal**, Spring 1997, (Çevrimiçi) <https://www.city-journal.org/html/community-yes-whose-12284.html>, 15 Şubat 2021.

kendi kaderini kendisinin tayin etmesi gerektiğini savunur. Miller’a göre sol komüniteryanizmin ikinci ilkesi topluluğun eşitlik temelinde kurulması gerektiğidir. Bununla beraber sol komüniteryanizm toplulukların çoğulluğunun birlikte yaşamaya engel oluşturabileceğini düşünerek liberalizme karşı sağ komüniteryanizmin endişelerini paylaşıyor gibi görünmektedir. Sol komüniteryanizmin merkez komüniteryanizme yönelttiği bir diğer eleştiri ise toplumdaki farklı grupların iç hiyerarşilerine müsamaha gösterme ihtimalidir.⁴⁷ Bu bağlamda, merkez komüniteryanizm politika geliştirirken farklı toplulukların haklarının ve aralarındaki ilişkilerin düzenlenmesine, sağ komüniteryanizmin yerleşik kültürel kimliğin sonraki nesillere aktarılmasına, sol komüniteryanizm ise eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasına odaklanacaktır.

Şimdiye kadar yapılan çözümlemeden anlaşılabileceği üzere siyasi komüniteryanizm, kelimenin gündelik dildeki kullanımına yakın bir anlamın taşıyıcısı görünümündedir. Bu bağlamda Türkçe literatürün avantajlı bir konumda olduğu söylenebilir. Zira komüniteryanizm Amerika, Avrupa ve Asya’nın aksine Türkiye’de gündelik konuşma ve medya diline henüz dâhil olmuş değildir. Ancak -şimdilik akademiyle sınırlı olsa da- yapılan çalışma ve çeviriler Türkçe literatürün avantajlı konumunu dezavantaja çevirme tehdidi barındırmaktadır. Zira sınırlı sayıda eseri içeren komüniteryanizm literatüründe tercüme konusunda ciddi sorunlar bulunmaktadır. Mesela Andre Berten, Pablo de Silveira ve Herve Poirtois’in editörlüğünde hazırlanan Fransızca özgün adı *Libéraux et communautariens* (1997) olan çalışma Türkçe’ye *Liberaller ve Cemaatçiler*⁴⁸ olarak tercüme edilmiştir. 1997’de yayımlanan bir makalesinde⁴⁹ Ferdan Ergut da “communitarians”ın karşılığı olarak “cemaatçiler” ifadesini kullanmayı tercih etmiştir. Will Kymlicka’nın *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*⁵⁰ adlı çalışmasında “communitarianism” ifadesinin “cemaatçilik” olarak karşılanması da aynı durum söz konusudur. Muhammed İkbâl İmamoğlu,

⁴⁷ Miller, “Communitarianism: left, right and centre,” s. 141-145.

⁴⁸ Andre Berten vd., **Liberaller ve Cemaatçiler**, Çev. Başak Demir vd., Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2006.

⁴⁹ Ferdan Ergut, “Adil Düzen, Eşitlikçi Liberaller ve Cemaatçiler,” **Birikim**, Sayı: 101, Eylül 1997, (Çevrimiçi) <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-101-eylul-1997/2297/adil-duzen-esitlikci-liberaller-ve-cemaatciler/4676>, 17 Şubat 2021.

⁵⁰ Will Kymlicka, **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016, s. 291.

bir makalesindeki hacimli bir dipnotla tercüme ile ilgili ihtilaflı hususları özetler. Buna göre komüniteryan teorisinin üzerine inşa edildiği temel kavram olan *community*'nin (topluluk) cemaat olarak tercüme edilmesi; kelimenin aile, akraba, arkadaş çevresi, dernek, dinî cemaat, siyasi parti, entelektüel gelenek, köy, mahalle, şehir, ülke, çokuluslu siyasi yapılanmalar veya insanlığın bütününe kapsayabilecek olan kuşatıcı anlamını daraltmaktadır. Zira cemaat kavramı genelde dini topluluğu çağrıştırmaktadır. Bunun yerine o, ortak yaşamın müşterek inanç, değer ve dine ek olarak; örf ve âdetler, tarihsel ve toplumsal tecrübeler ve soyut akli mülâhazaların da üzerine inşa edilebileceği imasını taşıyan *aidiyet çevresi* kavramını kullanmayı tercih ettiğini belirtir.⁵¹

İmamoğlu'nun eleştirileri yerinde olsa da onun İngilizce *community* ifadesinin karşılığı olarak Almancadaki *gemeinschaft*'ı kabul ettiği belirtilmelidir. Oysa Ferdinand Tönnies'in ayrımındaki anlamıyla *gemeinschaft*'in da komüniteryanizmin topluluk anlayışını tam anlamıyla karşılayamayacağı savunulmaktadır.⁵² Aslında Türkçe literatürde de bu hassasiyetin gözetildiği çalışmalarla karşılaşmak mümkündür. Mesela, 2019 tarihli bir doktora tezinde Tönnies'in *gemeinschaft* kavramının komüniteryanizmdeki topluluk kavramıyla örtüşmediğinden yola çıkılarak "communitarianism" ifadesi Türk Dil Kurumu'nun çevirilerine uygun bir şekilde "toplulukçuluk" olarak tercüme edilmiştir.⁵³ Fakat bu sefer de tercümelerdeki yaygın kullanımı nedeniyle *collectivism* (ortaklaşıcılık) kavramıyla karışma ihtimali ortaya çıkmaktadır. Ek olarak, dilimizde topluluk (*community*) ve toplum (*society*) arasındaki nüansın genellikle göz ardı ediliyor olması ve bu minvaldeki tartışmaların ekseriyetle "*birey versus toplum*" dikotomisi üzerinden yürütülmesi, kavramın

⁵¹İmamoğlu bu ifadenin, dil-merkezli aidiyet çevresi (*linguistic community*, *Sprachgemeinschaft*), din-merkezli aidiyet çevresi (*religious community*, *religiöse Gemeinschaft*) ve siyaset-merkezli aidiyet çevresi (*political community*, *politische Gemeinschaft*) gibi örneklerde görüleceği üzere daha esnek bir kullanım imkânı sağladığını belirtmiştir. Bkz. Muhammed İkbâl İmamoğlu, "Liberal Komüniteryanizmde İnsan, Toplum ve Devlet," *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt. 18, Sayı: 34, 2013/1, s. 99-100.

⁵² Philip Selznick, *The Moral Commonwealth*, Berkeley ve Los Angeles, University of California Press, 1994, s. 365.

⁵³İlgili tartışma için bkz. Aybike Can, "Toplulukçu Vatandaşlık Teorisinin Grup Farklılıklarına Yönelik Tutumu," Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019, s. 98-100; Communitarianism ifadesinin toplulukçuluk olarak tercüme edildiği başka örnek için bkz. Habibe Gülsüm Müftüler, "Toplulukçular, Dini Gruplar ve Amitai Etzioni'nin Yaklaşımları," Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2011.

“toplulukçuluk” şeklinde tercüme edilmesi hâlinde Türkçe düşünen zihinlerde havada kalmasına sebep olabilir. Kaldı ki, aslında “komüniteryan” düşünürlerin de topluluk ve toplum ifadelerini sık sık birbirlerini karşılayacak şekilde kullandıkları görülmektedir.⁵⁴

Çalışmamızda, tüm bu ihtilaflı hususları elimine etme kaygısına ek olarak, kavramın işaret ettiği şeyi tam anlamıyla kuşatabilmek maksadıyla; kelimenin, okunuşuyla doğrudan Türkçeleştirmesi yoluna gidilmiştir. Komüniteryanizm hakkındaki Türkçe literatüre ilk katkıyı sağlayanlardan biri olan Solmaz Zelyüt Hünler de tercümede toplulukçuluk yerine cemaatçilik kullanımının daha münasip olacağını düşünmekle beraber, cemaatin yaşadığımız kültürel bağlam içerisindeki dinsel -hatta doğrudan İslâmi- çağrışımı nedeniyle bu kullanımı da tercih etmediğini belirtmiş ve komün, komünist, komünizm gibi çağrışımları da koruması nedeniyle kelimenin orijinine sadık kalacağını düşünerek okunduğu şekliyle –“komunitaryanizm” olarak- Türkçeleştirmeyi tercih etmiştir.⁵⁵ Tercüme konusundaki akademik yönelimler bir kenara bırakılacak olursa, komüniteryanizmin siyasal ontolojisinden bahsetmek Türkçe literatürde -kendi iç zorluklarına rağmen- Amerika, Avrupa veya Asya’daki literatüre nispetle kolay görünmektedir. Çünkü Türkiye’de komüniteryanizm, aslında hakkında ihtilaflara neden olacak ölçüde bilinmemektedir. Diğer taraftan, şu ana kadar yapılan tartışmalar neticesinde hangi komüniteryanizmden bahsedildiği henüz netleştirilebilmiş değildir. Bu sebeple öncelikle yapılması gereken komüniteryanizm ile işaret edilenin ne olduğunun ortaya konulmasıdır.

1.2. Eleştiri Olarak Komüniteryanizm

Bu çalışmaya konu olan komüniteryanizm, Frazer’ın ayrımındaki felsefi kanada düşmektedir. Ona göre felsefi komüniteryanizm yirminci yüzyılın sonlarında Taylor, MacIntyre, Sandel ve Walzer gibi düşünürlerin liberal bireyciliği metafizik, epistemolojik ve metodolojik açılardan tutarlı bir şekilde eleştiren çalışmalarında

⁵⁴ Bu hususa ilişkin detaylar, çalışmanın üçüncü bölümündeki “Muğlaklık” başlığında yer almaktadır.

⁵⁵ Solmaz Zelyüt Hünler, **İki Adalet Arasında**, Ankara, Vadi Yayınları, 1997, s. xiii. Kelimenin okunuşuyla Türkçeleştirildiği bir başka örnek için bkz. Heywood, **Siyaset Teorisine Giriş**, s. 42.

açığa çıkmaktadır.⁵⁶ Bu eleştiriler; hermeneutik, fenomenoloji ve pragmatizmin de dâhil olduğu bir dizi felsefi gelenekten beslendiği için; Frazer felsefi komüniteryanizmin tüm bu kaynakların yeniden okunarak yorumlanmasının üzerine bina edilen bir yapı olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünür.⁵⁷ Peki böylesi bir yeniden okuma için neden yirminci yüzyılın sonlarına kadar beklenmiştir? Bu noktada, Etzioni ve Vincent’in liberal söylem ve politikaların yükselişini işaret eden tespitleri açıklayıcı olabilir. Zira Refah Devleti modelinin iflasıyla yükselişe geçen Yeni Sağ politikaları, bireyin rekabetçi piyasa koşullarında iyiden iyiye yalnızlaşmasıyla sonuçlanmıştır. Devletin yalnızlaşan vatandaşları karşısında sorumluluğu kabul etmemesi, farklı aidiyet çevrelerinin öne çıkmasına neden olmuş olabilir. Komüniteryanizmin temel arayışının birey-grup, hak-sorumluluk ve piyasa-devlet dengesinin sağlanması olduğu belirtilen Duyarlı Komüniteryan Platformu mukaddimesi de bu yargıyı doğrular niteliktedir. Gerçekten de dengenin birey, hak ve piyasa lehine bozulmuş olması komüniteryanizmin yükselişini açıklayabilir. Öte yandan mukaddimedeki denge vurgusu komüniteryanizmi saf tepkisel bir yerde konumlandırma tehlikesi taşımaktadır. Zira denge arayışının koşullara göre değişiklik gösterebileceği, dolayısıyla komüniteryanizmin Amerika’da sorumlulukları vurgulamasına karşın Çin’de daha fazla hak talebinde bulunabileceği iddia edilmektedir.⁵⁸

⁵⁶ Frazer’in işaret ettiği çalışmalar şunlardır: Michael Walzer, **Spheres of Justice**, New York, Basic Books, 1983; Alasdair MacIntyre, **After Virtue**, London, Duckworth, 1988; Alasdair MacIntyre, **Whose Justice? Which Rationality?**, London Duckworth, 1988; Alasdair MacIntyre, **Three Rival Versions of Moral Enquiry**, London, Duckworth, 1990; Michael Sandel, **Liberalism and the Limits of Justice**, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; Charles Taylor, **Philosophy and the Human Sciences**, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; Charles Taylor, **Human Agency and Language**, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. Bkz. Frazer, **The Problems of Communitarian Politics**, s. 4.

⁵⁷ Frazer, **The Problems of Communitarian Politics**, s. 21.

⁵⁸ Amitai Etzioni, **The Spirit of Community**, New York, Crown Publishers, 1993, s. 254-255. Bu noktada, “Hakların çerçevesini genişletmeyi öneren bir öğreti neden liberal olarak değil de komüniteryan olarak anılsın?” sorusu bir yana, komüniteryan kelimesinin etimolojisinde yer alan komünite (*community*) vurgusundan dolayı da Etzioni’nin bu yaklaşımının çok da doğru olmayacağı not edilmelidir. Öte yandan, felsefi komüniteryanizmin, liberalizmin haklara ve özerkliğe ilişkin aşırı vurgusuna karşı kamu yararını (*common good*) müdafaa ederken bireysel haklar hususundaki tavrının net olmadığı iddiasından yola çıkarak, Etzioni’nin kendisi de duyarlı komüniteryanizmin aslında liberal ve komüniteryan kaygıların bir bileşimi, bir arbulma formülü olduğunu kabul eder. Bkz. Etzioni, “Communitarianism,” (Çevrimiçi).

Frazer'ın ayırımına sadık kalınırsa, fazlasıyla pragmatik olan bu denge yaklaşımı ilkesel derinlikten de yoksun olması nedeniyle kolaylıkla siyasi komüniteryanizm olarak değerlendirilebilir. Fakat bu durum komüniteryanizmin yükselişinin Yeni Sağ söyleminin baskın olduğu yirminci yüzyılın sonlarına tekabül etmesinin bir tesadüften ibaret olduğu anlamına gelmez. Hatta Yeni Sağ söylem ve politikalarının aslında liberal fikirlerin zihinlerde egemen olmaya başlamasının neticesi olduğu varsayılırsa; yükselen komüniteryan eleştirinin siyasi pratiklere yönelik olmadığı, doğrudan felsefi olduğu görülecektir. Bu durum, bu çalışmada komüniteryanizmin neden bir yirminci yüzyıl fenomeni olarak kabul edildiğini de açıklar. Böylece siyasi komüniteryanizmin pragmatizminden uzaklaşarak liberal fikirlere karşı ilkesel düzeyde daha tutarlı bir komüniteryanizmden bahsedilebilir. Öte yandan, hangi komüniteryanizmden bahsedildiğinin belirginleşmeye başladığı bu noktada komüniteryan ontolojiden bahsetmenin ikinci bir zorluğu ortaya çıkmaktadır: Literatüre hâkim olan yaklaşıma göre, bir liberalizm eleştirisi olarak komüniteryanizm esasen negatif bir şeydir. Buna göre eleştirileri tetikleyen, liberal düşüncenin 1970'lerdeki kayda değer verimliliği⁵⁹ olsa da tartışmanın merkezinde Rawls'un siyaset felsefesinde adeta bir canlanmaya sebep olan eseri *A Theory of Justice*⁶⁰ (1971) bulunmaktadır. Aslında Rawls'un faydacılığı aşmaya çalışan deontolojik liberalizmini yalnızca komüniteryanlar tenkit etmiş değildir. Hatta 1970'lerde liberalizmde görülen verimliliğin bu anlamda onun başlatıcısı olduğu bir tartışma iklimi olarak değerlendirilmesi bile mümkündür. *Teori*'deki fikirleri nedeniyle pek çok liberal Rawls'u yeterince liberal olmamakla itham etmiştir. Bu bağlamda, Rawls'un *Teori*'si çok farklı perspektiflerden eleştiriye tabi tutulmuştur. Öte yandan, bir genelleme yapılacak olursa, liberal eleştirmenlerinin ilgilerini daha ziyade *Teori*'nin çıktılarına odakladığı; komüniteryanların ise *Teori*'deki kusurun esasen teşekkülünde olduğundan hareketle başlangıç kısmına yoğunlaştığı söylenebilir. Nitekim bu verimli tartışma iklimine Rawls da kayıtsız kalamamış ve *Teori*'nin ilk yayımlandığı tarihten itibaren pek çok eleştiriye yanıtlamaya çalışarak eserinin yeni edisyonlarında bu

⁵⁹ John Rawls, **A Theory of Justice**, Cambridge, Harvard University Press, 1971; Robert Nozick, **Anarchy, State and Utopia**, New York, Basic Books, 1974; Ronald Dworkin, **Taking Rights Seriously**, Massachusetts, Harvard University Press, 1977.

⁶⁰ Bundan sonra kısaca *Teori* olarak anılacaktır.

doğrultuda bazı değişiklikler yapmaktan çekinmemiştir. Fakat yapılan bu değişikliklerin eserin ana argümantasyonunu etkilediği söylenemez. Literatüre yansıdığı şekliyle Rawls'un fikirlerinin değişikliğe uğraması ise 1993'te yayımladığı *Political Liberalism* adlı eseri ile açığa çıkar.⁶¹ Bu değişim ve dönüşüm süreci liberalizm içi bir tartışmanın neticesi olarak değerlendirilmelidir. Çalışmamız komüniteryanizm üzerine olduğundan ve bu nedenle liberalizmin kendi iç tartışmaları doğrudan bu çalışmanın ilgi alanına girmediğinden, Rawls ve diğer liberaller arasındaki görüş ayrılıkları görmezden gelinecek ve yalnızca *Teori*'nin temel unsurlarının zikredilmesiyle yetinilecektir.

Bir paragrafta özetlenecek olursa; Rawls'un hakkaniyet olarak adaletine (*justice as fairness*) giden yol, adaletin ilkelerinin belirleneceği farazi bir başlangıç durumu (*original position*) tasviriyle başlar. Bu yöntem, saf usulî (*procedural*) adaletin teminini sağlayarak *Teori*'yi sözleşmecî geleneğe dâhil eder. Zira başlangıç durumu diğer sözleşmecî düşünürlerdeki doğa durumu'na (*state of nature*) tekabül ederken, onlar gibi Rawls da varsayılan sözleşmenin ahistorik bir nitelik taşıdığının altını çizer.⁶² Bununla beraber Rawls; Hobbes, Locke ve Rousseau'daki hâliyle sözleşme fikrini kopya etmez. Bu anlamda sözleşmecî gelenek içinde müstesna bir konumda olduğu söylenebilir. *Teori*'nin sözleşmecî gelenek içerisindeki bu konumu, sözleşmeye taraf olanların muhakeme sürecini bir cehalet peçesinin (*veil of ignorance*) ardında gerçekleştirdiklerinin varsayılmasından ileri gelmektedir. Buna göre, başlangıç durumunda hiç kimse kendisini niteleyen hususların bilgisine sahip değildir. Sözleşmenin tarafları, toplumdaki yerleri ve sınıfsal konumlarının; zekâ, güç, güzellik gibi tabii servet ve kabiliyetlerinin; değerlerinin ve hatta iyimserlik-kötümserlik gibi psikolojik eğilimlerinin bilgisinden mahrumdurlar.⁶³ Bu sayede “doğal bir şans veya beklenmedik durumlar tarafından belirlenen tercih/seçim ilkelerinin hiç kimsenin

⁶¹ *Political Liberalism*'de Rawls, *Teori*'de sunduğu bazı varsayımların gerçekçi olmadığını kabul eder. Fakat çalışmamız bağlamında daha önemli olan şey *Teori*'deki önerilerin “demokratik topluma” yönelik olduğunun ifade edilmesidir. Bu bağlamda liberal-demokratik değerlerin savunucusu olarak Rawls evrensellik iddiasından vazgeçmiş görünmektedir. Bkz. John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019, s. 4, 22-23; Öte yandan, *Teori* eleştirilirken Rawls'un komüniteryan taraflarının gözden kaçırıldığını iddia eden bir çalışma için bkz. Roberto Alejandro, “Rawls's Communitarianism,” **Canadian Journal of Philosophy** Vol. 23, No: 1, 1993, s. 75-99.

⁶² John Rawls, **Bir Adalet Teorisi**, Çev. Vedat Ahsen Coşar, Ankara, Phoenix, 2017, s. 40-41.

⁶³ Rawls, **Bir Adalet Teorisi**, s. 163-164.

lehine ya da aleyhine olmaması” amaçlanmıştır.⁶⁴ Böylece hiçbir olumsal koşulun, ilkelerin seçimine hâlel getirmeyeceğinden emin olunacak ve dolayısıyla kimsenin kendisine veya çevresine iltimas göstermesine ya da ötekine zulmetmesine müsaade edilmemiş olacaktır. Diğer yandan, başlangıç durumunda kendi durumlarına ilişkin geçici bir hafıza kaybı yaşadıkları varsayılan tarafların, adaletin ilkelerini belirleyebilmek için toplumlar hakkında genel bir bilgilerinin olduğu varsayılmıştır. Cehalet peçesi ardında sözleşmeye katılan tarafların çıkarlarının çatışması beklenmediği için hedeflenen bir diğer sonuç uzlaşmanın ittifakla olmasıdır.⁶⁵ Cehalet peçesinin yokluğunda kimse verili (*given*) koşullarını kaybetmek istemeyeceğinden, klasik sözleşme geleneği toplumsal faydanın maksimize edilmesine odaklanırken; Rawls’un sözleşmesinde hakkaniyet olarak adaletin ilkelerine ulaşılacağı savlanır. Bu nedenle Rawls toplumsal iyinin maksimize edilmesi anlayışına karşı bireysel hakların önceliğinin savunucusu konumundadır.

Teori’nin tüm detaylarıyla bir paragrafta özetlenmesi elbette mümkün değildir. Beş yüz sayfayı aşan hacmi ve hakkında yazılmış devasa ikincil literatür göz önünde bulundurulunca, böyle bir şeye kalkışmak bile abes kabul edilecektir. Öte yandan, daha önce de ifade edildiği üzere liberalizm içi bir tartışma olarak *Teori*’nin çıktıları komüniteryanlarca fazla ilgi görmemiştir. Gerçekten de Rawls’un *Teori*’si pek çok farklı açıdan ele alınabilir ve bu anlamıyla hâlâ kendi başına bir araştırma konusu olmayı hak etmektedir. Fakat bir liberalizm eleştirisi olarak komüniteryanizmden bahsedildiğinde, bu komüniteryanizmin hedefinde Rawls’un *Teori*’sinin temelindeki - yukarıda özetlenen- varsayımların yer aldığı söylenebilir. Zira komüniteryanlara göre, ulaşılan adalet ilkelerinden ziyade bu uğurda takip edilen yolun kendisi problemlidir. *Teori* yanlış önermeleri nedeniyle daha en başından kusurludur. Bu bağlamda, literatürdeki yaygın eğilime paralel bir biçimde komüniteryanizmi bir eleştiri olarak değerlendiren araştırmacılar, komüniteryan düşünürlerin Rawls’a yönelik itirazının ana hatları tespit etmekle ilgilenmiştir. Mesela konuya liberaller *versus* komüniteryanlar dikotomisi bağlamında yaklaşan temel referans kaynaklardan biri

⁶⁴ Rawls, **Bir Adalet Teorisi**, s. 41.

⁶⁵ Michael J. Sandel, **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2014, s. 46.

olan *Liberals and Communitarians*'ta (1992) komüniteryanların temel olarak, liberalizmdeki herhangi bir tabiiyete (*attachments*) yer bırakmayan, bireyleştirilmiş (*individuated*) ve yükümsüzleştirilmiş (*unencumbered*) kişi kavrayışını; amaç, değer ve kimliklerin üyesi olunan topluluktan müstakil bir şekilde var olabileceğini varsayan asosyal bireyciliği; diğer kültürlerdeki özgün unsurlara kayıtsız kalan evrenselciliği; bireylerin hedeflerinin, değerlerinin ve iyi anlayışlarının keyfî tercihlerinin dışavurumundan ibaret olduğunu, bunların aklî olarak gerekçelendirilemeyeceğini savunan öznelciliği; rekabet hâlindeki iyi anlayışlarına yönelik sözde tarafsızlık iddialarını ve mükemmeliyetçilik karşıtlığını *eleştirdikleri* kaydedilmiştir.⁶⁶

Aynı ismi taşıyan bir diğer referans eserde, liberal-komüniteryan ayrımını yapmayı güçleştiren unsurlar da ortaya konulur. Bu bağlamda, her ne kadar 1980'li yıllarda alevlense de liberal-komüniteryan dikotomisinin aslında tarihin farklı zamanlarında tekraren gündeme gelen bir tartışmayı andırmasının; fakat bu tartışmanın iyi tanımlanmış “iki felsefî öğreti” arasında değil, “heterojen iki cephe” arasında cereyan etmesinin ve bu cephelerin kendi içlerinde de çekişmelerinin mümkün olmasının altı çizilmektedir.⁶⁷ Buradaki tasnife göre komüniteryanların herkesin kendi seçtiği iyi hayat anlayışını takip etmesinin müşterek değerlerin reddine ve siyasal aidiyet duygusunun parçalanmasına neden olacağını ifade eden ahlaki; farklılıklara karşı nötralize olmanın doğuracağı mükemmeliyetçilik karşıtlığının kurum ve pratikleri usulî hâle getireceğini ifade eden siyasi; kimliğin oluşumundaki gerçek koşulları görmezden gelmenin özneyi köksüzleştireceğini ifade eden antropolojik; ve bireysel haklara yapılan vurgunun toplumsal bağları zedelediğini ifade eden sosyolojik *eleştirilerinden* bahsedilebilir. Liberal-komüniteryan ayrımını mümkün kılan en temel karşıtlığın ise “*adil ile iyi*” ve “*birey ile [topluluk]*” arasında olduğu sonucuna varılmıştır.⁶⁸

Örnekleri çoğaltmak mümkün olsa da bu sıkça alıntılanan iki referans eserde sıralanan liberalizm eleştirileri komüniteryanizmi bir eleştiri olarak inceleyen literatürün temsili için yeterli olacaktır. Zaten bu çalışmanın bir maksadı da literatüre

⁶⁶ Mulhall, Swift, *Liberals and Communitarians*, s. 157-159.

⁶⁷ Berten vd. *Liberaller ve Cemaatçiler*, s. 11-13.

⁶⁸ Berten vd. *Liberaller ve Cemaatçiler*, s. 14-22.

hâkim olan bu negatif komüniteryanizm anlatısının pozitif bir komüniteryanizm ile ikame edilmesidir. Fakat komüniteryanların liberalizm hakkındaki kanaatlerini derli toplu bir biçimde sunmasından ötürü, bir başka çalışmada sıralanan beş temel varsayım da zikredilmeye değer. Buradaki hâliyle komüniteryanlara göre:

- i. “Liberalizm toplumun değerini düşürür, onu ihmal eder ve/veya temelini sarsar [oysa] topluluk insanlar için iyi hayatın temel ve yeri doldurulamayacak bir unsurdur.”
- ii. “Liberalizm siyasi hayatı hafife alır – siyasi birliği yalnızca araçsal bir fayda olarak görerek, siyasi topluluğa tam katılımın insanların iyi bir hayat sürdürmesindeki temel önemini görmezden gelir.”
- iii. “Liberalizm, ailevi yükümlülükler ve birinin topluluğunu veya ülkesini destekleme yükümlülüğü gibi belirli türden yükümlülük ve taahhütlerin -ki bunlar seçilmemiş veya (...) açıkça üstlenilmemiştir- önemine ilişkin yeterli bir açıklama yapamaz veya bunlarla uyumsuzdur.”
- iv. “Liberalizm, benliğin tercihe konu olmayan toplumsal değer ve taahhütlere ‘gömülü’ olduğunu ve kısmen de bunlar tarafından oluşturulduğunu kabul etmeyen, kusurlu bir benlik kavrayışı varsayar.”
- v. “Liberalizm, adaletin en iyi ihtimalle yalnızca topluluğun daha yüksek erdeminin bozulduğu durumlarda gerekli olan düzeltici (*remedial*) bir erdem olduğunu göremeyip; adaleti hatalı bir şekilde ‘toplumsal kurumların ilk erdemi’ olarak yüceltir.”⁶⁹

Komüniteryanların liberalizme yönelik eleştirilerinin varlığı görmezden gelinemeyecek bir vakiadır. Hatta daha önce de ifade edildiği üzere komüniteryanizmin görünür hâle gelmesi ancak liberal söylemin baskınlaşmasından sonra mümkün olmuştur. Dolayısıyla komüniteryanizmin eleştirel-negatif bir yönünün olmadığını söylemek gerçekçi bir yaklaşım olmayacaktır. Fakat eleştiri formunda bile olsa bir komüniteryanizmden bahsediliyor olunmasının kendisi, komüniteryanizmin yalnızca tepkisel bir şey olmadığını delilidir. Gerçekten de “Rawls’un eleştirmenleri” yahut “liberalizmin eleştirmenleri”nden öte “Rawls’un *komüniteryan* eleştirmenleri” etiketini meşrulaştıracak ilkesel ortaklıklar söz konusu değil midir? Mesela, komüniteryanizmin liberalizm eleştirisinde merkezi bir yere sahip olan toplumun iyi hayat nosyonuyla ilişkilendirilmesi esasen Aristotelesçi kadim bir yaklaşımdır. Bu noktada 1980’lerde liberalizme karşı yükselen komüniteryan eleştirinin birey *versus* toplum dikotomisi bağlamında yakın tarihteki diğer liberalizm eleştirilerden neden farklılaştığı görülecektir. Zira önceki (mesela 1960’lardaki) liberalizm eleştirileri

⁶⁹ Allen E. Buchanan, "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism," *Ethics*, Vol. 99, July 1989, s. 852-853. (Doğrudan alıntı formatında olduğu için çeviri sırasında mümkün olduğunca biçimi de korumaya çalıştım ancak önceliğimin anlam olduğunu belirtmeliyim.)

büyük ölçüde Karl Marx'tan ve sosyalist literatürden ilham alırken, 1980'lerin komüniteryanizmi Aristoteles ve Hegel'den beslenir. Bu durum liberalizmin diğer eleştirilerinin yanında komüniteryanizmin daha muhafazakâr bir duruş sergilediği şeklinde yorumlanmıştır. Mesela sosyalist literatürdeki kolektif mülkiyet ve eşitlik ideallerine karşın komüniteryan eleştirinin toplumun iyisini yerleşik gelenek ve rollerin muhafazasında gördüğü iddia edilmiştir.⁷⁰ Bir başka iddiada ise 1980'lerde yükselen komüniteryan eleştirinin, teolojiden neşet eden önceki görüşlerden farklı olarak, toplumsallığa seküler ve psikolojik bir bakışla yaklaştığı belirtilmiştir.⁷¹ Bu yorum ve iddialar, pozitif bir komüniteryanizm anlatısı inşa etmenin, tümevarım yöntemiyle mümkün olduğunu gösterir. Çalışmamıza konu olan komüniteryanizm felsefi komüniteryanizm olduğu için izini süreceklerimiz politikalar değil düşünceler olacaktır. Dolayısıyla şimdi, komüniteryanizmin neliğini ortaya koymaya bir adım daha yaklaştığımız bu noktada, hangi düşünürlerin incelenmesinin gerektiği ele alınıp netleştirilmelidir.

1.3. “Komüniteryan” Düşünürler

Düşünce ekolleri söz konusu olduğunda, isimlendirmeler büyük ölçüde düşünceler ortaya konulduktan çok sonra o düşüncelerin sahipleri değil başkaları tarafından yapılmaktadır. İsimlendirme süreci bir kez tamamlandığında ve o isim kabul görüp dolanıma girdiğinde kendisinin falanca ekole tabi olduğunu söyleyenler olsa da bir düşünce ekolünün kurucusunun ya da kurucularının aynı zamanda o ekolün isim babası olmasına pek rastlanılmaz. Dolayısıyla bir düşüncenin serencamını incelemek o düşüncenin menşesinde olan düşünürlerle başvurmayı gerektirir. Bu bölümün birinci alt başlığı altında; on dokuzuncu yüzyıldaki kooperatifçilik hareketinden, Yeni Sağ söylem ve politikalarına yönelik tepkiye uzanan geniş bir spektrum çerçevesinde yapılan “hangi komüniteryanizm?” tartışması biraz da bu durumdan kaynaklanmaktadır. Komüniteryanizm ifadesi ilk kez 1841'de Evrensel

⁷⁰ Amy Gutmann, “Communitarian Critics of Liberalism,” *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 14, No: 3, Summer 1985, s. 308-309.

⁷¹ Thomas E. Wren, “Liberal-Komüniteryan Tartışması,” Çev. Can Beysanoğlu, *Liberal Düşünce Dergisi*, Sayı: 91-92, Yaz-Güz 2018, s. 205.

Komüniteryan Birliği (*Universal Communitarian Association*) kurucusu John Goodwyn Barmby tarafından deneysel komünal yaşam tarzını işaret etmek maksadıyla kullanılmış olsa da literatürde bu ifadenin kullanımına 1980'lere gelene dek pek rastlanılmaz.⁷² Neredeyse bir buçuk asırlık bu büyük boşluk komüniteryanizm hakkındaki soru işaretlerinin temel sebeplerinden biridir. Zira kelimenin etimolojik kökeni menşe kabul edilecek olursa -bu bölümün birinci alt başlığında tartışıldığı üzere- kuşatılması güç bir çerçeve söz konusu olmaktadır. Bu da komüniteryanizmden değil komüniteryanizmlerden bahsedilmesiyle sonuçlanmıştır. Bu bölümün ikinci başlığında, işte buradan hareketle, bu çalışmada komüniteryanizm ifadesiyle tam olarak neyin işaret edildiği ortaya konulmuştur. Böylece çalışmamıza konu olan komüniteryanizmin sıfır noktası yirminci yüzyıl sonları olarak belirlenmiş ve menşe hususundaki belirsizlik aşılmaya çalışılmıştır.

Öte yandan, her ne kadar zamansal olarak sınırlansa da bu komüniteryanizmin menşesinde hangi düşünürlerin yer alacağı sorusu henüz cevaplanmış değildir. Aslında bazı küçük pürüzlere rağmen genelde liberalizme, özelde ise Rawls'a yönelik eleştirileri nedeniyle literatürde belirli isimlerin komüniteryan kabul edilmesi yönünde bir eğilim vardır. Mesela önceki başlık altında zikredilen iki referans eserde komüniteryanizm etiketi altında ele alınan düşünürler, 1980'lerde Rawls'a yönelik eleştirileriyle öne çıkan MacIntyre, Sandel, Taylor ve Walzer'dır. "Liberalism and Communitarianism" başlıklı makalesinde Daniel Shapiro da liberalizmin kimliğimizin oluşumunda toplumun önemini görmezden gelmesine yönelik eleştirileri nedeniyle komüniteryan düşünürler olarak bu dört isimden bahsetmektedir.⁷³ Siyaset bilimi ders kitaplarında da benzer bir durum söz konusudur. Vincent, bu dört isimden komüniteryanizmle en yakın ilişkili filozoflar⁷⁴ olarak bahsederken, Heywood anahtar komüniteryan şahsiyetleri MacIntyre, Walzer ve Sandel⁷⁵ olarak sıralar. Clarke E. Cochran tarafından hazırlanan daha erken tarihli bir çalışmada ise bu üç isim yerini

⁷² Amitai Etzioni, "Communitarianism Revisited," **Journal of Political Ideologies**, Vol. 19, No: 3, 2014, s. 242.

⁷³ Daniel Shapiro, "Liberalism and Communitarianism," **Philosophical Books**, Vol. 36, No: 3, 1995, s. 145.

⁷⁴ Vincent, **The Nature of Political Theory**, s. 155.

⁷⁵ Heywood, **Siyaset Teorisine Giriş**, s. 44-45.

korurken Taylor'ın yerine Benjamin Barber'in (1939-2017) zikredildiği görülür.⁷⁶ John Tomasi, Walzer'ı listeden çıkarır ve komüniteryanizmi MacIntyre, Sandel ve Taylor üçlüsü üzerinden inceler.⁷⁷ Allen E. Buchanan da Walzer'ı dışarıda bırakmayı tercih eder ve komüniteryan kritiğin en güçlü formunun bu üç isimde açığa çıktığını belirtir.⁷⁸ Aslında Walzer'ın dışarıda bırakılması, en azından isminin yanına şerh düşülmesi sıkça rastlanılan bir durumdur. Mesela Mark A. Lutz; MacIntyre, Sandel ve Taylor'dan "cumhuriyetçi komüniteryanizmin" savunucuları olarak bahsederken Walzer'ı "demokratik komüniteryanizmin" safında diğer üç komüniteryan isimden ayrı bir yerde konumlandırır.⁷⁹ Mulhall ve Swift ise ahlaki bir gelenek olan liberalizme yalnızca MacIntyre'ın bariz bir şekilde düşmanlık ettiğini; Taylor'ın geleneğin kendisinden ziyade liberalizmi savunmanın belirli biçimlerine saldırmakla ilgili olduğunu; Walzer'ın metodolojik önerilerinin çoğunun son derece liberal bir yönünün olduğunu; Sandel'in ise yalnızca liberalizmin sınırlarıyla ilgilendiğini tespit etmiştir.⁸⁰ Bu bağlamda, Buchanan'ın Walzer'a yer vermemesi de MacIntyre ve Sandel gibi komüniteryanlarla paylaştığı bazı ilkelere rağmen Walzer'ı liberalizme daha yakın görmesinden kaynaklanmaktadır. Walzer'ın kendisi de tercihini bir çeşit liberalizmden yana yapmaktadır.⁸¹

Aslında MacIntyre, Sandel, Taylor ve Walzer isimlerinden hiçbirini kendini doğrudan komüniteryan olarak nitelememiştir. Her ne kadar -yukarıda da belirtildiği gibi- düşünce ekollerindeki isimlendirme daha sonra o düşünürleri inceleyenler tarafından yapılsa da komüniteryanizm söz konusu olduğunda durum biraz daha karmaşıktır. Zira kendisine komüniteryan etiketi yakıştırılanların tümü bu tartışmalar esnasında hayattadır ve tartışmalara cevap verebilecek durumdadır. Buna karşın kendilerini komüniteryan olarak nitelemek bir yana, komüniteryan olarak anılmaktan

⁷⁶ Clarke E. Cochran, "The Thin Theory of Community: The Communitarians and their Critics," **Political Studies**, Vol. XXXII, 1989, s. 422-435.

⁷⁷ John Tomasi, "Individual Rights and Community Virtues," **Ethics**, Vol. 101, No: 3, April 1991, s. 521.

⁷⁸ Buchanan, "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism," s. 852.

⁷⁹ Mark A. Lutz, "On the Connecting of Socio-Economics with Communitarianism," **Journal of Socio-Economics**, Vol. 29, No: 4, 2000, s. 343; Ayrıca bkz. Daniel Bell, **Communitarianism and Its Critics**, Oxford, Clarendon Press, 1993, s. 17.

⁸⁰ Mulhall, Swift, **Liberals and Communitarians**, s. 164. (Vurgu bana aittir.)

⁸¹ Michael Walzer, "Yorum," **Çokkültürcülük**, Ed. Amy Gutmann, Çev. Filiz Aydoğan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014, s. 121.

duydukları memnuniyetsizliği açık bir şekilde ortaya koymuşlardır. Sandel büyük ses getiren çalışması *Liberalism and the Limits of Justice*'in ikinci baskısının önsözünde “Bu önsözde, daha önce (...) geliştirilmiş olan görüşe yapıştırılmış ‘[komüniteryan]’ etiketinin yarattığı tedirginliği kayda geçirmek istiyorum.” diye yazar.⁸² Taylor, “komüniteryanlar” ve “liberaller” arasındaki bir ayrılıktan söz edildiğini belirtip, kendisini tamamen dışarıda tutmak suretiyle, Rawls, Dworkin, Nagel ve Scanlon’u liberal takımda; Sandel, MacIntyre ve Walzer’ı ise komüniteryan takımda konumlandırır.⁸³ MacIntyre ise fırsatını buldukça kendisini çağdaş komüniteryanlardan şiddetle ayırdığını belirtir.⁸⁴ Bu noktada, komüniteryan ontolojiden bahsetmenin üçüncü zorluğu açığa çıkar: Komüniteryan düşüncelerin menşei kabul edilen düşünürler kendilerine yakıştırılan komüniteryan adlandırmasına itiraz etmektedirler. “Komüniteryan” düşünürlerin bu tavrına karşın bu etiketi gönüllü olarak sahiplenen çağdaşlarının varlığı ise komüniteryanizm hakkındaki kafa karışıklığını iyice derinleştirmektedir. Burada ima edilen çağdaşlar, Mulhall ve Swift tarafından “popüler komüniteryanizm”, Heywood tarafından “düşük komüniteryanizm”, Frazer tarafından ise “siyasi komüniteryanizm” başlığı altında incelenen Etzioni öncülüğündeki duyarlı komüniteryanizm hareketine dâhil olan isimlerdir.⁸⁵ Tahmin edilebileceği üzere, MacIntyre, Sandel, Taylor ve Walzer isimlerinden hiçbiri Etzioni’nin öncülüğünde hazırlanan Duyarlı Komüniteryan Tasarısı’nı imzalamamıştır.⁸⁶

Daha önce de ifade edildiği üzere bu çalışmanın komüniteryanizm ile işaret ettiği şey felsefi komüniteryanizmdir. Bu sebeple Etzioni ve diğer popüler “komüniteryan” isimler çalışmanın gövdesinde yer almazlar. Bununla beraber, komüniteryan etiketini kabul etmedikleri sürece; elimizde MacIntyre, Sandel, Taylor

⁸² Sandel, **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, s. 7; Diğer taraftan, Sandel’in daha güncel tarihli bir çalışmasında “komüniteryanlar”dan bahsederken dipnotta MacIntyre, Walzer ve Taylor ile beraber kendi eserine de atıf yapması gözden kaçırılmamalıdır. Karş. Michael J. Sandel, **Adalet**, Çev. Mehmet Kocaoglu, Ankara, BigBang Yayınları, 2015, s. 337, 387.

⁸³ Charles Taylor, “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate,” **Liberalism and the Modern Life**, Ed. Nancy L. Rosenblum, Cambridge, Harvard University Press, 1989, s. 159.

⁸⁴ Alasdair MacIntyre, “A Partial Response to my Critics,” **After MacIntyre**, Ed. John Horton and Susan Mendus, Cambridge, Polity Press, 1994, s. 302.

⁸⁵ Tasarı metni ve destek olan isimler için bkz. “The Responsive Communitarian Platform,” **The Communitarian Network**, (Çevrimiçi) <https://communitariannetwork.org/platform>, 13 Şubat 2021.

⁸⁶ Mulhall, Swift, **Liberals and Communitarians**, s. xiv.

ve Walzer isimlerini bir araya getiren yegâne unsur olarak -bu bölümün ikinci alt başlığında yapılan tartışmada gösterildiği üzere- onların Rawls’a yönelik eleştirileri kalıyor gibi görünmektedir. Fakat komüniteryanizmi bir liberalizm eleştirisine indirgeyen bu yaklaşım, aslında erken varılmış bir yargının tekrarından ibarettir. Nitekim komüniteryanizm hakkındaki çalışmalardaki atıflar incelendiğinde, büyük ölçüde, literatürdeki öncü eserlerden biri olan *Liberals and Communitarians*’ın tezinin takip edildiği görülecektir. Zikredilen bu eserde, “liberalizmin komüniteryan eleştirisini” anlamak yönündeki herhangi bir girişimin Sandel’in 1982’de yayımlanan *Liberalism and the Limits of Justice* adlı eseriyle başlaması gerektiği öne sürülür. Eserin müellifleri bu yargıya MacIntyre’in *After Virtue* adlı eserinin Sandel’in çalışmasından bir yıl önce yayımlandığını bilmelerine rağmen varmışlardır. Bu bağlamda onlara göre orijinal komüniteryan düşünür Sandel’dir.⁸⁷ Oysa Hünler’in de vurguladığı gibi Sandel’in kaynakçasında *After Virtue* da yer almaktadır.⁸⁸ Bu bağlamda, Mulhall ve Swift’in Sandel merkezli komüniteryanizm okumasının, negatif komüniteryanizm kabulüne öncülük ettiği iddia edilebilir.

Öte yandan, Sandel’in kaynakçasında MacIntyre’a yer vermiş olması, pekâlâ, bu iki düşünürün fikirleri arasındaki ilkesel bir paralelliğe de işaret ediyor olabilir. Bu isimlerin “Rawls’un eleştirmenleri” ya da “liberalizmin eleştirmenleri” yerine “liberalizmin komüniteryan eleştirmenleri” olarak anılmalarının sebebi belki de böylesi detaylarda açığa çıkmaktadır. Bu bağlamda ateş olmayan yerden dumanın çıkmayacağını söyleyen atasözüne kulak verilmelidir. Nitekim Frazer da liberal-komüniteryan tartışmasının ötesine geçilecek olursa, komüniteryanizmin negatif bir pozisyon olmaktan çıkmasının ve karşısında konumlandığı liberal bireycilik gibi pozitif bir felsefi öğretiye dönüşmesinin mümkün olduğunu düşünür.⁸⁹ Liberalizm-komüniteryanizm tartışmasındaki komüniteryanizmi siyasi bir doktrinden ziyade “felsefi antropoloji” olarak değerlendiren Miller’a göre, keza, komüniteryan düşünürleri bir araya getiren onların bireycilik karşıtı felsefi antropolojileridir.⁹⁰

⁸⁷ Mulhall, Swift, **Liberals and Communitarians**, s. 40.

⁸⁸ Hünler burada MacIntyre’in *After Virtue* adlı eserinin diğer komüniteryan düşünürler olan Sandel, Taylor ve Walzer’ı etkilediğini vurgulamak istiyor gibi görünmektedir. Bu sebeple incelemesinde Rawls’un karşı kutbuna MacIntyre’ı yerleştirmiştir. Bkz. Hünler, **İki Adalet Arasında**, s. 21.

⁸⁹ Frazer, **The Problems of Communitarian Politics**, s. 15.

⁹⁰ Miller, “Communitarianism: left, right and centre,” s. 141.

Aslında Frazer da komüniteryanizmin tek bir tema üzerinden incelenmesi hâlinde bu temanın bireycilik karşıtlığı olacağını düşünmektedir. Fakat burada söz konusu olan salt olumsuzlayıcı bir duruş değildir. Frazer'ın düşüncesinde bireycilik karşıtlığı, üç temel tez üzerinde yükselir: Buna göre, komüniteryanların temel tezleri dünyanın bireylerden müteşekkil olmadığını, kolektif yapılar ve ilişkilerin görmezden gelinemeyeceğini savunan “ontolojik veya metafizik tez”; değerlerin birey değil, toplum merkezli düşünülmesi gerektiğini savunan “etik tez”; ve ahlaki-siyasi ilkelerin türetilmesi sırasında verili toplumsal hayata içkin değerlerden yola çıkılması gerektiğini düşünen “metodolojik tez” olarak sıralanabilir.⁹¹

Literatürde pozitif bir komüniteryanizm için zemin oluşturabilecek başka tasniflerle de karşılaşmak mümkündür. Mesela, Daniel Bell komüniteryanların benliğin toplumsal doğasına ilişkin “ontolojik veya metafizik varsayımlar”ından, geleneğin ve toplumsal bağlamın ahlaki ve siyasi muhakemedeki ehemmiyeti hakkındaki “metodolojik varsayımlar”ından ve topluluğun değerine dair “normatif varsayımlar”ından bahseder.⁹² Komüniteryanların beş temada ortaklaştıklarını düşünen Vincent ise, bunları insanların doğuştan sosyal varlıklar olduğunu varsayan yapısal gömülülük (*structural embeddedness*), atomistik birey anlayışıyla sonuçlanan hak merkezliliğe karşı iyyinin önceliği, insani muhakeme sürecinin zemini olan verili ön-anlayışlar (*pre-understandings*), bizatihi kıymetli varlıklar olarak toplumlara saygı talebi ve ahlaki evrenselciliğe karşı uzlaşısalcı ahlak (*conventionalist ethics*) olarak sıralar.⁹³ Yine komüniteryan düşünürlerin bazı temel varsayımlardan yola çıktığını iddia eden bir çalışmaya göre; komüniteryanlar tasviri, normatif ve meta-etik varsayımlarla hareket ederler. Tasviri varsayımlar, kişilerin kimliklerinin üye oldukları topluluklarca oluşturulduğuna vurgu yapan “gömülülük (*embeddedness*) tezi”; özgün insani kapasiteye ve özerk ahlaki faile ancak toplum aracılığıyla ulaşılabilceğini savunan “sosyal tez”; ve özerkliğin ifasını mümkün kılan şeyin de çoğulcu bir kültür olduğunu ifade eden “kültürel seçenek tezi” olarak sıralanır.⁹⁴

⁹¹ Frazer, **The Problems of Communitarian Politics**, s. 21.

⁹² Daniel A. Bell, "A Communitarian Critique of Liberalism," **Analyse & Kritik**, Vol. 27, 2005, s. 216.

⁹³ Vincent, **The Nature of Political Theory**, s. 159-162.

⁹⁴ Simon Caney, "Liberalism and Communitarianism: a Misconceived Debate," **Political Studies**, Vol. XL, 1992, s. 273-282.

Yetersiz bir tasviri teoriye yaslanmasının yanında, bireyci normatif ideallerinden dolayı da eleştirilen liberalizmin “egoizmi desteklediği” ve “vatandaşlık erdemlerini (*civic virtues*) kabul etmediği” iddiası, komüniteryanların ilk normatif varsayımı olarak karşımıza çıkarken; “insanların kendilerini üyeleri olarak tanımladığı kurucu bir topluluğun” ve “kamusal alana katılımın” kıymetli olması komüniteryanlarca paylaşılan diğer normatif varsayımlar olarak zikredilirler. Doğru ahlaki ilkelerin, toplulukların paylaşılan anlayışlarından türetilebileceği fikri ise komüniteryanların yegâne meta-etik varsayımı olarak sunulur.⁹⁵

Bu noktada, liberalizm-komüniteryanizm dikotomisinin, siyasal gerçekliğin doğası hakkında komüniteryan düşünürlerin paylaştıkları temel varsayımlarla ilişkili olduğu iddia edilebilir. Aslında netice itibarıyla negatif bir komüniteryanizm anlatısı sunan çalışmalar da komüniteryan düşünürler arasındaki benzerliklere tümüyle duyarsız değildir. Mesela literatürdeki negatif komüniteryanizm kabulünün öncülerinden Mulhall ve Swift, Sandel’in kimliğin teşekkülünde siyasal topluluğun önemli bir yere sahip olduğunu; MacIntyre’in tutarlı bir kişi izahının bireyin toplumsal iştirakine referansı gerektirdiğini; Taylor’ın kendini yorumlayan bir varlık olan insanın dilsel topluluk üyeliğini; ve Walzer’ın değerlerin sosyo-kültürel bağlama gömülü (*embedded*) olduğunu vurgulamasından yola çıkarak bu düşünürlerin liberalizm eleştirilerindeki komüniteryan tavrı⁹⁶ ikrar eder. Zira adı geçen dört düşünür de içinde yaşadığı kültür ve dil topluluğuyla bütüncül ilişkiye sahip bir insan kavrayışında ortaklaşmaktadırlar.⁹⁷ Benzer bir şekilde, Berten de “kendilerini Kant, Locke ve Stuart Mill’in mirasçıları olarak hisseden” liberallerin otoriteye karşı bireyin haklarının müdafaasına odaklanmışken, “kökleri Rönesans’ın cumhuriyetçi geleneğinde, Alman romantizmde ya da çağdaş [hermeneutikte]” bulunan komüniteryanların soyut ahlaka karşı erdemlere, geleneklere ve tarihe yöneldiğinin

⁹⁵ Caney, "Liberalism and Communitarianism: a Misconceived Debate", s. 282-286. Fakat meta-etik varsayımın” kaynağı olarak görülen ismin, komüniteryanlığı hakkında en fazla ihtilafa düşülen Walzer olduğunun altı çizilmelidir.

⁹⁶ Mulhall ve Swift komüniteryan düşünürleri iki bağlamda komüniteryan kabul etmektedir. Birinci sebep bu düşünürlerin liberalizm eleştirilerindeki benzerlikler (*the criticisms of liberalism*), ikinci sebep eleştirmenlerin komüniteryanlığıdır (*the communitarianism of the critics*). Bkz. Mulhall, Swift, **Liberals and Communitarians**, s. 157-164.

⁹⁷ Mulhall, Swift, **Liberals and Communitarians**, s. 160-162.

altını çizer.⁹⁸ Dolayısıyla kendilerine yakıştırılan komüniteryan etiketini inkar etseler de MacIntyre, Sandel, Taylor ve Walzer isimlerini bir çatı altında toplamayı mümkün kılan ortak unsurlardan söz etmek mümkündür. Dahası, yukarıda gösterildiği üzere bu ortak unsurlar yalnızca Rawls’a ve liberalizme yönelik eleştirileri değil, bu eleştirilere zemin sağlayan fikirlerindedir. Bu bağlamda pozitif bir komüniteryanizm öğretisi için, bu dört isimin düşüncelerindeki ilkesel paralelliklerin izi sürülebilir. Bunların çözümlenmesi ve bu vesileyle komüniteryanizmin düşünce dünyamızda yeniden konumlandırılması ise bu çalışmanın sonraki bölümüne bırakılmıştır.

⁹⁸ Berten vd., **Liberaler ve Cemaatçiler**, s. 13. Bu noktada cumhuriyetçi gelenek ile komüniteryanizm ilişkisi hakkında bir parantez açılmalıdır. Zira Frazer ve diğer pek çok araştırmacının cumhuriyetçiliği komüniteryanizmin kaynakları arasında zikretmesi gibi, “kamusal alana katılım” ve “vatandaşlık erdemleri” gibi esasen cumhuriyetçi değerlerden de komüniteryan değerler olarak bahsetmeleri sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Richard Dagger’ın da belirttiği gibi gerçekten de komüniteryanizm ve cumhuriyetçilik birbirleriyle oldukça yakından ilişkili düşünce ekolleridir. Aralarındaki ilişki etimolojik olarak da takip edilebilmektedir. Buna göre komüniteryanlar insanların topluluğu oluşturan ortak yaşamı olarak *communitas* ile ilgilenirken, cumhuriyetçiler ilgilerini kamu yararı olarak *res publica*’ya hasrederler. Öte yandan bu iki düşünce ekolünden yalnızca cumhuriyetçiliğin nesebi (*lineage*) eski Roma’ya kadar götürülür. Komüniteryanizmin menşei için ise on dokuzuncu yüzyıldan geriye bakılmaz ve kelimenin bugünkü anlamını kazanması 1980’lerdeki liberal-komüniteryan tartışmasıyla ilişkilendirilir. Fakat bu liberal-komüniteryan tartışması komüniteryanizmin cumhuriyetçilik ile ilişkilendirilmesinin bir diğer sebebidir. Öyle ki hem komüniteryan hem de cumhuriyetçi fikirlerin yükselişi liberalizmin kaygı verici baskınlığından kaynaklanmaktadır. Her iki düşünce de bireysel hak ve özgürlük vurgusuyla aşırı bireyciliğe yol açan liberalizmin karşı kutbunda yer almaktadır. Komüniteryanizm ve cumhuriyetçilik hakkında bu değerlendirmeyi de içeren bir mukayese için bkz. Richard Dagger, “Communitarianism and Republicanism,” **Handbook of Political Theory**, Ed. Gerald F. Gaus ve Chandran Kukathas, Thousand Oaks, Sage Publications, 2004, s. 167; Diğer taraftan, komüniteryanizm ve cumhuriyetçilik çeşitli söylemlerinde kesişiyor olsa da birbirleriyle bütünüyle örtüşüyor değildirler. Mesela Öztürk, yurttaşlık ve siyasal toplum idealleri hususunda büyük ölçüde örtüşmeler de komüniteryanizmde görülebilecek din veya kültür temelli toplum anlayışının cumhuriyetçilikte hiçbir karşılık bulmayacağını ifade etmiştir. Karş. Armağan Öztürk, “Neo-Atina Cumhuriyetçiliği Özelinde Liberalizm Komüniteryanizm Tartışması Üzerine Notlar,” **Liberal Düşünce**, Sayı: 71, 2013, s. 96.

İKİNCİ BÖLÜM

KOMÜNİTERYANİZMİN KONUMLANDIRILMASI

İlk bölümde, çalışmaya konu olan komüniteryanizmin çerçevesini belirginleştirmeye gayret etmiş ve neticede MacIntyre, Sandel, Taylor ve Walzer'dan müteşekkil bir grup çağdaş siyaset filozofunun isimlerini öne çıkartmıştık. Çalışmanın bu bölümünde, bu isimlerle özdeşleşmiş olan komüniteryanizmin neden yalnızca bir liberalizm eleştirisi olmadığını ve nasıl aslında ona alternatif olan pozitif bir öğreti olarak okunabileceğini göstermeye çalışacağız. Bunu, bu dört düşünürün çalışmalarından takip edilebilen -ve birbirleriyle paralellik arz eden- varlık, bilgi ve değer anlayışlarını açığa çıkartıp tasvir ederek yapmayı deneyeceğiz. Bu bağlamda komüniteryan düşüncenin -sırasıyla- ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik temellerini yalnızca bu dört düşünürün eserlerindeki tartışmalara başvurarak tespit ve tahlil edeceğiz. Meseleleri ele alırken farklı kaynaklardan beslenip birbirlerinden farklı yollar izleseler de; en nihayetinde toplumun birey karşısında öncelikli olduğu bir ontoloji, bağlama koşullanan bir epistemoloji ve gayrişahsiliğin vurgulandığı tikel bir aksiyoloji varsayımlarında ortaklaştıklarını ortaya koyacağız. Bu kompozisyonun, cari gerçekliğimizi tesis eden kabul ve varsayımların alternatifi olan (bu anlamda pozitif) bir öğretiye zemin teşkil ettiğine dikkat çekeceğiz.

2.1. Ontolojik Temel: Toplumun Önceliği

Komüniteryanizmi düşünce dünyamızda pozitif bir öğreti şeklinde yeniden konumlandırmak; MacIntyre, Sandel, Taylor ve Walzer gibi önemli komüniteryan isimlerin düşüncelerindeki -eleştirilerine de kaynaklık eden- pozitif unsurların açığa çıkartılmasını gerektirir. Zira felsefi komüniteryanizmin literatürdeki yaygın karşılığı -önceki bölümde de ifade edildiği üzere- maalesef “liberalizmin eleştirmenleri” ve hatta “Rawls’un eleştirmenleri” düzeyinde kalmıştır. Aslında yalnızca bu düzeyde anlaşıldığı takdirde komüniteryanizmi “Rawls’un *Teori*’sinin eleştirmenleri” ifadesine

bile indirgemek mümkündür. Unutulmamalıdır ki, atıfların yöneldiği başlıca kaynaklardan olan ve dolayısıyla literatürde negatif komüniteryanizm öğretisinin baskın hâle gelmesine zemin hazırlayan *Liberals and Communitarians*'a göre komüniteryanizmin orijininde yer alan isim Sandel'dan başkası değildir. Sandel'e bu payeyi sağlayan, pekâlâ, onun merkezinde Rawls'un *Teori*'sinin eleştirisini barındıran *Liberalism and the Limits of Justice*'idir. Zaten *Liberals and Communitarians*'ın yazarları da -yukarıda da gösterildiği gibi- liberalizmin komüniteryan eleştirisini anlamaya yönelik herhangi bir girişimin Sandel'in bu çalışmasından başlaması gerektiğini iddia etmişlerdir. Oysa dikkatli bir inceleme, Sandel'in *Teori* hakkındaki eleştirilerinin açık ve güçlü bazı komüniteryan ön kabullerden yola çıkan pozitif karakterini fark edecektir.

Bu bağlamda Sandel'in *Teori*'ye yönelik eleştirisi, bir toplumun adil bir toplum kabul edilmesinin erişmeye çabaladığı hedeflere değil, bilakis hedefsizliğin kendisine koşullanmasından neşet eder. Zira deontolojik liberalizme göre, toplumsal olarak takip edilen müşterek bir iyi hayat anlayışının yokluğu müspet bir şeydir. Adil toplum, tüm üyelerinin eşit ve özgür bir biçimde kendi hedeflerine uygun hareket etmelerini mümkün kılacak çerçeveyi sağlamakla mükelleftir. “Hakkın iyiye önceliği” prensibiyle özetlenebilecek bu yaklaşım, Sandel'e göre, bireysel hakların genel iyilik için feda edilemeyeceği ve adalet ilkelerinin özel bir iyi hayat anlayışından çıkarsanamayacağı şeklinde anlaşılabilir.⁹⁹ İlk anlayış deontolojik liberalizmi faydacılığın, ikincisi ise teleolojik öğretilerin karşısında konumlandıracaktır. O hâlde burada hak kavramının ulaşılması murad edilen iyiden bağımsız bir mevcudiyetinin varsayılması söz konusudur. Adaletin bir araç değil bizatihi amaç kabul edildiği bu anlayış, Kant'ın ahlak yasasıyla birlikte hayatiyet kazanır.

Faydacı ve teleolojik öğretilerdeki iyi anlayışları, farklı arzu ve amaçların tesiri altında olacağı için Kant'ın nazarında ahlakın zemini olamazlar. Buradan türetilecek tüm ilkeler olumsal olacaktır. Ahlak yasası için ise kategorik bir temel gereklidir. Bu temel, Sandel'e göre, deontolojik liberalizmin merkezi savı olan kişi anlayışında

⁹⁹ Michael J. Sandel, “The Procedural Republic and the Unencumbered Self,” **Political Theory**, Vol. 12, No: 1, February 1984, s. 82.

gizlidir.¹⁰⁰ Bu bağlamda, Kant felsefesinde ahlak yasasının tüm dışsal belirlenimlerden ari neredeyse yok zemini, otonom failin kendisi olarak karşımıza çıkar. Sandel'in ifadesiyle, ahlak yasası "bizim kendimize verdiğimiz bir yasadır, onu bulmayız, onu isteriz."¹⁰¹ Bu durum, ahlak yasasına muhatap olabilmek için, ampirik varlığını aşan özerk (*autonomous*) irademin mevcudiyetini gerekli kılar. Aksi hâlde her hareketim herhangi bir sebebin neticesi olacaktır. Yani otonom failin doğa ve toplumdan soyutlanması Kantçı ahlak yasasının zorunlu bir varsayımıdır. Dolayısıyla hakkın iyiye önceliği prensibi, bireyin topluma önceliği prensibini ön gerektirmektedir.¹⁰²

Kant'ın otonom failini fazlasıyla aşkın bulan Rawls, *Teori*'de hakkın iyiye önceliği prensibinin metafizik temellerini daha ampirik bir düzleme çekmeye çabalar. Zira iyyinin hakka öncel olduğu durumlarda olumsuzluk sorunundan bahsedildiği gibi, hakkın iyiye önceliği anlayışının Kantçı yorumunda da somutlaştırma hususunda zorluklar söz konusudur. Başlangıç durumu (*original position*), bu bağlamda, Kant'ın özerklik (*autonomy*) kavramının usulî bir yorumudur.¹⁰³ Böylesi bir yorumla hakkın iyiye önceliği prensibinin ayaklarının yere basması hedeflenmiştir. Rawls'un önerdiği bakış açısı, kendi ifadeleriyle, "dünyanın ötesinde belirli bir yerde olan bir perspektif olmadığı gibi aşkın bir varlığın bakışı da değildir; daha ziyade rasyonel kişilerin dünya içinde benimseyebilecekleri belirli bir düşünme ve duygu formudur."¹⁰⁴ Fakat muhayyel başlangıç durumu da bireyin topluma önceliği prensibini varsaymaktadır. Sandel, Kant'ın Rawlsçu tashihini "aşkın özne" (*transcendental subject*) anlayışından "yükümsüz ben" (*unencumbered self*) anlayışına bir geçiş olarak tetkik eder.

Rawls'ta bireyin topluma önceliği düşüncesi, benliğin seçme kabiliyeti dolayısıyla açığa çıkar. Zira ona göre, benliğin kendisi tarafından olumlanan amaçlara öncel olması hakkı iyi karşısında öncelikli kılacaktır.¹⁰⁵ Ne var ki, benliğe yüklenmiş olan amaçları birincil kabul eden teleolojik ve faydacı teoriler hak ve iyi arasındaki ilişkiyi yanlış kuragelmıştırler. Rawlsçu benliğin amaçlarına önceliği, bu bağlamda,

¹⁰⁰ Sandel, "The Procedural Republic," s. 83.

¹⁰¹ Michael Sandel, "Usuli Cumhuriyet ve Yükümsüz Ben," **Liberaller ve Cemaatçiler**, Ed. Andre Berten vd., Çev. Başak Demir vd., Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s. 213.

¹⁰² Sandel, **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, s. 26

¹⁰³ John Rawls, **A Theory of Justice**, Cambridge, Mass, Belknap Press, 2005, s. 256.

¹⁰⁴ Rawls, **A Theory of Justice**, s. 587.

¹⁰⁵ Rawls, **A Theory of Justice**, s. 560.

Kant'ın otonom failinin bir izdüşümüdür. Amaçlarıma öncel bir benliğimin mevcudiyetini varsaymam, salt ampirik düzlemdeki arzu ve gereksinimlerimin bir nesnesi olmadığım, fakat seçme yeteneğine sahip irade sahibi bir özne olduğum anlamına gelir. “Herhangi bir ayırt edici özellikler dizisini *benim* amaçlarım, heveslerim, arzularım” olarak belirlediğim bu durum, Sandel'in de tespit ettiği üzere “daima bunların ardında duran bir ‘ben’ öznesini ima ettiğim anlamına gelir.”¹⁰⁶ Yani, ulaşılması murad edilen iyiyi teşkil eden amaçlardan önce, bunları seçecek bir benlik olmalıdır. Bir diğer ifadeyle, benlik kendi amaçlarını seçmeye muktedir olduğu için, burada amaçların değil benliğin önceliği zorunludur. Kant'ın düşüncesinde doğa ve toplumdan soyutlanarak ahlak yasasının muhatabı hâline gelen otonom fail, *Teori*'de bir kez daha -fakat form değiştirmiş olarak- sahneye çıkar.

Deontolojik liberalizmin kişi kavrayışı, içinde bulunulan ampirik koşulların hiçbir surette benliğin amaçlarına önceliğini ortadan kaldıracak şekilde belirleyici olamayacağını varsayar. Diğer taraftan, insan antiklerin tasavvur ettiği gibi kendi amaçlarını “keşfeden” bir varlık da değildir.¹⁰⁷ Kantçı ahlak yasasını -yukarıda da ifade edildiği üzere- bulmuş değil de istemiş olmamız gibi, Rawlsçu adalet ilkeleri de bir keşfin değil, seçimin neticesidir. Dahası, *Teori*'deki usulî yorum, seçim bahsini aşkın olandan daha tasavvur edilebilen bir düzleme çeker. Artık mühim olan seçim faaliyetinin kendisidir. Başlangıç durumunun *Teori*'de işgal ettiği merkezi konum, seçim faaliyetinin deontolojik liberalizmdeki bu ehemmiyetinden kaynaklanır. Yükümsüz ben, tam da burada, aşkın öznenin başlangıç durumundaki seçime katılan müşahhas vekili olarak karşımıza çıkar. Aslında Sandel'in de altını çizdiği üzere Rawls'un Kant'a yanıtı olan başlangıç durumu “*Saf Aklın Eleştirisi*”nin temsil ettiği rotaya alternatif bir rotadır.”¹⁰⁸ Fakat başlangıç durumundaki cehalet peçesinin (*veil of ignorance*) ardında seçim faaliyetine katılanlar, tüm dışsal belirlenimlerinden soyutlanmış otonom faili andırır:

“Cehalet peçesi, tarafların toplumdaki konumları, ırkları, cinsiyetleri ya da sınıfları, malları-mülkleri ya da servetleri, zekâları, güçleri ya da diğer doğal olarak verili değerleri ve yeteneklerine ilişkin her türlü bilgiden yoksun olduklarının varsayıldığı

¹⁰⁶ Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, s. 40.

¹⁰⁷ Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, s. 43.

¹⁰⁸ Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, s. 45.

anlamına gelir. Ne de yarar [iyi] kavrayışları, değerleri, hedefleri ya da hayattaki amaçları konusunda bir bilgiye sahiptirler. Bu tür kavrayışlara fiilen sahip olduklarını ve her ne olursa olsun bunları geliştirmeye layık saydıklarını bilirler, ancak bunları geçici bir süreliğine bilmezden gelerek adalet ilkelerini seçmek zorundadırlar. Bu kısıtlamanın amacı, doğal ve toplumsal şartların olumsuzluğunun ilkelerin seçimine hâlel getirmesine engel olmak ve söz konusu seçimin ahlaki bir görüş açısından bakıldığında uygunsuz sayılan her türlü mülahazadan soyutlanmasını sağlamaktır.”¹⁰⁹

Sandel, tüm amaç ve hedeflerinden azat edilmiş bu ben öznesi için birincil önemi haiz olan şeyin seçmiş olduğu ve kendi özneliğini tamamlayan amaçlar değil, bu amaçları seçme kapasitesinin kendisi olduğunun altını çizer. Zira “kimliğim, belirli bir zamanda benimkiler olabilecek hedef ve çıkarlar tarafından rehin alınmadığı ölçüde, kendimi özgür, bağımsız ve seçim yapabilen bir varlık olarak düşünebilirim.”¹¹⁰ Bir diğer ifadeyle, seçim yapabiliyor olmam, seçmiş olduğum bu hedef ve çıkarların bana yüklediği rol ve yükümlülükler beni onlar olmaksızın kendimi anlayamayacağım raddeye kadar kuşatmadığı taktirde mümkündür. Sandel böylesi bir ben anlayışının ancak rıza gösterilmiş birliktelikleri mümkün kılacağını ortaya koyar. Yükümsüz ben’in kendi seçiminin neticesi olmayan bir aidiyetten bahsedilmesi mümkün değildir. Zira “yükümsüz ben, kendi ben’ini tehlikeye atacak hiçbir topluluğu benimseyemez.”¹¹¹ Bu bağlamda topluma dâhil olmak da bireyin seçiminin neticesi olmalıdır. Deontolojik liberalizmin temelinde bireyin toplum karşısındaki varoluşsal önceliğine ilişkin bu kabul yer almaktadır.

Sandel, tüm bireysel tercihler karşısında tarafsız olan bir toplumun ancak yükümsüz ben anlayışıyla mümkün olabileceğini gösterirken liberalizmin sınırlarını açığa çıkarır. Devlete ya da topluma değil, doğrudan kendi kendime ait olduğum düşüncesi, haklar söz konusu olduğunda kuvvetli bir temel sağlasa da¹¹² kendimizi yükümsüz benlikler olarak kavramamız bizi dünyada konumlandıran bağlılıklara ve geleneğe mâl olacaktır.¹¹³ Zira yalnızca kendi seçtiğimiz hedef ve rollere bağlı olma iddiası, bizim seçimimiz olmayan -mesela doğa veya Tanrı tarafından; ya da ailemizin, halkımızın, kültürümüzün yahut geleneğimizin bize sağladığı kimlik tarafından-

¹⁰⁹ Sandel, **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, s. 45-46.

¹¹⁰ Sandel, “Usuli Cumhuriyet ve Yükümsüz Ben,” s. 215.

¹¹¹ Sandel, “Usuli Cumhuriyet ve Yükümsüz Ben,” s. 216.

¹¹² Sandel, **Adalet**, s. 105.

¹¹³ Michael J. Sandel, **Public Philosophy: Essays on Morality in Politics**, Cambridge, Harvard University Press, 2006, s. 145.

verilen hedef ve rollerin reddedilmesi anlamına gelir.¹¹⁴ Dahası, Sandel'e göre, kendimizi kendi kendine yeten varlıklar olarak gördükçe ortak iyiye (*common good*) hizmet eden minnettarlık ve alçakgönüllülük gibi hasletlerden de uzaklaşırız.¹¹⁵ Bu bağlamda, bireyselliğe yapılan vurgu; topluluk, dayanışma ve mensubiyet gibi hususların gözden kaçırılmasına sebep olmaktadır. Sandel bireyi toplumdan soyutlayan bu ontolojiye itiraz eder. Çünkü "şu aile, topluluk, ulus ya da halkın üyeleri," "bu tarihin taşıyıcı özneleri," "o devrimin oğulları ya da kızları," veya "filanca cumhuriyetin yurttaşları" olmak gibi bazı bağlılıklar "tesadüfen sahip olduğum" şeylerden daha fazla anlam ifade eder.¹¹⁶ Ona göre bu tür kurucu bağlılıklardan arı bir insan özgür ve rasyonel bir fail değil, ahlaki derinlik ve kişilikten yoksun bir insan olacaktır. Zira kişilik sahibi olmak, kendi irademle dâhil olmadığım hâlde seçim ve davranışlarım üzerinde sonuçlar doğuran bir tarihte yer aldığının idrakinde olmaktır.¹¹⁷

Walzer'ın eleştirisinin hedefinde de bireyi ontolojik olarak toplumdan öncelikli bir şekilde konumlandıran yaklaşım bulunmaktadır. Bireycilik ve doğal haklar öğretileri üzerine yükselen liberalizmin insanları birbirlerinden tecrit eden bir dünyanın yükselişine sebep olduğunu düşünen Walzer, neticede karşımıza kendi haklarıyla donatılmış ve her türlü dışsal müdahaleden yalıtılmış bir bireyin çıkacağını belirtir.¹¹⁸ Böylesi bireylerin oluşturacağı yekûn, -yukarıda- Sandel'in de altını çizdiği üzere ancak iradi bir birliktelik olarak teşekkül edebilir. Fakat bu bireylerin pekâlâ klikleşme, geri çekilme, iptal ve ayrılık lehine de irade göstermeleri beklenebilir. Walzer, bütünüyle ele alınacak olursa, bunun kötü bir sosyoloji olacağını düşünür. Öte yandan, ona göre yalıtılmış birey zaten ulaşılması mümkün bir ideal değildir. Yerleşik

¹¹⁴ Michael J. Sandel, "America's Search for a New Public Philosophy," *The Atlantic Monthly*, Vol. 277, No: 3, March 1996, s. 70.

¹¹⁵ Michael J. Sandel, *The Tyranny of Merit*, London, Allen Lane, 2020, s. 14.

¹¹⁶ Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, s. 211-212.

¹¹⁷ Sandel, "The Procedural Republic," s. 90; Deontolojik liberalizmin kişi anlayışından kaynaklanan sıkıntılar felsefi düzlemle sınırlı değildir. Bu bağlamda, modern sosyal ve ekonomik hayattaki bağımlılıklar ağı gündelik siyasetteki tercihlerimizin özgür ve bağımsız olduğunu varsaymamızla çelişmektedir. Sandel bu çelişkinin neticesi olarak yükselen bir "güçsüzlük duygusundan" (*sense of disempowerment*) bahseder. Bkz. Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, s. 202.

¹¹⁸ Michael Walzer, "Liberalism and the Art of Separation," *Political Theory*, Vol. 12, No: 3, August 1984, s. 323.

uygulama ve ilişkilerin -ya da kısaca toplumun- bütünüyle dışında kalan ve bunlara yalnızca kendi seçimiyle dâhil olan birey hâlihazırda mevcut olmadığı gibi, akla gelebilecek herhangi bir toplumsal dünyada da mevcut olamaz.¹¹⁹ İrtibatlı ve irtibatsız olduğu şeyleri özgürce seçen otonom fail, olsa olsa kötü bir ütopyacılık örneği olabilir.¹²⁰

Bu bağlamda, Walzer’a göre toplumdaki üyeliklerini kendi başına seçip farklı gruplar arasında özgürce hareket eden otonom birey¹²¹ ya da bir diğer ifadeyle benliğin ve toplumsal rollerin sahibi (*author*) olan “liberal kahraman,” efsanevi bir uydurmadır (*a mythic invention*).¹²² Zira ait olduğumuz -kültürel ve dini, nasyonel ve linguistik- toplulukların içine doğar ya da kendimizi bunların içinde buluruz. Bunlar yalnızca kimliğimizi değil şahsiyetimizi ve -kendilerine sormaksızın çocuklarımıza da aktardığımız- değerlerimizi de kuran (*cultivate*) topluluklardır.¹²³ Burada kullanılan *cultivate* ifadesi “yetiştirmek” ve “beslemek” gibi anlamların da taşıyıcısı olduğundan, Sandel’in aynı bağlamda insanı kuşatan “kurucu” bağlılıklardan bahsettiği sırada kullandığı *constitutive* ifadesinden daha zengindir. Dolayısıyla Walzer, Sandel ile örtüşen bir yaklaşım sergilediği bu noktada, birey ve toplum arasındaki ilişkinin anlamına derinlik katar. İçine doğduğum toplum benim seçimim değildir; bilakis toplum, olduğum ben’i kuran, şahsiyetimi besleyen ya da kısaca kendimi onda bulduğum şeydir. Walzer’ın kendi ifadeleriyle söylenecek olursa: “Birçok kıymetli üyeliğe özgürce girilmez; birçok bağlayıcı yükümlülük tümüyle rızanın ürünü değildir; birçok kuvvetli duygu, birçok faydalı fikir hayatımıza seçilmeden girer.”¹²⁴

Diğer taraftan, bu Walzer’ın iradi birlikteliklerin tümüyle reddedildiği salt deterministik bir durumdan söz ettiği anlamına gelmez. Onun şerhi, toplumsallığın teorik veya pratik açıdan tümüyle özgür tercihlerimizle teşekkül ettiğine duyulan inanca yöneliktir. Bu bağlamda, Rousseau’nun *Toplum Sözleşmesi*’ndeki meşhur “İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur.” ifadesi ona göre doğru

¹¹⁹ Walzer, “Liberalism and the Art of Separation,” s. 324.

¹²⁰ Michael Walzer, **Politics and Passion**, New Haven & London, Yale University Press, 2005, s. 1.

¹²¹ Walzer, **Politics and Passion**, s. x.

¹²² Walzer, “Liberalism and the Art of Separation,” s. 324.

¹²³ Walzer, **Politics and Passion**, s. x.

¹²⁴ Walzer, **Politics and Passion**, s. 2.

değildir. Walzer, buna mukabil “özgür doğmayız”¹²⁵ diye yazarken, esasen bireye toplum karşısında varoluşsal bir öncelik atfeden liberalizmin ontolojisi ile hesaplaşmaktadır. Zira özgür doğmayışımıza ilişkin ifadelerini takiben, özgür doğmayışımızın eşit de doğmadığımız anlamına geldiğinin altını çizen Walzer, liberalizmin ideallerine ulaşması için gerçeklikle sahici bir ilişki kurması gerektiğini gösterir. Kabul edilmesi gereken, özgür seçim veya rızanın eseri olmayan gayriiradi birlikteliklerin (*involuntary associations*) mevcudiyetidir. Walzer’a göre “inkârı ahmakça, lağvı imkânsız” olan gayriiradi birliktelikler, “toplumsal varoluşun daimî niteliğidir.”¹²⁶ Dolayısıyla Walzer’ın düşüncesinde birey karşısında topluma yüklenen ontolojik öncelik yadsınamaz bir vakıadır.

Bu noktada Walzer, önce tüm birlikteliklerin bireylerin iradesi ile kurulduğu faraziyesinin karşısında duran dört kısıtlamayı (*constraint*) sıralar. Hayatımıza erken dönemlerinden itibaren tesir eden bu kısıtlamalardan ilki ailevi ve toplumsaldır. Walzer’ın da vurguladığı üzere her birimiz akrabalığımıza, milletimize, toplumsal sınıfımıza ve cinsiyetimize mensup olarak doğarız ve bunlar -istesek de istemesek de yahut memnun olsak da olmasak da- ömrümüzün kalanında belirleyici olurlar. Çoğu zaman dine mensubiyet de bu dört mensubiyetle beraber zikredilir. İradi birlikteliğe ilişkin ikinci kısıtlama hâlihazırdaki birliktelik formlarının içinde bulunan kültür tarafından biçimlendirilmiş olmasıdır. Yani tercihlerimiz özgürce yapılmış seçimler olmak yerine hâlihazırdaki uygulamaların taklidi olarak kalırlar. Doğum ve ikametle dâhil olduğumuz siyasal mensubiyet ve paylaştığımız değerleri belirleyen ahlak alanı ise iradi birlikteliğin karşı karşıya olduğu diğer kısıtlamalar olarak zikredilir.¹²⁷ Daha sonra Walzer hiçbir gayriiradi bağla donatılmamış, tamamen özgür bireylerden oluşan bir toplum fikrinin kendi kendini nasıl yanlışlayacağını göstermeye koyulur.

Yukarıda da ifade edildiği üzere, Walzer’ın nazarında otonom fail ancak kötü bir ütopyacılık örneği olabilir. Bu yüzden Walzer, bu noktada bir düşünce deneyi yapmayı teklif eder. Deney; kimliklerini kendileri belirlemiş olan, toplumdaki tüm uygulama ve teamülleri sorgulayıp tüm sınırların ötesine geçen ve bu sayede kendi

¹²⁵ Walzer, **Politics and Passion**, s. 2.

¹²⁶ Walzer, **Politics and Passion**, s. 3.

¹²⁷ Walzer, **Politics and Passion**, s. 3-9.

hayatlarını safi kişisel projelere dönüştüren bir erkek ve kadın tasviriyle başlar. Bunun çok riskli, belirsizliklerle dolu ve bir o kadar da zahmetli bir iş olacağının farkında olan Walzer, projenin tam manasıyla gerçekleşebilmesi için çocukluktan başlanması gerekeceğini belirtir. Neyse ki çocukluktan başlanması yeni duruma alışmak için zaman kazandıracaktır. Zira ebeveynleri proje çocukları kendi seçimlerini özgürce yapabilmeleri için geleceğe hazırlayacaktır, diye varsayar Walzer ve ekler: “kendi kendilerini yaratan erkek ve kadınların da ebeveynleri vardır.”¹²⁸ Daha sonra bireyselliğin değerlerinin nasıl öğretileceği tahayyül edilmeye çalışılır. Elbette özerkliğin mahiyeti, özgür seçimin keyfi, risk almanın heyecanı yalnızca “Özgürce seç!” gibi komutlar verilerek öğretilemeyecektir. Walzer bu gibi değerlerin en iyi anlatı formunda (mesela komüniteryan veya dindar bir toplumun ilkel ve zorba düzenine karşı özgür bireylerden oluşan bir toplumun nasıl kurulduğuna ilişkin coşkulu hikâyeler anlatarak) öğretileceğini düşünür. Duyguların yanında aklın da eğitilmesinin icap edeceğini ekleyen Walzer, bu doğrultuda çocukların özgür bireyselliği açıklayan ve savunan temel metinlerle özgür bireyler tarafından yazılmış olan klasik roman ve şiirleri okumakla mükellef kılınacağını varsayabileceğimizi söyler.¹²⁹

Çocuklar, kendilerini bekleyen hayata “kırlardaki vahşi atlar” gibi serbest bırakılarak hazırlanamayacağı için, Walzer’a göre böylesi bir eğitim gereklidir. Fakat Walzer’ın tabiriyle “ağıla alınmış atlar” görüntüsü gayriiradi bir birliktelikten çok da farklı olmayacaktır. Nitekim okul, özgürlük eğitimine bile adanmış olsa neticede gayriiradi bir birliktelik formudur. Diğer taraftan, özgürlüğe adanmış eğitimin başarıya ulaşacağının garantisi de yoktur. Walzer, böylesi bir eğitim sürecinden geçen çocukların bireyselliklerini ifade etmekte zorlanabileceklerini ve kendilerine uyan geleneksel bir kalıbın özlemini duyacaklarını iddia eder.¹³⁰ Her hâlükârda, -projenin başarısından bağımsız olarak- Walzer projede tasvir edilen bağlamdaki özgür bireylerin oluşturacağı bir toplumunun bile sosyalleşme süreci, bireysellik kültürü ve destekleyici bir siyasal rejim olmaksızın mümkün olamayacağını açığa çıkarır.

¹²⁸ Walzer, **Politics and Passion**, s. 15.

¹²⁹ Walzer, **Politics and Passion**, s. 16.

¹³⁰ Walzer, **Politics and Passion**, s. 16-17.

Dolayısıyla özgür bireylerin oluşturduğu bir toplum, üyelerinin çoğu için gayriiradi bir birliktelik olmak durumundadır.¹³¹ Diğer toplumlarda olan sosyal, kültürel, siyasi ve ahlaki bağlar bu toplumda da var olacaktır. Dahası, irademizin neticesi olmayan bu bağlar iradi olan birlikteliklerimiz üzerinde de tesire sahip olacaktır:

“Liberal bir toplumda diğer toplumlarda olduğu gibi, insanlar önemli grupların tipleri olarak dünyaya gelirler: Bir kimlikle doğarlar, erkek veya kadın, örneğin işçi sınıfından, katolik veya musevi, zenci, demokrat vb. Sonradan katıldıkları birçok birleşmeler (gelecek kariyerleri mesela) seçilmiş olmalarından çok işlemeye başlamış olan ve alttaki gizli kimliklerin ifadesidir sadece.”¹³²

Gayriiradi birliktelikler, Walzer’ın da gösterdiği üzere tarihsel ve biyografik olarak öncel olduklarından -liberal veya liberal olmayan- tüm toplumsal yaşam biçimlerinin kaçınılmaz arka planını teşkil ederler.¹³³ Bu bağlamda, zemin her zaman toplumsaldır: “Kendi başına kişilerden” (*persons-by-themselves*) değil, “toplumlar içindeki kişilerden” (*persons-in-societies*) bahsederiz. Çünkü hayatta asla kendi başına kişilere rastlamayız.¹³⁴ Otonom fail ya da yalıtılmış birey, tam da bu yüzden efsanevi bir uydurmadır. Walzer, yapmış olduğu düşünce deneyi vasıtasıyla pratikte karşılığı olmayan liberal kahramanın teoride de kendini yanlışladığını kanıtlar. Toplumun mevcudiyeti, -toplum liberal karakterde olsa dahi- bireyin iradesine koşullanamaz. Tam da bu yüzden, Walzer’a göre, liberal toplum eğer mevcudiyetini sürdürmek istiyorsa komüniteryan argümanı ciddiye almalıdır. Zira bireye toplum karşısında ontolojik bir öncelik verdiği sürece liberalizm kendi kendini yıkan bir öğreti olarak kalacaktır.¹³⁵ Böylece Walzer, toplumun birey karşısındaki varoluşsal önceliğini ikrar etmiş olur.

MacIntyre’ın düşüncesinde ise toplumun önceliği, onun ahlak felsefesindeki güncel sorunlara yönelik tavrından çıkarsanır. Daha doğrusu, ahlak felsefesinin hâlihazırdaki durumunu bir sorun olarak görüyor olması, esasen MacIntyre’ın topluma birey karşısında verdiği ontolojik öncelikten kaynaklanmaktadır. Ona göre çağdaş

¹³¹ Walzer, **Politics and Passion**, s. 17.

¹³² Michael Walzer, “Liberalizmin Cemaatçi Eleştirisi,” **Liberaller ve Cemaatçiler**, Ed. Andre Berten vd., Çev. Başak Demir vd., Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s. 265.

¹³³ Walzer, **Politics and Passion**, s. 18.

¹³⁴ Walzer, “Liberalism and the Art of Separation,” s. 326.

¹³⁵ Michael Walzer, “The Communitarian Critique of Liberalism,” **Political Theory**, Vol. 18, No: 1, February 1990, s. 15.

ahlak felsefesi adeta kıyamet sonrası bir durumu andırmaktadır: “(...) ahlak alanında günümüzde sahip olduklarımız, belirli bir kavramsal çerçevenin fragmanlarıdır; kendilerine belirli bir anlam ve önem kazandıran bağlamlarını artık yitirmiş bulunan bölük pörçük parçalardır.” diye yazar.¹³⁶ Bu, şu demektir: Deontolojik etik arayışı, evrensel ilkeler uğruna teleoloji ve teolojinin mirasını yadsımış, fakat yerine ikame edilecek değerlerin yaratımı hususunda başarılı olunamamıştır. Çünkü elde kalan bağlamını yitirmiş malzemeye ortaya konulan şeyler, arzu edilen evrensel kabule konu olmaktan uzaktır. Neticede ahlak felsefesi, değer içerikli tüm yargıları yalnızca bireysel tercihlerin bir ifadesi olarak gören duyguculuğun¹³⁷ (*emotivism*) hâkimiyeti altına girmiştir. Bu sebeple, MacIntyre’a göre ufukta “ahlaksal fikir birliğini sağlayacak rasyonel bir yol yokmuş” gibi görünmektedir.¹³⁸ Diğer taraftan, paradoksal bir şekilde evrensellik söyleminden de vazgeçilmemiştir. Bu noktada, MacIntyre’ın duygucu benlik tasviriyle, Sandel’in yükümsüz benlik tasviri arasındaki benzerlik dikkat çekicidir:

“[D]uygucu benlik, yargıda bulunurken dayanacağı zemin konusunda hiçbir sınırlamayla karşılaşmaz; çünkü bu tür sınırlamalar değerlendirmeye ilgili rasyonel ölçütlerden türetilir ve önceden belirttiğim gibi, duygucu birey bu tür herhangi bir ölçütten yoksundur. Her şey, bireyin benimsemiş olduğu herhangi bir bakış noktasından hareketle eleştirilebilir (...) Bu bakış açısına göre, bir ahlaksal fail olmak, tam anlamıyla kişinin dahil olduğu bütün durumlardan, sahip olabileceği bütün özelliklerden geri durması ve bunlar hakkında, toplumun tikel özelliklerinden kopuk, tamamıyla evrensel ve soyut bir bakış açısıyla yargıda bulunabilmesidir.”¹³⁹

Buradaki ahlaki fail anlayışında da görülebileceği üzere, çağdaş ahlak felsefesindeki çoğu yaklaşım başlangıç noktası olarak yetişkin ve bağımsız pratik akıl yürütücülerinin mevcudiyetini kabul eder. Oysa MacIntyre, Walzer’ın düşünce deneyinde ortaya koyduklarıyla örtüşen bir tavırla, bu pratik akıl yürütücülerinin yetişkinlerin dünyasına çocukluklarından getirdikleri yadsınamayacak ilişki, deneyim, tutum ve yetenekleriyle birlikte girdiklerinin altını çizmektedir.¹⁴⁰ Ona göre parçası olduğumuz siyasi topluluk, bu anlamda, irade ve seçimlerimizden, yani rızamızdan

¹³⁶ Alasdair MacIntyre, **Erdem Peşinde**, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, VakıfBank Kültür Yayınları, 2019, s. 31-32.

¹³⁷ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 49.

¹³⁸ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 38.

¹³⁹ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 88-89.

¹⁴⁰ Alasdair MacIntyre, **Dependent Rational Animals**, Chicago ve La Salle, Open Court, 2002, s. 81-82.

önce gelir.¹⁴¹ Dolayısıyla gayriiradi birliktelikler -aynı adla ifade edilmese de- MacIntyre’ın düşüncesinde de önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda, özerkliğe yani bağımsız seçimler yapma kapasitesine odaklanan modern ahlaki failliğe karşı MacIntyre, tasdik edilen bağımlılık (*acknowledged dependence*) fikrini savunur. Toplumsallığın, bireyin gayriiradi birlikteliklerine (Walzer); ya da kişilik sahibi olmanın tarihsellik farkındalığına (Sandel) koşullanması gibi; MacIntyre’ın düşüncesinde de ahlaki faillik bağımlılığın tasdikine koşullanır. Zira benliğin bütünüyle bağımsız kılınması, toplumsal kimliğiyle beraber yargı ve eylemlerine rehberlik eden ölçütlerden de mahrum kalması anlamına gelecektir.¹⁴²

MacIntyre, böylesi bir ahlaki faillik anlayışının Aristotelesçiliğin yadsınmasıyla mümkün hâle geldiğini iddia eder. Çünkü değer içerikli hususlarda şu değil de bu şekilde davranıyor oluşumuzu bir tercihin ifadesinden ibaret gören duyguculuk, her şeye ereklilik atfeden *telos* düşüncesiyle birlikte düşünülemez. Duyguculuğun yalnızca birer tercih olarak değerlendirdiği şeyler teleolojide çoğu zaman doğrudan benim *kimliğimin* gereğidir. MacIntyre, bu bağlamda, modernite öncesi geleneksel toplumların çoğunda bireylerin farklı toplumsal gruplara mensubiyetleri üzerinden tanındığını belirtir: Birisinin kardeşi veya kuzeni olmak ya da bir aileden veya kabileden olmak kazara sahip olduğum bir şey olmadığından, bunların “gerçek Ben”imi keşfetmek için istediğim zaman fırlatıp atabileceğim nitelikler olmadığına farkındayım. Bunlar ödev ve yükümlülüklerimi belirleyen, “tözümün bir parçası olan” şeylerdir. Dolayısıyla *kimliğimi*, iç içe geçmiş bu ilişkiler ağındaki yerim tayin eder. Bu yeri kaybetmem, MacIntyre’a göre, bir *hiç* olmam anlamına gelecektir.¹⁴³ Kendimi toplumdaki bu yerimin dışında ahlaki bir fail olarak tahayyül edemem.

Daha sonra MacIntyre “klasik insan anlayışı” olarak adlandırdığı bu erekselliğin Aristoteles’ten daha eskilere dayandığını göstermeye koyulur. Burada bahse konu edilen anlayış, MacIntyre’ın Aristotelesçilik ile karakterize ettiği, fakat

¹⁴¹ Alasdair MacIntyre, “Are There Any Natural Rights?” Charles F. Adams Lecture, Brunswick, Maine, Bowdoin College, 1983, s. 17-18.

¹⁴² MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 91.

¹⁴³ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 92.

Aristoteles öncesini de kapsadığını belirttiği “klasik geleneğin” insan anlayışıdır.¹⁴⁴ Mesela, bireylerin bütünüyle belirlenmiş roller sistemi içinde bir yere sahip olduğu heroik toplumlarda da bir insanın kimliği, toplumda icra ettiği rolüyle özdeşir. Dolayısıyla heroik toplumlardaki birey, ahlaki failliğin mahiyeti noktasında modern duygucu birey ile hayati bir noktada farklılaşır. Öyle ki, heroik toplumun bireyi için kendisini hareket noktası olan toplumdan ayrı bir yerde konumlandırmak ve buradan yargılarda bulunmak tahayyül edilebilir bir şey değildir. MacIntyre, heroik toplumda “dışarı”nın ancak bir yabancının yeri olabileceğini savunur. Böylesi bir toplumda verili konumunu bırakmaya çalışmak, kendini yok etmeye çalışmakla aynı anlama gelir. Çünkü toplum, tüm seçimlerin kendisi dâhilinde söz konusu olduğu çerçevedir. Çerçevenin kendisi seçime konu olamaz.¹⁴⁵

Çerçevenin seçim konusu olmayışı, bir anlamda, bağımlılığın tasdiki olarak düşünülebilir. Çağdaş ahlak felsefesinin -üzerinde zorunlu olarak yükseleceği bir zemin fikrini kabul etmeyen- duygucu benliği, bu anlamda, çerçeve fikrini de kabul edilebilir bulmayacaktır. Pek çok rolle belirlenmiş olan heroik birey, ahlaki bir fail olmak için yeterli olgunluğa erişmiş değildir. Neticede o, MacIntyre’ın da belirttiği gibi, “toplumsal bir yaratımdır,” bireysel değil.¹⁴⁶ Buna mukabil, ahlaki bir fail olabilmenin yolunun bağımlı varlıklar olduğumuzu tasdik etmemizden geçtiğini savunmak, tam da toplumun varoluşsal önceliğini tasdik etmektir. “Geçmişle olan bağları koparmak olanaklı mıdır?” diye soran MacIntyre’ın cevabı gayet sarihtir: “İster kabul edelim ister etmeyelim, bizler geçmişin ürünleriyiz.”¹⁴⁷ Heroik toplum, bu geçmişin önemli bir parçasını teşkil eder. Bununla beraber, klasik gelenek heroik toplumla sınırlı değildir. MacIntyre, Aristoteles sonrası Yunan toplumunun yanı sıra Müslüman, Musevi ve Hıristiyan toplumlarda da karşılık bulmuş olan bu anlayışı tetkik ederken, kendi ahlaki faillik anlayışına ilişkin ipuçlarını vermeye devam eder:

“[M]odernlik öncesi toplumların birçoğunda olduğu gibi, antik dünyada ve ortaçağ dünyasında da birey, çoğunlukla bireyi yalnızca kendisinde ve kendisi aracılığıyla insana özgü iyinin elde edilebileceği topluluğa bağlayan, belirli roller içinde ve onlar vasıtasıyla oluşur ve belirlenir; ben dünyayla, belirli bir ailenin, belirli bir sülalenin,

¹⁴⁴ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 254.

¹⁴⁵ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 265.

¹⁴⁶ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 271.

¹⁴⁷ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 272.

belirli bir klanın, belirli bir oymağın, belirli bir şehrin, belirli bir ulusun, belirli bir krallığın belirli bir üyesi olarak karşı karşıya gelirim. Bunlardan bağımsız bir ‘Ben’ yoktur.”¹⁴⁸

Dünyaya gelirken rollerimi seçmem söz konusu değildir. Beni *ben* kılan rollerim verilidir. MacIntyre, veciz bir biçimde “[k]endimiz tarafından düzenlenmemiş bir sahneye adım atarız ve bir anda kendimizi kendimizin başlatmadığı bir eylemin bir parçası olmuş buluruz.”¹⁴⁹ diye yazar. Ona göre klasik geleneğin insanı böylesi bir öyküsel tarih (*narrative history*) anlayışıyla anlam kazanır. Hepimiz sonunu bilmediğimiz bir hikâyeye dâhil oluruz. Ana rahmine düştüğümüz andan itibaren bizzat canlandırdığımız bu hikâye, ereklerimizi gerçekleştirdiğimiz veya başarısız olduğumuz bir noktada -en azından bizim için- nihayete erer.¹⁵⁰ Kendi hikâyemizde başrol oynarken başkalarının hikâyelerinde de yardımcı rollerimiz vardır. Dolayısıyla tüm bu hikâyeler birbiriyle iç içedir. Teleoloji, bu hikâyeleri bir arada tutar. Çünkü sonunu bilemesek de hayatlarımızı mümkün ve müşterek bir gelecek tasavvuru ışığında yaşarız. MacIntyre’a göre, hangi hikâye ya da hikâyelerin parçası olduğumuzu bilmek ne yapmamız gerektiğini de bilmemiz anlamına gelecektir.¹⁵¹ Liberal ontolojide seçime yapılan vurgu, MacIntyre’ın düşüncesinde yerini *keşfe* bırakır. Belirli bir tarihin bir parçası ya da belirli bir geleneğin taşıyıcılarından biri olduğumu keşfederim.¹⁵² Elbette, keşfedilen ontolojik olarak keşfedenden önceliklidir. Ya da MacIntyre’ın cümleleriyle ifade edilecek olursa: “benim hayat hikâyem, her zaman, kimliğimi kendilerinde bulmuş olduğum toplulukların hikâyesinde saklıdır.”¹⁵³

MacIntyre gibi Taylor da modernite öncesi toplumlardaki bireylerin toplumdaki yerleri ile kimlikleri arasındaki ilişkinin belirleyici nitelikte olduğuna dikkat çeker. Ona göre bu toplumlarda insanlar kendilerini toplumsal matrisin dışında tahayyül edemezler. Yani kimliğimle ilgili verili unsurlar böyle değil de şöyle olsaydı acaba nasıl olurdu, gibi soruların cevapsız bırakılması şöyle dursun, zaten bu gibi sorular hiç sorulamazlar. Taylor, topluma mensubiyetin kendisinin de bu

¹⁴⁸ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 352.

¹⁴⁹ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 434.

¹⁵⁰ Alasdair MacIntyre, **Ethics in the Conflicts of Modernity**, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, s. 233.

¹⁵¹ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 434, 438-439.

¹⁵² MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 450.

¹⁵³ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 449.

toplumlardaki sorgulanması tasavvur dahi edilemeyen şeylerden olduğunu savunur. Ona göre, toplumla ayrılmaz bağlara sahip olmak anlamında “topluma gömülmüşlük” (*social embeddedness*) bir kimlik meselesidir.¹⁵⁴ Böyle değil de şöyle olsaydım fikrinin artık yalnızca düşünülebilir olmakla kalmayıp pratik alanda da ciddi sorunlara sebep olduğunu düşünen Taylor, bu durumun topluma gömülmüşlük hâlinde kopuşumuzun bir ifadesi olarak değerlendirilebileceğini belirtir. Sandel, Walzer ve MacIntyre’ın -yukarıda da zikredildiği üzere- tartışmaya açmış olduğu, toplumsallığından tümüyle soyutlanmış modern birey fikri, tam da böylesi bir kopuş varsayımının eseridir. Taylor bu atomcu insan görüşünün karşısına toplumsal insan görüşünü konumlandırır.¹⁵⁵ Bu iki görüş arasındaki karşıtlık çok temel düzeydeki kabullere dayanmaktadır. Öyle ki Taylor, tarafların insanın tabiatına ilişkin yaklaşımlarında aynı zemini paylaşmadıklarını ifade eder.¹⁵⁶

Bahsi geçen zemin farklılığının birey ve toplum arasındaki varoluşsal öncelik meselesini işaret ettiği düşünülebilir. Zira Taylor ana akım sosyal bilimlerin ontolojisinde eksik olan şeyin “ben” olduğu kadar “biz” de olabilen bir özne tasarımı olduğuna dikkat çeker.¹⁵⁷ Burada zikredilen eksiklik aslında ilk kez Taylor tarafından tespit edilmiş değildir. Ben’e rağmen biz olabilmek veya biz’e rağmen ben kalabilmek arayışı esasen Kant’ın otonom failinden beri düşünürlerin gündemin meşgul eden bir temadır. Fakat bu meseleye ilişkin en şümullü çalışmalar Hegel’in çalışmalarıdır.¹⁵⁸ Nitekim Taylor da bugün Hegel’den hâlâ öğrenilecek çok şey olduğunu düşünür. Ona göre Hegel’in felsefesi ile hem atomcu anlayışın yanılması hem de romantik karşı-yanılsama tetkik edilebilir.¹⁵⁹ Bu bağlamda Taylor, Hegel’in mirasının “ben” ya da

¹⁵⁴ Charles Taylor, **Modern Toplumsal Tahayyüller**, Çev. Hamide Koyukan, İstanbul, Metis Yayınları, 2006, s. 62.

¹⁵⁵ Charles Taylor, “The Nature and Scope of Distributive Justice,” **Philosophy and the Human Sciences**, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, s. 292.

¹⁵⁶ Charles Taylor, “Atomism,” **Philosophy and the Human Sciences**, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, s. 210.

¹⁵⁷ Charles Taylor, “Interpretation and the Sciences of Man,” **Philosophy and the Human Sciences**, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, s. 40.

¹⁵⁸ Hegel’in bu konudaki düşüncelerini hülâsa eden önemli bir makale için bkz. Muhammed A. Ağcan, “Humanity, Freedom and Socio-Political Community in Hegel,” **İktisat Fakültesi Mecmuası**, Cilt. 65, Sayı: 1, 2015, s. 39-78.

¹⁵⁹ Charles Taylor, **Hegel ve Modern Toplum**, Çev. Kadir Gülen, İstanbul, Kolektif Kitap, 2021, s. 123.

“biz” diyenlerin bu yanılsamalarına karşı kullanılabileceğini savunur.¹⁶⁰ Dolayısıyla atomcu ve toplumsal insan görüşleri arasındaki karşıtlığa ilişkin düşünceleri de onun Hegel okumasından bağımsız olmayacaktır. Düşünce zemininin şekillenmesindeki Hegel tesirinden bahseden Taylor bu yargıyı doğrular.¹⁶¹ Toplumun Taylor’ın düşüncesindeki ontolojik önceliği bu tesirden bağımsız ele alınamaz.

Taylor, Kant’ın radikal özerklik fikri ile birlikte özgürlük mefhumunun içerikten yoksun kaldığını savunur. Zira iradenin bütün dışsal otoritelerden soyutlandığı bir durumda eylemlerinin yargılanacağı bir zemin kalmayacaktır. Böylesi bir içsel özgürlük fikrinin Hegel’in nazarında da bir temenni ya da hayalden ibaret olduğunu yazar Taylor.¹⁶² Öte yandan, özgürlük ancak kendi irademden başka bir şeye tabi olmadığında mümkün oluyorsa verili bütün zeminleri reddetmem Kantçı perspektife göre zorunludur. Taylor, Hegel’in bu sorunu insanı *Geist*’in taşıyıcısı olarak ortaya koymak suretiyle aşmaya çalıştığını gösterir. Böylelikle tüm dışsal otoritelerden soyutlandığında tabi olacağım irade kozmik aklın iradesi olacağı için içerik sorunu söz konusu olmayacaktır. Dahası, Hegel’in düşüncesinde bu kozmik akıl, kendini devlet (siyasal topluluk) ile dışavuracaktır. İşte özgürlük bu dışavurum ile tecessüm eder.¹⁶³ Bu bağlamda Taylor, Kant’ın düşüncesinde fazlasıyla soyut olan özgürlük fikrinin Hegel’in düşüncesinde somut bir içerik kazandığını belirtir. Ona göre bu “her şeyden önce insanın topluma, içine gömülü olduğu daha kapsamlı bir yaşam olarak bakıp onunla böyle ilişkilenebileceği gerektiği anlamına gelir.”¹⁶⁴

Her ne kadar Hegel’den beslense de Taylor, insanın *Geist*’in taşıyıcısı olması veya *Geist*’in tarihteki zorunlu açılması gibi Hegelci metafiziğin unsurlarını günümüz dünyası için akla yatkın bulmaz. Fakat insanın, içine gömülü olduğu daha kapsamlı bir yaşam formunda anlam kazandığı fikrini -sekülerize edilmiş bir biçimde- sürdürür. Dolayısıyla Taylor moderniteyle beraber söz konusu olduğu düşünülen - yukarıda da zikredilmiş olan- topluma gömülmüşlük hâlinde kopuş düşüncesini

¹⁶⁰ Bkz. Charles Taylor, “Hegel’s Ambiguous Legacy for Modern Liberalism,” **Hegel and Legal Theory**, Ed. Drucilla Cornell vd., New York & London, Routledge, 1991.

¹⁶¹ Taylor, **Hegel ve Modern Toplum**, s. 11.

¹⁶² Taylor, **Hegel ve Modern Toplum**, s. 91.

¹⁶³ Charles Taylor, **Hegel**, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 120.

¹⁶⁴ Taylor, **Hegel ve Modern Toplum**, s. 135-136.

kabul etmez. Bu bağlamda, kendisiyle yapılan bir mülakatta da tasdik ettiği üzere ontolojik düzeyde komüniteryandır.¹⁶⁵ “[K]endimize dair ilk kavrayışımızın topluma derinden gömülmüş olduğunu, toplumla ayrılmaz bağlar içinde olduğunu ileri sürüyorum.” diye yazar ve ekler: “Esas kimliğimiz baba, oğul vb. ve bu kabilenin bir üyesi olmaktı. Kendimizi öncelikle özgür bireyler olarak kavramamız daha sonradır.”¹⁶⁶ Buradan da anlaşılacağı üzere, topluma gömülmüşlük hâli Taylor’ın düşüncesinde metafizik üzerinden gerekçelendirilmez. Toplumun onun düşüncesindeki varoluşsal önceliği, ona göre bireyin tarih ve dil tarafından kuruluyor olmasından kaynaklanır.

Kimlik, yani kim olduğumuzun bilgisi, Taylor’a göre, “nereden geldiğimiz” ile doğrudan ilişkilidir.¹⁶⁷ Buradan hareketle Taylor hâlihazırda bulunduğumuz yerin, buraya nasıl gelmiş olduğumuzdan ayrı düşünölemeyeceğini iddia eder.¹⁶⁸ Burada kastedilen, geçmişimizi istesek de yok sayamayacağımız gerçeğinden ibaret değildir. Esasen tarihsel mirasımızın benliğimizin inşa sürecindeki hayati önemi vurgulanmak istenir. Zira Taylor’a göre, “eğer oraya nasıl ulaştığım ya da nasıl oluştuğum konusunda herhangi bir bilğim yoksa nerede olduğum ve kim olduğum konusunda herhangi bir anlayışım yok demektir.”¹⁶⁹ Tam da bu sebeple dil Taylor’ın insan anlayışında merkezi bir yere sahiptir. Çünkü düşünceyi mümkün kılan dildir.¹⁷⁰ Bir diğer ifadeyle, tüm bu bilişsel süreç ancak dil vasıtasıyla mümkün olur. Öte yandan, kimliğime ilişkin bu bilinci kendi başıma elde etmem mümkün olamaz. Taylor, bu bağlamda, dikkatleri insan yaşamının diyalojik (*dialogical*) karakterine çeker.¹⁷¹ Dil hiçbir zaman yalnızca *benim* dilim değildir, söz konusu olan her zaman *bizim* dilimizdir.¹⁷² O hâlde kimlik sahibi olmanın gerekli koşulu diyalogdur. Bu aynı zamanda hiçbir zaman kendi başıma bir şahsiyet olamayacağım anlamına gelir.

¹⁶⁵ Ruth Abbey, Charles Taylor, “Communitarianism Taylor-Made: An Interview with Charles Taylor,” *The Australian Quarterly*, Vol. 68, No: 1, Autumn 1996, s. 3.

¹⁶⁶ Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, s. 72.

¹⁶⁷ Taylor, “Tanınma Politikası,” s. 54.

¹⁶⁸ Charles Taylor, *Seküler Çağ*, Çev. Dost Körpe, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2019, s. 908.

¹⁶⁹ Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları*, Çev. Selma Aygöl Baş & Bilal Baş. İstanbul, Küre Yayınları, 2018, s. 88.

¹⁷⁰ Charles Taylor, “Language and Human Nature,” *Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, s. 234-235.

¹⁷¹ Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Harvard University Press, 2003, s. 32-33.

¹⁷² Taylor, “Language and Human Nature,” s. 234.

Taylor'ın ifadeleriyle söylenecek olursa: “Bir kimse ancak başka kişilikler arasında bir kişiliğe sahip olabilir.”¹⁷³

Taylor, tıpkı Walzer'ın yaptığı gibi, bireye öncelik veren anlayışın da bu bireyin kendisinden neşet edeceği bir toplumu ön gerektirdiğini ortaya koyar. Bu bağlamda Batılı özgür birey kavramının, kendisini var eden ve besleyen toplumsallık sayesinde ayakta kaldığını savunur.¹⁷⁴ Bu, otonom failin de ancak belirli bir toplumsallık içerisinde vücuda gelebileceğini söylemektir. Dolayısıyla topluma birey karşısında ontolojik bir öncelik verilmiş olur.¹⁷⁵ Elbette burada atomcu perspektif açısından paradoksal bir durum söz konusu olacaktır. Böylece Taylor'ın bahsettiği atomcu yanılısına açığa çıkar. Diğer taraftan, ona göre atomcu perspektifte varsayıldığı gibi toplumdan soyutlanmış bir birey olsa olsa bir organizma olarak tahayyül edilebilir. Oysa insandan söz ettiğimizde kafamızda canlanan, yaşayan bir organizmadan daha fazlasıdır. İnsan düşünebilen, hissedebilen, karar verebilen, kısacası başkalarıyla münasebet hâlinde olan bir varlıktır. Çünkü Taylor'a göre tüm bunlar dünyayı yorumlamamızı sağlayan, hislerimize tercüman olan, geçmiş gelecek ve mutlaka ilişkimizi anlamlandıran bir dili ima eder. Dil sahibi bir varlık olmak, insanın kültürel dünyada kendisini konumlandırmasını sağlar. Bir dil ancak toplum içerisinde vücuda geleceğinden; Taylor, insanın ancak bir toplum içinde mümkün olduğunu savunur.¹⁷⁶ Bu anlamda, daima topluma gömülüydür.¹⁷⁷

Sandel'in Rawlsçu yükümsüz ben anlayışına yönelik eleştirisi, onun benliği kendi iradesiyle dâhil olmadığı bir tarih içerisindeki kurucu bağlılıklar aracılığıyla şekillenen birey kabulünden ayrılarak düşünülemez. Benzer bir şekilde Walzer da dikkatleri bireyin toplumsal varoluşunun daimî niteliği olan gayriiradi birlikteliklere çekmiştir. MacIntyre'ın ahlaki faillik için önkoşul olarak değerlendirdiği bağımlılığın tasdiki ya da Taylor'ın kendisi dâhilinde anlam kazanılan toplumsal matris düşüncesi

¹⁷³ Taylor, **Benliğin Kaynakları**, s. 63.

¹⁷⁴ Taylor, “Atomism,” s. 206.

¹⁷⁵ Taylor'ın tanımına göre *ontolojik düzeyde komüniteryan* olmak, toplumsal hayat ve şahsi kimliği liberalizmin yaptığı gibi atomcu bir perspektifle değil de paylaşılan iyiler ve dil gibi bireye “indirgenemez bir şekilde toplumsal” (*irreducibly social*) olan unsurlar üzerinden yorumlamaktır. Bkz. Abbey, Taylor, “Communitarianism Taylor-Made,” s. 3.

¹⁷⁶ Taylor, **Hegel**, s. 380-381.

¹⁷⁷ Taylor, **Seküler Çağ**, s. 189.

de esasen farklı bir şeyi işaret ediyor değildir. Diğer taraftan, Sandel'in cumhuriyetçi kaygılarla¹⁷⁸ dile getirdiği liberal birey eleştirisi, liberal kahraman anlatısının liberalizmin kendisi için yıkıcı sonuçlar doğuracağını öngören Walzer'da liberalizmin tashihine yönelik içeriden bir ihtar görünümüne bürünür.¹⁷⁹ Bireyi öyküsel bir tarih içerisindeki toplumsal bir yaratım olarak gören MacIntyre Aristoteles ve Aquinolu Thomas'tan¹⁸⁰ beslenirken; dil sahibi bir varlık olan insanın topluma gömülmüşlüğüne açığa çıkartan Taylor ilhamını Hegel'den alır. Her ne kadar meseleyi ele alırken farklı yollar takip etseler de neticede asli kimliğimizi teşkil eden şeyin toplumdaki yerimiz olduğu hususunda MacIntyre, Sandel, Taylor ve Walzer'ın hemfikir olduğu görülür. Bu bağlamda komüniteryanizmin ilk varsayımı (yani ontolojik temeli) bireyciliğe karşı toplumun varoluşsal önceliğidir. Bir diğer ifadeyle, komüniteryanlara göre toplumun varlığının müsebbibi ben değildir bilakis benim varlığımın sebebi toplumdur.

2.2. Epistemolojik Temel: Kavrayışın Bağlamsallığı

Bizatihi varlığımın kendisini belirli bir topluma borçlu olsam da günümüzün liberal dünyasında şu değil de bu toplumda doğmuş olmam olumsuzluğun ötesinde bir anlam taşımayacaktır. Dahası, böylesi olumsal unsurlara gereğinden fazla anlam yüklenmesinin bizleri bireysel varlığımızı sınırlamak suretiyle dar bir perspektife mahkûm ettiği iddia edilecektir. Bireyin topluma önceliği ile hakkın iyiye önceliği arasında kurulan gereklilik ilişkisi, bu anlamda iyi bir örnek teşkil eder. Liberal deontolojinin toplumsal olanı bireysel olan karşısında sınırlayıcı bir unsur olarak gören bu yaklaşımı, komüniteryan düşünürlerce toplumsal varoluşa yöneltilmiş bir tehdit olarak algılanmıştır. Mesela günümüzde hayatlarımızı şekillendiren küresel medya ve

¹⁷⁸ Sandel'in çalışmalarının çoğunda liberalizmin alternatifi olarak cumhuriyetçilik öne çıkar. Mesela bkz. Sandel, **Democracy's Discontent**, s. 5-6; Karşıtlığı çoğu zaman liberalizm *versus* cumhuriyetçilik olarak kursa da cumhuriyetçilik ve komüniteryanizm ifadelerinin birbirinin yerine geçebilecek şekilde kullanıldığı bir örnek için ayrıca bkz. Michael J. Sandel, "The Political Theory of the Procedural Republic," **Revue de Métaphysique et de Morale**, 93e Année, No: 1, Janvier-Mars 1988, s. 57.

¹⁷⁹ Bkz. Walzer, "The Communitarian Critique of Liberalism."

¹⁸⁰ 1981'de *After Virtue*'u yazdığında yalnızca Aristotelesçi olan MacIntyre daha sonra kendisini Thomasçı-Aristotelesçi olarak tanımlar. Karş. Alasdair MacIntyre, "Preface," **Ethics and Politics**, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, s. vii; MacIntyre, **Ethics in the Conflicts of Modernity**, s. 166.

pazarın bizi aidiyetlerimizin ötesinde bir dünyaya çağırdığını düşünen Sandel, bu güçlerle mücadele etmek için ihtiyaç duyduğumuz kaynakların bizi bu dünyada konumlandıran ve hayatımıza ahlakilik sağlayan mekân ve hikâyelerde, hatıra ve anlamlarda, hadise ve kimliklerde bulunabileceğini öne sürer.¹⁸¹ Hatta ona göre bunlar olmadan geçmiş ve gelecek arasında bağlantı kurulması mümkün olmayacağından, neticede sorumluluk bilinci ve nihayet birlikte hareket etme imkânı tümüyle ortadan kalkacaktır. Bu bağlamda, Sandel hayatımızın parçalara ayrılarak öyküsel bütünlüğünü yitirmesi tehlikesine dikkat çeker.¹⁸²

Sandel'in liberalizmin çağrısına karşı göstermiş olduğu bu refleks özünde birey karşısında topluma verdiği varoluşsal öncelikten kaynaklanmaktadır. Fakat doğrudan doğruya ontolojik değil de epistemolojik bir varsayım üzerinden gerekçelendirilir. Zira Sandel düşünme faaliyetinin ancak mevcudiyetimin söz konusu olduğu belirli bir tarihin içinde gerçekleşebileceğinin farkındadır. Bu, Sandel'in nazarında kendi tarihim üzerine düşüneyeceğim anlamına gelmez. Bu anlamda o, kendimle tarihim arasına belirli bir mesafe koyabileceğimi kabul eder. Fakat peşi sıra ekler: "bu mesafe daima sallantıda ve geçicidir."¹⁸³ Bu, benim düşünce ve kavrayışımın ontolojik anlamdaki kurucu bağlılıklarından bağımsız olamayacağı anlamına gelir. Elbette bireye ontolojik öncelik atfeden liberalizm aynı görüşte değildir. Sandel'in ifadeleriyle "ne doğanın ne de kozmosun idrak edilecek ya da kavranacak anlamlı bir düzen sağladığı yerde, kendi başına anlam oluşturmak insan öznesine düşer."¹⁸⁴ Küresel medya ve pazarın bizi çağırdığı dünya, işte bu yüzden hayatımızın parçalara ayrılmasına ve neticede öyküsel bütünlüğü yitirmemize yol açacaktır. O hâlde öyküsel bütünlüğümü korumam, dünyayı tecrübe ederken, mensubu olduğum toplumun bana sağladığı gözlüğü hesaba katmamı gerektirir.

Aslında Sandel, burada incelenen komüniteryan düşünürler arasında çalışmalarında bu meselelere en az değinen isimdir. O, daha ziyade belirli epistemolojik varsayımları verili kabul ederek tartışmasını ontolojiden doğrudan

¹⁸¹ Sandel, **Democracy's Discontent**, s. 349.

¹⁸² Sandel, **Democracy's Discontent**, s. 351.

¹⁸³ Sandel, **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, s. 212.

¹⁸⁴ Sandel, **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, s. 208.

aksiyolojinin sahasına intikal ettirir. Fakat bu durum Sandel'in düşüncesi üzerinden komüniteryanizmin epistemolojik varsayımlarına yönelik hiçbir çıkarımın yapılamayacağı anlamına gelmez. Mesela en güncel çalışmalarından birinde, liyakat üzerine tartışırken, bazı yeteneklerimizi ödüllendiren bir toplumda yaşıyor olmamızın yalnızca bir talih meselesi olduğunu ifade etmiştir.¹⁸⁵ Gerekçesi ise bir toplumda yetenek olarak görülüp kıymet verilen bir şeyin başka bir toplumda hiçbir önem taşımayabileceğidir. Sandel, liyakat ve ödüllendirme konusundaki toplumsal bağlamın altını çizmek suretiyle, bireysel beklenti ve taleplerimizin toplumsal varoluşumuzdan bağımsız bir şekilde değerlendirilemeyeceğini gösterir. Bu vesileyle o, toplumun ontolojik önceliğini bir kez daha tasdik ederken, aynı zamanda şeylere verdiğimiz anlamın da kaynağı olduğunu savlamış olur. Şeylerin yaşadığımız toplumun sağladığı bağlamın dışında bizatihi anlamlı olmadığını söylemek, komüniteryanizmin toplumun önceliği varsayımından çıkarsanan ama müstakil olarak tetkik edilmeyi hak eden bir varsayım olarak ele alınabilir.

Bu çalışmada kavrayışın bağlamsallığı başlığı altında incelenecek olan bu varsayım, Walzer'ın eserlerinde karşımıza sistematik bir şekilde işlenen bir tema olarak çıkar. Onun düşüncesinde kavrayışın bağlamsallığı, negatif komüniteryanizmin başucu kitaplarından biri kabul edilen *Spheres of Justice*'den beri işgal ettiği merkezi konumu kaybetmemiştir. Adaletin farklı alanlarını (*sphere*) -Rawls'un *Teori*'sindeki hakkaniyet olarak adalet fikrine tezat oluşturacak şekilde- incelediği bu çalışmasının henüz başında Walzer, tikelci bir bakış açısına sahip olduğunu ilan eder. Aslında o, felsefi teşebbüsün orijinal yolunun nesnel ve evrensel bir bakış açısı elde edebilmek için mağaradan çıkarak veya şehri terk ederek yüksek bir tepeye tırmanmaktan geçtiğini reddediyor değildir. Belki de böylece gündelik hayattaki spesifik detayların görünmez olacağı bir mesafeye gerçekten erişilebilir. Fakat Walzer tercihini mağarada ya da şehirde yani yerde/zeminde kalmaktan yana kullandığını belirtir. Zira felsefe yapmanın bir diğer yolunun müşterek anlam dünyamızı, o dünyayı paylaştığımız diğer insanlarla birlikte yorumlamak olduğunu düşünür. Bu bağlamda, "içinde yaşadığım toplumsal dünyadan fazla uzaklaşabildiğimi iddia etmiyorum" diye yazmıştır.¹⁸⁶

¹⁸⁵ Sandel, *The Tyranny of Merit*, s. 227.

¹⁸⁶ Michael Walzer, *Spheres of Justice*, New York, Basic Books, 1983, s. xiv.

Buradan da görüleceği üzere, aslında kavrayışın bağlamsallığı Walzer'ın hakkında düşünüp yazdığı bir varsayım olmanın ötesinde kendisini de dâhil ettiği bir durumun felsefi ön kabulüdür.

Dolayısıyla Walzer'ın adaletin farklı alanlarından bahsediyor olmasının şaşırlacak bir yanı yoktur. Neticede adalet de, ona göre, belirli bir bağlam içerisinde inşa edilmiş insani bir yapıdan ibarettir. Yani -yukarıda Sandel'in da işaret ettiği bağlamda- anlamın kaynağı olarak insana yönelme hususunda Walzer'ın deontolojik liberalizmle temelde bir çatışma içerisinde olduğu söylenemez. Ayrıştıkları nokta, liberalizmin evrensellik iddiasıdır. Walzer, tarihsel ve kültürel anlamda belirli bir topluluğa bağlı olmanın kaçınılmaz olarak toplumsal iyilere (*social goods*) ilişkin farklı kavrayışlar doğuracağını düşünür. Buradan hareketle, evrensel bir adalet tasarımına karşı “farklı toplumsal iyilerin, farklı nedenlerden ötürü, farklı usullere uygun olarak, farklı vasıtalar aracılığıyla” dağıtılması gerektiğini iddia eder.¹⁸⁷ Çünkü bu iyiler, Walzer'ın da tespit ettiği üzere, dağıtıcıların elinde bazı genel ilkelere göre öylece belirlenmez. İnsanların zihninde, iyiler henüz dağıtımın konusu hâline gelmeden o iyilere ilişkin anlamlar vardır.¹⁸⁸ Adalet, ancak aynı bağlamı paylaşan böylesi insan gruplarındaki dağıtımlarda gündeme gelebilir. Dolayısıyla dağıtımın konusu olan şeyler de dağıtımın muhatapları da daima tikel olmalıdır. Walzer, bu iddialarını altı önerme ile detaylandırır.

İlk önerme, dağıtıcı adaletin konu edindiği tüm iyilerin toplumsal ürünler olduğu yönündedir. Bu, iyilerin anlamlarının müşterek bir zemine dayanması demektir. Walzer, bu bağlamda, farklı iyilerin farklı toplumlarda farklı anlamlara sahip olabileceğini belirtir. Aynı şeye farklı yerlerde farklı sebeplerle kıymet verilebilir veya bir yerde kıymet gören bir şey başka bir yerde kıymetsiz addedilebilir.¹⁸⁹ Doğumumuzdan itibaren bir dizi iyiyle ilişki içinde olduğumuzu ifade eden Walzer'ın ikinci önermesi, insanların somut kimliklerini bu toplumsal iyilerin hem yaratıcısı hem de kullanıcısı olmalarına borçlu olduğudur. Üçüncü önerme, maddi ve manevi tüm dünyalarda karşılık bulacak tek bir temel veya birincil iyiler kümesinin yokluğudur.

¹⁸⁷ Walzer, **Spheres of Justice**, s. 6.

¹⁸⁸ Walzer, **Spheres of Justice**, s. 7.

¹⁸⁹ Walzer, **Spheres of Justice**, s. 7.

Ekmeğin bir azık olmakla beraber Mesih'in bedenini de temsil ettiğini hatırlatan Walzer, dini kullanımı ile beslenmeyle ilgili kullanımı arasında anlaşmazlık çıktığında hangisinin öncelikli olduğunu belirsiz olduğunu savunur.¹⁹⁰ Dördüncü önerme, iyilerin anlamının doğru eylemi belirlemesidir. Toplumsal anlamların tarihsel olduğu belirtilen beşinci önermeye göre, bir dağıtımın adaletli veya adaletsiz olması zaman içerisinde değişkenlik gösterebilir. Son önerme ise her toplumsal iyinin kendi alanının kıstaslarına göre dağıtılması gerektiğidir.¹⁹¹

Bu önermelerin her biri en temelde anlamın belirli bir bağlama tabi olduğunu işaret etmektedir. Maddi veya manevi herhangi bir şey bağlamından koparıldığı anda anlamsız olacaktır. Walzer, işte buradan hareketle adaletin toplumsal anlamlara bağlı olduğunu iddia eder. *Adil toplumun* mevcudiyetini, veciz bir şekilde, öncelikle *bir toplumun* mevcudiyetine koşullar.¹⁹² Dolayısıyla birey karşısında varoluşsal önceliğe sahip olan toplum -Sandel'de olduğu gibi- Walzer'ın düşüncesinde de anlamın yegâne kaynağı hâline gelir. Bir diğer ifadeyle, bir topluma mensup olan bireyler, şeyleri o toplumun zemininde anlamlandırabileceklerdir. Walzer, bu noktada, daha sonra sıkça eleştirileceği “kast sistemi” örneğini zikreder. Ona göre toplumsal anlamın hiyerarşiyle bütünleşmiş olduğu böylesi toplumlarda adalet, -tabii olarak- eşitsizlik lehine işleyecektir. Bu noktada Walzer, insanların müşterek bir şekilde paylaştığı anlam dünyasına dışarıdan müdahale etme girişiminin kendisinin -adalet uğruna bile yapılmış olsa- zalimlik olacağını savunur. Fakat bahsedilen anlam dünyasının gerçekten müşterek bir şekilde paylaşıldığı hususunda şüphe edebileceğimizi eklemeyi ihmal etmez. Yine de toplumsal anlamların her zaman ahenk içerisinde olmak zorunda olmadığını, bazen sadece düşünsel bir yapı sağlamakla yetindiğini belirterek ilk iddiasına döner. Ona göre toplumsal anlamların mecbur oldukları şey bu düşünsel yapının temininden ibarettir. Zira bu düşünsel yapının yerine ikame edilebilecek dışsal veya evrensel ilkeler yoktur.¹⁹³

¹⁹⁰ Walzer, *Spheres of Justice*, s. 8.

¹⁹¹ Walzer, *Spheres of Justice*, s. 9, 10.

¹⁹² Walzer, *Spheres of Justice*, s. 312-313.

¹⁹³ Walzer, *Spheres of Justice*, s. 313-314.

Walzer'ın buradaki maksadı bütün dışsal müdahaleleri elimine ederek olası bir toplumsal zorbalığı meşrulaştırmak değildir elbette. Yapmış olduğu şey esasen evrensellik iddiasının epistemolojik açmazlarını ortaya koymaktır. Bununla beraber, toplumsal anlamlar söz konusu olduğunda elzem olanın düşünsel yapının ahengi değil kendi mevcudiyeti olduğunu savlaması, onun toplum içerisinde farklılaşan görüşlerin hiçbir zaman ifade edilemeyeceğini düşündüğü anlamına gelmez. Zaten toplumda ahengin olmayabileceğinin kabulü toplumdaki farklı fikirler arasındaki çekişmenin normal kabul edildiğini gösterir. Walzer açısından önemli olan böylesi durumlarda çözümün dışarıda değil, toplumun kendi anlam dünyası dâhilinde aranmasıdır. Bu, bizi kavrayışın bağlamsallığının Walzer'ın düşüncesindeki bir başka yönünü teşkil eden toplumsal eleştiri meselesine intikal ettirir. Bu bağlamda Walzer tüm toplumların üyelerine toplumsal düzenlemelere ilişkin çeşitli kıstaslar sağladığını belirtir. Bu kıstaslar, Walzer'ın da vurguladığı gibi, insan yapımıdır ve dini ve hukuki metinler, ahlaki masallar, kahramanlık şiirleri, davranış kodları ve ritüel uygulamaları gibi çeşitli biçimlerde cisimleşmişlerdir.¹⁹⁴ Yani şeyleri en temelde bunların sağladığı bağlamlar çerçevesinde kavrarız.

Oysa toplumsal eleştiri, Walzer'ın da kabul ettiği gibi, eleştirel bir mesafeyi gerektirmektedir.¹⁹⁵ Walzer; bu mesafeyi, Fransa'nın Cezayir'i işgali sırasındaki Jean-Paul Sartre veya Bolşevik İhtilali sırasındaki Vladimir Lenin gibi birçok karakter üzerinden tartışır. Ona göre, kendisini -evrensel değerlerle çatıştığı için- kendi halkının düşmanı olarak tanımlayan Sartre da Batı'daki -kendi kökleriyle hiçbir bağlantısı olmayan- kültürel deneyimi özümseyip halkını zorla “uyandırmak” isteyen Lenin ve arkadaşları da toplumsal eleştirmenler olarak zikredilemezler. Çünkü düşmanın bir eleştirmen olarak tanınması da kendi toplumuna oldukça uzak mesafelerden bakan gözlere itibar edilmesi de toplumdan beklenen davranışlar değildir. Eleştirel mesafe, Walzer'ın tabiriyle, santimlerle ölçülecek kadar ince bir ayara sahip olmalıdır.¹⁹⁶ Bu anlamda içkin eleştiri ile bağlantısız eleştiri arasında bir ayrım yapan Walzer, en iyi eleştirinin yerel değerlere başvuran eleştiri olduğunu ortaya koyar. Peki toplum

¹⁹⁴ Michael Walzer, **Interpretation and Social Criticism**, Cambridge, Harvard University Press, 1993, s. 47-48.

¹⁹⁵ Walzer, **Interpretation and Social Criticism**, s. 49.

¹⁹⁶ Walzer, **Interpretation and Social Criticism**, s. 57-64.

tarafından sunulmuş olan kıstaslardan “bağımsız” bir eleştiri, ya da bir diğer ifadeyle hiçbir bağlama tabi olmayan bir kavrayış, gerçekten imkân dâhilinde midir? Walzer’ın 1994’te -yani *Spheres of Justice*’den on bir yıl sonra- yayımladığı *Thick and Thin*, onun dağıtıcı adalet ve toplumsal eleştiri meseleleri hakkındaki fikirlerinin en olgun hâlini içermesinin yanı sıra doğrudan bu soruyu merkeze alıyor olması nedeniyle de kayda değerdir.

Thick and Thin’deki tartışma, Walzer’ın 1989’da bir televizyon haberinde gördüğü bir sahne ile başlar. Prag’daki bir eyleme ilişkin görüntülerin yer aldığı bu sahnede eylemciler ellerinde “Hakikat” ve “Adalet” yazılı dövizleri taşımaktadırlar. Walzer, bu sahneyi gördüğü anda -sahneyi gören diğer pek çoklarıyla beraber- kendisini eylemcilerin savunduğu değerlerle özdeşleştirdiğini belirtir. Nasıl oluyor da hiç tanımadığım, aynı deneyimleri yaşamadığım bu insanlar arasına rahatça dâhil olabileceğimi düşünebiliyorum, diye sorar kendisine. Kısa bir sorgulamanın neticesinde, bu insanların hakikate Walzer’ın yaptığı gibi epistemolojik bir mesele olarak yaklaşmadıkları gibi, adalet hakkında da aynı felsefi zemini paylaşmadıklarını fark eder. Hatta bu konularda muhtemelen kendi aralarında bile anlaşmazlıklar yaşıyorlardır, diye düşünür. Eylemcilerin gerçek meselesi, Walzer’ın da belirttiği gibi, kendilerini yönetenlerin yalan söylemeye son vermesi ve kanunların taraf tutulmaksızın uygulanmasından ibarettir.¹⁹⁷ O hâlde Walzer’ın hissettiği bu yakınlık gerçekten nasıl mümkün olmaktadır? Görüldüğü üzere bu analogi ile başlatılan tartışma aslında bağlamsal olmayan bir kavrayışın imkânını masaya yatırmaktadır. Kıssanın Walzer’ın nazarındaki hissesi, ahlaki terimlerin asgari (*minimal*) ve azami (*maximal*) anlamlarının mevcudiyetidir. Fakat bu, şeylerin her zaman zihnimizde iki farklı anlamla karşılandığını söylemek değildir. Walzer’a göre asgari anlamlar azami ahlaka gömülü vaziyettedirler.¹⁹⁸

Aslında Walzer, asgari ve azami anlamlara ilişkin bu ikiliğin ahlakiliğin içsel bir vasfı olduğuna inanır. Bu ikilik genelde filozofların bir dizi evrensel ilkeyi şu ya da bu tarihsel koşula uyarlamasıyla karşımıza çıkar. Bu varsayıma göre insanlar

¹⁹⁷ Michael Walzer, *Thick and Thin*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994, s. 1-2.

¹⁹⁸ Walzer, *Thick and Thin*, s. 3.

dünyaya belirli temel ilkelerle birlikte gelirler ve bu anlamda başlangıçta oldukça ince (*thin*) bir ahlaklılık söz konusudur. Biz olgunlaştıkça ahlaklılığımız da kalınlaşacaktır (*thick*). Fakat Walzer bu denklemin tersine çevrilmesi gerektiğini düşünür. Ona göre ahlak, başlangıçta kalın yani kültürle bütünleşmiş vaziyettedir.¹⁹⁹ Asgari yani evrensel ahlak ilkeleri işte bu sebeple daima azami ahlak alanı olan toplumdan çıkarsanır. Bu anlamda kavrayışımızın toplumsal bağlamından soyutlanması söz konusu değildir. Diğer taraftan, Walzer’ın da belirttiği gibi asgari ahlakın standart görüşünü teşkil eden şey her türlü öznellikten kaçınarak tam anlamıyla nesnel bir ahlaka ulaşma düşüncesidir. Oysa bu en basit ifadeyle kötü tasarlanmış bir düşünce olacaktır. Zira asgari ahlakın nesnellik iddiası belirli bir zamanda ve yerde oluşturulan azami ahlakla ilişkisi nedeniyle şüphelidir. Ahlakiliğin asgari ve azami anlamlarına ilişkin bu ikiliğin kaçınılmaz olduğunun farkında olan Walzer, bu durumun ahlaki gerçekliğimizi tüm yalınlığıyla yansıttığına inanır. Bu bağlamda evrenselliğin insandan, tikelliğin toplumdan kaynaklandığını hatırlatır.²⁰⁰

Bu noktada toplumun önceliği varsayımının kavrayışın bağlamsallığı üzerindeki tesiri aşikârdır. Ahlaki gerçekliğimiz, toplum varoluşsal olarak bireye öncel olduğu için tikelliğe yazgılıdır. Bir diğer ifadeyle, liberal ontolojide varsayıldığı gibi öncelikle otonom failler olmadığımızdan, şeyleri kavrayışımız belirli bir bağlama tabidir. Walzer bu vakıayı toplumların hem üyelere hem de hafızaya sahip olmasıyla açıklar. İnsanlığın ise üyelerinden belki bahsedilebilir ama hafızasından, dolayısıyla tarih ve kültüründen yani geleneksel pratiklerden, aşına olunan yaşama üsluplarından, bayram ve şölenlerinden bahsedilemez. Bu nedenle insanlığın müşterek iyi anlayışı da olmayacaktır. Bunlara sahip olmak elbette insana mahsustur, diye yazar Walzer, “fakat bunlara sahip olmanın insana mahsus tek bir yolu yoktur.”²⁰¹ Farklı yollardan/usullerden bahsetmek, bu çalışmadaki anlamıyla, tam da kavrayışın farklı bağlamlarından söz etmektir. Bu pekâlâ liberalizmin evrensellik iddiasının da reddini içerir. Walzer usulî bir görüntüyle kamufle olan bu yaklaşımı bir “dayatma” olarak değerlendirir.²⁰² Ona göre, esasa ilişkin ön kabullerin yer almadığı iddia edilen bu

¹⁹⁹ Walzer, **Thick and Thin**, s. 4.

²⁰⁰ Walzer, **Thick and Thin**, s. 7-8.

²⁰¹ Walzer, **Thick and Thin**, s. 8.

²⁰² Michael Walzer, **Hoşgörü Üzerine**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 15.

müzakerelerde öyle bir tartışma çerçevesi belirlenir ki neticede ulaşılması murad edilen ince ahlak daha baştan kalınlaşmıştır bile. Bu bağlamda, Walzer’a göre incelik iddiasındaki asgari ahlak arayışı özünde liberal bir kalınlığı barındırmaktadır. Zira aslında tümüyle liberal ilkeler üzerine kurulmuştur.²⁰³

Dolayısıyla Walzer, tüm bağlardan arınmış nötr/tarafsız bir müzakere zemini olma iddiasındaki liberalizmin de belirli bir bağlama tabi olduğunu açığa çıkarmış olur. Zaten -yukarıda da ifade edildiği üzere- onun nazarında kavrayışın bağlamsallığı kendisinden kaçamayacağımız bir insanlık durumudur. Öyle ki, sağlık gibi hayati bir unsur bile farklı toplumlarda farklı şekillerde kavranabilir gelebilir.²⁰⁴ Bu anlamda, Walzer Orta Çağ Hristiyan dünyasında ücretsiz ruh sağlığı hizmeti verilirken beden sağlığının önemsenmeyişini günümüz adalet anlayışının konusu olarak görmez.²⁰⁵ Burada söz konusu olan, günümüzün bakış açısından anlamlı olmasa da fani bedenlerini önemsemeyip ruhun kurtuluşuna odaklanmış bir toplumun kavrayışıyla ilişkilidir. Dolayısıyla bu uygulamanın adil olup olmadığı liberal dünyamızın evrensellik vehmedilen kıstaslarına göre değil, kendi toplumsallığı içerisindeki anlam çerçevesinde tartışılmalıdır. Bu bağlamda Walzer, toplumsal varoluşumuzdaki -tüm yapıp etmelerimizi de sayesinde anlamlandırdığımız- radikal verililiğin altını çizer.²⁰⁶ Sapkın cinsel yönelimlere sahip bireylerin toplumun oldukça konvansiyonel bir kurumu olan evliliğe ilişkin taleplerini bir hak mücadelesi hâline getirmeleri bu verililiğin en çarpıcı örneklerindendir.²⁰⁷ Zira bu örnek mensubu olunan toplumdan temin edilen bağlamın dışına çıkmanın -marjinallikten dem vuranlar söz konusu olduğunda bile- ne kadar zor olduğunun adeta kanıtı niteliğindedir.

MacIntyre’ın yitirilmiş olduğundan bahsettiği bağlam, sayesinde yapıp etmelerimizi anlamlandırdığımız işte bu bağlamdır. Elbette bağlamın yitirilmesi ahlakiliğin tümüyle ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir. Gündelik hayatta doğru ve yanlış davranışlardan -en azından şahsi kanaatler düzeyinde- hâlen bahsediliyor

²⁰³ Walzer, **Thick and Thin**, s. 12.

²⁰⁴ Walzer tam olarak şöyle yazmıştır: “*Sağlık, tehlike, bilim ve hatta ihtiyarlık* gibi kelimeler bile farklı kültürlerde farklı anlamlara sahiptirler; hiçbir harici tanımlama mümkün değildir.” Bkz. Walzer, **Spheres of Justice**, s. 80.

²⁰⁵ Walzer, **Thick and Thin**, s. 28-30.

²⁰⁶ Walzer, **Politics and Passion**, s. 7.

²⁰⁷ Walzer, **Politics and Passion**, s. 5-7.

olduğu bir vakıadır. Buradaki asıl sıkıntı ahlaki gerekçelendirme meselesindedir. MacIntyre’a göre bu durum onun çağdaş ahlak felsefesine ilişkin kıyamet sonrası hâl tasviriyle anlaşılabilir. Zira ona göre bu ahlaki yargıların tümü aslında kendisini gerekçelendiren bağlamları yitirmiş olan kalıntılardan ibarettir. Bu bağlamların henüz yitirilmediği zamanlarda, ereksel açıdan tabiatımıza münasip davranışları vazeden kategorik veya Tanrı’nın koymuş olduğu evrensel yasaları aktaran hipotetik ahlaki yargıların yürürlükte olduğunu hatırlatan MacIntyre, “bunlardan hipotetik olanı hipotetik, kategorik olanı kategorik yapan şeyleri çekip alın, geriye ne kalır?” diye sorar.²⁰⁸ Dönemin filozoflarının kahir ekseriyeti tarafından özerkliğe giden yolda bir adım olarak görülen bu değişim, MacIntyre’ın nazarında “bağlamların yitirilmesinden” başka bir anlam ifade etmez. Bu aynı zamanda bireye toplum öncesi bir varoluş atfetmenin zorunlu epistemolojik sonucudur. MacIntyre’ın kendi cümleleriyle ifade edilecek olursa:

“Modern ahlak teorisinin karşı karşıya olduğu sorunlar, açık bir biçimde, Aydınlanma projesinin uğradığı başarısızlığın bir ürünü olarak ortaya çıkar. Bir taraftan, hiyerarşi ve ereksellikten kurtulmuş ahlaksal bir fail olan birey, kendi kendini ahlaksal otoritesinin tek hâkimi olarak düşünür ve ahlak felsefecileri de onu bu şekilde kavrar. Öbür taraftansa, sahip oldukları daha eski ereksel karakterlerinden olduğu kadar, en yüce tanrısal yasanın dışavurumları olarak sahip oldukları antik kategorik karakterlerinden bile mahrum kalmış ve kısmen dönüşmüş bir şekilde olsa bile, miras alınmış olan ahlak kurallarına yeni bir statü bulunmak zorundadır.”²⁰⁹

Yapıp etmelerimizin insanın *kendi* aklı marifetiyle gerekçelendirilmesi, bu noktada, artık zaruri hâle gelmiştir. Bir diğer ifadeyle, buradaki anlamıyla rasyonalite ancak tüm toplumsal bağlardan arındığımızda söz konusu olmuştur. Çünkü hakiki anlamda tarafsız olan evrensel bir bakış açısına bu sayede erişebileceğimiz varsayılır.²¹⁰ Oysa -tıpkı Walzer gibi- MacIntyre da bu tarafsız evrensellik iddiasının gerçekçi bir yaklaşım olmadığını iddia etmektedir. Ona göre, tüm bu varsayımların arka planında yer alan liberal bireycilik, bireyin tarihsel ve toplumsal açıdan bağlama-bağlı (*context-bound*) karakterinin göz ardı edilmesine yol açmaktadır.²¹¹ Dolayısıyla tarafsızlık iddiası yalnızca lafta kalırken liberalizmin -Walzer’ın da açığa çıkartmış

²⁰⁸ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 142.

²⁰⁹ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 146.

²¹⁰ Alasdair MacIntyre, **Whose Justice? Which Rationality?**, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988, s. 3.

²¹¹ MacIntyre, **Whose Justice? Which Rationality?**, s. 3-4

olduğu- kendi bağlamsallığı da gizlenmiş olur. Buna mukabil MacIntyre, birbirinden farklı birçok rasyonalitenin mevcudiyetini savunmaktadır. Zira, ona göre düşünmek esasen toplumsal bir faaliyettir.²¹² Bu, tam da bu çalışmadaki anlamıyla kavrayışın bağlamsallığını işaret eder. Öyle ki, MacIntyre liberal deontolojinin “tarafsız” ve “evrensel” rasyonalitesine karşı farklı gelenekler içinde cisimleşen farklı rasyonaliteler fikrini öne sürmüştür.²¹³ Şeyler rasyonellik vasfını kendi gelenekleri içerisinde elde ediyor olduklarından, onların kavranışı da daima bağlamsal olacaktır. Bu bakımdan geçmişimiz, MacIntyre’in da belirttiği gibi, hiçbir zaman kolayca kenara bırakılabileceğimiz bir şey değildir. Çünkü gelenek fikri ancak “belirli bir tarihsel dizinin bir ögesi olarak” gerekçelendirilebilir.²¹⁴ Tüm yapıp etmelerimiz de, MacIntyre’a göre, ancak böylesi bir bağlamın varlığında anlam kazanabilir:

“Belirli bir edimi, açıktan açığa olmasa da örtük bir biçimde, iki tür bağlamdan yardım alarak teşhis ederiz. Öncelikle, failin niyetlerini, önceden de belirttiğim gibi, bu niyetlerin, failin -belirli bir kadının ya da erkeğin- kendi tarihindeki rolüne göndermede bulunarak nedensel ve zamansal açıdan belirli bir sıraya sokarız; aynı zamanda niyetleri, bu niyetlerin ait olduğu ortam veya ortamların kendi tarihi içerisindeki rollerine göndermede bulunarak da belirli bir yere oturturuz.”²¹⁵

Bu epistemolojik süreç, MacIntyre’a göre, efsanelerle (*myth*) başlar. Burada kastedilen yalnızca ilk insanlara ilişkin efsaneler değil, çocukluğumuzdan itibaren bizlere anlatılan hikâye ve masallardır. Zaten MacIntyre’ın nazarında bütün epistemolojik süreç bu anlatıların (*narrative*) inşa ve yeniden inşasından ibarettir.²¹⁶ Dolayısıyla yapıp etmelerimizin kaynağı soyut teoriler olamaz. Nasıl davranılacağını, önemli ölçüde, daha önce toplumsal bağlam içerisinde nerede neyin yapılması gerektiğini keşfedenlerin anlattığı hikâyelerden öğreniriz.²¹⁷ Zira içine doğmuş olduğumuz topluma, bize izafe edilen şahsiyetle birlikte dâhil oluruz. Fakat hem bizden beklenenler hem de bizim toplumun diğer fertlerinden bekleyebileceklerimiz başlangıçta bizim için bir muammadır. MacIntyre çocukların kötü kalpli üvey anneler,

²¹² Alasdair MacIntyre, “Some Enlightenment projects reconsidered,” **Ethics and Politics**, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, s. 179.

²¹³ MacIntyre, **Whose Justice? Which Rationality?**, s. 7.

²¹⁴ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 303.

²¹⁵ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 424.

²¹⁶ Alasdair MacIntyre, “Epistemological crises and dramatic narrative,” **The Tasks of Philosophy**, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, s. 7.

²¹⁷ MacIntyre, **Ethics in the Conflicts of Modernity**, s. 238.

iyi ama kandırılmış krallar veya payına düşen mirası alamayıp kendi başının çaresine bakmak zorunda kalan küçük evlatlarla kendisine düşen mirası har vurup harman savurarak yoksulluğun pençesine düşen büyük evlatlar hakkındaki hikâyeleri dinleyerek; şeylerin ne anlama geldiğini, içerisine doğmuş oldukları hikâyedeki karakterlerin mahiyetini veya dünyanın gidişatını -doğru ya da yanlış- öğrendiklerini belirtir. Bu bağlamda, ona göre “kendimizinki de dâhil olmak üzere, bizlere herhangi bir toplumun *anlayışını* kazandırmanın, bu toplumun dramatik kaynaklarını oluşturan öyküler stoku dışında başka bir yolu yoktur.”²¹⁸

Farklı toplumlarda anlatılan farklı hikâyelerle büyüyen çocukların birbirlerinden farklı kavrayışlara sahip olması beklenen bir şeydir. Dahası, mensup oldukları toplumlardaki yaşam pratikleri, kendilerine anlatılan hikâyeleri doğrulayarak pekiştirecektir. Zaten MacIntyre’ın düşüncesinde farklı rasyonaliteleri mümkün kılan da budur. Ona göre her bir gelenek belirli bir dil ve kültüre has vasıfların taşıyıcısı olan söz ve eylemlerde cisimleşir.²¹⁹ Bu anlamda her bir geleneğin şeylerin kavranacağı farklı bir bağlamı temin ettiği söylenebilir. MacIntyre da bakış açımız ya da nerededir durduğumuzun ulaşacağımız sonucu etkileyeceğini belirtmiştir.²²⁰ Nesnel bir bakış söz konusu olamaz. Tüm bakışlar daima *bir yerden* bakışlardır. Anlaşılır olması için o yerin sağladığı bağlamı gerektirir. Dolayısıyla herhangi bir geleneğin bağlamından bağımsız bir gerekçelendirme söz konusu olamaz.²²¹ Gelgelelim, bu durum bizi MacIntyre’ın işaret ettiği tercüme problemine intikal ettirir. Çünkü kavrayışımızın şekillendiği epistemolojik süreç, MacIntyre’ın düşüncesinde geri dönüşü olmayan bir süreç olarak tarif edilir.

MacIntyre’ın “tabu” (*taboo*) kelimesinin kullanımına ilişkin örneği bu noktada oldukça ufuk açıcıdır. Bu kelimeye ilk kez, on sekizinci yüzyılın sonlarında Polinezya’ya yolculuk yapan İngiliz denizci Kaptan Cook’un anı defterinde rastlanıldığını belirten MacIntyre’ın aktardığına göre, Polinezyalılar İngiliz denizcilerin nazarında cinsel konularda bazı zayıflıklar göstermelerine rağmen kadın

²¹⁸ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 439-440. (Vurgu bana aittir.)

²¹⁹ MacIntyre, **Whose Justice? Which Rationality?**, s. 371.

²²⁰ Alasdair MacIntyre, **Three Moral Versions of Moral Enquiry**, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990, s. 17.

²²¹ MacIntyre, **Whose Justice? Which Rationality?**, s. 202.

ve erkeklerin birlikte yemek yemesi hususunda oldukça katı bir tutum sergilemekteydiler. Bu tavırlarının sebebini öğrenmek isteyen İngiliz denizcilere verdikleri yanıt ise bunun bir tabu olduğuydu. Tabunun ne olduğunu irdelediklerinde ise pek bir şey öğrenemediler.²²² Bu noktada MacIntyre tabu kelimesinin basitçe “yasaklanmış” demek olmadığını altını çizer. Çünkü bir şeyin tabu olması beraberinde özel bazı gerekçeleri getirmektedir. Bu gerekçelerin ne olduğu hususunu kendisine mesele edinenlerin yalnızca İngiliz denizciler olmadığını belirten MacIntyre, bu kelime üzerine çalışan antropologların iki ihtimal üzerinde yoğunlaştığını belirtir: İlk görüşe göre, bu kelimeyi kullanan Polinezyalılar da aslında kelimenin ne anlama geldiğini bilmemektedirler. Bu tezi kuvvetlendirmek için, delil olarak II. Kamehameha’nın 1819’da herhangi bir toplumsal dirençle karşılaşmadan tabuları yıkması öne sürülür. Bu olayı, tabu kurallarının belirli bir kozmolojiye dayanmasıyla gerekçelendiren ikinci görüşe göre ise tabular orijinal bağlamlarını yitirmeleri nedeniyle bir takım keyfi yasaklar hâline geldiği için kolaylıkla yürürlükten kaldırılmışlardır. MacIntyre’a göre de II. Kamehameha’nın tabular karşısında kazandığı zaferi böyle yorumlamak, kendi kullandıkları kelimenin anlamını bilmediklerini varsaymaya nispetle daha kolaydır.²²³ O, ilk görüşteki sıkıntının bu görüşü savunanların Polinezyalıların davranışlarını kendi kavrayışlarıyla gerekçelendirmelerinden kaynaklandığını savunur.²²⁴ MacIntyre’ın burada vurgulamış olduğu şey kavrayışın bağlamsallığıdır:

“...tabu kurallarının karakterini anlamanın, onları çok önceleri var olmuş, inceden inceye hazırlanmış bir kültürel arka plandan arta kalanlar şeklinde görmekten başka bir yolu yoktur. Ayrıca, bir sonuç olarak da biliyoruz ki, 18. Yüzyılın sonları Polinezya’sında var olmuş tabu kurallarını, onların kendi tarihine göndermede bulunmaksızın neyse o olarak anlaşılır kılmaya kalkışan her kuram, zorunlu olarak yanlış bir kuram olacaktır.”²²⁵

Elbette, MacIntyre’ın tercüme edilemezlik bahsi çerçevesindeki incelemeleri tabu kelimesiyle sınırlı değildir. Ona göre modern dünyada “ahlak” ile kastettiğimiz şeyi karşılayacak bir kelime ne antik dönemde ne de orta çağda bulunamayacaktır. Bu eksiklik, MacIntyre’ın da vurguladığı üzere, bu dillerin konuşulup yazıldığı

²²² MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 237-238.

²²³ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 238-239.

²²⁴ MacIntyre, **Three Moral Versions of Moral Enquiry**, s. 28.

²²⁵ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 240.

toplumlardaki toplumsal hayatın farklılığına dalalet eder. Buradan hareketle MacIntyre, -kendisini de dâhil ederek- çağdaş bakış açısıyla yapılan yorumların antik ve orta çağ ahlak felsefesini tahrif ettiğini itiraf eder.²²⁶ Benzer bir durum Homerik dönem şiirinin tercümesinde de karşımıza çıkar. Bu şiirlerde geçen pek çok deyimın bire-bir çevirisi kendi başına anlamlı olmamaktadır. Aynı şiirin farklı dönemlerdeki tercümelerini sıralayan MacIntyre, her tercümanın kendi döneminde yürürlükte olan deyimleri tercih ettiğini ortaya koyar.²²⁷ Fakat MacIntyre’ın da altını çizdiği üzere bu çeviriler daima anakronizm kaynaklı kavrayış kusurlarına açıktır. Toplum içerisinde söz ve eylemlerimizi anlamlandıran şeyin dil ve kültürün temin ettiği çerçeve olduğunu hatırlatan MacIntyre’a göre, yabancı bir kültüre mensup harici bir gözlemcinin bu söz ve eylemleri anlamasının beklemek zaten yersiz olacaktır.²²⁸ Zira bu harici gözlemcinin kavrayışı, yetiştirildiği toplum tarafından çoktan şekillendirilmiştir. Tercümanların tercüme sırasında *kendi* deyimlerini tercih etmesi de bundan kaynaklanır. Bu anlamda yabancı bir geleneğin tercümesi her daim hatalı olacaktır.²²⁹

Buradan çıkartılacak bir diğer sonuç, kavrayışımızın şekillendiği bağlamı terk etmemizin neredeyse imkânsız olduğudur. MacIntyre’ın düşüncesinde bu durumdan Descartes bile muaf tutulamaz. Oysa Descartes, her şeyin üzerine inşa edileceği varsayımsal olmayan ilk ilkeyi bulana kadar hiçbir şey bilmediğini farz etmiştir. Çünkü şüphesinin herhangi bir arka plan bagajını taşımasını istememiştir. Böylece onun şüphesi, MacIntyre’ın ifadesiyle, “bağımsız bir şüphe” olacaktır. Bilindiği üzere, kartezyen şüphenin herhangi bir yer veya zamandaki herhangi bir kişi tarafından kabul edileceği yönündeki felsefi öğretinin temelinde işte bu varsayım yer alır. Fakat bu noktada MacIntyre, hiçbir şey bilmediğine gerçekten inanan birinin böylesi radikal bir şüpheye nasıl başlayacağını da bilmemesinin gerektiğini hatırlatır.²³⁰ Zira böyle birinin şüpheleri giderme ya da su götürmez temeller elde etme gibi şeyler hakkında hiçbir fikrinin olmaması beklenir. Eğer böyle şeyleri mesele ediyorsa, MacIntyre’ın

²²⁶ MacIntyre, **Three Moral Versions of Moral Enquiry**, s. 191.

²²⁷ MacIntyre, **Whose Justice? Which Rationality?**, s. 17-18.

²²⁸ MacIntyre, **Whose Justice? Which Rationality?**, s. 22.

²²⁹ MacIntyre, **Three Moral Versions of Moral Enquiry**, s. 43.

²³⁰ MacIntyre, “Epistemological crises and dramatic narrative,” s. 8.

nazarında, o kişinin şüpheyne düşüremediğı bazı epistemolojik kanaatleri söz konusudur. Neticede MacIntyre, Descartes'ın hatasını miras aldığı dil ve geleneğı yadsıması olarak tespit eder. Descartes, ufkunun Latince ve Fransızca ile sınırlı olduğunun görmezden gelmiştir. Radikal bir şekilde şüphe ettiğini varsayarken kullandığı kavramların her birinin bir geçmişi vardır. MacIntyre, *Cogito*'nun bile Hippo'lu Augustinus'a kadar uzanan kökenini işaret eder.²³¹ Bu bağlamda sıfır noktasına ulaşmak imkânsızdır: "Burada ve şimdi tüm inançlarınızdan şüphe edin" demek felsefeye değil, olsa olsa zihinsel çöküşe davet olacaktır.²³²

Benzer bir şekilde, Taylor, hiçbir çerçeveyle bağı bulunmayan bir insanın "korkunç bir kimlik bunalımının pençesinde" olduğunu savunur.²³³ Bu insan, yapıp etmelerini anlamlandırabileceğı bir bağlamın yokluğu nedeniyle dünyadaki yerini ve dolayısıyla yüzleştiğı meseleler karşısında nereye yönelmesi gerektiğini bilemeyecektir. Fakat böylesi bir çerçevesizlik durumunun imkânı, Taylor'ın düşüncesinde de büyük bir soru işaretidir. Tıpkı Walzer ve MacIntyre'da olduğu gibi Taylor da tüm geleneksel çerçeveleri aşarak evrensellik iddiasında bulunan liberal yaklaşımı inandırıcı bulmaz. Aslında söz konusu olan çerçeveler-üstü bir durum değildir. Arka planda işlemekte olan; tüm çerçeveleri aşan evrensel ilkelerin hâkimiyeti değil, faydayı maksimize etmeyi amaçlayan hesapçı zihniyettir. Yani burada da çerçevesi belirli bir rasyonalite anlayışı mevcuttur.²³⁴ Taylor bir insanın özgün olabileceğini, bu anlamda çağdaşlarının vizyonlarının ötesine geçebileceğini inkâr etmez. Bununla beraber, bağlamsallıktan kaçamayacağımızı savunur. Örnek olarak Nietzsche'nin ismini zikrettiğı bir pasajda, "insan durumuyla ilgili başka hiç kimsenin görmemiş olduğu bir hakikati elde ettiğime inandığım bir noktada bile (...) bu hakikat, yine benim başkalarına ait düşünceler ve dilleri yorumladığım bir temel üzerinde konumlandırılmak zorundadır." diye yazar.²³⁵ Bir diğer ifadeyle, şeyleri kavrayışımız -öyle olmadığını düşündüğümüz anda dahi- daima bir bağlama tabidir.

²³¹ MacIntyre, "Epistemological crises and dramatic narrative," s. 9.

²³² MacIntyre, "Epistemological crises and dramatic narrative," s. 12.

²³³ Taylor, **Benliğin Kaynakları**, s. 57.

²³⁴ Taylor, **Benliğin Kaynakları**, s. 58.

²³⁵ Taylor, **Benliğin Kaynakları**, s. 68.

Bahsedilen bu bağlam, yukarıdaki alıntıda da görülebileceği gibi Taylor'ın düşüncesinde dil ile tesis edilir. Zira daha önce zikredildiği üzere Taylor, düşüncenin ancak dil ile mümkün olduğunu savunmaktadır. Ona göre oluşu, hissedışı ve başkalarıyla ilişki kurmayı mümkün kılan da verili dilsel kaynaklardır.²³⁶ Burada dil ile kastedilenin bir iletişim aracından çok daha öte bir anlam taşıdığı açıktır. Dil ve toplumsal hayattaki pratiklerimiz, Taylor'ın nazarında, iç içe geçmiş vaziyettedir. “[B]elirli sözcük ve ifadelerin anlamlarını ancak kullandıkları etkinliklerin bağlamını bilirsek anlayabiliriz.” diye yazar Taylor. Çünkü ona göre “anlam ancak dili etkinliklerimizin, pratiklerimizin ve kaygılarımızın matrisine yerleştirerek, yani onu ‘yaşam formumuz’la ilişkilendirerek açıklığa kavuşturulabilir.”²³⁷ Bu anlamda dil, bizatihi bireyi kurduğu gibi onu çevreleyen gerçekliğin de kurucusu konumundadır.²³⁸ Kendisiyle yapılan bir mülakatta Taylor, bilme ve eyleme faaliyeti sırasında dikkatleri arka planda işlemekte olan zımni varsayımlara yöneltmenin ehemmiyetinden bahseder. Bu önemlidir, zira bir süre sonra bir meleke hâline gelen yapıp etmelerimizin anlamı ilgili pratiklere gömülü hâle gelerek unutulur.²³⁹ Dolayısıyla yapıp etmelerimiz, şeylere yüklediğimiz anlamdan bağımsız olarak ele alınamaz.

Diğer taraftan, bu anlamları şeylere bireysel olarak yüklüyor değildir. Taylor, pratiklerde zımni olarak bulunan anlamların o pratiklere dâhil olan aktörlerin zihinlerinde müstakil olarak değil, özünde toplumsal olan pratiklerin kendisinde olduğunu belirtir. Yani bunlar bireylerin sahip olduğu öznel anlamlar değil, dâhilinde yapıp ettikleri sosyal matrisi oluşturan öznel-arası anlamlardır.²⁴⁰ Tüm bu mülahazaların Taylor'ın düşüncesindeki hasılası toplumsal tahayyül (*social imaginary*) fikri olmuştur. Toplumsal tahayyül, en basit hâliyle, bir toplumun pratiklerini onları anlamlandırmak suretiyle mümkün kılan şeyi ifade eder. Fakat Taylor bu terimin kapsamını “insanların kendi toplumsal varoluşlarını tahayyül etme

²³⁶ Charles Taylor, “Introduction,” **Human Agency and Language**, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, s. 10; Taylor’a göre haysiyet, utanç, pişmanlık ve bunlara benzeyen duyguların tümü dil ile inşa edilir. Bu sebeple farklı kültürlerde yetişen insanların duygusal durumları da çok büyük farklılıklar gösterir. Bkz. Charles Taylor, “Self-Interpreting Animals,” **Human Agency and Language**, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, s. 69, 71.

²³⁷ Taylor, **Hegel ve Modern Toplum**, s. 260-261.

²³⁸ Taylor, “Interpretation and the Sciences of Man,” s. 34.

²³⁹ Ruth Abbey, “The Articulated Life: An Interview with Charles Taylor,” **Philosophy of Management**, Vol. 1, No: 3, 2001, s. 3.

²⁴⁰ Taylor, “Interpretation and the Sciences of Man,” s. 36.

biçimleri, diğerleriyle nasıl uyum sağladıkları, çevrelerindekiyle işlerin nasıl yürüdüğü, normalde karşılanan beklentileri ve bu beklentilerin altında yatan normatif nosyonlar ve imgeler”i de dâhil edecek şekilde genişletir.²⁴¹ Bu genişletilmiş anlamıyla toplumsal tahayyül adeta epistemolojik bir atmosferi andırmaktadır. Bu açıdan Taylor’da toplumsal tahayyül olarak karşımıza çıkan şey bu çalışmadaki adlandırmayla kavrayışın bağlamsallığına tekabül etmektedir. Öyle ki, MacIntyre’in tüm epistemolojik süreci efsanelerle başlatan yaklaşımıyla benzer bir şekilde; Taylor da toplumsal tahayyülün “imgeler, hikâyeler ve efsanelerle” aktarıldığını yazar.²⁴²

Bu noktada, Taylor’ın pek çok eserinde dile getirdiği oy verme örneği, yapılan tartışmanın nispeten somut bir düzleme taşınması için kullanışlıdır. Onun, günümüzde neredeyse bütün toplumlar tarafından kanıksanmış olan bu pratiği masaya yatırmasının temel maksadı bir kâğıt parçasını işaretlemenin veya el kaldırmanın kendi başına anlamlı davranışlar olmadığını göstermektir. Dolayısıyla bu gibi davranışlara evrensellik izafe edilemez. Bilakis bu davranışlar bazı toplumlar için anlamdan tümüyle yoksun bile olabilirler. Neticede bunları toplumsal bir pratik hâline getirenin, o topluma üye olanların müşterek bir şekilde paylaştığı anlamlar olduğu sonucuna varır.²⁴³ Taylor’a göre bu pratiğin yaygın olarak uygulandığı demokratik toplumlarda birey ve onun toplumla ilişkisi hakkındaki belirli bir bakış açısı zımni olarak mevcuttur.²⁴⁴ Aslında Taylor, insana ve onun toplumla ilişkisine dair “belirli bir bakış açısı”nın her toplumda, toplumun bazı kurum ve pratiklerine “gömülü vaziyette” bulunduğunu belirtir.²⁴⁵ Bu bağlamda, uygulanan farklı pratikler, arka planda zımni ya da gömülü olarak bulunan ve fakat faaliyetini sürdüren düşünce ve varsayımların dışavurumu olarak değerlendirilebilir. Mesela, demokratik toplumlardaki oy verme pratiği toplumsal bir karara ulaşmanın en uygun yolunun oylama aracılığıyla açığa çıkan bireysel tercihleri dikkate almak olduğunu ima etmektedir. Burada liberal ontolojinin otonom fail anlayışının arka planda verili olarak varsayıldığı kolaylıkla

²⁴¹ Taylor, **Modern Toplumsal Tahayyüller**, s. 32.

²⁴² Taylor, **Modern Toplumsal Tahayyüller**, s. 31.

²⁴³ Taylor, **Hegel ve Modern Toplum**, s. 148-149. Ayrıca bkz. Taylor, **Modern Toplumsal Tahayyüller**, s. 31; Taylor, “Interpretation and the Sciences of Man,” s. 34-35; Taylor, **Seküler Çağ**, s. 206-207; Taylor, **Hegel**, s. 381-382.

²⁴⁴ Taylor, “Interpretation and the Sciences of Man,” s. 35.

²⁴⁵ Taylor, **Hegel ve Modern Toplum**, s. 149.

tespit edilecektir. Tespit edilmesi nispeten güç olan ve dolayısıyla genellikle gözden kaçırılan şey ise özerklik iddiasının kendisinin de bir bağlamın ürünü olduğudur.

Özerklik iddiasının bu paradoksal durumu, -yukarıda zikredildiği gibi- tümüyle özgün olduğunu düşündüğüm bir düşüncenin bile daha önce dile getirilmiş başka düşüncelerin üzerinde konumlandırılmasının mecburiyetinden neşet eder. Bir diğer ifadeyle, özerklik düşüncesinin kendisi dahi esasen tümüyle özerk değildir. Yine de tüm belirlenimlerden soyutlanmış otonom fail varsayımı hayatiyetini sürdürür. Taylor, bu yanılsamanın doğurduğu çelişiklere liberal Amerikan kültüründe sıklıkla rastlanıldığını belirtir. Robert Bellah’tan naklettiği “sılayı terk etme” vakıası, bu çelişkiyi belirgin bir biçimde açığa çıkaran örneklerden biridir. Geçmişte kiliseye üyeliğin bir şartı olarak gençlerin kendi bireysel dönüşümlerinin tesisiyle ilişkilendirilmiş olan bu pratik zamanla kendi yolunu özgürce çizmek için evi terk etme *gelenegine* dönüşmüştür. Fakat dinsel unsurlardan arındırılmış da olsa temel bağlam korunmuştur: Sılayı terk eden genç bağımsız bir duruş kazanacaktır. Öte yandan, Taylor’ın da belirttiği üzere bu davranış aslında o gençten beklenen bir davranıştır. Yani bağımsızlığa giden yol, bir anlamda, toplum tarafından *belirlenmiştir*. Taylor’ın kendi ifadeleriyle söylenecek olursa: “Her bir genç kendisine has bir duruş benimseyebilir; ancak bunun gerçekleşme olasılığı muazzam bir zamansal derinliğe sahip bir *sosyal algıda* yani ‘gelenekte’ belirlenmiştir.”²⁴⁶ Sılayı terk etme pratiğinin kendisinin gelenekleşmesindeki çelişki görülmez. Aslında bağlam ortadan kalkmış değildir. Fakat öylesine kanıksanmıştır ki, artık fark edilemez hâle gelmiştir.

Mesele böyle ele alındığında MacIntyre’da gördüğümüz bağlamın yitirilmesi fikri de çelişkiden arınmış olur. Çünkü bağlamsallıktan kaçamayacağımız bir kere kabul edilecek olursa, onu tümüyle yitirmemiz tutarsız bir iddiaya dönüşecektir. Zaten gerek MacIntyre gerek Walzer ve Taylor’ın bu konudaki yaklaşımı, öne sürülen tüm bağımsızlık/bağlardan arınmışlık iddialarına rağmen aslında bunun mümkün olmadığını göstermeye yöneliktir. Şeyler, Taylor’ın da ifade ettiği gibi, bir anlaşılabilirlik

²⁴⁶ Taylor, **Benliğin Kaynakları**, s. 72. (Vurgu bana aittir.)

zeminine ihtiyaç duyarlar. Onu yadsımak veya aşmak bizim elimizde değildir.²⁴⁷ Bu bağlamda, tıpkı otonom fail gibi sunmuş olduğu evrensel ilkeler de liberalizmin bir vehmi gibi görünmektedir. Fakat söz konusu olanın evrensellik kisvesi altında aslında liberal dünya görüşünün dayatılmasından başka bir şey olmadığını düşünmememiz için de bir sebep yoktur. Nitekim Sandel, küresel medya ve pazara karşı toplumsal kaynakları öne çıkarır. Bireyselliğimize yapılan ısrarcı vurguya rağmen, ayırt edici niteliklerimizi toplumsal anlamlara borçlu olduğumuzu hatırlatır. Walzer, pek çok açıdan irdeleyerek mensubu olduğumuz toplumun bakış açısına tabi olduğumuzu tekrarlar. Bir şey burada müspet bir karşılık bulurken başka bir yerde çok farklı tepkilere yol açabilir. Evrensellik izafe ettiğimiz şeyler de ona göre, aslında bu lokal yargıların törpülenmiş hâllerinden ibarettir. MacIntyre, evrensellik iddiasına karşı “Kimin adaleti? Hangi rasyonalite?” diye sorar. Farklı hikâyeleri dinleyerek büyüyen çocukların muhayyilelerinin de tabii olarak farklı olacağını savunur. En temelde konuştuğumuz dilin bile, bu anlamda, bir sınır teşkil ettiğini ortaya koyar. Taylor ise pratikleri de işin içine katarak dile yüklenen bu manayı derinleştirir ve buradan toplumsal tahayyül fikrine ulaşır. Yapılan tüm bu tartışmaların kesiştiği tema, şeyleri kavrayışımız söz konusu olduğunda varoluşsal olarak bize öncel olan toplumdan miras kalan bagajın görmezden gelinemeyeceğidir. Evrensellik iddiasını cüretkâr bulduğu için tepkisel bir tarafı olsa da sınırlarımızın idrakinde olması hasebiyle daha gerçekçi bir bilgi anlayışı sağlayan kavrayışın bağlamsallığı esasen pozitif bir varsayımdır ve komüniteryanizmin epistemolojik temelini tesis eder.

2.3. Aksiyolojik Temel: İyinin Gayrişahsiliği

Evrensel rasyonaliteye duyulan ihtiyaç, içine doğduğu toplumu aşabilen otonom fail varsayımının bir neticesiydi. Toplumdan edinilen normatif bagajlarından arındığı taktirde özgürleşeceği varsayılan birey, teleoloji ve teolojiden miras kalanların yadsınmasıyla büyük bir epistemik boşlukla karşı karşıya kalmıştı. Gelineen noktada tüm insanlığın paylaştığı rasyonaliteye ilişkin arayış, değer içerikli tüm yargıların

²⁴⁷ Charles Taylor, **Modernliğin Sıkıntıları**, Çev. Uğur Canbilen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 37.

devalüe edilmesiyle neticelendi. Daha doğrusu, bu yeni rasyonalite anlayışı iyi ve kötüye ilişkin yargılara tümüyle kayıtsız bir şekilde tezahür etti. Dolayısıyla böylesi yargılar artık bireysel tercihlerin birer ifadesi olmaktan öte anlam taşımayacaklardı. Gerçekten de iyi ve kötü, liberalizmin hâkimiyetiyle birlikte, büyük ölçüde bireylerin inisiyatifine bırakılmıştır. Liberal dünyamızın “evrensel” rasyonalitesi, buradan hareketle, farklı değerler karşısında tarafsız bir tutum sergilerken bunlara hoşgörüyü yaklaşmamızı vaaz eder. İyi, bireyin bir tercihi indirgendiği için olumsuzdur. Tam da bu sebeple hakka öncel olamaz. Bu bağlamda liberal ontolojinin varmış olduğu sonuç iyi ve kötünün şahsi alana mahsus kılınması suretiyle siyasetin ahlaktan arındırılmasıdır. Bu tespitlere paralel bir şekilde Sandel, çağdaş siyasetteki temel sorununun, pek çoklarınca, ahlaki inançlarına bağlı çok sayıda insanın kendi tercihlerini başkalarına dayatması olarak düşünüldüğünü belirtir. Oysa ona göre “siyasetimizdeki sorun ahlaki tartışmaların çok değil, az olmasıdır.”²⁴⁸ Bu durumun sebebini iyi hayat yaklaşımlarının kamusal söylemden uzaklaştırılması olarak tespit eden Sandel, bu tavrın, tatmin edeceği tercihler üzerinde yargı belirtmeyen piyasanın zaferine zemin hazırladığını savunur.

Öte yandan, Sandel’in de vurguladığı üzere siyasetin farklı iyi hayat tasavvurları karşısında tarafsız olması gerektiği inancı modern döneme has bir fenomendir. Antik dönemde siyasete yüklenen vazife, bilakis, ahlaki açıdan kemale ermiş erdemli vatandaşların yetiştirilmesidir.²⁴⁹ Aristoteles’in fikirlerinin merkezde olduğu bu tasavvurun hâkimiyeti boyunca siyasetin asli amacı iyi hayata erişmek olarak kalmıştır. Bu bağlamda -farklı iyiler karşısında tarafsız siyaset anlayışının aksine- geleneksel toplumlarda ahlaki ve dini idealler siyasal hayatı doğrudan şekillendirmiştir.²⁵⁰ Bu noktada, günümüzde hoşgörü ve seçme özgürlüğüne diğer önemli değerler karşısında niçin bir üstünlük atfedildiğinin sorgulanması isabetli olacaktır. Nitekim Sandel de tartışmayı bu düzleme taşır ve bu soruya cevaben ahlaki göreliliğin öne sürüldüğünü belirtir.²⁵¹ Bu yaklaşıma göre tüm değerler bireysel

²⁴⁸ Michael J. Sandel, **Paranın Satın Alamayacağı Şeyler**, Çev. Mehmet Kocaoğlu, Ankara, Ekşi Kitaplar, 2016, s. 33.

²⁴⁹ Sandel, **Democracy’s Discontent**, s. 7.

²⁵⁰ Sandel, **Democracy’s Discontent**, s. 18.

²⁵¹ Sandel, **Public Philosophy**, s. 147.

tercihlerden ibarettir ve bunları yargılayabilecek kabul edilmiş bir otorite yoktur. Fakat bu kez de insanlığın iyiliği uğruna bile savunulamıyorsa söz konusu liberal değerlerin ahlaki temelleri neye dayanmaktadır, sorusu gündeme gelecektir. Zira eğer her konuda “kime göre?” diye sorabiliyorsak, aynı soruyu hoşgörü ve seçme özgürlüğü söz konusu olduğunda da yöneltebilmeliyizdir. Her ne kadar değerler üstü ilkeler olarak lanse edilseler de neticede bunlar da liberalizmin iyileridirler. Böylece Sandel, göreci argümanın aslında liberalizmin kendisini bile savunmaktan aciz olduğunu ortaya koyar.²⁵² İyilerin bireysel tercihlere indirgenmesinin zorunlu mantıksal sonucu, hiçbir iyinin bir diğerinin karşısında savunulamayacak hâle gelmesidir.

Sandel, bu göreciliğin siyasi söylemi yoksullaştırdığını savlamaktadır. Toplumsal hayatın ahlaki ve dini argümanlardan arındırılmasının vatandaşlar olarak bir arada yaşamamızı sağlayan kaynaklarımızın aşındırılması olarak değerlendirir.²⁵³ Gerçekten, Sandel’in de vurguladığı gibi, mesela kürtaj hakkındaki bir tartışmada dini görüşe başvurulmaması meselenin önemli bir boyutunun ıskalanması anlamına gelecektir. Bu, ceninin ne zaman bir canlı sayılabileceğine dair kayda değer bir fikrin tartışma dışı bırakılması demektir. Çünkü ceninin de bir canlı sayılması tartışmanın seyrini değiştirecek bir olaydır. Ceninin canlılığı kabul edildiği taktirde, liberalizmin kadının kendi bedeni üzerindeki tasarruf hakkı argümanı, bir başka canlının yaşama hakkıyla çatışacağı için sorunlu hâle gelir. Sandel, kölelik söz konusu olduğunda da dini argümanın tartışmalarda hayati bir öneme sahip olduğunu savunur. Her ne kadar Kantçı liberalizm, köleliğe insanın kendi başına bir amaç olmasından ötürü hiç kimse tarafında araçsallaştırılamayacağı argümanı ile karşı çıkabiliyorsa da; Sandel’in de belirttiği üzere Kantçı kişi kavrayışından mahrum olan daha erken liberalizm formlarında kölelik bir hak olarak görülebilmektedir. Buna karşın Sandel, on dokuzuncu yüzyılın başlarında köleliğe karşı geliştirilen argümanların günah kavramı etrafında şekillendirildiğini hatırlatır.²⁵⁴

Bu noktada, burada zikredilen dini argümanların da evrensellik iddiası taşıyor olması kafa karıştırıcı olabilir. Fakat Sandel’in *Liberalism and the Limits of Justice*’de

²⁵² Sandel, **Democracy’s Discontent**, s. 8.

²⁵³ Sandel, **Democracy’s Discontent**, s. 23.

²⁵⁴ Sandel, **Democracy’s Discontent**, s. 20-24.

meydan okuduğu şeyin, neredeyse komüniteryanizmin tikelciliğiyle tenakuz hâlinde olacak şekilde, zaman zaman toplumun hilafına da olabilen bazı bireysel hakların mevcudiyeti değil, adalet ilkelerinin -ahlaki ya da dini- hiçbir iyi yaşam anlayışına dayanamayacağı düşüncesi olduğu unutulmamalıdır.²⁵⁵ Dahası, Sandel'in yapmış olduğu tartışmanın doğru anlaşılması için Rawls'un adaletin ilkelerini belirlemek maksadıyla başvurduğu farazi başlangıç durumu yeniden akla getirilmelidir. Çünkü Sandel, ahlaki kaynakların siyasetten tecrit edilmesinin gerekçesini “siyasi mutabakatın temini” olarak tespit etmiştir. Rawls'un hakkaniyet olarak adaleti ise adeta bu çabanın tecessüm etmiş hâlidir. Öyle ki, “evrensel” adalet ilkelerine giden yolda, verili iyilere dair her şey -olumsallık sorununu aşmak maksadıyla- cehalet peçesinin ardında bırakılır. Sandel'in konuya yaklaşımı ise -tahmin edileceği üzere- deontolojik liberalizmle tam bir karşıtlık hâlinindedir. Cumhuriyetçi siyaset teorisi olarak adlandırdığı yaklaşım, hakları farklı iyi anlayışları karşısında tarafsız olan ilkelere göre değil, doğrudan belirli bir iyi toplum anlayışına göre tanımlar.²⁵⁶ Bu, aynı zamanda ahlakın özel değil kamusal bir mesele olarak görüldüğüne dalalet eder. Tam da bu toplumsallığından ötürü ahlak bireysel alana terk edilemez. Böylece komüniteryanizmin üçüncü varsayımı olan iyinin gayrişahsiliği açığa çıkmış olur. İyiye ilişkin fikirlerden kaçınmamız değil, bilakis onun üzerine müşterek bir şekilde düşünmemiz gerekir.²⁵⁷

Tıpkı Sandel gibi Walzer da “evrensel” adalet ilkelerine ulaşmak için verili iyileri arkamızda bırakmamız gerektiği düşüncesine katılmaz. Bununla beraber insanların bazı haklara sahip olduğu Walzer'ın nazarında da su götürmez bir gerçektir. Fakat bu haklar evrensel “insanlığımızdan” değil, tikel nitelikteki toplumsal iyilerden neşet eder.²⁵⁸ Bu anlamda ahlak, hukuki olana kaynaklık etmektedir. Peki ahlakın kaynağı nedir? Bu tartışma üzerine yoğunlaşan Walzer; ahlak felsefesindeki üç yolu keşif (*discovery*), icat (*invention*) ve yorumlama (*interpretation*) olarak sıralar ve neticede Sandel'e paralel bir yaklaşımla ahlakın toplumsallığını öne çıkarır. Ona göre vahiyle (*revelation*) başlayan keşif yolu, dinler tarihine bakarak kolaylıkla

²⁵⁵ Sandel, **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, s. 9.

²⁵⁶ Sandel, **Democracy's Discontent**, s. 26.

²⁵⁷ Sandel, **Adalet**, s. 353.

²⁵⁸ Walzer, **Spheres of Justice**, s. xv.

anlaşılabilir: En temelde vahyin muhatabı, Tanrı'nın emir ve yasaklarını diğerleriyle paylaşır. Burada, hayatın kendisi gibi ahlak da yoktan yaratılmıştır. Walzer, zaten yapılagelmekte olan şeylerin emredilmesinin ve zaten yapılmayan şeylerin yasaklanmasının anlamlı olmayacağından hareketle, vahyedilen hükümlerin başlangıçta yürürlükte olan düzene karşı eleştirel olacağını belirtir. Ona göre keşif yolunun en büyük avantajı da bu eleştirelliktir. Fakat Tanrı'nın emir ve yasakları hayata hâkim olup yürürlükteki ahlakı teşkil etmeye başlayınca eleştirelilik vasfı ortadan kalkacaktır. Bununla beraber, Walzer Tanrı'nın hükümlerinin unutulma riskinin her zaman bulunduğunu görmezden gelmez. Bu anlamda uzun bir süredir terk edilip unutulmaya yüz tutmuş yahut çoktan bozulmuş olan bir ahlakın yeniden keşfinin imkân dâhilinde olduğunu kabul eder.²⁵⁹ Ancak bu yeniden keşif, vahyin ilk muhatabının keşfinden farklı olacaktır. İşte bu tam da Walzer'ın gelmek istediği noktadır. Zira o, adeta arkeolojik bir kazıyla gün yüzüne çıkarttığımız hükmün eski sarahatinden uzak olacağını ve bizim yorumumuza ihtiyaç duyacağını savunmaktadır. Bu bağlamda, “yeniden keşif vahyi beklemez, bizim kendi eserimizdir.”²⁶⁰ diye yazar.

Daha sonra Walzer dinler tarihinden yola çıkan bu akıl yürütmenin seküler bir ahlaka da girizgâh olabileceğini göstermeye koyulur. Öyle ki, ilahi vahyin muhatabı olmasa da tabiattan ilhamla (*revelation*) doğal haklar gibi nesnel ahlak ilkelerinden bahseden bir filozofun da keşif yolundan yürüdüğü iddia edilebilir. Öte yandan, böylesi bir keşif daha meşakkatli olacaktır. Yaşamakta olduğu gerçekliğin içerisindeki tabii unsurlara yönelik arayışı, filozofun toplumsal mevcudiyetinden soyutlanmasını gerektirecektir. Bütün bağılıklarından arınmış olan filozof, bu sayede dünyayı Thomas Nagel'in tabiriyle “hiçbir belirli bakış açısına tabi olmadan” temaşa edebilecektir. Filozofa izafe edilen bu konumu tam olarak tespit etmek mümkün olmasa da Walzer bu konumun Tanrı'nın bakış açısına giden yolda bir yerlerde olduğunu düşünür.²⁶¹ Buna rağmen -veya tam da bundan ötürü- bu seküler keşfe, dini keşfe nispetle daha az itibar ettiğini itiraf eder. Walzer'ın yaklaşımı, esasen, kavrayışın bağlamsallığı varsayımının bir uzantısıdır. Toplumdan soyutlanma tecrübesini

²⁵⁹ Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, s. 3-4.

²⁶⁰ Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, s. 5.

²⁶¹ Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, s. 5.

bütününü inkâr etmek istemediğini belirtse de hiçbir belirli bakış açısına tabi olunmayacak bir konuma insan olarak erişebilmenin imkânıyla ilgili şüphelerini dile getirir. Dünyaya çok farklı yerlerden baktığımızda bile hâlâ aynı dünyaya bakıyor olacağımızı hatırlatır. Dahası, dünyayı nazarımızın zaten en başından beri tikel bir bakış açısı çerçevesinde olmasından dolayı, orada hâlihazırda olmayan bir şeyi keşfetmemizin mümkün olmadığını savunur. Ona göre bu durum seküler ahlaki keşiflerin tümünü kapsayan bir durumdur ve Tanrı inancının yitirilmesiyle daha başka nelerin de yitirileceğini gösterir.²⁶²

Yani eğer ahlaki alanda bir keşif söz konusuysa, Walzer'ın düşüncesinde, bu ancak başlangıçtaki vahyin keşfi olabilir. Filozofların keşfi, vahiyle bildirilmiş olanın yeniden keşfinden başka bir şey değildir. Diğer taraftan, tikel tüm bakış açılarından azade konumda olanların keşifle uğraşmak yerine bizzat Tanrı'nın kendisini taklit ederek yeni bir ahlak düzeni kurmaları da mümkündür. Walzer, böyle bir girişimin mesela Tanrı öldüğü ya da insan doğaya yabancılaştığı için aslında yürürlükte olan bir ahlaki düzenin olmayışıyla gerekçelendirilebileceğini söyler.²⁶³ İşte bu, ahlak felsefesindeki -Walzer'ın icat yolu olarak adlandırdığı- ikinci yoldur. Walzer, inşa edilecek yeni ahlaki düzen tüm verili değerlerden bağımsız olacağı için bu yolda ilerleyen filozofların metodolojiye yoğunlaştıklarını belirtir. Bu anlamda İlahi emir ve yasaklar meşruiyetini Tanrı'dan alırken, icat edilmiş olanların bağlayıcılığı usulî süreçlerden ileri gelmektedir. Bu süreçlerdeki vazgeçilmez unsur ise mutabakat fikridir.²⁶⁴ Zira aksi hâlde filozofların kendi icatları olan bir ahlaki değerlerine dayatıyor oldukları düşünülebilir. Oysa icat edilmiş ahlakın amacı Tanrı'nın veya tabiatın sağlayamadığı evrensel bir ahlaki düzenin inşasıdır. Walzer'ın da işaret ettiği üzere, Rawls ya da Jürgen Habermas gibi düşünürler de bu uğurda çabalamışlardır. Gelgelelim, eğer bunların birer icattan ibaret olduğunu varsayıyorsak, niçin bunların nihai icatlar olarak düşünülüp bunlara evrensellik izafe edildiği bir soru işareti hâline gelir.²⁶⁵

²⁶² Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, s. 6-7.

²⁶³ Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, s. 9.

²⁶⁴ Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, s. 10.

²⁶⁵ Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, s. 13.

Bu noktada Walzer bir analogiye başvurur: Farklı toplumlardan bir grup insanın bir süreliğine tarafsız bir uzayda birlikte seyahat ettiğini düşünmemizi ister. Bu insanlar, yol boyunca birlikte hareket edecekleri için kendi değer yargılarında ısrar etmemelidirler. Bu sebeple onları, geçici süreliğine kendi değer ve pratiklerine ilişkin hiçbir bilgileri yokmuş gibi varsayabiliriz. Hatta bu bilgiler dilin kendisinde cisimleştiği için dilsel hafızalarını da yitirdiklerini ve bir çeşit karma dil kullandıklarını bile farz edebiliriz. Tüm bu varsayımların neticesinde Walzer, bu insanların hangi iş birliği ilkelerini benimseyeceklerine ilişkin verilebilecek tek bir cevap olduğunu ve bu cevabın durumu gerçekten de kotardığını kabul etsek bile evlerine döndüklerinde bu ilkelere sadık kalmayı sürdürmeleri için hiçbir gerekçe olmadığını savunur. Üzerinde mutabık kalınan bu geçici ahlaki düzenin zikredilen farazi durum için oldukça kullanışlı olduğu açıktır, fakat bu durum onun evrensel anlamda bir kıymeti olduğu anlamına gelmez.²⁶⁶ Walzer'ın bu analogisi, pekâlâ, Rawls'un başlangıç durumuna naziredir. Cehalet peçesinin ardında kurulan düzen olsa olsa bir otel odası gibidir, diye düşünür Walzer. Eğer evden uzaktaysanız bir otel odası hiç yoktan iyidir ama evdeki rahatlığı hiçbir otelde bulamazsınız. Peki evdeyken bile kendini rahat hissetmeyenlerin durumu ne olacaktır? Walzer otellerin toplumdan dışlanmış, sürgüne gönderilmiş, devletsiz kalmış veya mülteci konumuna düşmüş insanlar için elzem olduğunun farkındadır. Fakat ona göre bunlar da bir otelin daimî müdavimi olmak istemezler, esasen kendilerini ait hissedebilecekleri bir yuva kurmak arzusundadırlar.²⁶⁷ Bu tespitle analogisini sonlandıran Walzer'a göre icat yolu bu hâliyle çok da makul değildir.

Bu bağlamda, verili olan ahlakın bizzat oranın sakinlerince kritik edilmesi; ev sahiplerinin, değerlerini -evsiz kalmış bir grubun rahatlığı uğruna- bir kenara bırakmalarından daha akla yatkındır. Buradaki amaç sıfırdan bir ahlaki düzen icat etmek değildir. Amaç, mevcut düzenin kendi iç dinamikleriyle eleştiriye tabi tutulmak suretiyle yeniden inşa edilmesidir. Dolayısıyla müzakereciler de tarafsız bir uzaydaki

²⁶⁶ Walzer, **Interpretation and Social Criticism**, s. 14; Aynı bağlamda Yahudilerin Mısır'dan çıkışı ve Hazreti Peygamber'in hicreti gibi daha somut örneklerin zikredildiği bir pasajda Walzer farklı topluluklar hakkında "Yalnızca bir süreliğine birbirlerine katlanabilirler, hepsinin aynı yöne gittiğini düşünmek için hiçbir sebep yoktur." diye yazmıştır. Bkz. Walzer, **Thick and Thin**, s. 9.

²⁶⁷ Walzer, **Interpretation and Social Criticism**, s. 14-16.

yolcular değil toplumun üyeleri olacaktır. Diğer taraftan, tıpkı cehalet peçesinin ardında olduğu gibi burada da şahsi bağlantılarımız ve toplumdaki yerimiz hakkındaki malumattan feragat etmemiz beklenmektedir. Fakat bu sefer değerlerimiz müzakere boyunca mevcudiyetini sürdürecektir. Böylece bunlara mugayir harici unsurlar elimine edilebilir. Walzer, bu sürecin neticesi olarak İlâhi ya da tabii ahlaka erişeceğimizi iddia etmez. Onun öne çıkartmak istediği, bilakis, ahlakın toplumsallığıdır.²⁶⁸ Bu durum bizi ahlak felsefesindeki üçüncü yola -yani yorumlamaya- intikal ettirir. Zira Walzer'ın da belirttiği gibi ne keşif ne de icat toplumdaki ahlaki tartışmalara bir son verebilir. Elbette bunda sayısız keşif ve icadın mevcudiyetinin etkisi büyüktür. Fakat daha da önemlisi ahlaki alandaki yeni bir keşif veya icadın ortaya çıktığı ilk andan itibaren tartışma konusu olmasıdır. Bu anlamda Walzer'a göre, her keşif ve icadın yorumlanmayı gerektiriyor olduğu apaçık bir kaidedir.²⁶⁹ İşte bu yüzden “ahlak tartışmamız gereken bir şeydir.” diye yazar. Elimizde gelenekte tecessüm eden ahlaki birikim ve bu birikimi tartışan bir topluluktan başka bir şey yoktur. Walzer hiçbir delilin bu tartışmayı sonlandırabileceğine inanmaz.²⁷⁰

Oysa Sandel'in de işaret ettiği gibi günümüzdeki hâkim yaklaşım bu alandaki tartışmaların asgari düzeye çekilmesi yönündedir. MacIntyre, ahlaki tartışmaların aleyhindeki bu tavrın iyi ve kötü hakkındaki fikir ayrılıklarının üstesinden gelinemez olduğuna ilişkin bir inançtan kaynaklandığını öne sürer. Ona göre, bir zamanlar içerisinde düşündüğümüz, hissettiğimiz ve eylediğimiz bağlamın yitirilmesi; insan için iyi olanın ne olduğuna ilişkin gayrişahsi standartlar sağlayan ahlaki yargıların gözden düşmesini beraberinde getirmiştir.²⁷¹ Dahası, günümüzde bu yargılara artık müşterek değerleri öne çıkartmak için değil, daha ziyade fikir ayrılıklarını dile getirmek için başvurulmaktadır. Bu nedenle MacIntyre, ahlaki alandaki fikir ayrılıklarından doğan tartışmaları -Sandel ve Walzer'ın aksine- müspet bir şey olarak görmez. Sonlanamaz nitelikteki bu tartışmalar, ona göre, müşterek bir ahlaki zeminin

²⁶⁸ Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, s. 16-17.

²⁶⁹ Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, s. 26.

²⁷⁰ Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, s. 32.

²⁷¹ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 10.

tesisi sanki mümkün değilmiş izlenimini uyandırır.²⁷² İddiasını desteklemek için adil savaş, kürtaj ve pozitif ayrımcılık tartışmalarındaki farklı görüşleri zikreden MacIntyre; tarafların birbirlerini ikna etmek için bir yandan farklı normatif unsurları öne çıkartırken diğer yandan gayrişahsilik iddialarından da vazgeçemediklerini savunur. Gerçekten de tek tek ele alınacak olursa her bir görüş makul ve tutarlı görünmektedir. Fakat hiçbir tartışmayı neticelendirecek bir sabite teşkil etmez. “Eğer rakiplerimizi iknada başvurabileceğimiz reddedilmez gerekçelere ve eleştirilemez ölçütlere sahip değilsek” diye yazar MacIntyre, “kendi içimizdeki düşünme edimi sırasında da bu tür gerekçe ve ölçütlere başvuramıyor olmamız gerekir.”²⁷³ İşte değer içerikli tüm yargıların bireysel tercihlerin dayatılmasından ibaret olduğunu iddia eden duyguculuk böylesi bir zeminde yükselmiştir.

Fakat duyguculuk kendisini tarihsel bir olgu olarak değerlendirmez. Duyguculuğa göre tüm ahlak felsefesi tarihi, evrensellik maskesi ardına gizlenmiş bireysel tercihlerin ifade edilmesinden ibarettir. Bu bağlamda gayrişahsi ahlaki kıstasların mevcudiyetine ihtimal dahi verilmez: Eğer yeterince geriye gidilirse, bütün ahlaki temellendirme süreçlerinin nihayetinde bireysel bir seçime dayandığı görülecektir.²⁷⁴ MacIntyre, ahlaki rasyonel olarak gerekçelendirme projesi başarısızlığa uğradığından beri bu görüşlerin hâkim olduğunu düşünmektedir. Bunların siyasi alandaki tatbikinde ise liberalizm devreye girer.²⁷⁵ Ahlaki tartışmaları neticelendirecek bir sabite fikri, tüm değerler karşısında tarafsız olması beklenen liberalizmde makbul görülmeyeceğinden; bu tartışmaları hiç yapmamak ya da en azından asgari düzeye çekmek yoluna gidilmiştir. Bu yolun bazı sonuçlarını değerlendirirken MacIntyre, insana sırf insan olduğu için atfedilen bazı hakların mevcudiyetinden bahsetmenin de “tuhaf” olacağını öne sürer. Kaldı ki, zaten orta çağın sonlarına kadar hiçbir antik veya orta çağ dilinde hak (*right*) kavramını tam olarak karşılayacak bir ifadeye de tesadüf edilmemektedir. Hatta MacIntyre’ın tespit ettiği üzere bu kavramın karşılığı olabilecek bir ifadeye eski İngilizce ve Japoncada ilk kez on dokuzuncu yüzyılın ortalarında; klasik ve orta çağ İbranice, Yunanca,

²⁷² MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 38.

²⁷³ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 42-43.

²⁷⁴ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 64-67.

²⁷⁵ MacIntyre, **Whose Justice? Which Rationality?**, s. 343.

Latince ve Arapçasında 1400’lerde rastlanılmaktadır. Bu bağlamda, kışkırtıcı bir biçimde, insan haklarının varlığına inanmanın “büyücülerin veya tek boynuzlu atların varlığına inanmakla bir” olduğunu yazar.²⁷⁶

Başka bir yerde ise MacIntyre, bizatihi koşulsuz haklar fikrinin kendisine karşı olmadığını, fakat özünde felsefi bir kurgudan ibaret olan insan hakları kavramının bir meşruiyet aracı olarak kullanımıyla kavgalı olduğunu belirtir.²⁷⁷ Aslında o, -tıpkı Sandel’in yaptığı gibi- bu göreci ya da duygucu zeminde hiçbir değer temellendirilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Liberal değerler de bundan azade değildir. Gerçi ona göre liberalizmin tarafsızlık ve hoşgörü iddiası inandırıcı da değildir. Neticede liberalizm de esasen kendi iyisini, yani liberal düzenin devamını, gözetmektedir.²⁷⁸ Peki tüm bireyleri kendi iyilerinin peşinde olan bir toplumu müşterek bir iyi etrafında kenetlemek gerçekten imkân dâhilinde midir? Bu açmaz, MacIntyre’in düşüncesinde Nietzsche’den başka bir yere varmaz. Zira ona göre Nietzsche, ahlak alanındaki nesnellik iddialarının ardında gizlenen öznel isteklerin farkına varmakla kalmamış, bu durumun gebe olduğu sorunları da erkenden idrak etmiştir. Bununla beraber, Nietzsche’yi Nietzsche yapan da rasyonel olarak temellendirilmiş bir ahlak arayışı olan Aydınlanma projesinin başarısızlığından başka bir şey değildir.²⁷⁹ MacIntyre, işte bu yüzden “Nietzsche mi Aristoteles mi?” diye sormaktadır. Yönümüzü bir kez daha Aristotelesçilik ile karakterize olan klasik geleneğe çeviririz.

MacIntyre, temel ahlaki eğitim aracı masal ve öyküler olan klasik gelenekteki her kültürün, tarihlerinin yok olmuş dönemlerini anlatan öyküler stokunu bir şekilde muhafaza ettiğini belirtir. Bu anlatılar -gerçekten yaşanıp yaşanmamış olmalarına kayıtsız olarak- toplumsal bir hafıza işlevi görürler.²⁸⁰ Buradan hareketle, ona göre klasik geleneği anlamamanın yolu heroik toplumu anlamaktan geçer. O, çeşitli anlatılardan yola çıkarak, heroik toplumdan öğrenmek zorunda olduğumuz iki şeyi şöyle sıralamıştır: i) “[A]hlakın tamamı, her zaman, belirli bir dereceye kadar,

²⁷⁶ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 160.

²⁷⁷ MacIntyre, **Ethics in the Conflicts of Modernity**, s. 78.

²⁷⁸ MacIntyre, **Whose Justice? Which Rationality?**, s. 345.

²⁷⁹ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 241, 250.

²⁸⁰ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 255-256.

toplumsal olarak yerel ve özel olana bağlıdır; dolayısıyla da modernlik ahlakının (şahsına) özel olandan tamamen bağımsız bir evrensellik özlemi, yanılısamadan başka bir şey değildir.” ii) “[E]rdemlere sahip olmanın, belirli bir gelenek içinde yer alma, içinde erdemleri ve bu erdemlere ilişkin anlayışı, heroik toplumun ilk sırayı aldığı bir önceller dizisinden miras aldığımız bir geleneğin bir parçası olma, dışında başka bir yolu yoktur.”²⁸¹ Yani erdemlerin varlığı da icrası da öncelikle belirli bir toplumsal yapının mevcudiyetini gerektirmektedir. Bu toplum içerisinde bireysel iyi ve kötülere yer olmadığı gibi, herhangi bir toplumsal yapıdan bağımsız bizatihi iyi veya bizatihi kötü de yoktur. Bununla beraber MacIntyre anlatılardaki iyi ve kötülerin değişkenlik gösterebileceğini, hatta birbirleriyle tenakuz hâlinde bile olabileceklerini kabul eder. Fakat bu durum heroik edebiyatın sonraki toplumların ahlaki görüşlerine kaynaklık ettiği gerçeğini değiştirmez.²⁸²

Aslında bazı heroik erdemler Antik Yunan’da felsefenin yükselişiyle birlikte tartışmaya açılmış olsa da MacIntyre’in da tespit ettiği üzere “erdemlerin hayata geçirileceği ve kendisine göre tanımlanacağı çerçevenin *polis* olduğu” fikrinde hiçbir ihtilafa düşülmemiştir.²⁸³ Bu bağlamda, “Atinalıların ortak varsayımı” diye yazar MacIntyre, “erdemlerin şehir devletinin *toplumsal bağlamında* kendi yerini bulduğu varsayımıdır.”²⁸⁴ Yani iyi ve kötüye ilişkin tüm fikirler toplum tarafından sağlanan bağlamdan neşet etmektedir. MacIntyre’in, klasik geleneğin erdem anlayışında bir başucu eser niteliğinde olan *Nikomakhos’a Etik*’te Aristoteles’in sürekli falanca hususta “Ben ne derim?” değil de “Biz ne deriz?” diye soruyor olmasını vurgulaması da bundandır. Aristoteles kendisinin ahlaki bir yaratım yaptığı iddiasında değildir. MacIntyre’in da belirttiği gibi o daha ziyade bir Atinalıda örtük bir biçimde var olanı açığa çıkarttığını düşünmektedir.²⁸⁵ Çünkü *polis* insanların kemali için gerekli olan iyileri zaten sağlamaktadır. MacIntyre, orta çağda krallıklara yüklenen misyonun da Antik *polise* yüklenmiş olandan farklı olmadığını belirtir: “Her ikisi de, insanların *insan için* iyi olana ulaşma amacı etrafında birleştikleri bir topluluk biçimi olarak

²⁸¹ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 266.

²⁸² MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 274.

²⁸³ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 282.

²⁸⁴ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 283. (Vurgu bana aittir.)

²⁸⁵ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 305.

kavranılır; yoksa sırf -modern liberal devletin kendine görev edindiği gibi- her bireyin kendi iyisi peşinde koşacağı bir arena yaratıcı şey olarak değil.”²⁸⁶ Yönünü Nietzsche’den Aristotelesçi klasik geleneğe çevirenleri karşılayacak olan da, bu anlamda, iynin gayrişahsiliğidir.

Benzer bir şekilde, Taylor’ın düşüncesinde de iynin gayrişahsiliği onun *Sittlichkeit* vurgusundan çıkarsanır. Taylor, çeşitli şekillerde tercüme edilmesine karşın hiçbir çevirinin *Sittlichkeit*’ın Hegel’in felsefesindeki orijinal anlamına tekabül edemediğinin altını çizer.²⁸⁷ Terim her ne kadar genel olarak İngilizce *ethics* (etik) ifadesinin karşılığı olarak kullanılsa da *customs* (örf/anane) olarak karşılanabilecek *Sitten* ile aynı etimolojik kökene sahiptir. Taylor’ın da vurguladığı üzere buradaki nüans, Hegel’in *Sittlichkeit*’ı *Moralität*’in karşısında konumlandırıyor olmasıdır. Bu bağlamda *Sittlichkeit* hâlihazırda parçası olduğum topluluğa yönelik yükümlülüklerime işaret etmektedir. *Sitten* ile *Sittlichkeit* arasındaki etimolojik bağ ise bu yükümlülüklerin aslında yerleşik normlara dayandığını ima eder. Yani *Sittlichkeit* aslında bize “zaten var olanı açığa çıkartmayı” emretmektedir.²⁸⁸ Zaten sahip olduğum ahlaki yükümlülükleri yerine getirmek durumundayımdır. *Moralität* ise hâlihazırda var olanların ötesinde, burada olmayan bir şeye ilişkin bir yükümlülükten bahseder. Bu ikincisinde, parçası olduğum topluluktan bağımsız rasyonel bir irade olarak değerlendirildiğim için, mensubu olduğum topluluğun benden bekledikleriyle bireysel yükümlülüklerim arasında bir tezat oluşur. Taylor’a göre Hegel’in hem kendi zamanında hem de günümüz liberalizminde karşı çıktığı nokta da bu karşıtlıktır.²⁸⁹ Ona göre ahlak ancak bir toplum bağlamında somut bir içeriğe sahip olabilir.

Taylor, Hegel’in *Sittlichkeit*’ı merkeze almakla “bilinçli olarak Aristoteles’i ve dolayısıyla eski Yunan dünyasını takip [ettiğini]” belirtir.²⁹⁰ Fakat kendisini mensubu olduğu toplumla özdeşleştirmeyen yeni bir insan tipi bir kere ortaya çıkmıştır artık. Bu

²⁸⁶ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 352.

²⁸⁷ *Sittlichkeit* terimi İngilizcede “etik yaşam” (*ethical life*), “nesnel etik” (*objective ethics*), “somut etik” (*concrete ethics*) gibi ifadelerle karşılanmaya çalışılmıştır. Bkz. Taylor, **Hegel ve Modern Toplum**, s. 139.

²⁸⁸ Taylor, **Hegel**, s. 376.

²⁸⁹ Taylor, **Hegel**, s. 377.

²⁹⁰ Taylor, **Hegel ve Modern Toplum**, s. 141; Taylor’a göre liberal bir perspektifle yapılan Hegel okumaları onun öğretisini çarpıttılar: Mesela nihai amaç olarak devletten bahsettiğinde onun aklında örgütlenmiş bir toplum fikri vardır, sıklıkla yansıtıldığı gibi istibdat değil. Bkz. Taylor, **Hegel**, s. 387.

yeni insan, ahlakla ilişkisini toplumsal hayatın dolayımıyla değil, doğrudan evrensel bir akıl kavrayışıyla kurmaktadır. Yani artık normların hâlihazırda olanla örtüşüyor olmasına gerek duyulmaz. Taylor'ın cümleleriyle ifade edilecek olursa: “Düşünen birey, *Moralität*'in alanına girmiştir.”²⁹¹ Fakat buradan eli boş döner. Taylor bu durumu, modern Batı toplumunun ahlaki ufkunu şekillendirecek bir çatının tesis edilemeyeşi üzerinden açıklar. Onun çatı olarak adlandırdığı şey, en temelde, ahlaki yargılamalarımızda bize hayati ayrımlar sağlayan algılardır. Bunlar teorik olarak ifade edilmeye ihtiyaç duymazlar. Çünkü Taylor, tüm yapıp etmelerimizin zaten bu çatılara göre şekillendiğini düşünür.²⁹² Bu bağlamda O, Hegelci *Sittlichkeit* anlayışını takip ederek, çatısız bir ahlakiliğin mümkün olmadığını savunmaktadır. Buradan hareketle, Taylor'ın düşüncesinde iyilerin gayrişahsi olduğu sonucuna varmak mümkündür. Nitekim “Ahlaki konularda akıl yürütme her zaman bir kişiyle birlikte akıl yürütmektir.” diye yazar Taylor ve şöyle devam eder:

“Karşınızda biri vardır ve onun bulunduğu noktadan ya da ikiniz arasındaki farktan yola çıkarsınız; karşınızdaki hiçbir ahlâki talebi tanımayan biriymiş gibi davranarak akıl yürütmeye en baştan, temellerden başlamazsınız. Hiçbir ahlâki temeli tanımayan biriyle doğruyu yanlış tartışmak, çevrenizdeki algı dünyasını kabul etmeyi reddeden biriyle ampirik konuları tartışmak kadar olanaksızdır.”²⁹³

Açıkça görüldüğü üzere, Taylor -diğer komüniteryan düşünürlerle paralel olarak- herkesin kendi sözde değerlerinin tartışılmaz nitelikte olduğunu iddia eden göreciliğin²⁹⁴ de ahlaki toplumdaki marjinal grupları dışlamanın bir aracından ibaretmiş gibi resmeden post-Nietzscheçi eğilimlerin²⁹⁵ de karşısında yer alır. Her iki görüşte de ortak unsur olarak karşımıza çıkan şey, bireysel tercihlere yapılan vurgudur. Bu vurguyla çatıların kendileri de birer seçim nesnesi hâline gelir ve ahlak yalnızca bir seçim meselesine indirgenir. Oysa, Taylor'ın düşüncesine göre, seçimin kendisi bir çatıyı gerektirmektedir. Esasen bu durum -yukarıda komüniteryanizmin ikinci varsayımı olarak ele alınan- kavrayışın bağlamsallığı tartışmasında da ortaya konulmuştur. Taylor'ın da vurguladığı gibi, “Bütün düzenlerin eşit şekilde ihtiyari olduğu, bilhassa da bütün ahlak görüşlerinin aynı derecede keyfi olduğu sonucunu

²⁹¹ Taylor, **Hegel ve Modern Toplum**, s. 154.

²⁹² Taylor, **Benliğin Kaynakları**, s. 42, 44, 50.

²⁹³ Taylor, **Modernliğin Sıkıntıları**, s. 32-33.

²⁹⁴ Taylor, **Modernliğin Sıkıntıları**, s. 19-20;

²⁹⁵ Taylor, **Benliğin Kaynakları**, s. 120.

doğrulamayaabileceğimiz bir bakış açısı biz insanlar adına ulaşılabilir değildir.”²⁹⁶ Eğer çatılar bize değerlendirme kıstası sağlayan ufuklarsa, bir ufkun yokluğunda *neye göre* davranılacağı meçhuldür. Taylor buradan hareketle tartışmayı derinleştirir: Onun da tespit ettiği üzere, çağdaş ahlak felsefesinde hiçbir seçeneğin bir diğerine karşı üstünlüğü olmadığı varsayıldığından, seçme faaliyetinin kendisi kıymetli addedilmiştir. Yahut görünürde seçilen şeyi değerli kılan, seçilmiş olmasından başka bir şey değildir. Fakat Taylor seçimin hemen öncesindeki yargılamalarımız sırasında bize kıstaslar sağlayan örtük bir ufkun varlığında ısrarcıdır. Aksi hâlde, yani eğer gerçekten bazı seçenekler öbürlerinden daha tercihe şayan değilse, seçme faaliyetinin kendisi anlamını yitirecektir.²⁹⁷ Bir diğer ifadeyle, seçimin gerçekten bir seçim olması gayrişahsi kıstasların mevcudiyetine koşulludur. Bu, herhangi bir çatının yokluğunda şahsi bir tercihin varlığının bile söz konusu olamayacağı anlamına gelir. Bu bağlamda Taylor’ın düşüncesinde tüm çatılardan arı böylesi radikal bir seçim imkânsızdır.²⁹⁸

Neticede Sandel ve Walzer evrensel ilkeler temin etmek adına ahlaki meselelerin toplumsal hayatımızdan tecrit edilmesi üzerine yoğunlaşırken, MacIntyre ve Taylor ahlakın bireysel arzu ve istekleri kamufle etmek için araçsallaştırılıyor olmasına dikkat çeker. Fakat dört düşünür de iyilerin gayrişahsi olduğu hususunda (aksiyolojik temel) uzlaşmaktadır. Mesela Sandel, tam da bu gayrişahsi niteliğinden ötürü toplumsal hayatta iyiler üzerine daha çok müzakere etmemiz gerektiğini savunmaktadır. İyilerin hoşgörü maskesiyle bireysel alana hapsedilerek bunların toplumsal düzeyde tartışılmasını engellemenin bir arada yaşamamızı mümkün kılan kaynaklarımızı aşındıracağını iddia eder. Benzer bir şekilde Walzer da en temelde vahiyle bize ulaşmış ya da doğada keşfedilmiş olsa da bir şekilde ahlakın artık topluma mal olduğunu vurgular. Dolayısıyla bu ahlak anlayışı birtakım sorunlar içeriyorsa bile yapılması gereken kendi iç kıstaslarına göre tamir ve tadil edilmesidir. Zaten ne yeni bir keşif ne de yeni bir icat ahlaki tartışmaları sonlandırmaya muktedir olabilir. Bu

²⁹⁶ Taylor, **Benliğin Kaynakları**, s. 163; Taylor şöyle devam eder: “Doğru olduğunu varsaydığımız ahlaki bir pozisyondan hüküm vermediğimizi düşünmek kendimizi kandırma olacaktır. Bu, faal bir birey olma durumudur, kabul ya da reddedebileceğimiz metafiziksel bir görüş değil.” Burada hem Hegelci *Sittlichkeit* anlayışı hem de kavrayışın bağlamsallığı varsayımı aşikârdır.

²⁹⁷ Taylor, **Modernliğin Sıkıntıları**, s. 38-39.

²⁹⁸ Charles Taylor, “What is Human Agency?,” **Human Agency and Language**, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, s. 35.

anlamda toplumsal hayatta esas olan iyilerin daima tartışmaya açık olmasıdır, bireysel alana terk edilmeleri değil.

MacIntyre ise herkes kendi görüşüne evrensellik izafe ettiği sürece ahlaki alandaki tartışmaların verimli olmayacağını düşünmektedir. Nitekim ona göre liberalizmin minimal insan hakları doktrinini öne sürmesi de ahlaki tartışmaların sonlanmaz nitelikte olduğunun farkında olunmasının bir neticesidir. Fakat MacIntyre insan hakları gibi bir şeyin de imkân dâhilinde olmadığını savunmaktadır. Onun düşüncesinde bireysel ve toplumsal iyilerimiz arasındaki paradoksu aşmanın yegâne yolu ontolojik düzeyde toplumsal bir varlık olduğumuzun kabulünden geçer. Çünkü ahlak daima toplumsaldır. Yani Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te yaptığı gibi, "ben" değil "biz" diyebilmemizi gerektirir. Taylor da MacIntyre'a paralel olarak Hegelci *Sittlichkeit*'i öne çıkarır. Zaten ona göre Hegel, bu konuda Aristoteles'in takipçisidir. Bu bağlamda toplum bizim ahlakiliğimiz için bir çatı sağlamaktadır. Bu çatının yokluğunda ahlakilik de yoktur. Öyle ki, -mantık gereği- bireysel tercihlerimiz bile iyi ve kötü hususunda bizlere gayrişahsi standartlar sağlayan bu çatıların mevcudiyetine koşulludur. Bir diğer ifadeyle, şahsi *iyilerimden* bahsetmem için öncelikle müşterek *iyi ve kötülerimizin* var olması gerekmektedir.

* * *

Gelinen noktada komüniteryanizmi düşünce dünyamızda -liberalizmin bir eleştirisinden öte- yapıcı/pozitif bir öğreti olarak yeniden konumlandırmak için ihtiyacımız olan felsefi zeminin berraklaştığı iddia edilebilir. Zira liberalizme yönelik eleştirel yargıları bir kenara bırakıldığında bile MacIntyre, Sandel, Taylor ve Walzer isimlerini bir araya getiren temel bazı kabul ve varsayımların söz konusu olduğu nihayet açığa çıkmıştır. Her ne kadar farklı geleneklerin temsilcileri olarak birbirlerinden farklı kaynaklardan besleniyor olsalar da -çalışmanın bu bölümünde de ortaya konulduğu üzere- bu dört çağdaş filozofun düşüncelerindeki ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik temellerde yadsınamaz bir örtüşme söz konusudur. Bu bağlamda, toplumu varoluşsal olarak birey karşısında öncelikli kabul eden "toplumun önceliği" komüniteryanizmin ontolojik düzlemdeki ve en temel varsayımı olarak karşımıza çıkar. Komüniteryanizmin epistemolojik varsayımı bireylerin dünyayı

tasavvurlarının içine doğdukları toplumun bağlamı çerçevesinde şekillendiğini ifade eden “kavrayışın bağlamsallığı”dır. İyi ve kötünün şahsi tercihlerimize göre değişkenlik göstermeyip, bilakis tercihlerimizi de kendisine göre yaptığımız toplumsal bağlam tarafından sağlanan ahlaki bir kıstas olduğunu işaret eden “iyinin gayrişahsiliği” ise komüniteryanizmin aksiyolojik varsayımıdır.

İşte MacIntyre, Sandel, Taylor ve Walzer’ın liberalizme yönelik eleştiri ve itirazlarını diğerlerinden ayırksı kılarak bu dört çağdaş filozofu “komüniteryan” etiketi altında toplamayı mümkün hâle getiren de onların düşüncelerini şekillendiren, bu temel kabul ve varsayımlardır. Bu temelleri belirginleştirip dikkate aldığımızda komüniteryanizmin liberalizmin bir düzelticisi değil, tıpkı onun gibi pozitif bir öğreti olduğu sonucuna varabiliriz. Çünkü komüniteryanların liberalizmi eleştirdikleri felsefi zemin, aslında onun temel kabul ve varsayımlarının yerini alabilecek daha sağlam bir alternatifini teşkil etmektedir. Bu anlamda komüniteryanizm, cari gerçekliğimizi tesis eden liberal faraziyelere alternatif bir varoluş tasavvuru olarak okunmaya müsaittir. Diğer taraftan, komüniteryanizmi düşünce dünyamızda yeniden konumlandırma iddiası, ona yöneltilmiş olan eleştirilerin de tahlil edilmesini gerektirmektedir. Bu eleştiriler ve komüniteryanların bunlara yanıtları ise çalışmanın bir sonraki başlığında masaya yatırılacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KOMÜNİTERYANİZMİN SINIRLARI

Önceki bölümde, komüniteryan düşüncenin temellerini teşkil eden kabul ve varsayımlar açığa çıkartılmıştı. Çalışmanın bu son bölümünde, “komüniteryanizmi düşünce dünyamızda pozitif bir öğreti olarak yeniden konumlandırma” projesine, ona yöneltilmiş olan eleştirilerin incelenmesiyle devam edilecektir. Bölüm boyunca bu eleştiriler -mümkün olduğunca- çalışmanın amaç ve kapsamı çerçevesindeki bir bağlama oturtulup, öyle tartışılacaktır. Nitekim komüniteryanizme yönelik eleştiriler de -büyük ölçüde- onun negatif bir şekilde kavrandığı bir yorumlama sürecinin neticesi görünümündedir: Komüniteryanizme yönelik eleştirel literatürü gündemine alan birinin ilk fark edeceği şey, eleştirilerin en başından beri komüniteryanların liberalizmi yanlış yorumladığı iddiası etrafında yoğunlaşmış olmasıdır.²⁹⁹ Fakat bu eleştirilerin kahir ekseriyeti aslında komüniteryanizme değil, komüniteryanların liberalizm hakkındaki argümanlarına odaklanmıştır. Dolayısıyla literatürdeki komüniteryanizm eleştirilerinde, onun -önceki bölümde ortaya konulmuş olan- kendi varsayımlarının ihmal edildiği söylenebilir. Elbette bu durum, yaygın kanaate göre komüniteryanizmin pozitif bir öğreti değil de liberalizmin bir düzelticisi kabul edilmesiyle ilişkilidir. Bu bölümde -çalışmamızın komüniteryanizmin esasen pozitif bir öğreti olduğu yönündeki

²⁹⁹ Gutmann'ın “Communitarian Critics of Liberalism” makalesi bu konuda örnek teşkil edebilecek ilk metinlerden biri olarak (yayımlanma yılı 1985) karşımıza çıkmaktadır. Kymlicka da 1988'de yayımladığı makalesinde komüniteryanizmin liberalizmi yanlış yorumladığı iddiasını tekrar eder. Zaten makalenin kaleme alınma amacının liberalizme yöneltilen eleştirilere cevap vermek olduğu açıkça ifade edilmiştir. Bkz. Will Kymlicka, “Liberalism and Communitarianism,” **Canadian Journal of Philosophy**, Vol. 18, No: 2, June 1988; Buchanan'ın 1989 tarihli “Assessing the Communitarian Critique of Liberalism”i de burada zikredilmeye müsaittir. Komüniteryanizmin liberalizm yorumunun yanlış bir okumaya dayandığı yönündeki benzer eleştiriler için ayrıca bkz. Mouffe, “American Liberalism and Its Critics: Rawls, Taylor, Sandel, and Walzer”; Jeffrey Paul ve Fred D. Miller, “Communitarian and Liberal Theories of the Good,” **The Review of Metaphysics**, Vol. 43, No: 4, June 1990; Will Kymlicka, **Liberalism, Community and Culture**, Oxford, Clarendon Press, 1991; Caney, “Liberalism and Communitarianism: a Misconceived Debate”; Derek L. Phillips, **Looking Backward**, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1993; Douglas J. Den Uyl ve Douglas B. Rasmussen, “The Myth of Atomism,” **The Review of Metaphysics**, Vol. 59, No: 4, June 2006; Bunların haricinde, komüniteryan düşünürlerin “anti-liberal” olduklarından liberalizmi kasıtlı olarak yanlış yorumladıkları yönündeki bir eleştiri için bkz. Stephen Holmes, **The Anatomy of Antiliberalism**, Cambridge, Harvard University Press, 1996, özellikle s. 88-121, 176-184.

temel iddiasıyla paralel bir şekilde- yukarıda bahsedilen türden eleştirilere yer verilmeyecektir. Yani bu bölüme konu olan şey “liberalizmin komüniteryan eleştirisinin eleştirisi” değildir. Burada yapılacak olan, daha ziyade, pozitif bir komüniteryanizm öğretisinin temel yapıtaşları olan ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik varsayımların sınırlarının ortaya konulmasıdır. Bu yapılırken, daha önce gündeme getirilmiş olan ve komüniteryanların varsayımlarıyla ilişkilendirilebilecek eleştirilerin yanı sıra; MacIntyre, Sandel, Taylor ve Walzer’ın kendi çalışmalarında açığa çıkan açmazlar da serimlenmeye çalışılacaktır. İlgili tartışma ve meseleler muğlaklık, yaderklik ve görelilik başlıkları altında tasnif edilip masaya yatırılacaktır.

3.1. Muğlaklık

Komüniteryanların varsayımlarıyla ilişkilendirilebilecek eleştirilerden ilki “muğlaklık” iddiaları etrafında öbeklenir. Bu minvaldeki eleştirilerde komüniteryan düşünürlerin düşüncelerindeki merkezi unsur olan toplum kavramıyla tam olarak neyi ifade ettiklerini anlamamanın güç olduğu savlanmaktadır. Kimi eleştirmenler komüniteryanların metinlerinde topluma ilişkin bir tanıma rastlanılmadığını iddia ederken, kimileri de bu kavramın aralarında ilişki kurulamayacak şekilde değişken kullanımlarına rastladıklarını öne sürmüşlerdir. Mesela Patrick Neal ve David Paris, komüniteryanların eleştirilerinden yola çıkılarak, liberal toplumda sorun teşkil eden şeyin hem topluluk fikrinin yeterince kuvvetli olmayışı hem de yanlış bir topluluk anlayışına sahip olmaları şeklinde tespit edilebileceğini iddia ederler: “Yetersiz topluluk” olarak adlandırdıkları ilk eleştiride liberal toplumdaki pratikler tartışma konusu olurken, “yanlış topluluk” olarak adlandırılan ikinci eleştiride paylaşılan değerlerin olmayışı nedeniyle aslında liberal toplum diye bir şeyin olmadığı sonucuna ulaşılır.³⁰⁰ Bu durum, komüniteryan düşüncedeki topluluk idealinin belirsizliğiyle (*vagueness*) irtibatlandırılmıştır. Frazer da komüniteryan düşünürlerin topluluk kavramını kullanımının son derece muğlak ve belirsiz (*ambiguous and vague*) olduğuna işaret eder. Ona göre, komüniteryanlar bu kavramın sistematik bir

³⁰⁰ Patrick Neal ve David Paris, “Liberalism and the Communitarian Critique: A Guide for the Perplexed,” *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 23, No: 3, September 1990, s. 422-424.

çözümlemesini yapmış değildirler. Topluluğu kimi zaman bir çeşit sosyal varlığı, kimi zaman kişiler arası bir ilişkiyi ifade etmek için, kimi zamanlarda ise her türlü grubu ve ortaklığı kapsayan genel bir isim olacak şekilde değişken biçimlerde kullanmaktadırlar.³⁰¹ Dahası, Frazer, komüniteryan düşünürlerin topluluk konusunda tarihteki çeşitli örneklerle başvurmuş olmalarını da bu kavramın sistematik bir çözümlemesini yapmak yerine bilinçli bir şekilde tercih ettikleri bir yol olarak değerlendirmektedir.

Derek L. Phillips'e göre ise komüniteryanların topluluk hakkındaki tarihsel atıfları, aynı zamanda, onların toplumun bir zamanlar hayatın daha önemli bir parçası olduğu yönündeki inançlarından kaynaklanmaktadır. Buradan hareketle o; Antik Yunan, orta çağ ve Amerika'nın kuruluş dönemine yapılan tüm atıfların benzer bir arka plana sahip olduğunu savunur.³⁰² Ne var ki Phillips, komüniteryanların geçmişteki topluluklar hakkındaki görüşlerini paylaşmaz. Ona göre toplumun yitirilmesi bahsi hiç de yeni bir mesele değildir.³⁰³ Fakat konumuz açısından daha da önemli olan şey, onun, henüz ne olduğunu bile bilmeden topluluğun geçmişteki ehemmiyetini tespit etmenin zorluğunu vurgulamış olmasıdır: Bu bağlamda, "topluluğun kritik önemine gösterilen ilgiye rağmen" diye yazar, "komüniteryan literatürün soyut ve ideolojik rayihası (*flavor*) insanı hayrete düşürüyor." Zira ona göre komüniteryanizm bir topluluk teorisinden yoksundur. Kaldı ki, topluluk ile ne kastedildiği bile belli değildir. Yukarıdaki eleştirilere paralel bir biçimde, bu kavramın birbiriyle ilişkili yapısal ve normatif çok sayıda unsura atıfta bulunmak üzere kullanıldığı tespitini yineler. Neticede Phillips de diğerleriyle aynı yargıya varmıştır: komüniteryanların topluluk kavramını kullanımı belirsiz ve kesinlikten uzaktır (*vague and imprecise*).³⁰⁴

³⁰¹ Frazer, **The Problems of Communitarian Politics**, s. 44-45.

³⁰² Phillips, **Looking Backward**, s. 5-6.

³⁰³ Phillips'in bu konuda yalnız olduğunu düşünmek bir hata olacaktır. Shapiro da komüniteryanların geçmişteki topluluk örneklerine ilişkin romantik yaklaşımlarına şüphe ile bakmanın liberaller arasında yaygın bir tavır olduğunu belirtir. Bu bağlamda Antik Yunan, Amerika'nın erken zamanları ya da orta çağda toplumdan dışlanan çok sayıda grubun varlığına vurgu yaparlar. Bkz. Shapiro, "Liberalism and Communitarianism," s. 147.

³⁰⁴ Phillips, **Looking Backward**, s. 7. Phillips'e göre topluluk idealine ilişkin MacIntyre'in düşüncesinden çıkartılabilecek olan unsurlar ortak bir tarih, paylaşılan pratik ve anlamlar, ortak bir gelenek ve hayata dair paylaşılan ideallerdir. Bazı eklemelere rağmen temelde MacIntyre'in

Komüniteryan düşünceden bir topluluk teorisi çıkarmak mümkün müdür, sorusunun peşine düşen Cochran da komüniteryanların, metinlerinde derli-toplu bir topluluk tanımına yer vermediklerini öne sürenlerdendir. “Topluluğun İnce Teorisi” başlığı altında, komüniteryanların fazlasıyla kırılğan buldukları için eleştirdikleri liberal benlik teorilerinin karşısında konumlandırmaya çalıştıkları topluluk fikrinin de benzer bir incelikten mustarip olduğunu göstermeye koyulur. Ona göre, argümanları ağırlıklı olarak liberalizm eleştirisine odaklandığından MacIntyre’in düşüncesinde bir topluluk teorisi bulunmamaktadır. Yükümsüz benliğin zayıflığına karşı, karakteri topluluk tarafından inşa edilmiş daha sağlam bir benlik anlatısı ortaya koysa da Sandel’in de MacIntyre gibi neredeyse tamamen eleştirel bir tonda yazdığını savunan Cochran, birtakım önerilerden bahsedilebilecek olunmasına rağmen tıpkı MacIntyre’da olduğu gibi Sandel’den de üzerine çalışılmış bir topluluk teorisinin çıkarılabileceğine inanmaz.³⁰⁵ Walzer ise, ona göre, *Spheres of Justice*’te topluluk fikri üzerine inşa ettiği adalet teorisiyle topluluğa ilişkin “romantik” yaklaşımları aşarak tartışmayı daha somut bir zemine taşımıştır. Ne var ki Cochran onun topluluk teorisinin de hâlâ “ince” kaldığını iddia eder. Zira topluluğun unsurları ve bir topluluğu topluluk kılan ayırt edici nitelikleri incelenmiş değildir.³⁰⁶

Benzer bir şekilde Lewis P. Hinchman da MacIntyre’in toplum ifadesi ile ne kastettiğini hiçbir yerde açıklamadığını vurgulamıştır. Yine de verdiği örneklerden yola çıkılarak MacIntyre’in aklındaki toplumun kabaca ortak bir dil, kültür, hafıza ve standartlar manzumesini işaret eden tarihsel bir birliktelik olarak yorumlanabileceğini ileri sürer.³⁰⁷ Diğer taraftan, Rainer Forst eş zamanlı olarak aidiyet hissedilebilecek

söylediklerini tekrar eden Sandel da gerçek bir topluluk tanımı ortaya koymamıştır. Ahlaki varlığımızı toplumsallığımıza koşullayan Taylor ise bir topluluk tanımı yapmanın hayati önemine yaptığı vurguya rağmen bunu es geçmiştir. Bkz. Phillips, **Looking Backward**, s. 10-11.

³⁰⁵ Cochran, “The Thin Theory of Community,” s. 425-426.

³⁰⁶ Cochran, “The Thin Theory of Community,” s. 426-427; John Gray de Cochran ile benzer bir yaklaşım sergiler ve komüniteryanların topluluk düşüncesinin de tıpkı liberaller gibi soyut bir karakter arz ettiğini savunur: Ona göre komüniteryanların toplumu “Kant’ın aşkın öznesi gibi ortak deneyime mesafeli, numenal bir topluluk”tur. Bkz. John Gray, **Two Faces of Liberalism**, New York, The New Press, 2000, s. 118-119.

³⁰⁷ Lewis P. Hinchman, “Virtue or Autonomy: Alasdair MacIntyre’s Critique of Liberal Individualism,” **Polity**, Vol. 21, No: 4, Summer 1989, s. 637; Aslında bu eleştiri tümüyle doğru değildir. Özellikle *Dependent Rational Animals* adlı çalışmasında, MacIntyre, oldukça spesifik topluluk örnekleri üzerinden meseleyi somutlaştırmaya çalışır. Karş. MacIntyre, **Dependent Rational Animals**, s. 133-134.

pek çok topluluğun (aile, soy, millet vb.) varlığının hem Sandel hem de Walzer'ın düşüncesinde bir açmazı sebep olduğunu iddia etmiştir.³⁰⁸ Zira çeşitli topluluklara aynı anda duyulan aidiyetin doğurabileceği çıkar çatışması, kolaylıkla çözülebilecek bir mesele gibi görünmemektedir. Douglas J. Den Uyl ve Douglas B. Rasmussen, Taylor'ın komüniteryanizmini devletçilikle bağdaştırarak³⁰⁹ yorumlama eğilimi gösterirken; Mulhall ve Swift'in de işaret ettiği gibi MacIntyre'in nazarında ulus-devlet kastedilen topluluğun bir örneği olamaz.³¹⁰ Paralel bir yorumla, komüniteryan düşünürlerin topluluk fikrini siyasi bir kavram olarak kullanmadıklarını belirten Shlomo Avineri ve Avner de-Shalit ise bu hususta bir istisna teşkil eden ismin ülkeyi bir topluluk olarak kabul eden Walzer olduğunu ileri sürerler.³¹¹ Tüm bu çapraşık yorumlar ve bu yorumların doğurduğu karmaşa, pekâlâ, komüniteryan düşünürlerin topluluk ifadesiyle tam olarak neyi kastettiklerini muğlak bırakmış olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu yorum ve eleştirilerde gözden kaçırılan şey, toplumun ontolojik önceliğini dile getiriyor olmalarının komüniteryanları kendiliğinden ve zorunlu olarak birer toplum kuramcısı kılmayıştı. Daha ziyade onlar, ilgilerini benliğimizin inşasına yoğunlaştırırlar. Fakat bu, elbette, onların toplumun mahiyetine dair hiçbir şey söylemedikleri anlamına gelmez.

Bilakis, komüniteryan düşünürler toplum hakkında -önceki bölümde de gösterildiği üzere- pek çok şey söylemişlerdir.³¹² Bununla beraber, onların, savlarını

³⁰⁸ Rainer Forst, **Contexts of Justice**, Berkeley, University of California Press, 2002, s. 19, 110-111; Gray'e göre ise insanların yalnızca bir topluluğa mensup oldukları bir dünya içinde yaşadığımız dünyadan kopuk olduğu gibi, aslında bu dünyanın sakinleri tarafından tasavvur edilebilir de değildir. Bkz. John Gray, **Two Faces of Liberalism**, s. 119.

³⁰⁹ Den Uyl, Rasmussen, "The Myth of Atomism," s. 865.

³¹⁰ Mulhall, Swift, **Liberals and Communitarians**, s. 101.

³¹¹ Shlomo Avineri, Avner de-Shalit, "Introduction," **Communitarianism and Individualism**, Ed. Shlomo Avineri ve Avner de-Shalit, New York, Oxford University Press, 2011, s. 8.

³¹² Kaldı ki onlar aslında akademik bir soyutlanmışlık içerisinde felsefi tartışmalar yapıyor da değildirler. Her biri, nihayetinde içerisinde yaşadığı toplumun sorunlarını masaya yatırmaktadır. Buradan hareketle onların toplumdaki anladıkları şeyi gündelik hayatta karşılaştıkları pratik meselelere ilişkin yorumlarından süzerek somutlaştırmak da bir seçenek olarak görülebilir. Fakat bu yolla tatmin edici bir sonuca ulaşılabilceğimizi söylemek güçtür. Nitekim Taylor, tüm enerjisini Kanada'yı bölünmenin eşeğine getiren Quebec meselesi üzerine yoğunlaştırarak azınlık konumundaki bir topluluğun tanınmasına alan açmaya çalışırken; Sandel azınlık gruplarından ziyade bireyciliğin yıkıcı sonuçlarına odaklanarak cumhuriyetçi bir zemin üzerinde yükselen bir Amerikan toplumu arzusunun taşıyıcı. Taylor'ın düşüncesinde toplumun basitçe ülkeyle özdeşleştirilmediğini söylemek mümkün görünse de Sandel söz konusu olduğunda kesin bir yargıya varmak o kadar da kolay değildir. Öte yandan Walzer, Amerika'yı "tamamlanmamış bir toplum" olarak tanımlayarak toplumu bir ülkeyle açıkça özdeşleştirmektedir. MacIntyre'a gelindiğindeyse bahsedilen toplum modern devlet

mantıksal olarak izah etme hususunda, belagatte oldukları kadar iyi olmadıkları savunulmuştur.³¹³ Bu iddia, komüniteryanizmin birçok eleştirmeni tarafından desteklenir. Nitekim muğlaklık eleştirisi tam da bunun bir örneği olarak karşımızda durmaktadır. Yine de tüm eleştirmenleri aynı kefeye koymak doğru olmaz. Mesela Frazer, daha müspet bir yaklaşımla, komüniteryanların topluluk yorumundaki muğlaklığın aslında bu kavramın güçlü yönlerinden birini teşkil ettiğini savunmuştur.³¹⁴ Peki komüniteryan düşüncenin topluma bakışı hakikaten o kadar da anlaşılabilir midir? Üzerinde ittifak ettikleri bir toplum tanımının mevcut olmayışı, komüniteryan düşünürlerin idealize ettikleri toplumun diğer toplumcu düşüncelerden ayırt etmeyi mümkün kılan hiçbir niteliğinin olmadığı anlamına mı gelmektedir? Bu ikinci soru karşısında eleştirmenlerin ilkinde olduğu kadar kendilerinden emin bir tavır içerisinde olamayacakları iddia edilebilir. Nitekim Avineri ve de-Shalit'in de tespit ettiği üzere, komüniteryanizmde topluluğun anlamı basit bir birlikteliğin ötesine geçmektedir. Burada topluluğa mensup olanlar ne yapay ne de araçsal bir ilişki içerisinde değildirler. Mensubiyetin kıymeti kendinde mündemiçtir.³¹⁵ O hâlde komüniteryanların nazarında bir topluma mensup olmayı değerli kılanın neliğini masaya yatırmak, komüniteryan toplum idealini anlamamız için elverişli bir odak noktası teşkil edebilir.

yapılanmalarında aranmaması gerektiğinin net bir şekilde ifade edildiği görülür. Tüm bunlar eleştirmenlerin işaret ettiği kafa karışıklığını doğrular nitelikte örneklerdir. O halde komüniteryanların ısrarla gündeme getirdikleri toplumun pratik hayattaki somut karşılığını aramak yerine mahiyetini anlamaya çalışmak daha doğru olacaktır. Karş. Taylor, "Tanınma Politikası," s. 72-81; Michael Walzer, "What Does It Mean to Be an 'American'?", **Social Research**, Vol. 71, No: 3, Fall 2004, s. 652; MacIntyre, **Dependent Rational Animals**, s. 131-133.

³¹³ Buchanan, "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism," s. 853. Belagat ya da retorik eleştirilerinden liberaller de en az komüniteryanlar kadar pay alırlar. Zira Neal ve Paris'in de işaret ettiği gibi, komüniteryanların *polis*, dostluk ve aileden bahsettiği yerlerde liberaller cadı yakma, engizisyon ve kölelikten dem vurmaktadırlar. Komüniteryanların anomi ve yabancılaşmadan bahsettiği yerlerde ise liberallerin özerklik ve haysiyet kavramlarını öne sürdükleri görülür. Bkz. Neal, Paris, "Liberalism and the Communitarian Critique," s. 428.

³¹⁴ Frazer'a göre topluluk tanımı muğlak kaldıkça farklı kişilere farklı anlamlar ifade edeceğinden normalde bir araya gelmeyecek düşüncelere sahip kişileri bir araya getirebilir. Kavramdaki muğlaklığın onun güçlü yönü olduğunu düşünmesinin sebebi budur. Fakat bu, yine Frazer'a göre, komüniteryanizmin aynı zamanda güçsüz yönünü oluşturur. Komüniteryanlar, kavrama yüklenecek farklı anlamlar nedeniyle liberaller tarafından otoriter olmakla, sosyalistler tarafından liberal olmakla, feministler tarafından ataerkil olmakla suçlanacaklardır. Bkz. Frazer, **The Problems of Communitarian Politics**, s. 46.

³¹⁵ Avineri, de-Shalit, "Introduction," s. 4.

Bir topluma mensubiyet, komüniteryan düşüncede ontolojik bir zorunluluk olmakla beraber, onu değerli kılan bu zorunluluğun kendisi değildir. Komüniteryanizmde bir topluma mensup olmamızı değerli kılan, bu mensubiyetin bize ahlaki bir fail olma imkânı sağlamasıdır.³¹⁶ Dolayısıyla komüniteryanizmin toplum tasavvurunu anlamının yolu onun ahlakla ilişkisini anlamaktan geçer. Aslında muğlaklık eleştirisini yöneltenler arasında da komüniteryan düşünürlerin toplum ile ahlak arasında bir irtibat kurma eğiliminde ortaklaştığını kabul edenler vardır. Mesela, katı bir komüniteryanizm eleştirisi ortaya koyan Holmes; bazı komüniteryanların toplumu melankolik bir tavırla geçmişte, bazılarının ise umutla gelecekte konumlandığını, fakat her iki durumda da idealleştirilenin toplumdaki ahlaki mutabakat (*moral consensus*) fikri olduğunu belirtmiştir.³¹⁷ Hinchman, ahlaki mutabakatın toplumsallıktaki hayati işlevini vurgulayan bir diğer eleştirmen olarak karşımıza çıkar ve MacIntyre’ın ahlak ve toplumsal yapı arasında kurduğu özdeşliğe atıf yapar.³¹⁸ Komüniteryan düşünürler arasında topluluğa ilişkin en anlaşılır ifadelerin MacIntyre’ın düşüncesinde yer aldığını düşünen John R. Wallach ise; onun örnek olarak sunduğu toplumlarda müşterek olan şeyi bu toplumların mensuplarına iyiye dair bir anlayış sağlaması olarak tespit etmiştir.³¹⁹ Harmut Rosa, Taylor’ın düşüncesinde de değer ve anlamın toplum tarafından sağladığını savunmaktadır. Bu, kimliğimizin oluşumunda kurucu bir role sahiptir. Yani bizi biz kılan toplumun sağlamış olduğu

³¹⁶ Ahlakiliği daima dışsal kıstasların varlığı vasıtasıyla tecrübe ettiğimizi savunan Walzer; dini ve hukuki metinler, fazilet hikâyeleri, epik şiirler ve adabımuâşeret kuralları ile toplumların mensuplarına ahlaki birer fail olmaları için gerekli olan ölçüleri sağladıklarını vurgular. Keza, Sandel de ahlakiliğimizi mensubu olduğumuz topluma borçlu olduğumuzu yinelemiştir. Ona göre, liberalizmin yükümsüz ben anlayışı, bu anlamda, ahlakiliğin yaratıcılığına terfi etme girişimidir. Halbuki bu, Taylor’ın da belirttiği gibi, insanı yalnızca yaşayan bir organizma düzeyine indirgemek olacaktır. Çünkü bizi düşünen, hissedeni, karar veren failler kılan toplumsallığımızdır. MacIntyre’ın “Vatanseverlik Bir Erdem Midir?” başlıklı makalesinde yürüttüğü tartışma, bu noktada ufuk açıcı olabilir. Burada, o, bir şekilde toplumsallıktan sıyrılmamız durumunda ahlaklı olmak için hiçbir dayanağımızın kalmayacağını gözler önüne sermektedir. Bkz. Alasdair MacIntyre, “Is Patriotism a Virtue?” The Lindley Lecture, University of Kansas, 1984, s. 10; Walzer, **Interpretation and Social Criticism**, s. 47-48; Sandel, **Public Philosophy**, s. 153; Sandel, “Usuli Cumhuriyet ve Yükümsüz Ben,” s. 216; Taylor, **Hegel**, s. 380-381.

³¹⁷ Holmes, **The Anatomy of Antiliberalism**, s. 177-178. Bu iki tavrın birlikte mevcut olduğunu düşünen Gutmann ise komüniteryanların geleceğe nostaljiyle bakma eğiliminde olduğunu düşünmektedir. Bkz. Gutmann, “Communitarian Critics of Liberalism,” s. 322.

³¹⁸ Hinchman, “Virtue or Autonomy,” s. 638-639.

³¹⁹ John R. Wallach, “Liberals, Communitarians, and the Task of Political Theory,” **Political Theory**, Vol. 15, No: 4, November 1987, s. 592-593.

ahlaki haritanın (*moral map*) iyi hayat anlayışıdır. Önemli-önemsiz, iyi-kötü ve güzel-çirkin gibi ayrımları ancak bu ahlaki harita yardımıyla yapabiliriz.³²⁰

Bobby Jindal'ın komüniteryanizmde ahlakın sosyoloji çalışmasına indirgendiği yönündeki ifadeleri³²¹ de komüniteryan düşüncede toplum ile ahlak arasında kurulan irtibatı işaret eden eleştiriler kapsamında değerlendirilebilir. Gerçekten de meseleyi ele alış tarzları itibariyle komüniteryanlar zaman zaman ahlak sosyolojisinin alanına girmektedirler. Çalışmalarında toplumsallık ile ahlakilik öylesine iç içe geçmiştir ki bunları birbirinden ayırmak neredeyse imkânsızdır. Toplumdaki rol ve vazifelerin beraberinde iyiye dair bir anlayışı da barındırdığını belirten Sandel, bunların bizi dünyada konumlandırarak yaşamımızın ahlaki tarafını oluşturduğunu yazar.³²² Taylor, ahlaki failler oluşumuzu toplumsal varoluşumuzda arka planda verili olan güçlü değerlendirmelere (*strong evaluations*) borçlu olduğumuzu savunur.³²³ MacIntyre, her ahlak felsefesinin belirli bir sosyolojiyi varsaydığını öne sürer.³²⁴ Walzer ise açık bir şekilde ahlakın her zaman toplumsal olanla ilişkili olduğunu belirtmiştir.³²⁵ Bir diğer ifadeyle, ahlakla kurduğumuz irtibat neredeyse tam da oradan -yani toplumdan- başlar. Komüniteryan düşünce nazarında bir başka alternatif mümkün değildir. Bu, toplumun ontolojik önceliğinin mantıksal sonucudur. Böylece ahlaki faillik, toplumsal varoluşumuzla özdeşleştirilmiş olur. Tıpkı MacIntyre'ın heroik toplumlara ilişkin tespitinde olduğu gibi, "ahlak ve toplumsal yapı, aslında bir ve aynı şeydir."³²⁶ O, bu toplumları tasvir ederken şöyle yazmıştır:

"Her birey, iyice tanımlanmış ve tamamen belirlenmiş bir roller ve statüler sistemi içinde belirli bir rol ve statüye sahiptir (...) Böylesi bir toplumda, bir insanın bu yapılar içindeki rolünün ne olduğunu bilmesi, kendisinin kim olduğunu bilmesidir ve bunu

³²⁰ Harmut Rosa, "Goods and life-forms: Relativism in Charles Taylor's political philosophy," **Radical Philosophy**, Vol. 71, May/June 1995, s. 21-22.

³²¹ Bobby Jindal, "Relativism, Neutrality, and Transcendentalism: Beyond Autonomy," **Louisiana Law Review**, Vol. 57, No: 4, Summer 1997, s. 1253.

³²² Sandel, **Public Philosophy**, s. 153.

³²³ Taylor, "What is Human Agency?," s. 34-35.

³²⁴ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 72.

³²⁵ Walzer, **Interpretation and Social Criticism**, s. 17; MacIntyre'ın da "ahlakın tamamı, her zaman, belirli bir dereceye kadar, toplumsal olarak yerel ve özel olana bağlıdır." diye yazdığı hatırlanacak olursa, aslında Walzer'ın bu yargısında yalnız olmadığı görülebilir. Bkz. MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 266.

³²⁶ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 260.

bilmekle, diğer rol ve statü sahiplerine, onların da kendisine ne borçlu olduğunu da bilmiş olur.”³²⁷

Buradan da görüleceği üzere, toplumsal yaşamdaki rolüme uygun davranışlar sergilemem benim ahlaki bir fail olmam için yeterli olacaktır. Bu tasvir elbette doğrudan komüniteryan düşünceyle ilişkilendirilemez. Fakat heroik toplumlardan öğrenecek çok şeyimiz olduğunu düşünen MacIntyre’in buradaki yegâne amacının bu toplumların nötr bir tasviri olmadığı açıktır. Dahası, diğer komüniteryan düşünürlerin çalışmalarında da toplumsallık-ahlakilik bağlamında benzer yaklaşımlarla karşılaşmak mümkündür. Öyle ki, ifadelerdeki benzerlik cümlelerin adeta tek bir kaleminden çıktığı izlenimini uyandırır. Mesela komüniteryan benlik anlayışını yansıtan şu cümleler Sandel’e aittir:

“Kimliği kendisine öngelen amaçların ışığında oluşturulmuş benlik açısından faillik, iradeye çağrıda bulunmaktan ziyade, öz-kavrayışı aramaktan meydana gelir. Burada uygun düşen soru, hangi amaçların seçileceği değildir, zira benim sorunum, tam da bu soruya ilişkin yanıtın zaten verili olmasıdır. Uygun düşen soru, daha ziyade benim kim olduğumdur(...)”³²⁸

Sandel’in komüniteryan benlik tasvirini MacIntyre’in heroik toplumlardaki insana ilişkin tasvirinden ayırmak oldukça güçtür. Aralarındaki nüansa rağmen, zihinlerde canlandırdığı görüntüler büyük ölçüde örtüşmektedir. Taylor’ın aşağıdaki cümleleri ise sanki bu kompozisyonu tamamlamak için biçilmiş kaftan gibidir. Böylece ahlaki fail oluşum, belirli bir toplumsallık içerisinde inşa olan *kimliğime* koşullanmış olur:

“Kim olduğumu bilmek bir nevi nerede durduğumun bilgisidir. Benim kişiliğimi her olayda neyin iyi, neyin değerli olduğu, neyin yapılması gerektiği ya da neyi onaylayıp neyi reddetmem gerektiğine karar vermeyi deneyebileceğim çatıyı ya da ufku temin eden inançlar ve özdeşleşmeler belirler. Bir başka ifadeyle kimliğim benim içinde bir duruş belirlemeye muktedir olduğum ufuktur.”³²⁹

Sandel’in toplumda işgal ettiği yerin gerekliliklerinin icracısı konumundaki faili de Taylor’ın kimliğinin kendisine sağladığı ufka göre hareket eden faili de mensubu oldukları toplumun ahlakına tabidir. MacIntyre’in heroik toplum tasvirinde ise henüz ayrı bir şey olarak ahlaktan söz bile edilmez.³³⁰ Ahlaki olan, toplumsal

³²⁷ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 257.

³²⁸ Sandel, **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, s. 83.

³²⁹ Taylor, **Benliğin Kaynakları**, s. 52.

³³⁰ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 260.

bağlara göre davranmanın kendisidir. Tüm bu örneklerde toplumsallığımızla ahlaki fail oluşumuz arasında kurulan ilişki lineer bir görünüm arz eder. Bir diğer ifadeyle komüniteryanizmde ahlak toplumsal bir yaratım görünümündedir. Fakat her ne kadar ilk bakışta toplum ahlakın kaynağı gibi görünse de aralarındaki ilişki bundan çok daha girifttir. Zaten komüniteryanlar da -tüm bu çıkarımlar doğrudan onların çalışmalarından yola çıkılarak yapılmış olmasına rağmen- toplum ile ahlak arasında kurulacak böylesi bir ilişkiye razı olmayacaklardır. Nitekim Sandel, toplumda hâkim olan değerlere yalnızca bu sebeple ehemmiyet atfetmenin kendisinin savunacağı bir şey olmadığını belirtmiştir.³³¹ MacIntyre, kendi durduğu yerin salt muhafazakâr bir pozisyon olmadığını göstermeye çabalar. Ona göre muhafazakârlaşmaya başlayan bir gelenek daima “ya ölüdür ya da ölüyordur”.³³² Taylor ise en nihayetinde insan mevcudiyetinin sürekli bir oluş hâli olduğunu savunmaktadır.³³³ Dolayısıyla komüniteryanların ahlak söz konusu olduğunda statükocu bir tavır içerisinde olmadıklarının altı çizilmelidir.

Bu aşamada, komüniteryanizmdeki toplum-ahlak ilişkisinin mahiyetini kavrayabilmek için Walzer’ın yapmış olduğu yorumlama tartışmasına yeniden başvurmak isabetli olabilir. Zira onun ahlakın esasen bir yorumlama işi olduğunu söylerken takip ettiği gerekçelendirme, komüniteryanizmin meseleye yaklaşımın güçlü bir temsilini sunar: Aslında -en temelde- o da toplumdaki mevcut ahlakın bir otorite oluşunu, ahlaki varlıklar olarak varoluşumuzu yürürlükteki bu ahlaka borçlu olmamızla gerekçelendirmiştir.³³⁴ Ahlaki yetkinliğe ilişkin arayışımızın devam etmesi, gözlerimizi ontolojik olarak bize öncel olan bir toplumun içinde açtığımız gerçeğini değiştirmez. Başka toplumların değerleri söz konusu olduğunda bile ölçümüz, toplumdan edindiğimiz ahlaka ilişkin bu ilk intibadan başka bir şey değildir.³³⁵ Bu tartışmanın yapıyor olması, tek başına, komüniteryanizmin toplumda

³³¹ Sandel, **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, s. 8, 10.

³³² MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 451; Bu bahis epistemoloji çerçevesinde ele alınmaya daha uygun olduğundan bir sonraki başlıkta detaylı olarak incelenecektir. Yine de ilgili tartışma için ayrıca bkz. MacIntyre, **Whose Justice? Which Rationality?**, s. 353; MacIntyre, “Epistemological crises and dramatic narrative,” s. 12.

³³³ Taylor, **Benliğin Kaynakları**, s. 83.

³³⁴ Walzer, **Interpretation and Social Criticism**, s. 21.

³³⁵ Bu yorumu mümkün kılan pasajda Walzer, 1989’da bir televizyon haberinde gördüğü protestolara atıf yaparak şu veciz ifadeleri kullanmıştır: Geçit törenine ilişkin bir anlayışımız olmasaydı, Prag’da vekaleten yürüyemezdik. Bkz. Walzer, **Thick and Thin**, s. 19.

verili olan ahlakta takılı kalmadığının bir göstergesi olarak okunmaya müsaittir. Nitekim MacIntyre da ahlaki kimliğimizi toplum içinde bulmak zorunda oluşumuzun, bunlarla yetineceğimiz anlamına gelmediğini ifade etmiştir. “[Toplumdan edindiğimiz] bu ahlaksal özellikler olmaksızın, hiçbir zaman bir başlangıç noktamız olmayacaktır” diye yazar. Fakat hemen akabinde şunları da eklemeyi ihmal etmemiştir: “iyi olanı, evrensel olanı araştırmanın yolu bu özel olanlardan geçer.”³³⁶ Yani ahlaki yetkinlik için burada ve şimdi olandan yola çıkmak zorundayızdır. Komüniteryanizm, bir sıfır noktası teşkil etmesi hasebiyle toplumda verili olanı önemser. Bununla birlikte sabitelerin varlığı, devinimin yokluğu anlamına gelmemektedir.

Walzer’ın yorumlama hakkındaki düşünceleri, komüniteryanizmin ahlak anlayışındaki bu devinimi gözler önüne sermesi açısından oldukça önemlidir. Ona göre ahlaki varlıklar oluşumuzun kendisini verili olan ahlaka borçlu olsak bile, ilk andan itibaren onu yorumlamaya başlarız. Bu anlamda, Walzer’ın düşüncesinde, bir toplumun tüm mensupları aynı zamanda paylaştıkları ahlakın yorumcularıdır.³³⁷ Kendilerini ahlaki failler kılan prensiplerden yola çıkan bu yorumcular, onun tabiriyle adeta bir evin tadilat yapan sakinleri gibi paylaştıkları ahlakı ihya etmektedirler. Benzer bir yaklaşım MacIntyre’ın toplumda cisimleşen gelenek anlayışında görülebilir. Onun düşüncesinde iyiye dair spesifik bir anlayış üzerine inşa edilen gelenekler, çelişkilerle karşılaştıkları sürece canlılıklarını sürdürürler. Müşterek yaşam da iyiye ilişkin sürüp giden bu tartışmalarla şekillenir.³³⁸ Buradan yola çıkılacak olursa, komüniteryanizmin toplum ile ahlak arasında kurduğu ilişkinin esasen yumurta ve tavuk arasındaki ilişki gibi olduğu görülecektir: Doğrudur, ilk bakışta bizleri ahlaki failler kılan bir topluma mensubiyettir. Komüniteryan düşünürler toplumdaki verili değerlerin yokluğu hâlinde ahlakilikten bahsedemeyeceğimizi savunurlar. Peki

³³⁶ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 449; MacIntyre’ın “evrensel olan”a ilişkin burada zikredilen cümleleri, komüniteryanizmin evrensellik iddiası karşısındaki tavrıyla çelişki içerisinde görünse de öyle değildir. Zira o, cümlelerine şöyle devam etmiştir: “Özel olan asla kolaca bir kenara bırakılabilecek veya silinip atılacak bir şey değildir. Özel olandan kaçarak, tamamen insani olmasından dolayı insana özgü evrensel maksimler alanına sığınmak düşüncesi, ister on sekizinci yüzyıl Kantçı biçimiyle isterse bazı modern analitik filozofların sunduğu yeni biçimiyle olsun, bir yanılsamadan (...) başka bir şey değildir.” Bkz. MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 449-450.

³³⁷ Walzer, **Interpretation and Social Criticism**, s. 29.

³³⁸ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 451.

toplumun ahlakiliği nereden gelmektedir? Komüniteryan toplum idealinin anlaşılması için bu sorunun yöneltmesi elzemdir. Unutulmamalıdır ki aynı isimler, toplumdaki değerlerin yalnızca hâkim değerler olmaları nedeniyle savunulamayacaklarını da eklemişlerdir.

İşte toplumsallık ile ahlakilik arasındaki döngü tam da burada devreye girer. Verili olan ahlakı meşrulaştıran onun daima yoruma açık bir karakter arz etmesidir. Toplumun mensupları; ahlaki failer olmalarını mümkün kılan değerleri gelecek nesillere aktarmadan önce, karşılaştıkları yeni sorunlara çözüm üretecek şekilde tekrar yorumlarlar. Böylece toplum ahlakı, ahlak da toplumu yeniden üretir.³³⁹ Buradaki işleyiş, Taylor'ın hermeneutik döngü (*hermeneutical circle*) olarak adlandırdığı süreçle paralellik arz eder. Nitekim insanı “kendisini yorumlayan bir hayvan” (*self-interpreting animals*) olarak nitelendiren Taylor, onun bizatihi kendisinin de yorumlama kabiliyetini elde ettiği anlam dünyası içerisinde dokunmuş (*woven*) hâlde olduğunun altını çizmektedir. Dolayısıyla onun (tek tek insanların) yorumu, yorumlanandan ayrı bir şey değil; anlamın teşekkülüne katkı sağlayan deneyimsel anlamın bir yorumu olacaktır. Bu, tutarlılığını bulmaya çalıştığımız şeyin kendisinin de kısmen yorumlama tarafından kurulduğunu söylemektir.³⁴⁰

Elbette bu okuma komüniteryan düşünürlerin derli toplu bir topluluk tanımı yapmamış oldukları gerçeğini değiştirmez. Daha önce de belirtildiği gibi, onların ilgisi benliğimizin inşasına yoğunlaşmaktadır. Fakat her şeye rağmen böylesi bir okuma, parça-bütün ilişkisi göz önünde bulundurulacak olursa komüniteryanizmin toplum anlayışına ilişkin ikna edici bir bakış açısı geliştirmemize yardımcı olacaktır. Bu açıdan, komüniteryan düşünce nazarında toplumun, özünde ahlaki benliğimizin inşa edildiği ahlaki ortamı ifade ettiği öne sürülebilir. Zaten Sandel'in iyiye dair bir anlayışın merkezde olduğu kurucu topluluk nosyonu tam da bunu işaret etmekte değil midir? Keza, MacIntyre'in etik ve politik olanın iç içe geçtiği *polise* öykünmesi yahut

³³⁹ Döngüsellik adeta komüniteryanların zihninin çalışma prensibi gibidir. Toplum içerisinde davranışlarımızın bir bağlam içerisinde anlamlı olmasının tek yönlü bir ilişki olmadığını belirten Taylor şöyle yazmıştır: “Uygulamayı anlayış mümkün kılarken anlayışı büyük ölçüde taşıyan şeyin uygulama olduğu da doğrudur.” Bkz. Taylor, **Modern Toplumsal Tahayyüller**, s. 33. Bu bahisle paralel olarak, “yapıp etmelerimiz, ahlaka göredir ama biz yapıp ettikçe de ahlakı yeniden üretiriz” yargısına varılamaz mı?

³⁴⁰ Taylor, “Interpretation and the Sciences of Man,” s. 26.

Taylor'ın düşüncesindeki *Sittlichkeit* vurgusu da bu yargıyı doğrulamaz mı? Eğer ahlaki failler oluşumuz toplumsal varoluşumuza dayanıyorsa, toplumun da ahlak ile kaim olduğunu söylemek icap eder. Komüniteryanizmin toplum anlayışı, ahlak ile kurulan işte böylesi bir döngüsellik içerisinde şekillenmektedir.

3.2. Yaderklik

Komüniteryanların varsayımlarına yönelik eleştiriler kapsamında inceleyeceğimiz ikinci tema, -deontolojik liberalizmdeki özerklik idealinin karşıtı olan- “yaderklik” (*heteronomy*) başlığı altında tasnif edilebilir. Burada tenkide konu olan, en temelde, komüniteryanizmdeki bağlam vurgusunun düşünce ve pratiklerimizi anlamlandıran çerçeveye dair aşırı sınırlayıcı bir anlayışa yol açıyor olmasıdır. Gerçekten de yalnızca kavrayışın bağlamsallığı varsayımında karşımıza çıkan terkipler göz önünde bulundurulduğunda bile, bireyin komüniteryan düşüncede epistemolojik açıdan ne kadar sınırlı bir varoluşa sahip olduğu görülecektir. Komüniteryanlara göre kendisinden sakınılması mümkün olmayan bir insanlık durumu olan bağlamsallık, onların çalışmalarında -önceki bölümden de hatırlanacağı üzere- radikal verililik, topluma gömülülük, tasdik edilmiş bağımlılık, sosyal matris ya da toplumsal tahayyül gibi kavramsallaştırmalar ile etraflıca işlenmiştir. Buradan hareketle, komüniteryanlar liberalleri bağlama kayıtsız (*forgetful of context*) olmakla eleştirirken, Forst'un da altını çizdiği üzere, liberaller de komüniteryanları bağlama saplantılı (*obsessed with context*) olmakla eleştirirler.³⁴¹ Bu liberallerden biri olan Kymlicka, burada ve şimdi olandan başlayan komüniteryanların, bizleri evrensele ulaştırmak yerine mevcut olanla sınırladığını iddia etmiştir. Zira ona göre komüniteryanizmdeki toplum ve paylaşılan değerler mefhumları pratik aklın yalnızca başlangıç noktasını değil hudutlarını da belirlemektedir.³⁴² Bir diğer ifadeyle komüniteryan düşüncede bireylerin toplumun kendilerine sunduğu çerçevenin dışına çıkmaları imkân dâhilinde görülmez. Daima bu bağlam içerisinde düşünür, bu bağlama göre davranırlar.

³⁴¹ Forst, *Contexts of Justice*, s. 3.

³⁴² Kymlicka, “Liberalism and Communitarianism,” s. 202.

Toplum ve ahlak arasındaki yumurta-tavuk ilişkisi bile, yaderklik eleştirisine bir yanıt olmak şöyle dursun, ne yazık ki onu pekiştirmektedir. Çünkü döngüsellik verililiği yadsıyor değildir. Bilakis verili olanın meşruiyetini temin eder. Nitekim MacIntyre da ahlaki yargılarda bulunabilmek için -kendimiz için iyi olanın ne olduğu da dâhil olacak şekilde- iyiye dair genel bir anlayışı *diğer insanlardan* öğrenmek durumunda olduğumuzu kabul etmiştir.³⁴³ Anne ve babamız bu anlamda ilk öğretmenlerimizdir. Daha sonra ise toplumun pek çok mensubu bize öğretmenlik eder. Zaman içerisinde akleden bağımsız varlıklar (*independent reasoners*) hâline gelip biz de başkalarına öğretmenlik edecek olsak da, MacIntyre’a göre, akleden bağımsız varlıklar olmaya giden bu yol kendi öğretmenlerimiz tarafından bize öğretilenleri kabul etmekten geçer. Alternatif bir rota imkân dâhilinde değildir. Zira doğumumuzdan itibaren -hatta MacIntyre’ın da işaret ettiği üzere ondan da önce- teşekkülünde hiçbir katkımız olmayan bir toplumsallığa dâhil olur ve orada tanımlanırız. Yani katetmemiz gereken yolun başlarında başkalarına bağımlıyızdır. Biz yolda ilerledikçe de başkaları bize bağımlı hâle gelir. Dolayısıyla yolun henüz başındakiler değilse bile artık kıdemli olanlar toplumsallığın sürdürülmesine memurdurlar.³⁴⁴ Bu, bağlamın kendisine tabi olanlarca yeniden üretildiği bir süreçtir.

Döngüsellüğün verili olanı yadsımayışı burada açıkça görülmektedir. O hâlde, tam anlamıyla bir bağımsızlık gerçekten mümkün müdür? Bu soruya yanıt ararken kulak verilmesi gereken isim Taylor’dan başkası değildir. Öyle ki Taylor diyalojik varlıklar olmamız nedeniyle topluma ontolojik bir öncelik vermekle beraber, bireylerin anlam hususunda yenilik yapabilme ihtimalini de tümüyle reddetmediğini belirterek mesele hakkındaki farkındalığını göstermiştir. Bu bağlamda onun kaleminden şu satırları okuruz: “Kendimi ve insan hayatını anlama konusunda orijinal bir yorumu, en azından ailemle ve yetişme ortamımla çatışan bir anlayışı geliştirebilirim. Ancak yaratıcılık sadece ortak dilimizdeki temel üzerinden gerçekleştirilebilir.”³⁴⁵ Dil söz konusu olduğunda da, pekâlâ, ilk öğretmenlerimiz anne ve babamızdır. Keza bizler de onu bizden sonraki nesillere aktarıyoruz. Bu süreçlerin

³⁴³ MacIntyre, **Dependent Rational Animals**, s. 71. (Vurgu bana aittir.)

³⁴⁴ MacIntyre, **Dependent Rational Animals**, s. 74.

³⁴⁵ Taylor, **Benliğin Kaynakları**, s. 65.

hiçbir aşamasında bir bağımsızlık iddiası dile getirilmez. Çünkü toplumdan edindiğimiz bu dil, aslında tüm düşünce ve eylemlerimizi anlamlandıran bağlamın ta kendisidir. İlla bir yenilikten söz edilecekse de bu, Taylor'ın da belirttiği gibi, verili bağlamın müsaade ettiği kadarıyla sınırlı olacaktır. Fakat bu nasıl mümkün olabilir? Bağlamı aşan orijinal bir yorum, tam da bu orijinallikten ötürü anlamsızlıktan mustarip olmayacak mıdır? İşte bu, komüniteryan düşünce açısından tam bir muammadır. Entelektüel bağımsızlık, çerçevenin epistemolojik açıdan bu kadar belirlenmiş olduğu bir durumda -mantıki olarak- savunulabilir bir iddia görünümünde değildir.

Eleştirmenleri harekete geçiren de buradaki tutarsızlıktır. Mesela Sandel ve MacIntyre'ın eserlerinden öncelikle komüniteryan düşüncedeki bireyin topluma gömülülüğü anlayışını yansıtan pasajları alıntılaman Kymlicka; akabinde bireyin bu hâle mahkûm olmadığı imasını taşıyan başka pasajlar alıntılanarak, eğer durum buysa komüniteryan birey ile liberal birey anlayışını ayıran tam olarak nedir, diye sorar.³⁴⁶ Nihayetinde kavrayışımın bağlamsal oluşu, topluma gömülülüğümün bir neticesi değil midir? Eğer bilişsel düzeyde bağlama mahkûm değilsem, bu benliğimin de toplumu aşan bir varoluşa sahip olduğu anlamına gelmez mi? Ve eğer böyleyse, yani benliğim topluma gömülü değilse, deontolojik liberalizm ve onun ulaştığı “evrensel” ilkeler niçin zorunlu olarak yanlış olsun? Bu çetrefil meseleye değinen bir diğer eleştirmen Caney'dir. O da bireylerin mensubu oldukları toplum tarafından inşa edildiğini savunan gömülülük tezindeki müphemiyeti masaya yatırmıştır. Tıpkı Kymlicka'nın yaptığı gibi MacIntyre ve Sandel'i merkeze alarak, onların bu konudaki tavrını bir kutbunda tam gömülülük diğer kutbunda kısmi gömülülük olan bir sarkacın hareketine benzetir.³⁴⁷ Aslında yalnızca bu tespit bile -yukarıdaki soru silsilesinde de görülebileceği üzere- yaderklik problemini aşmak uğruna öne sürülenlerin komüniteryan öğretinin temel varsayımlarıyla çelişeceğini savunmak için yeterli bir başlangıç noktası olmaya müsaittir. Ne var ki Caney daha insaflı bir yargıya varır: Ona göre gömülülük tezi bireylerin verili bağlam tarafından şekillendiğini, fakat tümüyle belirlenmediğini ifade etmektedir. Yine de Caney gömülülüğün yalnızca sosyolojik bir

³⁴⁶ Kymlicka, **Liberalism, Community and Culture**, s. 54-57.

³⁴⁷ Caney, "Liberalism and Communitarianism: a Misconceived Debate", s. 274-275.

tez mi, yoksa ezoterik bir öğreti mi olduğunun tam olarak anlaşılmadığını eklemeyi ihmal etmez.³⁴⁸

Forst'un ise Caney kadar insafli olduğu söylenemez. Zaten kendisi de maksadının komüniteryan safsatayı (*communitarian fallacy*) deşifre etmek olduğunu söylemekten çekinmemektedir. Bu bağlamda, bir taraftan sürekli bireylerin kendilerini buldukları kurucu bir topluluktan söz eden Sandel'in, diğer taraftan köklü bir şekilde konumlandırılmış fail (*radically situated subject*) fikrine karşı çıkmasının tenakuz hâlinde olduğuna dikkat çeker. Sandel böyle yaparak bireyin tümüyle belirlenime tabi olduğu yönündeki eleştirileri savuşturmaya çalışsa da, Forst'a göre, anlatısı tezatlı ve yetersizdir.³⁴⁹ Neticede bu durum, Forst'un da vurguladığı üzere, toplumsal eleştirinin imkânı noktasında problemlere sebebiyet verir. Öyle ya, beni ben kılan şeye mugayir düşünce ve davranışlar sergilemem, benliğimi yitirmiş olduğum anlamına gelmeyecek midir? Diğer taraftan Phillips, tarihte ne tümüyle homojen bir kültüre ne de tamamen mutabakat hâlindeki bir topluma rastlanıldığını yazmıştır. Bu sebeple ona göre komüniteryan düşünürler insanların geçmişte toplumun diğer fertleriyle birlikte aynı epistemolojik gerçekliği tecrübe ettiği konusunda tam bir yanılgı içerisinde: Değerler, fikirler, çıkarlar gibi hususlarda ortak kanaatleri taşıyan insanların varlığı yadsınamayacak olsa da herkesin bu hususlardaki inancının eşit düzeyde olduğunu savlamak güçtür. Kaldı ki Phillips, toplumlarındaki mevcut kanaatleri hiç benimsemeyen insanların bile yaşamış olduklarından bahsetmektedir. Buradan hareketle, komüniteryan düşünürlerin toplumun tüm fertlerinin dünyaya aynı yerden baktığı, yani aynı kıstaslarla ölçüp aynı değerleri paylaştıkları zehabında abartıya kaçtığını düşünür.³⁵⁰

Belki de bu yüzden komüniteryanların *polis*, dostluk ve aileyi gördükleri yerde liberaller cadı yakma, engizisyon ve köleliği görmektedirler. Aynı şekilde,

³⁴⁸ Caney, "Liberalism and Communitarianism: a Misconceived Debate", s. 276.

³⁴⁹ Forst, **Contexts of Justice**, s. 17-18; Axel Honneth de komüniteryanlar toplum anlayışlarını detaylandırmaya mecbur bırakıldıkça bu gibi teorik çelişkilerin kaçınılmaz bir şekilde açığa çıkacağını savunur. Zira eleştirilere karşı sezgisel olarak onlar da evrenselci ilkelere yönelirler. Honneth'e göre Sandel'in liberal kabullerin "yanlışlığını" tartışması, Taylor'ın bireysel özerkliğe alan açma çabası ya da MacIntyre'in rasyonal bir geleneği tartışmaya açıklıkla nitelemesi bu durumun örneklerindendir. Bkz. Axel Honneth, "The Limits of Liberalism: On the Political-Ethical Discussion on Communitarianism," **Thesis Eleven**, Vol. 28, No: 1, 1991, s. 30.

³⁵⁰ Phillips, **Looking Backward**, s. 156.

komüniteryanların anomi ve yabancılaşma olarak değerlendirdiklerinin, liberallerin nazarında özerklik ve haysiyet ile özdeşleştirildiği tespiti³⁵¹ de sanırım bu bağlam içerisinde değerlendirildiğinde daha anlaşılır hâle gelmektedir. Bu noktada, yaderklik eleştirisinin felsefi düzlemdeki odağının derhal siyasi alana doğru kaydığı fark edilecektir. Komüniteryanların kavrayışın bağlamsallığı varsayımıyla yapmış oldukları, özünde -büyük ölçüde dil felsefesi vasıtasıyla tartışmaya açtıkları- bir durum tespitinden ibaret olsa da eleştirmenlerin bunun siyasal düzlemdeki potansiyel yansımalarından endişe ettikleri görülür. Nitekim Cochran da müşterek zemine yapılan vurgunun zorbalığa davetiye çıkaracağı yönündeki eleştirilerden bahsetmiştir. Bu eleştirilerin temel sebebi toplumla fikir ayrılığına düşenleri koruyacak “insan hakları” gibi evrensellik iddiasındaki bir nosyonunun komüniteryanizmde olmayışıdır.³⁵² Gelgelelim aslında bağlamsallık düşüncesi toplum içerisinde bu denli radikal bir fikir ayrılığına ihtimal dahi vermez. Eğer böylesi bir ayrılık söz konusuysa muhakkak harici bir kaynaktan, yani başka bir bağlamdan beslendiği savunulacaktır. Bu durumun farkındaymış gibi görünen Holmes, yaderkliği doğrudan komüniteryanizmin toplumsallık anlayışıyla ilişkilendirmiştir. MacIntyre’a atıf yaparak, toplumun mensuplarından beklentisinin kendilerine yüklenen vazifeyi yerine getirmelerinden ibaret olduğunu gösterir. Bireylerin toplumsal bağlam tarafından belirlenmiş olan bu vazifeleri sorgulanamaz niteliktedir.³⁵³

Caney’in de belirttiği gibi, birçok liberal, komüniteryan düşüncedeki bu toplum anlayışının kabul edilemez olduğunu dile getirmiştir. Bu bağlamda üç itiraz öne çıkar: Bunlardan ilki böylesi bir toplumun daima homojenliğe ihtiyaç duyacağı ve dolayısıyla mensuplarından tam bir adanmışlık (*immersion*) bekleyeceği yönündedir. İkinci itiraz toplum içerisindeki küçük toplulukların göz ardı edilmesi ihtimalinden rahatsızlık duyar. Son itiraz ise nihayet toplumun muhafazakârlaşıp marjinal olarak değerlendirdiği grupları dışlayacağını öne sürer.³⁵⁴ Bu itirazların tümünde ortak olan, birey veya gruplar düzeyindeki özerklik arayışının ifade edilmesi olarak karşımıza

³⁵¹ Neal, Paris, “Liberalism and the Communitarian Critique,” s. 428.

³⁵² Cochran, “The Thin Theory of Community,” s. 431-432.

³⁵³ Holmes, **The Anatomy of Antiliberalism**, s. 100; Burada döngüsellik yine devrededir: Sahi, toplumsal bağlam mı vazifelerimizi belirler, yoksa vazifelerimiz mi bağlamı belirlemektedir?

³⁵⁴ Caney, “Liberalism and Communitarianism: a Misconceived Debate”, s. 283-284.

çıkılmaktadır. Kymlicka'nın komüniteryan topluma yönelik eleştirileri de bu kapsamda zikredilebilir. Zira o, toplumlarda ortak iyi siyasetine zemin teşkil edebilecek müşterek hedefler olduğu fikrine karşı çıkmıştır. Bu bağlamda ortak iyi siyasetini öne süren Sandel ve Taylor gibi düşünürlerin hiçbir somut örnek vermediğine dikkat çeken Kymlicka, bu durumu müşterek hedeflerin olmayışının bir delili olarak sunar. Dahası, müşterek hedeflerin toplumsal rol ve pratiklerimizde verili olduğunu söyleyen komüniteryanlar, ona göre, kurulu düzenin daima toplumdaki küçük bir azınlığın menfaatine hizmet ettiğini gerçeğini gizlemektedirler.³⁵⁵ Bu bakımdan, yaderklik eleştirisinin siyasal düzlemde statükoculuk suçlaması olarak tezahür ettiği iddia edilebilir.

Birçok bireycinin, Avineri ve de Shalit'in de işaret ettiği gibi, ortak iyi siyasetinin totalitarizm ile sonuçlanacağını düşünüyor olması³⁵⁶ da bu yargıyı desteklemektedir. Onların nazarında bu durum toplumsal hayatta seçimlerimizi değil verililiği öne çıkarmanın tabii bir neticesidir. Komüniteryanizmi devletçilikle özdeşleştirerek okuma eğiliminde olan Uyl ve Rasmussen de bu statüko edebiyatına dâhil edilebilecek eleştirmenler arasındadırlar. Taylor'ın toplumsal atomculuk hakkındaki fikirlerinden yola çıkarak, onun vatandaşlardan beklentisinin kendi rızalarıyla devletin amaçlarını özümsemeleri olduğu sonucunu çıkarmışlardır. Onlara göre, vatandaşların asimilasyonunun sağlanamadığı hâllerde ise yalnızca emirlere itaat etmeleri istenir.³⁵⁷ Aslında -Walzer hariç tutulmak kaydıyla- bu çalışmada incelenen hiçbir komüniteryan düşünürün kendisini böylesi bir devletçilikle ilişkilendirecek yeterli argümanı sağladığı söylenemez. Kaldı ki -muğlaklık eleştirisinden de hatırlanacağı üzere- komüniteryanların bizi tam olarak neye davet ettiği bile eleştirmenlerince tam manasıyla anlaşılmış değildir. Buna rağmen -veya tam da bundan dolayı- soyut bir düzlemde dile getirilmiş olan bağlamsallık/yaderklik

³⁵⁵ Kymlicka, **Liberalism, Community and Culture**, s. 86; Kymlicka'nın burada bahsettiği küçük azınlık "mülk sahibi beyaz erkek"tir.

³⁵⁶ Avineri, de-Shalit, "Introduction," s. 9-10.

³⁵⁷ Den Uyl, Rasmussen, "The Myth of Atomism," s. 865; Hâlbuki Taylor, aslında Rousseau'nun genel irade kavramsallaştırmasına bile eleştirel bir mesafeyle yaklaşmaktadır. Onun cümleleriyle ifade edilecek olursa: "Jakobenlerle başlayarak yüzyılımızın totaliter rejimler[ın]e dek uzanan en korkunç hegemonyacı zorbalık biçimlerinin formülü bu olmuştur (...) Bu düşüncenin, ortaya çıktığı her yerde (...) farklılıkların kabul edilme payı her zaman çok dar olmuştur." Karş. Taylor, "Tanınma Politikası," s. 70-71.

meselesinin somut düzleme aktarımı sırasında açığa çıkan değerlendirmelerin çoğu esasen keyfi yorumlardır. Bu yorumlardaki ithamların, yorumcunun kavrayışına göre basit bir hoşgörüsüzlükten yıkıcı bir ideolojiye uzanan geniş bir spektruma yayıldığı tespit edilebilir. Mesela Holmes, oldukça karikatürize edilmiş bir biçimde, komüniteryanların kendilerini faşistlerden ayıranın ne olduğunu açıklama hususunda hiçbir çaba göstermediğini iddia edebilmiştir.³⁵⁸ Buchanan'ın ise komüniteryanizmin idealize ettiği "kapsayıcı" (*all-inclusive*) siyasal toplum tahayyülünün, her şeye rağmen "katlanılabilir" olan hâlihazırdaki topluluklarımızı yerle bir edecek bir canavar olma potansiyelini vurguladığı görülür.³⁵⁹

Diğer taraftan, bağlama yapılan vurgunun pratik sonuçları gerçekten de oldukça ürkütücü olabilir. Bununla birlikte, varoluşsal olarak bize öncel olan bir toplum ve bu toplum içerisinde şekillenmiş olan bir zihin fikrinin kendisi bile ürkütücü değil midir? Komüniteryanizme göre bu kendisiyle yüzleşmemiz gereken bir insanlık durumudur. Yaderklik eleştirisinin birinci boyutu işte salt felsefi nitelikte olan bu meseleye dikkat çekmeye çalışır. Zira kavrayışın bağlamsallığı, bizi aşılması güç bir belirlenime tabi kılıyor gibi görünmektedir. Buna göre toplum adeta içerisinde mahpus olduğumuz epistemolojik bir hapisane gibidir. Elbette burada komüniteryanların esas vurgulamak istedikleri, en temelde, farklı toplumların kendi özgün düşünme ve yaşama üsluplarının varlığıdır. Evrensellik iddiasında olanlar bile, aslında daima bir yerlere aittirler. Bu açıdan komüniteryan düşünürlerin yaptığı, istilacı düşünce ve değerlere karşı toplumu müdafaa etmek olarak değerlendirilebilir. Fakat bir yere ait olmak fikri, semantik olarak, tecridin de taşıyıcısıdır. Bu bağlamda özgünlük, izolasyonla mukayyettir. Yaderklik eleştirisinin ikinci boyutu tam da burada açığa çıkar: Dış dünyadaki "evrensel" değerlerden yalıtılmış kimi toplumlar "zorbalığa" teslim olmayacak mıdır? Mesela Walzer'ın kast sistemi hakkındaki fikirleri başka

³⁵⁸ Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism*, s. xiii-xiv; Elbette bu iddia fazlasıyla yanlış bir okumanın ürünüdür. MacIntyre'ın "Toleration and the goods of conflict" adlı makalesi, tek başına, bu iddiayı yanlışlamak için yeterli olacaktır. Karş. Alasdair MacIntyre, "Toleration and the goods of conflict," *Ethics and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, s. 205-223; Taylor ise farklı kültürlerle yönelik "işleri burada böyle yürütürüz" tarzındaki dışlayıcı bir tavrı yakışıksız bulup açıkça eleştirmektedir. Buna karşın, "oldukça önemli süreler boyunca bütün bir topluma canlılık kazandıran insan kültürlerinin hepsinde, tüm insanlığa söylenecek önemli bir şeylerin bulunduğu" kabul edip, onlarla etkileşime girerken bir ön varsayım olarak almamız gerektiğini savunur. Bkz. Taylor, "Tanınma Politikası," s. 82-83, 86.

³⁵⁹ Buchanan, "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism," s. 860.

nasıl okunabilir? Bu “adaletsizliğe” göz mü yumulacaktır? MacIntyre’in “Kimin adaleti? Hangi rasyonalite?” diye sorarken kastettiği bu mudur? Komüniteryanizm hakikaten de “haksızlık” karşısında sessiz kalmamızı mı salık vermektedir?

Bu soruları cevaplamanın o kadar da kolay olduğu söylenemez. Toplumların diğer toplumlardaki “yanlışlar” karşısındaki tavrı şöyle dursun, bir toplumun kendi içerisinde meydana gelebilecek ihtilaflar -ki bunun nasıl mümkün olacağı da ayrı bir soru işareti olarak beklemektedir- bile kavrayışın bağlamsallığı açısından problematiktir.³⁶⁰ Komüniteryan düşünürlerin bu sorunların farkında olmadığını düşünmek ise onlara haksızlık etmek olacaktır. Onlar kavrayışın bağlamsallığı varsayımının barındırdığı sorunların farkında olmakla kalmazlar, aynı zamanda bu sorunlara karşı duyarlıdırlar da. Evet, MacIntyre pratik aklın müşterek bir toplumsal zemini gerektirdiğini belirtmiştir. Fakat -böylesi bir zemine sahip olsa bile- toplumun rasyonelliğini hâlihazırdaki akıl yürütme biçiminin o ana kadar ortaya çıkmış en iyi teori olmasına koşullar. En iyi teoriyi ise önceki teorilerdeki tutarsızlıkları en yetkin şekilde açıklayıp çıkış yolunu göstermesiyle nitelemiştir. Bu anlamda, rasyonaliteyi oluşturan, ona göre, toplumsal hayattaki birbirini takip eden bu teorilerdir. Rasyonel bir fail olmak da toplumsal yaşama katılmaktan ibarettir.³⁶¹ Buradan da görülebileceği üzere komüniteryan düşünce açısından kökleri paylaşılan değerlerde olan bir bağlam fikri elzemdir. Bununla birlikte bağlamın zorunlu olarak statikliği imlemediği öne sürülür. Hiçbir komüniteryan -kavrayışın bağlamsallığına yaptıkları vurguya rağmen- total bir belirlenim suçlamasını kabul etmeyecektir. Bu bağlamda komüniteryanların yaderklik meselesine karşı tutumunun ikircikli bir görünüme sahip olduğu ifade edilmelidir.

MacIntyre’in bağlamın failliğe tesirini tartıştığı “Social structures and their threats to moral agency” başlıklı makalesi, komüniteryanizmdeki bu gerilimi gözler önüne sermesi açısından oldukça önemlidir. Makalede, toplumsal rollerin çok iyi bir şekilde tanımlanmış olduğu bir yerde doğup büyüyen J’nin başından geçenlere tanıklık

³⁶⁰ Aslında burada açığa çıkan bir diğer sorun da göreliliktir. Bu mühim mesele bir sonraki başlıkta etraflıca tartışılacaktır.

³⁶¹ Alasdair MacIntyre, “Moral Arguments and Social Contexts,” **The Journal of Philosophy**, Vol. 80, No: 10, Oct. 1983, s. 591.

ederiz. Burada her rol aynı zamanda bir sorumluluk anlamına geldiğinden, bir sorumluluğu yerine getirmemek çeşitli yaptırımları davet etmek anlamına gelecektir. Bu toplumun mensuplarına aşıladığı ahlaki kavramlar da, paralel bir şekilde, vazife ve mesuliyettir. Dolayısıyla iyi insan denildiğinde akla gelen kendi payına düşen görevleri yerine getiren insandan başkası değildir. MacIntyre, demiryollarında trenlerin takibinden sorumlu olan J'nin ilk başlarda trenlerin ne taşıyor olduğu konusunda merak içerisinde olduğunu, ancak amirlerinin bu tür sorularla ilgilenmesinin dikkatini dağıtacağını söylemeleri ve yalnızca rolüne ait konularla ilgilenmesi talimatını vermeleri nedeniyle bu merakı terk ettiğini belirtir. Hatta sorgulamamak zamanla onun için bir meleke hâline gelmiştir. J'nin bu alışkanlığı trenlerdeki yük mühimmata, yolcular ise imha kamplarına gönderilenlere dönüştüğünde bile devam eder. Öyle ki, daha sonra bu konu sorulduğunda kendisini tüm samimiyetiyle “Bilmiyordum. Bilmek benim durumumdaki birinden beklenen bir şey de değildi. Ben vazifemi yerine getirdim. Sorumluluklarımı aksatmadım. Beni ahlaki yetersizlikle suçlayamazsınız.” diye savunmuştur. Bu bağlamda, bütün tartışma “J'nin savunması kâfi midir?” sorusu etrafında gelişir.³⁶²

MacIntyre'ın da altını çizdiği gibi birçokları için bu sorunun cevabı kesin bir “hayır”dan ibarettir. Çünkü onlar failin eylemlerinin sonuçlarından daima sorumlu tutulması gerektiğini öne sürerler. Öte yandan MacIntyre birbirine benzeyen iki örnek daha ileri sürerek meseleyi derinleştirmiştir. Birinci durumda bir yarışmanın hakemini düşünmemiz istenir. Hakemden beklenen, ödülü yarışmada birinci olmak suretiyle hak etmiş olan yarışmacıya vermesidir. Fakat birinci olan yarışmacının aynı zamanda diğerleri arasındaki en kibirli yarışmacı olması da, pekâlâ, ihtimaller dâhilindedir. Hakem, bu ödüllendirmenin yarışmacının içerisinde bulunduğu durumu daha da vahim hâle getireceğini bilse bile, değerlendirmesi sırasında bu durumu görmezden gelmek durumundadır. Aksi hâlde vazifesini layıkıyla yerine getirmemiş olmakla suçlanacaktır. İkinci durumda ise kayıp eşya bürosunda çalışan bir memur tasviriyle karşılaşırız. Memurun vazifesi kaybolan eşyaları sahiplerine salimen ulaştırmaktan ibarettir. Ne var ki toplum için tehdit oluşturan bir paranoyağın kaybolan tabancasını

³⁶² Alasdair MacIntyre, “Social structures and their threats to moral agency,” **Ethics and Politics**, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, s. 186-187.

iade etmesi kabul edilemez bir davranış addedilecektir. Masum birinin zarar görebileceği yönünde makul gerekçesi olmasına rağmen bunu görmezden gelmesi, onu eyleminin sonuçlarından mesul tutar. MacIntyre'in tenakuz hâlindeki bu örneklerle göstermek istediği, pratik akıl yürütme sürecinde daima belirli ölçülere (*standards*) başvuruyor oluşumuzdur. Bu bağlamda o, faillerin ancak doğru ölçülere göre davranmamış olmaları hâlinde eylemlerinin sonuçlarından sorumlu tutulacağını belirtir. İyi de doğru ölçüler nelerdir? Mesela J'ye öğretilen, yerleşik ölçülerin en iyi ölçüler olduğudur. Onun tüm düşünce ve eylem alışkanlıkları bu kıstaslara göre şekillenmiştir. Dolayısıyla J'nin durumundaki birinin yapacağı en doğru şey - savunmasında da ileri sürdüğü gibi- kendisine yüklenmiş olan vazifeyi sorgusuz sualsiz yerine getirmesidir.³⁶³

Aslında varılan bu sonuç komüniteryan düşüncenin temel varsayımlarıyla uyumsuz değildir. Bu nedenle MacIntyre'in J'yi aklayıp konuyu kapatacağı düşünülebilir. Fakat şaşırtıcı bir biçimde tartışmanın burada bitmediğini görürüz. Bu aşamada MacIntyre, yaygın kabule göre ahlaki failliğin verili olan çerçeveyi aşma potansiyeli olduğunu hatırlatır: Bu kabulden yola çıkıldığında, kuşkusuz, J'nin savunması geçersiz olacaktır. Hatta kendisine öğretilenleri sorgusuz sualsiz kabul etmiş olması nedeniyle de bilahare suçlanabilir. Fakat tüm bu suçlamalar, MacIntyre'in da altını çizdiği üzere, yalnızca J'nin gerçekten “ahlaki fail” olduğu bir senaryoda geçerli olur. Yani ancak kendisine öğretilen ölçüleri eleştiriye tabi tutabilecek bir potansiyele sahip olmasına rağmen bunu yapmadığı takdirde bir mesuliyetten bahsedilebilir. Ahlaki faillik söz konusu değilse mesuliyet de yoktur. Bu bağlamda MacIntyre, “acaba ahlaki failliğe engel teşkil eden toplumsal yapılardan bahsedebilir miyiz?” diye sorar. Sonrasında ise bir insanın ahlaki fail olabilmesini şu üç şarta koşullar: 1) Bireyler kendilerini toplumda kendilerine biçilmiş olan rollerin icracısı değil, kendilerine ait bir zihin ve karaktere sahip varlıklar olarak görmelidirler. 2) Bireyler kendilerini toplumun yerleşik ölçütlerini sorgulama yetisine sahip rasyonel varlıklar olarak görmelidirler. 3) Bireyler yalnızca toplumsal rollerinin değil rasyonelliklerinin de bir mesuliyet doğurduğunun bilincinde olmalılar.³⁶⁴ Her ne kadar

³⁶³ MacIntyre, “Social structures and their threats to moral agency,” s. 187-188.

³⁶⁴ MacIntyre, “Social structures and their threats to moral agency,” s. 188-192.

hemen akabinde kendimle ilgili farkındalığının başlangıçta daima toplumsal ölçülere göre şekilleneceği ve yerleşik ölçülere ilişkin eleştirilerimin haklı nedenlere dayandığını kanıtlamanın bana yüklenmiş bir borç olduğu şerhini düşse de, MacIntyre’ın öne sürmüş olduğu üç şartın işaret ettiği ahlaki failliğin onun daha önce şiddetli bir şekilde eleştirdiği liberal fail anlayışından farkı büyük bir soru işaretidir. Zira aynı yerde, bu şartlar sağlanmadığında geriye kalacak olanın “toplumsal düzenin dayattığı sınırlamaları aşamayan, ciddi bir şekilde azaltılmış (*diminished*)” bir faillik olacağını yazmıştır.³⁶⁵

MacIntyre’ın bu bahsi neticelendirirken bu şekilde anlaşılan failliğin “belirli bir türdeki sosyal ortamı” (*a particular kind of social setting*) gerektirdiği yargısına varması, tıpkı Taylor ve Walzer’ın yaptığı gibi aslında özerklik iddiasının da belirli bir toplumsal bağlamın eseri olduğunu ima ettiği şeklinde yorumlanabilir. Fakat o, mensuplarına yukarıda sıralanan üç maddedeki farkındalığı sağlamayan bir toplumda herhangi bir mesuliyetin doğmayacağı sonucuna varmaz. Makalenin sonuna geldiğimizde, bazı yorumcuların yaptığı gibi, J ve onun gibi sorgulamaksızın vazifelerini yerine getirmekle yetinen diğer insanların yaptıkları işin mahiyetine ilişkin bilgiye sahip olmaları gerektiği için suçlu olduklarını savlamanın, bilgisizlikleri hâlinde aklanacakları anlamına geleceğini ifade eder. Oysa MacIntyre, savunmasındaki tüm samimiyetine rağmen J’yi aklamamaktadır. J ve onun gibilerin, kendilerinin ve dolayısıyla toplumun hâlinde sorumlu olduklarını, bu anlamda edilgin kurbanlar olmadıklarını öne sürer.³⁶⁶ Ne var ki, yaşananlar için yalnızca J ve onun gibileri suçluyor gibi de görünmemektedir. İşlenen suçun, bireysel değil toplumsal bir suç olduğunu ifade etmek suretiyle tartışmayı sallantıda bırakır.³⁶⁷

3.3. Görelilik

Komüniteryanların varsayımlarına yönelik öne çıkan son eleştiriler kümesi “görelilik” (*relativity*) başlığı altında tasnif edilebilir. Bu eleştirilerde savlanan; her

³⁶⁵ MacIntyre, “Social structures and their threats to moral agency,” s. 192.

³⁶⁶ MacIntyre, “Social structures and their threats to moral agency,” s. 202.

³⁶⁷ MacIntyre, “Social structures and their threats to moral agency,” s. 204.

toplumun kendi bilgi ve değer sisteminin neşet ettiği otantik bir rasyonaliteye sahip olduğu, dolayısıyla farklı toplumlardaki uygulamaları yargılayabilecek evrensel kıstasların söz konusu olmadığı varsayımının ahlaki göreliliğe yol açacağıdır. Bu bakımdan komüniteryanizme yöneltilecek görecilik (*relativism*) eleştirisi -önceki bölümde tartışılan- yaderkliğin zorunlu bir sonucu olarak da değerlendirilebilir. Nitekim -hatırlanacağı üzere- iyi komüniteryan düşüncede gayrişahsi kılan da bütün müşterek değer yargılarımızın özünde toplumsal bağlamın ürünleri olduğu varsayımdır. O hâlde komüniteryanların liberal duyguculuğa karşı savundukları iyinin gayrişahsiliği varsayımının da aslında görelilik probleminin düzeyini değiştirmekten öteye geçemediği öne sürülebilir: Evet, liberalizmde bireysel tercihlerden başka bir şey olmayan değerlerin bu varsayımla komüniteryanizmde toplumsal bir statü kazandığı bir vakıadır. Fakat bu kez de toplumlar arası değer çatışmaları gündeme gelmektedir. Zira yeryüzünde değerler hakkında nihai hükme varacak evrensel bir toplumun yokluğu bakidir.

Bu noktaya dikkat çekenlerden biri olan Jindal, komüniteryanizmdeki topluma özgü ahlak anlayışının, başka bir toplumdaki değerlerin ne kabulüne ne de kınanmasına müsaade edeceğini iddia etmiştir. Yalnızca toplumdaki dâhili yargılara göre amel edildiği varsayıldığından, harici yargıları gündeme getirmek bile yersiz olacaktır. Dahası, ona göre komüniteryanlar böylesi bir toplum dışı müdahale girişimini “emperyalist bir dayatma” olarak kınama potansiyeline de sahiptirler. Bu bağlamda Jindal, komüniteryan düşüncenin toplumlar arasında mukayese yapmayı imkânsız hâle getirdiğini vurgulamıştır.³⁶⁸ Avineri ve de-Shalit, bu durumun komüniteryanizmin meta-etik kabullerinden kaynaklandığını açıkça ifade ederler. Değerlerin yegâne kaynağının toplum olduğu düşüncesi ahlaki görecilikten başka bir yere varmayacaktır. Problemin kaynağında komüniteryanizmin meta-etik kabullerinin yer aldığını öne süren bir diğer eleştirmen de Caney’dir. Onun da altını çizdiği üzere, eğer doğru ahlaki ilkeler toplumda paylaşılan değerlerin yansımalarından ibaret kabul edilirse “Bizimki ahlaki bir toplum mudur?” diye sormak anlamını yitirecektir.³⁶⁹ Neticede bu durumda her toplum kendi içinde ahlakilik iddia edebilecektir. Buradan

³⁶⁸ Jindal, “Relativism, Neutrality, and Transcendentalism: Beyond Autonomy,” s. 1274-1275.

³⁶⁹ Caney, “Liberalism and Communitarianism: a Misconceived Debate”, s. 286-287.

hareketle pek çok eleştirmen -tıpkı Jindal'ın yaptığı gibi- böylesi bir göreliliğin, bir Batılının Hindistan'daki kast sistemini ya da İran'daki "insan hakları ihlallerini" eleştirmesini anlamsız hâle getireceğini dile getirmiştir. Zira tartışmanın sonuçsuz kalacağı aşikârdır.³⁷⁰ Öyle ya, her toplumun kendi iyilerinin söz konusu olduğu bir durumda hangisinin daha iyi olduğuna kim karar verecektir? İşte bu soruyu soran Shapiro da eleştirmenlerinin komüniteryanizmin "ciddi muhafazakâr sonuçları olan kabul edilemez bir göreciliğe" yol açtığından endişelendiğini vurgulamaktadır.³⁷¹

MacIntyre'ın insan haklarına inanmayı büyücülerin veya tek boynuzlu atların varlığına inanmakla özdeşleştirdiği *After Virtue*'daki meşhur pasajı, onun toplumlar-üstü ilkeleri reddedişi olarak yorumlayan Kymlicka, bahsedilen bu eleştirmenlerden biri olarak karşımıza çıkar.³⁷² Bu bağlamda, öne sürdüğü tarihsel ve toplumsal ahlak felsefesinin MacIntyre'ı öznelcilik suçlamasına karşı savunmasız bıraktığını ileri süren Jeffrey Paul ve Fred D. Miller'ın haklı çıktıkları savunulabilir. Bu durum, Paul ve Miller'ın da altını çizdiği gibi, nesnelliği arzulayan bir teori için ölümcüldür.³⁷³ Komüniteryanizm hakkındaki görelilik tartışmaları adeta bu vahim açmazının tecessüm etmiş hâli gibidir. Ahlaki öznelciliğe karşı nesnel bir zemin arayışıyla karakterize olan komüniteryanlar, paradoksal bir şekilde ahlaki göreciler olmakla itham edilirler. Ne var ki, literatürde bu konuda bir fikir birliği olduğunu söylemek aslında pek de mümkün değildir. Mesela Walzer'ı diğerlerinden ayrı bir yerde konumlandıran Mouffe, kökleri klasik düşünceye uzanan diğer komüniteryanların tek bir iyi anlayışını postulat hâline getirme arzusu taşıdıklarını ima eder gibidir.³⁷⁴ Diğer taraftan, bu hususta çok daha keskin yargılarla karşılaşmak da mümkündür. Kayda değer sayıda eleştirmen, komüniteryan düşünürlere izafe edilen göreciliğin aldatıcı olduğunu düşünmektedir. Onlara göre komüniteryanların beslendiği temel kaynak teolojidir.

Bu bağlamda Yong Huang, -komüniteryan kimliğine rağmen- Taylor'ın Platon'un bir kültüre bağlı olmayan evrensel ahlak anlayışını pek çok noktada

³⁷⁰ Avineri, de-Shalit, "Introduction," s. 4-5.

³⁷¹ Shapiro, "Liberalism and Communitarianism," s. 153.

³⁷² Kymlicka, "Liberalism and Communitarianism," s. 202.

³⁷³ Paul, Miller, "Communitarian and Liberal Theories of the Good," s. 816.

³⁷⁴ Mouffe, "American Liberalism and Its Critics: Rawls, Taylor, Sandel, and Walzer," s. 200-201.

Aristotelesçi ahlaka tercih ettiğini iddia etmiştir. Fakat onun düşüncesinde yadsınamayacak kadar güçlü bir Aristotelesçi damarın da mevcut olduğunun farkındadır. Buradan hareketle Huang, Taylor'ın ahlaki evrensel bir ontolojiyle temellendirme arzusunun, onu en nihayetinde çoğulcu bir tektanrıcılığa ulaştırdığını savunur. Bu sayede Platoncu ve Aristotelesçi kutuplar arasındaki çelişkilerin de üstesinden gelinmiş olunacaktır.³⁷⁵ Daha ziyade MacIntyre'a odaklanan Holmes ise, onun üst düzey bir otoriteye duyduğu özlemin kayda değer dini çağrışımlarının olduğunu öne sürer. *After Virtue*'daki "retoriği" tartışmalardaki teolojik ve teolojik olmayan unsurları ayırt etmeyi zorlaştırırsa da, Holmes'a göre, sonraki eserlerinde MacIntyre tanrıci görüşleri hakkında daha tereddütsüz (*forthright*) bir görüntü çizmektedir. Yine de *After Virtue*'daki anlatının da dikkatli bir şekilde tahlil edilmesi hâlinde, içerisinde bulunan pek çok teolojik vurgunun tespit edilebileceğini göstermeye koyulur. Mesela, MacIntyre'ın vermiş olduğu örneklerin tümünün dindar toplumlardan seçilmiş olması, Holmes'un nazarında oldukça manidardır. Neticede o, MacIntyre'ın derdinin modern toplumda yükselen atomculuk değil, dinsizlik (*irreligion*) olduğunu ileri sürer.³⁷⁶ Paralel bir şekilde, Phillips de MacIntyre'ın ortak iyi anlayışının Katolik Kilisesi ve onun başı olan Papa'nın tanımladığı hâliyle şekillendiğini öne sürmektedir. Onun aktardığı kadarıyla, MacIntyre'ın dini otoritenin telkinlerini açıkça onayladığını iddia eden Martha Nusbaum da aynı kanaattedir.³⁷⁷ Dahası, Phillips'e göre bu ortak iyi anlayışı Amerika'daki cumhuriyetçi geleneği de etkilemiştir. Dolayısıyla -önceki bölümden de hatırlanacağı üzere- kürtaaj ve kölelik gibi ahlaki tartışmalardaki dini argümanların bir başvuru kaynağı olarak kabul

³⁷⁵ Yong Huang, "Charles Taylor's transcendental arguments for liberal communitarianism," **Philosophy & Social Criticism**, Vol. 24, No: 4, July 1998, s. 79-106; Her ne kadar teoloji imdada yetiştiriyor ve felsefi bir tartışmayı nihayete erdiliyor gibi görünse de elbette durumun aslında bundan farklı olduğunu düşünenler de vardır. Mesela Taylor'ın "Gizli Tanrı"sını masaya yatırdığı makalesinde O'Hagan, onun tanrısıyla geleneksel teolojinin tanrısı arasında herhangi bir benzerlik kurabilecek hiçbir ipucunun olmadığını iddia etmiştir. Temelde O'Hagan da Taylor'ın tektanrıci bir sonuca ulaştığını kabul etmiştir. Fakat bunun nasıl bir Tanrı olacağını kestiremediğini ifade eder. Nitekim ona göre, Taylorci teolojinin otoriteleri olan Heidegger, Wittgenstein ve Iris Murdoch isimlerinden yola çıkılarak bir Tanrı fikrine ulaşmak bir hayli zordur. Karş. Timothy O'Hagan, "Charles Taylor's hidden God," **Ratio**, Vol. 6, No: 1, 1993, s. 81.

³⁷⁶ Holmes, **The Anatomy of Antiliberalism**, s. 95-97; Sanırım burada Holmes'un yazılmayan okuma noktasında biraz aşırıya kaçtığı savunulabilir. Öyle ki, ona göre MacIntyre, liberalizmin yükselişiyle yitirilmiş olanın Kitab-ı Mukaddes'in değil, klasik geleneğin insan anlayışı olduğu yönündeki kendi cümlelerine bile inanıyor değildir. Bkz. Holmes, **The Anatomy of Antiliberalism**, s. 95.

³⁷⁷ Phillips, **Looking Backward**, s. 170-171.

edilmesi gerektiğini vurgulayan Sandel'in de benzer bir eleştiriye muhatap olabileceği öngörülebilir.

Bu noktada kesin olarak dile getirilebilecek olan, komüniteryanların görecilik ithamlarından rahatsızlık duyuyor olmalarıdır. Kelimeleri büyük bir ustalıkla kullanan Sandel, doğru ilkeleri basitçe toplumdaki müşterek değerlerle özdeşleştirmeyi kendisinin savunacağı bir görüş olarak kabul etmediğini ifade etmiştir. Ona göre önemli olan, söz konusu ilkelerin özlerinde iyilik barındırıyor olduklarının ispat edilebilmesidir. Toplumda yaygın olarak kabul görüp görmemeleri, bu aşamada belirleyici bir role sahip değildir.³⁷⁸ Yani iyiye dair bir anlayışın toplumda hâkim konumda olması onu zorunlu olarak meşrulaştırmaz. İyilerin hayatları düzenlenecek olan insanların tarih ve kültürüne göre değişeceğini “tartışmasız” bir gerçek olarak kabul eden Walzer bile kendi göreciliğine şerh düşmektedir. Bu bağlamda o, ahlaki konularda tercihlerimizin evrensel ilke ya da ilkelere göre belirlenmediğini savunmanın göreci bir tavır olduğunu kabul etse de kendisinin “kayıtsız koşulsuz bir rölativizmi savunmadığını” yazmıştır.³⁷⁹ Gerçekten de mesela başörtüsü hakkındaki görüşlerinde, kast sistemine gösterdiği hoşgörüden eser yoktur.³⁸⁰ Başörtüsünü, mensubu olduğu toplumun yaklaşımıyla paralel bir şekilde, kadına yönelik bir baskı unsuru olarak değerlendirdiği görülebilir.

Aslında onun bu tavrı komüniteryanizmin varsayımlarıyla uyumludur. Nitekim tarafsız bir ahlak dilinin mevcut olmadığını kendisi de açıkça ifade etmiştir. Yine de tüm toplumlar için bağlayıcı nitelikteki birtakım temel kaidelerin söz konusu olabileceği ihtimalini tümüyle dışladığı söylenemez Tabii bunun için toplumların diyaloga açık olması gereklidir. Walzer böylesi bir diyaloga izin vermeyen ahlakiliğin, kifayetsiz (*deficient*) bir ahlakilik olacağını savunmuştur.³⁸¹ Ne var ki, tüm bu tartışmalardan çıkacak sonuç Walzer'ın aslında evrenselci bir pozisyonu benimsiyor

³⁷⁸ Sandel, **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, s. 8-10.

³⁷⁹ Walzer, **Hoşgörü Üzerine**, s. 20.

³⁸⁰ Walzer, **Hoşgörü Üzerine**, s. 80-81; Bu konuda Walzer'ın göstermiş olduğu ilk refleksin, başörtüsü kullanımına izin verilmesi gerektiği olduğu belirtilmelidir. Fakat sonrasında ailelerin başörtüsü konusunda “baskı” yaptığı varsayılacak olursa, baskıdan korunma hakkının aile değerlerinden önce geleceğini ifade etmiştir. Zira meseleyi Batılı bir değer olan cinsiyet eşitliği perspektifiyle değerlendirmektedir. Bkz. Walzer, **Hoşgörü Üzerine**, s. 80-82.

³⁸¹ Walzer, **Thick and Thin**, s. 9-10.

olduğu değildir. Unutulmamalıdır ki Walzer’a göre ahlak özünde yorumlamadan ibarettir. Dolayısıyla eğer toplumlar arası diyalog başarılı olur da birtakım kaidelere ulaşırsa bile, bu kaideler daima geçici statüde olacaklardır.³⁸² Walzer’ın nazarında baki olan ahlaka ilişkin müzakerenin kendisidir.

Liberalizmin tarafsızlık iddiasını reddederek, özünde onun da geleneklerden bir gelenek olduğunu savunan MacIntyre’ın da -şaşırtıcı bir şekilde- aslında toplum ve gelenekte verili olan ahlakilikle yetinmediği, bunun yerine ahlaki konulardaki arayışın kendisine değer verdiği görülecektir. Bu şaşırtıcıdır, çünkü -“İyinin Gayrişahsiliği” başlığı altında yürütülen tartışmadan da hatırlanacağı üzere- MacIntyre, herkesin kendi değerlerini evrensellik kisvesi altında sunması nedeniyle sonlanamaz bir görünüme sahip olan ahlaki tartışmaların, müşterek bir zeminin tesisini imkansız hâle getirdiğini düşünmektedir. Yine de “insani iyi yaşam, insani iyi yaşam arayışına adanmış yaşamdır.” diye yazar.³⁸³ En güncel tarihli (ilk yayımlanma yılı 2016) çalışmalarından birinde ise, iyi yaşamın kişinin elde edebileceği en iyi hayat uğrunda ilerlediği hayat olduğu fikrini tekrar ederken, elde edilebilecek olan iyinin belirli bir sonunun olmadığını da eklemiştir. Ona göre bir hayatı ahlaki açıdan mükemmel kılacak olan, bilinen iyilere doğru hareket ederken bunların da ötesine geçme iştiağı duymaktır.³⁸⁴

Gelgelelim, problem tam da bu noktada katmerlenmektedir. Verili olanın ötesine geçmek gerçekten mümkün müdür? Zaten komüniteryanizme yönelik görecilik eleştirileri de bu açmazdan beslenmektedir. Bu noktada, MacIntyre’ın liberalizmin de özünde birbiriyle çekişme hâlinde olan geleneklerden biri oluşunun tarafsız bir zeminin kati surette söz konusu olamayacağı anlamına gelmediği yönündeki ifadeleri, meselenin çözümü için açık bırakılmış bir kapı olarak değerlendirilebilir. Fakat hemen akabinde belirttiği üzere, tarafsızlık konusunda şimdiye dek ortaya çıkmış -ve muhtemel gelecekte ortaya çıkabilecek olan- müddeilerden en güçlüsünün liberalizm olması, MacIntyre’ın nazarında böyle bir zeminin imkânsızlığına delalet etmektedir.³⁸⁵ O hâlde Sandel’in dile getirdiği ispat

³⁸² Walzer, **Thick and Thin**, s. 11.

³⁸³ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 446.

³⁸⁴ MacIntyre, **Ethics in the Conflicts of Modernity**, s. 315.

³⁸⁵ MacIntyre, **Whose Justice? Which Rationality?**, s. 346.

yahut Walzer'ın bahsettiği diyalog önerileri ahlak alanında nasıl uygulanacaktır? Bu noktada bağlamsallık -bir kez daha- sorunun kaynağı olarak karşımızdadır. Teferruatlı ahlaki anlaşmazlıklar bir yana, her biri kendi rasyonalitesine sahip olan toplumların en ufak bir etkileşimi bile tarafsız bir zeminin yokluğunda büyük bir soru işaretine dönüşmektedir.

Taylor'ın düşüncesi de benzer bir sıkıntıdan mustariptir. Kendisini görecilik karşıtı bir düşünür olarak lanse etse de, Rosa'nın da belirttiği üzere, Taylor'ın felsefesi görelilik problemini radikal bir şekilde yeniden üretmektedir. Rosa bu durumun sebebini onun pratik akıl anlayışı ile geliştirmiş olduğu felsefi antropoloji arasındaki uyumsuzlıkla açıklar.³⁸⁶ Hatırlanacağı üzere Taylor, çalışmalarında tüm bilme ve eyleme faaliyetlerimizi mümkün kılan bir arka plan fikrine yoğunlaşmaktadır. Buradan hareketle o, kendi “kültürel” felsefesini, hâkim konumdaki “kültürel olmayan” anlayıştan ayırır.³⁸⁷ Rosa, dilsel ve kültürel olarak inşa edilen bu arka planın, Taylor'ın düşüncesinde ontolojik olarak verili kabul edildiğini vurgulamaktadır. Şeyleri içine doğduğumuz toplumun bize öğrettiği gibi kavrar, davranışlarımızı buna göre şekillendiririz. Bu bağlamda farklı dillerin, kültürlerin veya yaşam biçimlerinin farklı ahlak anlayışlarına sahip olması beklenen bir şeydir. Rosa'ya göre, tam da bu sebeple Taylor ahlaki bir gerçekçiliği savunamaz. Farklı toplumların farklı ahlaki haritalara sahip olacağı gün gibi ortadadır.³⁸⁸ Buna rağmen Taylor, farklı iyileri mukayese etmenin, hatta ahlaki bir konumun bir diğerine üstünlüğünü ispat etmenin mümkün olduğunu savunan bir pratik akıl anlayışı öne sürmekten çekinmemiştir.

Onu böylesi bir çelişkiye sevk eden, modern pratik akıl anlayışımızın ahlaki konularda uzlaşmanın sağlanabileceğine yönelik şüpheli bir tavırla şekilleniyor olmasından duyduğu rahatsızlıktır. Bu tavır, ahlaki farklılıkların akılla tahkim edilemeyeceği, dolayısıyla bu meselelerin tartışmaya açık olmadığı şeklindeki yaygın bir inançla karakterizedir. Taylor, -MacIntyre'ın da “duygucu” olarak adlandırdığını belirttiği- işte bu “özelci” düşünce iklimine itiraz etmektedir. Yine MacIntyre ile

³⁸⁶ Rosa, “Goods and life-forms: Relativism in Charles Taylor's political philosophy,” s. 20, 24.

³⁸⁷ Charles Taylor, “Modernity and the Rise of the Public Sphere,” **The Tanner Lectures on Human Values**, Ed. Grethe B. Peterson, Salt Lake City, Utah University Press, 1993.

³⁸⁸ Rosa, “Goods and life-forms: Relativism in Charles Taylor's political philosophy,” s. 21-22.

paralel bir şekilde, o da herkesin kendince haklı olduğu sonlanamaz ahlaki tartışmalardan duyduğu memnuniyetsizliğı dile getirir. Bu bağlamda, kürtaj tartışmaları gibi örneklerde tarafların birbirlerini ikna etmelerinin pek de mümkün görünmediğini kabul eder. Zira tarafların her biri kendi argümanının apaçık bir hakikati yansıttığından emindir. Öte yandan Taylor, en temel ahlaki sezgilerimizi paylaşmakta başarısız olan insanların zuhur etmesi hâlinde neler olabileceğini de düşünmemizi ister. Hemen akabinde ise aslında bu gibi insanların yaptıklarını çoktan deneyimlediğimizi hatırlatır. Yanlış davranışlar sergilediklerini onlara göstermenin bir yolu gerçekten yok mudur, diye soran Taylor, ahlakın rasyonel olarak temellendirilebileceğı bir zemin bulmak için çabalar.³⁸⁹ O, bir eylemin doğruluğunu evrensel bir dilde ifade edemiyor oluşumuzun, zorunlu olarak bu gibi eylemlerin bize rehberlik de edemeyecekleri anlamına gelmediğini savunmaktadır. Bu anlamda, ona göre aslında oldukça zengin kaynaklara sahibizdir.³⁹⁰

Fakat bir toplumun belirli bir anlam ufkuna gömülü olan iyilerini, başka bir toplumun başka bir anlam ufkuna gömülü olan iyileriyle mukayese etmek hiç de kolay değildir. Doğrudan tarafların müzakere etmesi söz konusu olduğunda, değerlendirmelerini farklı kıstaslara dayandırmalarından kaynaklanan ortak-ölçülemezlik (*incommensurability*) sorununun gündeme gelmesi kaçınılmaz olacaktır. Farklı yaşam biçimlerini yargılayacak tarafsız bir otorite fikri için ise öncelikle gerçekten tarafsız olabilen bir perspektifin bulunması gerekecektir. Elbette komüniteryan bir düşünür olan Taylor'ın böylesi bir tarafsızlık fikrini kabul etmesi beklenemez. Bu açmazdan çıkmak için Taylor, Hans-Georg Gadamer'in “ufukların kaynaşması” (*fusion of horizons*) fikrine başvurur.³⁹¹ Doğrudur, farklı bir değerler sistemiyle ilk karşılaşmamızda onu anlayamayabiliriz. Çünkü onda neyin kıymetli neyin kıymetsiz addedildiğine ilişkin bir bilgimiz yoktur. Ona dair olsa olsa “bulanık” bir kavrayışımızın olabileceğinden söz edilebilir. Yine de kendi kültürümüz ve karşılaştığımız bu yeni kültür arasındaki karşıtlıkları dile getirebilecek bir kelime

³⁸⁹ Charles Taylor, “Explanation and Practical Reason,” **WIDER Working Paper WP72**, Helsinki, World Institute for Development Economics Research of the United Nations University, 1989.

³⁹⁰ Charles Taylor, “Leading a Life,” **Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason**, Ed. Ruth Chang, Cambridge, Harvard University Press, 1997, s. 179, 182-183.

³⁹¹ Taylor, “Tanınma Politikası,” s. 87.

dağarcığı geliştirmeyi deneyebiliriz, diye düşünür Taylor. Ufuklarımızı kaynaştıracak olan da budur. Elbette bunun gerçekleşebilmesi için yeni bir kültürle etkileşime girerken daima onda değerli bir şeyler bulabileceğimiz ön kabulüyle hareket etmemiz gerekmektedir. Bununla beraber, bizim için yeni olan kültürlere atfedeceğimiz değer Taylor'ın düşüncesinde mutlak değil, araçsaldır. Kendisinin de belirttiği gibi, ufuklarımızın kaynaşabilmesi için ihtiyaç duyduğumuz bir ön kabuldür bu. Yani o, her kültürün özü itibarıyla eşit değerde olduğunu savunuyor değildir. Ufuklarımızı bir şekilde kaynaştırmayı başarabilirsek, bizim için yeni olan diğer kültürleri de değerlendirebileceğimiz ölçütlere ulaşabileceğimize inanır sadece.

Fakat mesela kendisinin de işaret ettiği Selman Rüşdi vakıasında bile ufukların nasıl kaynaşabileceği meçhuldür. Liberalizmi “bir kültürler yelpazesinin siyasal açıdan dışavurumu” olarak tanımlayıp, onun “başka türden bir kültürler yelpaze siyle bağdaştırılmasının oldukça güç” olduğunu belirtirken,³⁹² bir anlamda Taylor da bunu kabul etmekte değil midir? Nitekim hemen akabinde bazı durumlarda sınırları belirginleştirmenin zaruri olacağını yazmıştır. Selman Rüşdi meselesinde Taylor'ın liberalizmin sınırını “ifade özgürlüğü” hattına çektiği görülür. Peki ifade özgürlüğünü “kutsallara saygı”dan daha üstün bir değer kılan nedir? Taylor ifade özgürlüğünü yalnızca kendisinin de mensubu olduğu liberal toplumlar içi kapalı devre bir tartışma bağlamında önceliyorsa dahi -ki bunu yapması komüniteryan düşünce açısından gayet makuldür- “kutsallara saygı” hususunda katı sınırları olan toplumlarla ufuklar nasıl kaynaşacaktır? Bu gibi sınırlar, Taylor'ın ufukların kaynaşması için gerekli gördüğü ön kabulü baskılayan ön yargılar teşkil etmeyecekler midir? Taylor, akla uygun olanın; birbirlerinden farklı insanlara uzun süreler boyunca iyi, kutsal ve beğenilesi olana dair kıstaslar sunarak onların anlam ufkunu tesis eden farklı kültürlerde bizim de hayranlığımızı ve saygımızı hak edecek yönlerin bulunduğunu varsaymak, olduğunu düşünür. En azından bu olasılığı *a priori* olarak yok saymaz. Yine de en nihayetinde “[f]arklı kültürlerin göreceli değerlerinin açık seçik ortaya döküleceği o son ufuk çizgisinden henüz çok uzaktayız.” diye yazmıştır.³⁹³ O hâlde, Rosa'nın da belirttiği gibi, Taylor'ın önünde -en azından şimdilik- gerçekten de katı bir ahlaki gerçekçiliği

³⁹² Taylor, “Tanınma Politikası,” s. 82.

³⁹³ Taylor, “Tanınma Politikası,” s. 92-93.

savunmak ya da ahlaki konulardaki göreliliği kabul etmekten başka bir seçenek yok gibidir.³⁹⁴

MacIntyre’ın toplumlar arası tercüme üzerine yürüttüğü tartışma, adeta komüniteryanizmin bu konudaki sınırlarının itirafı niteliğindedir. Antropologların yabancı bir kültürü anlamının o kültürün içinde yaşamadıkça mümkün olmayacağı yönündeki ısrarına değinen MacIntyre, bir toplumu hakkıyla anlama iddiasının en azından o toplumun dilini yerel halkla aynı düzeyde bilmeyi gerektirdiğini belirtmiştir. Zira ona göre dil ve kültürel yaşam birbirinden bağımsız alanlar değildir.³⁹⁵ Dil, burada yalnızca bir iletişim aracı olarak değil, Taylor’ın da ona yüklediği geniş anlamıyla bir yaşama üslubu olarak anlaşılmalıdır. Bu anlamda toplumsal uygulamalar, ritüeller, tavır ve davranışlar, hatta bazı durumlarda tepkisiz yahut sessiz kalma hâli bile bir kültürün dilinin sınırları dâhilindedir. Peki dünyayı nazarı hâlihazırda bir dille -ya da yaşama üslubuyla- şekillenmiş olan bir kimse, yabancı bir kültürle karşılaştığında bunu nasıl anlamlandırabilir? MacIntyre; kişinin kendi diliyle, öğrenmek istediği yeni dil arasında yapacağı eşleştirmelerden yola çıkılmasının yeterli olacağını düşünmez. Böylesi bir tercüme daima yanlış bir tercüme olacaktır.³⁹⁶ Nasıl ki dünyaya yeni gelmiş bir bebek dili böyle bir eşleştirme süreciyle öğrenmiyorsa, ona göre, bir yetişkinin de bu yolla yabancı bir dile tam manasıyla vakıf olması beklenmemelidir. Bunun yerine, diye yazar MacIntyre, “tabiri caizse yeniden çocuk olmak ve bu dili ikinci bir birinci dil olarak öğrenmek lazım gelir.”³⁹⁷ Bu bağlamda, MacIntyre’a göre toplumlar arasındaki ahlaki tartışmaları anlamak için felsefi kavrayış yeterli değildir. O, yabancı kültürlerdeki “anlaşılamaz olan öğelerin ayırımına varmalarını olanaklı kılan” antropolog bakışına da ihtiyaç duyduğumuzu düşünür.³⁹⁸

Aslında Taylor da “karşılaştırılamaz olan farklı türde insan idraklerinin” varlığını açıkça kabul etmektedir. Bunun göreciliğe ya da bir tür öznelciliğe kapı

³⁹⁴ Rosa, “Goods and life-forms: Relativism in Charles Taylor’s political philosophy,” s. 24; Bununla birlikte, MacIntyre’ın “Taylor iyiler hususunda aynı anda hem çoğulcu hem de gerçekçidir.” tespiti aslında daha doğrudur. Karş. Alasdair MacIntyre, “Critical Remarks on the Sources of The Self,” **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 54, No: 1, Mar. 1994, s. 188.

³⁹⁵ MacIntyre, **Whose Justice? Which Rationality?**, s. 374.

³⁹⁶ MacIntyre, **Three Moral Versions of Moral Enquiry**, s. 28.

³⁹⁷ MacIntyre, **Whose Justice? Which Rationality?**, s. 374.

³⁹⁸ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 237.

aralayabileceğinin farkında olmasına rağmen, o, farklı kavrayışlar arasında geçiş yapabilme iddiasının kişinin kendisini kandırması olacağını ifade etmiştir.³⁹⁹ Dolayısıyla Taylor'ın kültürler arasındaki farklılıkların tümüyle ortadan kalkabileceğine ihtimal verdiği söylenemez. Ona göre farklı medeniyetler birbirlerine yaklaşıyor ve birbirlerinden bir şeyler öğreniyor gibi görünse bile farklılıklar bakidir. Mesele, bu farklılıkların ehemmiyetinin kavranmasıdır: Bu bağlamda, “[b]u farklılıkların önemli olduğunu kavradığımızda, anlamadığımız çok şey olduğunu, hatta bu farklılıkları tanımlamaya yetecek dilden bile yoksun olduğumuzu görürüz.” diye yazmıştır.⁴⁰⁰ O hâlde, komüniteryan düşüncenin, ortak-ölçülemez kıstaslara dayandıkları için birbiriyle çatışan farklı iyi anlayışlarının aynı müzakere zeminine nasıl taşınabileceği sorusuna tatmin edici bir cevap sunduğunu söylemek doğru olmaz.⁴⁰¹ Çünkü birbirlerini çürütme imkânından yoksun farklı iyi anlayışlarını bir kere kabul ettiğimizde, bunları mukayese edebileceğimiz nesnel bir zeminin imkânından da feragat etmiş oluruz. Tercüme edilemezlikten bahsetmek bu durumun ikrarı olduğu gibi, komüniteryan düşünce açısından daha tutarlı bir yaklaşım görünümündedir. Dolayısıyla çağdaş ahlak felsefesindeki baskın görecilik eğilimine karşı nesnel bir zemin tesis etme niyetiyle yola çıkan komüniteryanlar, görünüşe göre, bireyler-arası düzeydeki (yani belirli bir toplum içinde cereyan eden) görelilik problemini ancak toplumlar-arası düzeye taşıyabilmişlerdir.

Öte yandan, bunun erken varılmış bir yargı olabileceği ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Nitekim komüniteryanların aslında teolojiden beslendiğini iddia eden eleştirilerin hâlâ yeteri kadar irdelenmiş oldukları söylenemez. Bu sebeple tümüyle elimine edilmeleri, yürütülen tartışmanın sıhhatiyle ilgili şüphelere sebebiyet verebilir. Bu noktada, görelilik bahsini neticelendirmeden önce komüniteryanların teolojiyle ilişkilerine yeniden dönmek ufuk açıcı olabilir. Hakikaten de komüniteryan

³⁹⁹ Zaten ona göre böylesi bir geçiş olsa olsa beyin yıkama yoluyla söz konusu olabilir. Elbette bu komüniteryan düşünce açısından tercihe şayan bir durum olmayacaktır. Nitekim Taylor da -eğer bir şekilde mümkün olursa- kişinin kendi kavrayışından başka bir kavrayışa geçişinin “geçmişi hakkında idrak eksikliği yaratan bir dönüşüm” olacağını yazmıştır. Bkz. Taylor, **Benliğin Kaynakları**, s. 105.

⁴⁰⁰ Taylor, **Modern Toplumsal Tahayyüller**, s. 189.

⁴⁰¹ MacIntyre'in düşüncesine yoğunlaşan Hünler, meselenin başka bir boyutuna daha işaret eder ve şöyle sorar: “Hem ortak-ölçülemez hem de birbiriyle bağdaşmaz olmak, yani hem aralarındaki ilişkiyi anlamak için ortak ölçülebilir kriterlerden yoksun olup, hem de bu ilişkiyi birinin diğerine rakip olduğu bir ilişki olarak kurmak nasıl mümkündür?” Bkz. Hünler, **İki Adalet Arasında**, s. 347.

düşünürlerin çalışmalarının teolojik betimlemelerden tümüyle arındırılmış olmadığı kolaylıkla tespit edilmektedir. Mesela daha sonra “Are There Any Natural Rights?” başlığıyla yayımlanmış olan bir dersinde MacIntyre, köleliğin ya ilahi yasa ya da doğal hak kavramlarına yaslanılarak tenkit edilebileceğini tartışırken, doğal hak diye bir şeyin olmadığı sonucuna varmanın “kaçınılmaz” olduğunu yinelemiştir.⁴⁰² Fakat bu, onu köleliğin tenkit edilemeyeceği sonucuna ulaştırmaz. Gerçi köleliği yasaklayan bir doğal hakkın akılla tespit edilemediği bir durumda, ilahi bir yasadan söz edilmesinin seküler zihni yasanın rasyonelliği noktasında bir açmaza sürükleyebileceğinin de farkındadır: Öyle ya, eğer ilahi bir yasadan bahsediliyorsa, Tanrı’nın bu yasayı ortaya koyacak iyi sebepleri olmalı değil midir? Ve eğer insanlar olarak biz bu sebepleri evrensel rasyonalite zemininde tespit edemiyorsak, Tanrı keyfi davranmış olmayacak mıdır? Eğer öyleyse, Tanrı’nın -rasyonel bir gerekçesi olmamasına rağmen- köleliği yasaklaması, -tabii köleliği gerçekten yasaklamışsa- bu tartışma düzleminde MacIntyre’a göre Tanrı’yı liberallerin ilki hâline getirecektir. Çünkü köleliğin seküler insan tarafından kınanmasının -yine rasyonel bir gerekçelendirme yapılamadığı müddetçe- liberal bir önyargıdan başka bir şey olmadığını düşünür.⁴⁰³

Fakat MacIntyre’ın da vurguladığı üzere buradaki argümantasyon, ahlaki gerekçelendirme noktasında insanın Tanrı ile aynı rasyonalite kapasitesine sahip olduğu ön kabulüne dayanmaktadır. Ve bu ön kabul, yine MacIntyre’ın da altını çizdiği gibi, teolojik görüşe göre kesinlikle büyük bir hatadır. Bu noktada MacIntyre, Aristotelesçi felsefenin, işin içinden çıkamadığımız durumlarda akli başında birinin (*phronimos*) kılavuzluğuna başvurmamızı mümkün kıldığını hatırlatır. Yani Aristotelesçi felsefe -Kantçı ahlak felsefesinin aksine- ahlaki konularda bir otoriteye başvurulmasına alan açmaktadır. MacIntyre, kölelik gibi konularda ilahi yasaya saygıyı rasyonel olarak savunabilir kılanın tam da Aristotelesçi felsefedeki bu yaklaşım olduğunu belirtir. Dahası, eğer çetrefil meseleler çözülmek isteniyorsa, ilahi yasaya böylesi bir alanın açılmasının bir zaruret olduğunu ekler. Tartışmasını sonlandırırken MacIntyre, “doğal haklar diye bir şeyin olmadığına inanmak için yeterli sebeplere sahip olduğumuzdan” diye yazar, “köleliğin kınanması ya *teolojik olarak*

⁴⁰² MacIntyre, “Are There Any Natural Rights?”, s. 18.

⁴⁰³ MacIntyre, “Are There Any Natural Rights?”, s. 19-20.

meşrulaştırılabilir ya da [hiçbir şekilde] meşrulaştırılamaz.”⁴⁰⁴ Paralel bir yorumla, etkili eseri *The Sources of the Self*’i nihayete erdirirken Taylor’ın da içerisinde konuştuğu Batı toplumunun ahlaki temellerini bir tür Yahudi-Hıristiyan tanrıcılığına dayandırıyor olması,⁴⁰⁵ yahut Walzer’ın vahyin keşfini ahlak felsefesinin orijininde konumlandırması; komüniteryanların teolojiden besleniyor olduklarına yönelik iddiaların ciddiye alınarak daha incelikli bir tetkike tabi tutulması gerektiğini gösterir.

* * *

Komüniteryanların ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik varsayımları, tüm bu tartışmalardan da görülebileceği üzere, siyaset teorisindeki farklı problemlerin kapısını aralamaktadır. Zira, pozitif bir komüniteryanizm öğretisine zemin teşkil edebilecek bu kabul ve varsayımlar, çeşitli açmazları da beraberlerinde getirirler. Bu bağlamda toplumun neliği, komüniteryan düşünce açısından hayati sonuçları olabilecek ilk sorun olarak karşımıza çıkar. Birey fikri üzerine inşa edilen liberal ontolojiye karşı toplumun merkezde olduğu bir ontolojik zemin tesis etme çabalarına rağmen, bu toplumun tam olarak nasıl bir şey olduğunu bile yeterince tanımlamadıkları görülür. İyilere haklar karşısında öncelik tanıyan komüniteryanların toplum ve ahlak arasında kurdukları döngüsellik, ne yazık ki, “muğlaklık” eleştirilerini bertaraf etmek için yeterli değildir. Toplum gibi asli bir kavramın muğlak bırakılmış olması komüniteryan düşünceye yönelik eleştirilerden ilkinin teşkil ederken, komüniteryanizmi sınırlayan diğer açmazlar da tam manasıyla tanımlanmamış olan bu topluma atfedilen ontolojik öncelikten neşet eder.

Bu noktada komüniteryan düşünce birbiriyle yakından ilişkili iki sorunla daha karşı karşıya kalmaktadır: Bunlardan ilki, insanların mensubu oldukları toplumun sağladığı epistemolojik çerçeveye tabi olması fikrinin, evrensellik iddiasıyla tahakküm etmenin önünü kesmekle birlikte -paradoksal bir şekilde- statükoculuk eleştirilerini doğurmuş olmasıdır. Nitekim kavrayışın toplumsal bağlam tarafından şekillendiği varsayımı, epistemik düzlemde olduğu kadar siyasal düzlemde de kurulu düzene

⁴⁰⁴ MacIntyre, “Are There Any Natural Rights?”, s. 20-21. (Vurgu bana aittir.)

⁴⁰⁵ Taylor, **Benliğin Kaynakları**, s. 783-784. Taylor’ın ilgili eserinin özellikle “Radikal Aydınlanma” başlıklı bölümü bahsedilen ahlaki temelleri tafsilatıyla irdelemektedir. Bkz. Taylor, **Benliğin Kaynakları**, s. 487-536.

bağımlı olunan bir “yaderklik” durumuna sebep olmaktadır. Buradan kaynaklanan ikinci bir sorun ise -yine evrenselliğin yadsınması nedeniyle- farklı bağlamların ortak bir zeminde buluşamamasından kaynaklanan “görelilik”tir. Zira eğer her toplum dünyayı kendi bilgi ve değer sistemiyle kavırıyorsa, farklı toplumların müzakere edebileceği bir zeminden söz edilemeyecektir. Her ne kadar komüniteryanlar ne determinizm ne de rölativizm eleştirilerini kabul etseler de öğretilerinin bu sorunlara herkesi tatmin edecek cevaplar sunabildiğini söylemek oldukça güçtür. Esasen bunlar kolaylıkla çözülebilecek meseleler de değildirler. Bu bakımdan muğlaklık, yaderklik ve göreliliğin -kendisine yönelik eleştirilere paralel bir şekilde- komüniteryan düşüncenin sınırlarını (ya da başlıca gerilim alanlarını) teşkil ettiği öne sürülebilir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRMELER

Bireyin icadı, hiç şüphesiz, modern siyasetin en önemli kilometre taşlarından biri olmuştur. Öyle ki, onu yok sayıp önceki duruma dönmemiz artık pek de mümkün görünmemektedir. Fakat bu, yanlış yorumlanmış bir birey anlayışına sahip liberal ontolojiye mecbur olduğumuz anlamına gelmez. Bilakis, alternatif bir ontoloji tasavvuru artık neredeyse bir zaruret hâline gelmiştir: Bugün, bireylere tanınmış olan özgürlük alanının kontrolsüz bir şekilde genişletildiğine şahitlik ediyoruz. Özgürlük alanımızdaki bu genişleme, toplumsal müştereklerimizdeki daralmayla eş güdümlü ilerliyor. Bireysel özerklik idealinin günümüz siyasetindeki pratik tezahürlerinin, on dokuzuncu yüzyıl bireyciliğinin hayal bile edemeyeceği bir raddeye geldiğini söylemek mümkün.⁴⁰⁶ Nitekim her türlü bağdan arındırılmış yahut bir diğer ifadeyle sınır koyucu tüm otoritelerden özgürleştirilmiş bireyler fikri, piyasanın hâkimiyetiyle birlikte adeta bir arada yaşama pratiğimizi dinamitleyen bir projeye evrilmiş gibi görünüyor. Bugünün bireyleri, bir bütün oluşturma ya da bütünün bir parçası olma imkân ve ihtiyakını neredeyse tümüyle yitirmiş hâldeler. Eskisine nazaran daha büyük topluluklar içerisinde, birlikte ama yalnız hayatlar sürüyor oluşumuz sıkça dile getirilen bir vakıa oldu. Bizi yeniden bir bütün kılacak zemini bulmakta güçlük çekiyoruz. Varlığımız hakkındaki temel kabul ve varsayımlar ufkumuzu sınırlıyor. Liberaller, çeşitli düzenlemelerle bireyleri hukuk zemininde bir arada tutmaya çalışsa da bunun yeterli olup olmadığı hayli tartışmalı bir mesele. Bu bağlamda, cari siyasal yaşam pratiğimizde öne çıkan ve onu tehdit eden -en az- iki hayati problem zikredilmeyi özellikle hak ediyor.

⁴⁰⁶ Son dönemde gündemi epey meşgul etmiş olan bir gelişme, liberal ontolojideki özerklik faraziyesinin günümüzde hangi sınırları test ettiğinin çarpıcı bir örneğini sunmaktadır: Sara Stockton adlı klinik psikolog, Amerikan okullarında kendilerini çeşitli hayvanlar olarak tanımlayan çocuklara şahitlik ettiklerini öne sürer. Bu çocuklar, öğretmenlerinin sordukları sorulara mesela “miyavlayarak” cevap vermeyi tercih etmelerine rağmen, Stockton’ın iddiasına göre, öğretmenlerinin bunu sorgulamasına izin verilmemektedir. Çünkü bu çocuklar *kuir* (*queer*) bireyler olarak öğretmenlerince onaylanmayı hak etmektedirler. Bir diğer ifadeyle, onların *bireysel tercihlerine* saygı duyulmalıdır. Bkz. Justin Folk (yönetmen), **What Is a Woman?**, The Daily Wire, 2022, 1.11.05-1.11.37, (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=1vmv00fuTDc>, 16 Haziran 2023; ABD Başkanı Joe Biden’in, Amerika’nın LGBTQI+ bireylerin haklarını ilerletmeyi bir politika hâline getirip, bu konuda dünyaya liderlik edeceğini açıklaması, liberal ontolojinin “kuir bireyler”e ilişkin yaklaşımının bir ön gösterimi olarak okunmaya müsaittir. Bkz. U.S. Department of State, “Interagency Report on the Implementation of the Presidential Memorandum on Advancing the Human Rights of LGBTQI+ Persons Around the World (2022),” (Çevrimiçi) <https://www.state.gov/lgbtqi-human-rights/>, 16 Haziran 2023.

Bunlardan ilki, toplumların kitleler hâline gelmeleridir. Zira benliğe ilişkin bütün verili unsurları olumsal olmakla nitelendiren liberal ontoloji, başta aidiyet fikrinin kendisini değersizleştirmiştir. Buna göre, nereli olduğumuzun, hangi soydan geldiğimizin, hangi dine ya da millete mensup olduğumuzun bireysel yaşantılarımızda belirleyici bir önemi yoktur. Nihayetinde bunların hiçbirisi benim tercih ettiğim şeyler değildir. Gelineen noktada biyolojik bir gerçeklik olan cinsiyetlerin bile belirleyiciliği kalmamıştır. Önemli olan kendimi nasıl tanımladığım, nerede konumlandığımdır. Çünkü kendi seçimlerim haricindeki tüm belirlenimler rastlantısalıdır. Tam da bu sebeple beni kısıtlamaları kabul edilemez. Dünyaya gelişime vesile olan ebeveynlerim bile üzerimde bir hak iddia edemezler. Gözlerimi falanca ailede açmış olmam benim seçimim değildir. Aynı şekilde, dünyaya şu değil de bu ülkenin ya da toplumun mensubu olarak gelmiş olmam da benim tercih etmiş olduğum bir durum olmadığından bana bir yükümlülük getirmeyecektir. Dolayısıyla, doğrudan benim iradem bir yansıması olmadığı sürece, toplumda birlikte yaşadığım insanlarla beni aynı çatı altında toplayan yegâne unsur da rastlantısal bir şekilde burada doğmuş olmamdan başka bir şey olmayacaktır.

Böylesi toplumlarda, toplumsal norm ve değerlerin de bağlayıcı olması beklenmez. Zira bunları meşrulaştıracak olan da -yine liberal ontolojiye göre- en nihayetinde bireysel seçimlerdir. Bir birey, eğer mensubu olduğu topluma aidiyet hissetmiyorsa, onu oradaki toplumsal değerlere tabi kılacak olan nedir? Söz konusu birey, kendisine daha yakın bulduğu için tercih ettiği başka değerleri, pekâlâ, savunabilir. Bu durum, günümüz dünyasında özgürlük ve otantiklik arayışı olarak selamlanır. Ne var ki, kendi inanç ve ideallerine yabancılaşmış bu gibi bireyler, mensubu oldukları toplumlar için ciddi birer sorun teşkil edebilirler. Bu bakımdan yaşadığımız toplumların, medya ve iletişim olanaklarındaki hızlı gelişmelerle birlikte, tarihte hiç olmadıkları kadar manipülasyona açık hâle geldikleri savunulabilir. Bu sorunların üstesinden gelmek için liberalizm, siyasi süreçlerde esasa değil usule odaklanma yoluna gitmiştir. Siyasal enstrümanlar, hiç kimsenin başkalarına kendi değerlerini dayatamayacağı şekillerde dizayn edilmeye çalışılır. Böylece siyaset, ahlaki bagajlarından arındırılmış olacaktır. Modern siyaset düşüncesinin meşruiyet zeminini tesis eden sözleşme geleneği, bu çabanın en karakteristik örneğidir. Fakat

esasa ilişkin konularda sessiz kalınmasıyla, bizatihi siyasal varoluşun amacı bir soru işareti hâline gelir. Bireylerin iradeleriyle hayata geçirilmiş olan bir sosyal sözleşme faraziyesi üzerine kurulan siyasallık, elbette, yine bu sözleşmenin tarafları olan bireylerin gösterecekleri bir iradeyle feshedilmeye açıktır. Siyasal yaşam pratiğimizde karşılaştığımız ikinci problem işte burada açığa çıkmaktadır: Liberal ontoloji, siyasal varoluşun sürekliliğini temin edecek motivasyonu sağlayamaz.

Bunların yalnızca bireyciliğin kurumsallaştığı toplumları ilgilendiren meseleler olduklarını düşünmek yanıltıcıdır. Hatta bu problemlerin kurumsallaşmış bir birey anlayışına sahip olmayan toplumlarda belki de daha yıkıcı boyutlarda tecrübe ediliyor olduğundan bile söz edilebilir. (Öyle ya, bireyciliğin de en nihayetinde belirli bir toplumsallık biçimine ait bir değer olduğu dikkate alınacak olursa, buna harici olarak maruz kalan toplumların bir çeşit değer istilasıyla karşı karşıya oldukları düşünülemez mi?) Her hâlükârda, bugün neredeyse tüm toplumların benzer sorunlardan mustarip olduğu apaçık ortadadır. Zira kuvvetli tarihsel mirasa sahip toplumlar dahi liberal ontolojinin tesiri altındadırlar. Küresel medya ve piyasa trendleri insanlara sürekli farklı olmalarını, sınırları aşmalarını, hissettikleri gibi yaşamalarını salık verir. İş dünyası, çalışanları mütemadiyen kendilerini diğerlerinden ayıran şeyleri öne çıkarmaya sevk eder. Gündelik yaşamda karşımıza çıkan marjinal talepler, hak mücadelesi olarak yüceltilir. Başkaları gibi olmamak, adeta kendi başına bir kazanım olarak lanse edilir. Bu sayede insanların, yabancı veya harici gördükleri için çekindikleri pek çok şeye aşinalık kazanması amaçlanıyor gibidir. Gelineen noktada, insanlık boyunca daima belirli düzeylerde söz konusu olmuş olan kuşaklar arası çatışma artık ahlaki ve kültürel mirasın reddi görünümüne bürünmüştür. Gençler demode buldukları anne ve babaları gibi olmaktan, onların gibi bir yaşam sürmekten korkar hâle gelmişlerdir. Düne kadar tartışmasız bir şekilde kabul edilen norm ve değerler, özellikle toplumun genç kesimleri tarafından muhafazakâr bir bağnazlık olarak lanetlenir. Aslında kendisi de tıpkı diğerleri gibi bir değer olan liberal hoşgörü, günümüzde adeta toplumdaki yerleşik değerlerin yargılandığı bir turnusol konumundadır. Bu anlamda, diğer ölçüleri değersizleştiren liberalizmin kendi ölçülerini mutlaklaştırmayı başardığı iddia edilebilir. Nitekim “tarihin sonu”nu ilan eden zihin yapısının arkasında da bu motivasyon yer alır.

Bireysel farklılıklara yapılan vurgu, paradoksal bir şekilde, tüm insanların tek tipleştirilmesiyle sonuçlanmıştır. Toplumsal yaşamı düzenleyen din ve geleneklerin sınır koyucu etkilerinden “kurtarılan” insanlar, “bireyler” olarak liberalizmin potasında eritilmişlerdir. Bu tabloya göre toplumların sürekliliği sağlayan, birlikte yaşayan bireylerin bu birliktelikten karşılıklı fayda elde ediyor olmalarından başka bir şey değildir. İnsanlar, bugün, kendilerini topluma bağlayan bir şeyleri kalmadığından, başka bir toplumda yaşamak daha avantajlı hâle geldiği anda artık bunu bir seçenek olarak gündemlerine alabiliyorlar. Herkesin bireyler addedilmesi, bu geçişkenliği kolaylaştırıyor. Toplumsal bir krizin söz konusu olduğunu sezen siyaset yapıcılar ise bir süredir çözümü sınır duvarlarını yükseltmekte arıyorlar. Bu bağlamda sağ siyasetin dünya genelinde yükselişte olması, kitleleşme ve bununla kol kola ilerleyen toplumsal çözümlerle ilişkilendirilerek okunabilir. Bir anlamda ifrat, tefriti doğurmuştur.⁴⁰⁷ Krizin kökenine inmek yerine radikal politikalarda ısrarcı olunması, karşılaşılan problemleri daha da çetrefil hâle getirmekten başka bir işe yaramamakta, insanları kendi toplumlarına daha fazla yabancılaştırmaktadır. Buradan hareketle, cari siyasete hâkim olan usulî çözüm arayışlarının, esasa ilişkin tartışma ertelendiği sürece anlık pansumanlar olmaktan öteye geçemeyecekleri öne sürülebilir.

Çağdaş siyaset felsefesi literatüründeki ontoloji tartışmaları, tam da bu sebeple hayati bir önem taşır. Çünkü esas problem çok derinlerde, bizzat kendi varlığımızı algılayışımızdadır. Bu bağlamda, günümüz siyasetinde karşı karşıya olduğumuz esas tehlikeyi despotça bir yönetimden ziyade parçalanma, yani halkın müşterek bir amaç tesis etme ve ona yönelme imkânını yitirmesi, olarak tespit eden Taylor; parçalanmış toplumu da “üyelerinin içinde bulundukları siyasal toplumla kendilerini özdeşleştirmekte gittikçe daha çok güçlük çektiği toplum” olarak tanımlamıştır. Ona göre bu durum, liberal atomculuğun (sınırım bu aşamada artık liberal ontoloji de diyebiliriz) pratik siyasetteki yansımasıdır. Taylor, insanların kendilerini mensubu

⁴⁰⁷ Sandel’in “Somut ahlakî düzenlemelerden boşalmış bir siyaset, güçsüz bir toplumsal yaşama neden olur. Aynı zamanda dar görüşlü, hoşgörüsüz anlayışlara açık davetiye çıkarır. *Liberallerin dolaşmaya korktuğu yerde radikaller koşturur.*” tespiti, karşı karşıya olduğumuz durumu çok veciz bir şekilde ifade etmektedir. Bkz. Sandel, Adalet, s. 330. (Vurgu bana aittir.) Vincent’in da benzer bir kaygıyı paylaştığı görülmektedir. Liberalizmin bireyci ontolojisinde örtülü olan nihilizmin en nihayetinde milliyetçiliğin, fundamentalizmin ve karizmatik liderlerin aşırılıklarına dönüşü zemin hazırlayabileceğini yazar. Bkz. Vincent, “The Ontology of Individualism,” s. 144.

oldukları toplumla özdeşleştirmelerini güçleştiren bu hâlin, devam etmesi durumunda tesirini derinleştireceğinden ve neticede aidiyet hissinin tümüyle çürümesine sebep olacağından endişelenmektedir. Çünkü bu siyasal güçsüzlük anlamına gelecektir. Ve ne yazık ki, siyasal güçsüzlük de aidiyetin yitirilmesini besleyecek, bu durum en nihayetinde bir kısır döngüye dönüşebilecektir. Fakat o, tersine çevrilmesi hâlinde bu durumun doğurgan bir döngüye dönüşmesinin de mümkün olduğuna inanır.⁴⁰⁸

Bu sebeple, yalnızca Taylor'ın değil diğer komüniteryan düşünürler olan MacIntyre, Sandel ve Walzer'ın çalışmalarının da -benim bu çalışmada yapmaya çabaladığım gibi- liberal ontolojinin bir eleştirisi olmaktan öte, onun bir alternatifi olarak yeniden okunması gerekmektedir. Onları bir anlamda çağdaş siyaset felsefesi literatüründeki ontoloji tartışmalarına dâhil eden böylesi bir okumadan çıkarsanan komüniteryan ontoloji; pratik siyasette karşımıza çıkan kitleleşme, toplumsal çözülme ve bunların sebep olduğu mezkûr diğer sorunları çözüme kavuşturacak zeminin tesisi için önemli bir imkân teşkil eder. Zira -tıpkı Taylor gibi- diğer komüniteryan düşünürler de onları ele alırken, tüm bu meselelerin cari ahlaki ve siyasi varoluşumuzun üzerine inşa edildiği liberal bireycilikten kaynaklandığının farkındadırlar. Bununla birlikte, birey fikrini tümüyle reddediyor da değildirler. Bilakis onların tüm çabası, özünde, benliğimizi varoluşumuza daha uygun bir yaklaşımla yeniden inşa etmektir. Bunu yaparken bazı temel kabul ve varsayımlardan yola çıkarlar.

Komüniteryan siyaset felsefesinin temelinde toplumun birey karşısındaki ontolojik önceliği yer almaktadır. Buradan hareketle komüniteryan düşünürler, tüm insanların belirli bir toplumsallığın içine doğduklarının altını çizerekler. Aksi bir varoluş, tarihte hiçbir zaman söz konusu olmadığı gibi haddizatında düşünülebilir bir şey de değildir. Onlara göre aslında hepimiz bir anlamda devam eden hikâyelere dâhil oluruz. Bu süreçte kimsenin rızasına başvurulduğu vaki olmamıştır. İstesek de istemesek de dünyaya ait olduğumuz bu hikâyelerin kahramanları olarak geliyoruzdur. Hikâyenin tabiatı gereği, bizlere tayin edilmiş olan rol ve vazifeleri icra etmemiz beklenir. Bu sebeple çocukluğumuzdan itibaren belirli ödev ve yükümlülüklerle donatılırız.

⁴⁰⁸ Taylor, **Modernliğin Sıkıntıları**, s. 93-99.

Farkında olmasam da beni olduğum ben kılan şey, bana yüklenen bu amaçlarda gizlidir. Nitekim varlığıma anlam kazandıran bu gayeliliktir. Dolayısıyla aidiyetlerine öncel bir ben öznesi düşünülemez. Hayatlarımız çoktan bir istikamete yönelmiş vaziyettedir. Kendi varlığının başlangıcına dönüp, varlığına sıfırdan bir anlam tayin etmek kimsenin elinde değildir. Bizler yollarına her zaman oldukları yerden devam eden tarihsel varlıklarız. Bu anlamda toplumla kurduğumuz ilişki, komüniteryanlara göre, araçsal değil kurucu bir ilişkidir. Bir diğer ifadeyle, şahsiyetimi kuran, ait olduğum hikâyedeki yerimdir. Bu yeri yadsıyamam liberal ontolojinin vaat ettiği gibi beni özgürleştirmeyecek, bilakis ne yapacağımı bilmez bir hâle getirecektir.

Kendi hikâyesinin yazarı olan liberal birey, komüniteryanların nazarında, bu gerçeklikten kopuk bir hayalden ibarettir. Nitekim bireyler, bir hikâyenin yegâne sahibi olmak için gerekli olan enstrümanlara, münferiden, sahip değildirler. En temel düzeyde, kendimizi ifade ettiğimiz dilin kendisi toplumsal bir yaratımdır. Bir dil, hiçbir zaman yalnızca bir kişiye ait olamaz. Daima o dili konuşan diğerlerinin varlığını gerektirir. Bu, kendi hikâyesinin yazarı olma iddiasındaki bireylerin daha en başından belirli bir toplumsal ufka gömülü oldukları anlamına gelir. Dünyayı daima içine doğduğumuz toplumun bizlere sağladığı kavram setleriyle yorumlarız. Zira düşünce ve pratiklerimiz, hâlihazırda bunlar tarafından şekillendirilmiş vaziyettedir. Bu durum, bizim kontrolümüzün dışındadır. Dolayısıyla toplumsallıktan yalıtılmış bir varoluşa gerçekten sahip olmadığım sürece, epistemik bir bağımsızlık iddiasında da bulunamam. Ait olduğum hikâyeye yüz çevirip kendi yoluma gitme iradesi gösterdiğimi varsaymam sonucu değiştirmeyecektir. Çünkü kendimi kendi hikâyemin yazarı olduğuma inandırsam dahi esasen arka planda mevcut olan toplumsal birikimden faydalaniyorumdur. Yani epistemolojik düzlemde toplumdan edindiğim mirasın taşıyıcısı olmayı sürdürürüm. Komüniteryanizmin ikinci temel kabulü, böylesi bir düşünsel zeminden neşet etmektedir: Dünyayı algılama ve yorumlama sürecinde kavrayışımız daima toplumsal bir bağlama tabidir.

Ahlaki yargılamalarımız bu bağlamdan kopuk bir boyutta cereyan etmez. İyi ve kötü yahut doğru ve yanlış gibi kategorik ayrımlarla ilk tanışmamız, her zaman belirli bir toplumsallığın dâhilinde olur. Bu itibarla bağlamlar, kavrayışımızı şekillendirirken toplumsal yaşantımızı düzenleyen ahlaki çerçeveyi de çizerler. Bütün

yapıp etmelerimiz, farkında olmasak da belirli ölçülere göre şekillenir. Dolayısıyla aidiyetler söz konusu olduğunda olduğu gibi, iyilerine öncel bir ben öznesi de düşünülebilir değildir. Kendisi için neyin iyi neyin kötü olduğunu belirleyebilecek tek otoritenin yine kendisi olduğunu farz eden liberal birey, iyi ve kötü arasındaki ayrımı mümkün kılan bu çerçeveyi ıskalamaktadır. Hâlbuki eğer bir çerçeve yoksa, komüniteryanlara göre, ahlaki faillik de söz konusu olamaz. Zira hakiki manasıyla bir tercihten bahsedilebilmesi için, seçenekler arasında kıyas yapmayı mümkün kılacak kıstasların varlığı bir zarurettir. Komüniteryan düşüncenin sonuncu temel kabulü buradan çıkarsanır: İyiler, daima gayrişahsi bir düzlemde yer alırlar. Ancak bu gayrişahsilik, evrensel iyileri işaret etmez. Belirli davranış kodlarının zaman içerisinde büyük kalabalıklar için birer meleke hâline dönüşmesi, pekâlâ, onların hikmetinden sual olunmaz evrensel ilkeler olarak kanıksanmalarıyla neticelenebilir. Fakat tarih sahnesinde yalnızca bir miktar geriye gidilecek olursa, diye düşünür komüniteryanlar, bugün evrensel addedilen ahlaki buyrukların da aslında belirli toplumsal iyi anlayışlarından filizlendikleri görülecektir.

Peki ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik düzlemlerde öne sürülen bu kabul ve varsayımların siyasi yaşamımıza yansımaları ne olacaktır? Komüniteryanlardan somut kurum ve pratikler devşirebilir miyiz? Teorik olarak bu mümkün. Neticede komüniteryanlar gerçeklikten yalıtılmış laboratuvar ortamında birtakım soyut tartışmalar yapan teorisyenler değiller. Hatta gündelik siyasete fazlasıyla angaje oldukları bile söylenebilir. Nitekim gündemlerini belirleyen, esasen, daima toplumsal yaşamda karşılaştıkları çeşitli problemler olmuştur. Fakat onlardan spesifik kurum ve pratikler devşirmeye kalkışmak kayda değer manada paradoks içeren bir girişimdir. Zira onların tecrübesinden yola çıkarak gündemimize alacağımız her somut çıktı da bizatihi; belirli bir yerin, spesifik bir toplumun; yani nev-i şahsına münhasır tarihsel-kültürel bir birikim ve bağlamın eseridir.⁴⁰⁹ Kaldı ki komüniteryanlar her yerde geçerli olacak bir siyasi reçete sunma iddiasında değildirler. Dolayısıyla onların, farklı

⁴⁰⁹ Komüniteryanların tanınma, toplumsal cinsiyet, hoşgörü ve çokkültürcülük gibi pratik sonuçlar doğuran siyasi meseleler hakkındaki yazılarında gerçekten de zaman zaman liberalizm ile komüniteryanizm arasındaki sınırların belirsizleştiği görülebilir. Mesela bkz. Walzer, **Hoşgörü Üzerine**; Taylor, “Tanınma Politikası”. Bu noktada Taylor’ın ontolojik düzeyde yapılan tartışmalarla pratik meselelerde taraf tutmak (*advocacy*) arasında yaptığı ayrım oldukça ufuk açıcıdır. Bkz. Taylor, “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate”.

toplumların kendi otantik siyaset yapma biçimlerini keşfedip açığa çıkarmalarını teşvik etmeyi yeğleyeceklerini düşünmek akla daha yatkındır.⁴¹⁰ Fakat komüniteryan ontoloji; liberalizmin, evrensellik izafe ettiği ontolojik kabulleri aracılığıyla yürüttüğü kültür emperyalizminin panzehri olabilir. Çünkü onu ortaya koyan komüniteryan düşünürlerin içinde yaşadıkları toplumsal ufku aşan, farklı toplumlarda da karşılık bulabilecek bir varoluş tasavvurudur bu. Buradan hareketle onun -varoluşumuza getirdiği bu açılımla birlikte- günümüzde gözden düşmüş olan birçok kamusal erdemi siyasi yaşamımızda yeniden öne çıkaracağını öngörmek mümkündür.

Sadakat, hiç şüphesiz, bu erdemlerin başında gelecektir.⁴¹¹ Zaten, bizzat varlığıma içinde doğduğum toplumun vesile olduğunu, bu toplumun dil ve pratikler vasıtasıyla kavrayışımı şekillendirdiğini, bana iyi ve kötüye dair kıstaslar sağlayarak beni seçimler yapan ahlaki bir fail hâline getirdiğini, kısacası beni ben yapan her şeyi aslında mensubu olduğum bu topluma borçlu olduğumu idrak ettiğim anda, sadakat kendiliğinden açığa çıkacaktır. Bu anlamda topluma sadakat; kimliğime, dünya görüşüme ve değerlerime karşı içten duyduğum bağlılıktır. Kendimi bunlardan soyutlanmış bir ben öznesi olarak düşünemem. Bunlar, aynı zamanda beni çeşitli ödev ve vazifelerle donatan kurucu bağlardır. Buradan hareketle mesuliyet bilincinin, komüniteryan ontolojiyle tekrar hayat bulacak bir diğer kamusal erdem olması beklenebilir. Liberalizmde bireysel haklara yapılan vurgu, komüniteryan ontolojinin hâkimiyetiyle birlikte hızla sorumluluklar lehine yön değiştirecektir. Bu, toplumun birey karşısındaki varoluşsal önceliğinin bir diğer neticesidir. Kendi kendimin sahibi olmadığının, bilakis belirli bir topluma ait olduğumun farkında olmam; öz sevgimi ben öznesinden mensubu olduğum topluma doğru kanalize etmemle sonuçlanacaktır.

⁴¹⁰ Bu farkındalıkla Müftüoğlu, Taylor'ın Kanada'daki Quebec meselesine yönelik çözüm önerilerinin Türkiye'deki "Kürt meselesi"ni anlamak-yorumlamak için doğrudan kopya edilmesinin doğuracağı problemlere işaret ettikten sonra, "Taylor olsa olsa bize Kürt sorununa ilişkin çözümü bu coğrafyanın kendi kültürel-tarihsel pratiklerinde aranması gerektiğini söyleyecektir." çıkarımını yapmıştır. Bu konuda onunla aynı kanaati paylaşıyorum. Bkz. Aydın Müftüoğlu, "Rawls, Rorty ve Taylor'ın Demokrasi Anlayışlarında Birey ve Kollektivenin Yeri," Doktora tezi, Ege Üniversitesi, 2000, s. 314.

⁴¹¹ Hemen belirtilmeli ki burada bahsedilen sadakat otoriteye mutlak itaat anlamında bir "konformizmi" imlemez. Bilakis, bu çalışmanın "Kavrayışın Bağlamsallığı" ve "Yaderklik" başlıklarında da tartışıldığı üzere, yeri geldiğinde siyasi otoriteyle aramıza eleştirel bir mesafe koyup onu kendi anlam ve değer sistemimize uygun bir biçimde yeniden hizaya getirmek tam da bu sadakatin bir gereğidir. Bu bağlamda buradaki anlamıyla sadakatin, icap etmesi durumunda sadık muhalefet (*loyal opposition*) misyonunu üstlenmemizi de bekleyen bir kavramsal derinliğe sahip olduğu unutulmamalıdır.

Böylece bazı haklarımdan feragat edip, daha özgecil bir hayatı benimsemem söz konusu olabilir. Bu sebeple diğerkâmlık, dayanışma ve kardeşliğin de komüniteryan ontolojiyle birlikte önem kazanacak erdemlerden olacağı varsayılabilir.⁴¹²

Elbette bunlar komüniteryanizmin tekeline alınabilecek erdemler değildirler. Fakat bugün bireysel varoluşumuza odaklandığımız hayatlarımızda bu gibi kamusal erdemlerin yeniden filizlenip serpilmeleri için toplumsallığımızın öne çıktığı kapsamlı bir varlık anlayışına ihtiyaç duyulduğu açıktır. Zira liberalizmin bireyci ontolojisi, bu erdemlerin temellendirilebileceği aidiyet zeminini -piyasanın lehine olacak şekilde- gizlemektedir. Onları anlamlı ve kıymetli kılacak temelleri yeniden açığa çıkaransa “ben”liğimizi kuranın dil, tarih ve gelenek aracılığıyla aslında “biz” olduğunu gösteren komüniteryanizm olmuştur. Bu noktada, bireysel alana terk edilmiş olan iyinin toplumsal hayatı düzenleyecek hâkim bir konumda yeniden kamusal alana davet edilmesi oldukça önemli bir açılamdır. Nitekim ortak iyi vurgusu, kendi haklarının yılmaz birer savunucusuna dönüşerek birbirlerinin en iyi ihtimalle rakibi, fakat maalesef kimi zamanlardaysa hasmı hâline gelen bireyleri yeniden bir araya getirecek olan müşterekleri tesis edebilir. Komüniteryanların içkin eleştiri fikriyle açmış oldukları hareket alanı, katılım ve karşılıklılık fikrini tahkim ederek bu müştereklerin bireylere yönelik otoriter birer baskı unsuruna dönüşmesini engelleyecektir. Eleştirinin bağlama koşullanması, harici müdahale ihtimalini ortadan kaldırırken aynı zamanda toplumun kendisini kendi öz kaynaklarıyla yenilemesine izin verdiği için otantikliği de korumuş olur. Komüniteryan ontolojinin barındırdığı “siyasal” imkân, işte bu farklı otantik bağlamların iyileri etrafında kenetlenmiş bireyler fikrinde mündemiçtir. Çünkü “[b]irey, yalnız başına değil, ancak ortak bir bağa sahip olduğu diğerleri ile birlikte bir siyasal taraftır.”⁴¹³ Bu bağların belirginleştirilmesi, hiç şüphesiz, yabancılaşıma ve anomi gibi problemlerin çözümü için atılması gereken ilk adımdır. Sadakat, mesuliyet bilinci, diğerkâmlık, dayanışma ve kardeşlik gibi kamusal erdemlerin siyasi yaşamımızda tekrar söz sahibi olmasıysa, bireylerin aynı anlam ve

⁴¹² Zikredilen bu erdemleri, Sandel’in çok okunan eseri *Justice: What’s the Right Think to Do?*’da yürüttüğü tartışmalarda kendini konumlandığı yerlerden yola çıkarak derledim. Bkz. Sandel, **Adalet**.

⁴¹³ Derda Küçükakp, **Siyaset Felsefesi**, İstanbul, Say Yayınları, 2011, s. 26.

değerler dünyasını paylaşan diğerleriyle birlikte harmoni içerisinde “biz” olabilmesini temin ederek siyasallığımızı perçinleyecektir.

Ne var ki, bu hiç de kolay bir proje değildir. Zira komüniteryan ontolojiyle birlikte hâlihazırdaki kabul ve varsayımlarımızdan dolayı farkına varamadığımız birtakım yeni problemlerin de sahasına intikal ederiz. Bunlardan ilki “biz”in neliğine ilişkindir. Eleştirmenler, komüniteryanların topluluk ifadesiyle neyi kastettiklerinin açık olmadığını öne sürmüşlerdir. Gerçekten de komüniteryan düşünürlerin, çalışmalarında topluma zaman zaman farklı anlamlar yükledikleri görülebilir. O halde benliğimizin oluşumunda kurucu bir role sahip olan “biz” tam olarak neyi işaret eder? Sanırım komüniteryanizm bu soruya vereceği cevap “biz, bizi olduğumuz biz kılan neyse odur” şeklinde hülâsa edilebilir. İlk bakışta totolojik gibi görünen bu cevap, aslında “biz”in ne olduğunu anlamak isteyenlerin kendi benliklerine dönmelerinin yeterli olacağını ima etmektedir. Çünkü komüniteryanlara göre toplum, ondan soyutlanarak masaya yatırabileceğimiz bir araştırma nesnesi değil; kendimizi bulduğumuz yer, şahsiyetimizi besleyen kaynaktır. Tıpkı kendimi “biz”de bulduğum gibi, “biz”i de kendimde keşfetmem beklenir. Buna karşın kimi eleştirmenler, benliğimizin teşekkülünde rol alan homojen bir “biz”den bahsedilemeyeceğini savunurlar. Onlara göre bireyin aynı anda birçok topluluğa mensubiyetinden, pekâlâ, söz edilebilir. Aslına bakılırsa, komüniteryanizmin bu eleştiriyi bertaraf etmesi oldukça güçtür. Fakat komüniteryanların toplum ve ahlak arasında kurdukları ilişkiden yola çıkarak, aidiyetlerim arasında bir hiyerarşi kurmayı deneyebilirim. Zira kendime yakıştırdığım birtakım ikincil aidiyetler, bana beni ben kılan temel ahlaki müşterekleri unutturmuş olabilir.⁴¹⁴ Gerçekten yabancıysa olduğum bir toplulukla karşılaşana dek bunu idrak bile edemeyebilirim. “Biz”i artık kendime dönerek keşfetmemin mümkün olmadığı bu gibi durumlarda, dünyaya tamamen farklı bir yerden bakan “onlar”la tanışmam ilham kaynağı olabilir.

Fakat bu (yani komüniteryan toplum anlayışının nispeten belirgin bir hâle getirilmesi) komüniteryan ontolojiden kaynaklanan yeni sorunları çözmek için yeterli değildir. Hatta tam aksine, komüniteryan düşüncedeki diğer gerilim alanları, tam da

⁴¹⁴ Hiçbir aidiyetimin olmadığını vehmettiğimde de aynı unutma hâli söz konusudur.

biz ve onlar arasında ayırım yapmamızı mümkün kılan bu yekpare toplum anlayışından kaynaklanmaktadır.⁴¹⁵ Mesela komüniteryanların bir insanlık durumu olarak tasvir ettikleri bağlamsallık, farklı toplumları birbirinden keskin çizgilerle ayıran bu yaklaşımla birlikte oldukça çetin bir yaderklik sorununa yol açmıştır. Eleştirmenler, “ben”i epistemolojik açıdan “biz”in ufkuyla sınırlayan bağlam vurgusunun toplumlar arası etkileşimi imkânsız hâle getirerek, bireyleri verili olanın tahakkümüne icbar ettiğini savunurlar. Onlara göre, böylelikle kurulu düzen sorgulanamaz bir otorite mahiyetine bürünecektir. Diğer toplumlarla diyalog kurmak bir yana, aynı topluma mensup bireyler arasındaki ihtilaflardan bahsetmek bile, biz ve onlar arasında bu denli derin bir ayırımın öngörüldüğü bir senaryoda mümkün görünmemektedir. Komüniteryanizme yöneltilen statükoculuk suçlaması işte bu açmazdan kaynaklanmaktadır. Elbette bu, komüniteryan düşüncedeki içkin eleştiri vurgusunun ıskalandığı talihsiz bir yorumdur. Bu sebeple komüniteryanlar bu suçlamayı kabul etmezler. Yine de bu konudaki endişelerin tümüyle temelsiz olduğu söylenemez. Zira eğer toplum içi bir çekişme söz konusuysa, bu, komüniteryanlara göre, her toplumun kendi öz kaynaklarıyla halletmesi gereken bir iç mesele olarak kalmalıdır. Çünkü dış müdahaleyi meşrulaştıracak evrensel ilkeler yahut müzakereye zemin teşkil edebilecek tek bir rasyonalite yoktur.

Komüniteryanizme yöneltilmiş olan görecilik eleştirileri, aslında bu kabulün bir diğer zorunlu sonucudur. Eleştirmenler farklı rasyonalitelerden bahsetmenin en nihayetinde yine bir çeşit göreliliğe varacağını iddia etmişlerdir. Eğer her toplum kendi otantik bilgi ve değerler sistemine sahipse ve toplumlar arası tercüme daima yanlış bir tercüme olmaya mahkumsa, bu, onlara göre, ahlaki tartışmaların sonlanamaz bir niteliği haiz olduğunun kabulü anlamına gelir. Zira ahlaki konularda farklılaşan toplumların birbirlerini ne tasdik ne de tenkit etmesine imkân tanıyan bir ortak-ölçülemezlik durumu söz konusudur burada. Komüniteryan düşünürler -tıpkı statükoculuk suçlamasını kabul etmedikleri gibi- kayıtsız koşulsuz bir rölativizm

⁴¹⁵ Bu bakımdan komüniteryanizmde toplumun net bir kavramsallaştırılmasının yapılmamış olmasını komüniteryan ontolojideki bir zayıflık olarak değil de icap ettiğinde komüniteryan düşünürlerin imdadına yetişecek bir kaçış rampası olarak değerlendirmek daha makuldür. Kaldı ki bu muğlaklık, pekâlâ, siyasal bir imkân olarak da yorumlanabilir. Nitekim komüniteryan düşünce artık geçerliliği bir hayli sorgulanan bugünkü ulus-devlet modelinin ötesine geçen daha geniş ölçekli topluluklar için yarayışlı temeller sunabilir.

suçlamasını da kabul etmezler. Çünkü verili iyilerle yetiniyor değildirler. Doğrudur, onlara göre hikâyelerimiz başlangıcından itibaren belirli bir iyi fikrine (gayrişahsi iyiler) yönelmiş vaziyettedir. Fakat komüniteryanlar elde edebileceğimiz nihai bir iyiden söz etmezler. Arayış bakidir. Bu arayışı mümkün kılan ise bağlamdır. Onu aşmaya çabalayabiliriz, ama yok sayamayız. Bağlamsız bir arayış, boşlukta debelenmek olacaktır. Diğer taraftan, çoğulculuk (*pluralism*) ile göreciliğin aynı şey olmadığı da unutulmamalıdır. Komüniteryanizmin varlık, bilgi ve değer düzlemlerinde savunduğu, özünde göreci değil çoğulcu bir anlayıştır. Bu bağlamda, onların yaptığı, farklı toplumların mevcudiyetini ve dünyayı birbirlerinden farklılaşan çeşitli şekillerde anlıyor/yorumluyor olduklarını ikrar etmekten ibarettir.

O halde, komüniteryan ontolojinin aidiyet erozyonundan kaynaklanan ahlaki-siyasi çözülmenin ilacı olabileceğini, çünkü birbirinden kopuk bireylerden oluşan ve bu sebeple siyasal karakterini yitiren kitle toplumlarını yeniden “biz” olma bilinciyle donatabileceğini inkâr etmek güç olsa gerek. Fakat insan ürünü her düşünce sistemi gibi komüniteryanizmin de birtakım gerilim alanları, açmazları ve belki de bu anlamda sınırları var. Neyse ki, komüniteryan ontolojiyle birlikte arayış nihayete ermiş olmuyor. Hikâyelerimiz hâlâ devam ediyor. Evrensel iyiye ilişkin arzumuzun, öylece bir kenara bırakabileceğimiz geçici bir çocukluk hevesi olmadığını kabul etmeliyiz. Aslına bakılacak olursa, komüniteryanlar da pes edip vazgeçmemizi salık veriyor değiller. Bilakis onlar, liberal yanılsamaların cezbedici maskesini düşürerek, bir bakıma bu arayışı da ihya etmiş oluyorlar. Bu anlamda, komüniteryanizmle birlikte intikal ettiğimiz yeni meselelerin; ahlaki, içtimai ve siyasal düzlemlerde karşı karşıya olduğumuz problemleri doğru teşhis edip, bize onları daha sahici bir zeminde tartışma olanağı sağladığını söyleyebiliriz. En azından artık şurası netleşmiş olmalı: Farklı toplumlar ve her birinin kendine has bilgi ve değer sistemlerinin varlığı yok sayılamaz. Evrenselliği bu farklılıkların kesiştiği yerlerde aramalıyız. Eğer çoğulcu bir zeminde yeteri kadar geriye gitmeyi gerçekten başarısak, ona erişebileceğimize inanmak için sebeplere sahibiz. Fakat her şeyden önce, “bireyler” olarak bu arayışa doğru yerden başladığımızdan emin olmalıyız. Bugün komüniteryanizmin “siyasal” ontolojisine aslında biraz da bu yüzden ihtiyaç duyuyoruz.

KAYNAKÇA

- Abbey, Ruth, Charles Taylor: Communitarianism Taylor-Made: An Interview with Charles Taylor,” **The Australian Quarterly**, Vol. 68, No: 1, Autumn 1996, s. 1-10.
- Abbey, Ruth: “The Articulated Life: An Interview with Charles Taylor,” **Philosophy of Management**, Vol. 1, No: 3, 2001, s. 3-9.
- Ağcan, Muhammed A.: “Humanity, Freedom and Socio-Political Community in Hegel,” **İktisat Fakültesi Mecmuası**, Cilt. 65, Sayı: 1, 2015, s. 39-78.
- Ağcan, Muhammed A.: “Giriş,” **Çağdaş Siyaset Teorisi**, Ed. Muhammed A. Ağcan, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2022, s. 1-27.
- Alejandro, Roberto: “Rawls’s Communitarianism,” **Canadian Journal of Philosophy**, Vol. 23, No: 1, 1993, s. 75-99.
- Avineri, Shlomo, Avner de-Shalit: “Introduction,” **Communitarianism and Individualism**, Ed. Shlomo Avineri ve Avner de-Shalit, New York, Oxford University Press, 2011, s. 1-11.
- Barber, Benjamin R.: **Strong Democracy**, Berkeley ve Los Angeles, University of California Press, 2003.
- Bauman, Zygmunt: **Bireyselleşmiş Toplum**, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2018.
- Bauman, Zygmunt: **Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları**, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2019.
- Bell, Daniel: **Communitarianism and Its Critics**, Oxford, Clarendon Press, 1993.

- Bell, Daniel A.: "A Communitarian Critique of Liberalism," **Analyse & Kritik**, Vol. 27, 2005, s. 215-218.
- Benhabib, Seyla: **Situating the Self**, Cambridge, Polity Press, 1992.
- Berten, Andre vd.: **Liberaller ve Cemaatçiler**, Çev. Başak Demir vd., Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2006.
- Blaser, Mario: "Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology," **Current Anthropology**, Vol. 54, No: 5, October 2013, s. 547-568.
- Buchanan, Allen E.: "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism," **Ethics**, Vol. 99, July 1989, s. 852-883.
- Can, Aybike: "Toplulukçu Vatandaşlık Teorisinin Grup Farklılıklarına Yönelik Tutumu," Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019.
- Caney, Simon: "Liberalism and Communitarianism: a Misconceived Debate," **Political Studies**, Vol. XL, 1992, s. 273-289.
- Claeys, Gregory: "'Individualism,' 'Socialism,' and 'Social Science': Further Notes on a Process of Conceptual Formation, 1800-1850," **Journal of the History of Ideas**, Vol. 47, No: 1, January-March 1986, s. 81-93.
- Cochran, Clarke E.: "The Thin Theory of Community: The Communitarians and their Critics," **Political Studies**, Vol. XXXII, 1989, s. 422-435.
- Connolly, William: "The public interest and the common good," **Appearance and Reality in Politics**, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, s. 90-119.
- Connolly, William: **The Ethos of Pluralization**, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995.

- Dagger, Richard: "Communitarianism and Republicanism," **Handbook of Political Theory**, Ed. Gerald F. Gaus ve Chandran Kukathas, Thousand Oaks, Sage Publications, 2004, s. 167-179.
- Den Uyl, Douglas J., Douglas B. Rasmussen: "The Myth of Atomism," **The Review of Metaphysics**, Vol. 59, No: 4, June 2006, s. 841-868.
- Durkheim, Emile: **İntihar**, Çev. Zühre İlkelen, İstanbul, Pozitif Yayınları, 2013.
- Dworkin, Ronald: **Taking Rights Seriously**, Massachusetts, Harvard University Press, 1977.
- Ergut, Ferdan: "Adil Düzen, Eşitlikçi Liberaller ve Cemaatçiler," **Birikim**, Sayı: 101, Eylül 1997, (Çevrimiçi) <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-101-eylul-1997/2297/adil-duzen-esitlikci-liberaller-ve-cemaatciler/4676>, 17 Şubat 2021.
- Etzioni, Amitai: **The Spirit of Community**, New York, Crown Publishers, 1993.
- Etzioni, Amitai: "Communitarianism," **Encyclopedia of Community: From the Village to the Virtual World Vol 1 A-D**, Ed. Karen Christensen & David Levinson, Thousand Oaks, Sage Publications, 2003, s. 224-228.
- Etzioni, Amitai: "Communitarianism Revisited," **Journal of Political Ideologies**, Vol. 19, No: 3, 2014, s. 241-260.
- Etzioni, Amitai: "COVID-19 Tests Communitarian Values," (Çevrimiçi) <https://thedi diplomat.com/2020/07/covid-19-tests-communitarian-values/>, 10 Şubat 2021.
- Etzioni, Amitai: "Communitarianism," **Britannica**, (Çevrimiçi) <https://www.britannica.com/topic/communitarianism>, 10 Şubat 2021.

- Ferenstein, Gregory: “Obama’s Shift Toward Communitarianism,” (Çevrimiçi) <https://www.thedailybeast.com/obamas-shift-toward-communitarianism>, 10 Şubat 2021.
- Folk, Justin: **What Is a Woman?**, The Daily Wire, 2022, 1 saat 35 dakika, (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=1vmv00fuTDc>, 16 Haziran 2023
- Forst, Rainer: **Contexts of Justice**, Berkeley, University of California Press, 2002.
- Frazer, Elizabeth: **The Problems of Communitarian Politics**, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Gordon, Ethan: “Imran Khan and Pakistan,” (Çevrimiçi) https://www.democracylab.uwo.ca/Archives/2014%20-%202015%20Research/afghanistan_pakistan/imran_khan_and_pakistan.html, 10 Şubat 2021.
- Gove, Michael: “Now we’ll find out what Mayism stands for,” (Çevrimiçi) <https://www.thetimes.co.uk/article/now-we-ll-find-out-what-mayism-stands-for-6qt7g3v62>, 10 Şubat 2021.
- Gray, John: **Two Faces of Liberalism**, New York, The New Press, 2000.
- Gutmann, Amy: “Communitarian Critics of Liberalism,” **Philosophy & Public Affairs**, Vol. 14, No: 3, Summer 1985, s. 308-322.
- Hale, Sarah: **Blair’s community: Communitarian thought and New Labour**, Manchester ve New York, Manchester University Press, 2006.
- Hay, Colin: “Political Ontology,” **The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis**, Ed. Robert E. Goodin & Charles Tilly, Oxford, Oxford University Press, 2006, s. 78-96.

- Heywood, Andrew: **Siyaset Teorisine Giriş**, Çev. Hızır Murat Köse, İstanbul, Küre Yayınları, 2012.
- Hinchman, Lewis P.: "Virtue or Autonomy: Alasdair MacIntyre's Critique of Liberal Individualism," **Polity**, Vol. 21, No: 4, Summer 1989, s. 635-654.
- Holmes, Stephen: **The Anatomy of Antiliberalism**, Cambridge, Harvard University Press, 1996.
- Honneth, Axel: "The Limits of Liberalism: On the Political-Ethical Discussion on Communitarianism," **Thesis Eleven**, Vol. 28, No: 1, 1991, s. 18-34.
- Huang, Yong: "Charles Taylor's transcendental arguments for liberal communitarianism," **Philosophy & Social Criticism**, Vol. 24, No: 4, July 1998, s. 79-106.
- Hünler, Solmaz Zelyüt: **İki Adalet Arasında**, Ankara, Vadi Yayınları, 1997.
- İmamoğlu, Muhammed İkbāl: "Liberal Komüniteryanizmde İnsan, Toplum ve Devlet," **Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, Cilt. 18, Sayı: 34, 2013/1, s. 97-160.
- Jindal, Bobby: "Relativism, Neutrality, and Transcendentalism: Beyond Autonomy," **Louisiana Law Review**, Vol. 57, No: 4, Summer 1997, s. 1253-1282.
- Kayapınar, Mehmet Akif: "Modern Siyaset Tasavvurunun Mekanizmacı Arkaplanı," **Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, Cilt. 18, Sayı: 35, 2013/2, s. 1-42.
- Küçükalp, Derda: **Siyaset Felsefesi**, İstanbul, Say Yayınları, 2011.
- Kymlicka, Will: "Liberalism and Communitarianism," **Canadian Journal of Philosophy**, Vol. 18, No: 2, June 1988, s. 181-204.

- Kymlicka, Will: **Liberalism, Community and Culture**, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- Kymlicka, Will: **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Lukes, Steven: **Bireycilik**, Çev. İsmail Serin, Ankara, Bilim ve Sanat, 2006.
- Lutz, Mark A.: “On the Connecting of Socio-Economics with Communitarianism,” **Journal of Socio-Economics**, Vol. 29, No: 4, 2000, s. 341-347.
- MacIntyre, Alasdair: “Are There Any Natural Rights?” Charles F. Adams Lecture, Brunswick, Maine, Bowdoin College, 1983.
- MacIntyre, Alasdair: “Moral Arguments and Social Contexts,” **The Journal of Philosophy**, Vol. 80, No: 10, Oct. 1983, s. 590-591.
- MacIntyre, Alasdair: “Is Patriotism a Virtue?” The Lindley Lecture, University of Kansas, 1984.
- MacIntyre, Alasdair: **Whose Justice? Which Rationality?**, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988.
- MacIntyre, Alasdair: **Three Moral Versions of Moral Enquiry**, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990.
- MacIntyre, Alasdair: “A Partial Response to my Critics,” **After MacIntyre**, Ed. John Horton and Susan Mendus, Cambridge, Polity Press, 1994, s. 283-304.
- MacIntyre, Alasdair: “Critical Remarks on the Sources of The Self,” **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 54, No: 1, Mar. 1994, s. 187-190.

- MacIntyre, Alasdair: **Dependent Rational Animals**, Chicago ve La Salle, Open Court, 2002.
- MacIntyre, Alasdair: "Preface," **Ethics and Politics**, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, s. vii-xi.
- MacIntyre, Alasdair: "Social structures and their threats to moral agency," **Ethics and Politics**, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, s. 186-204.
- MacIntyre, Alasdair: "Some Enlightenment projects reconsidered," **Ethics and Politics**, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, s. 172-185.
- MacIntyre, Alasdair: "Toleration and the goods of conflict," **Ethics and Politics**, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, s. 205-223.
- MacIntyre, Alasdair: "Epistemological crises and dramatic narrative," **The Tasks of Philosophy**, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, s. 3-23.
- MacIntyre, Alasdair: **Ethics in the Conflicts of Modernity**, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.
- MacIntyre, Alasdair: **Erdem Peşinde**, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, VakıfBank Kültür Yayınları, 2019.
- Marshall, Will: "The Forgotten Communitarian," **Democracy**, Vol. 25, Summer 2012, (Çevrimiçi) <https://democracyjournal.org/magazine/25/the-forgotten-communitarian/>, 10 Şubat 2021.
- Milbank, Dana: "Needed: Catchword For Bush Ideology," (Çevrimiçi) <https://www.washingtonpost.com/archive/politics/2001/02/01/needed-catchword-for-bush-ideology/4eac1fec-e868-47fb-a922-937a538df63e/>, 10 Şubat 2021.

- Miller, David: “Communitarianism: left, right and centre,” **Liberalism and Its Practice**, Ed. Dan Avnon ve Avner de-Shalit, London ve New York, Routledge, 1999, s. 138-148.
- Mouffe, Chantal: “American Liberalism and Its Critics: Rawls, Taylor, Sandel, and Walzer,” **Praxis International**, Vol. 8, No: 2, July 1988, s. 193-206.
- Mouffe, Chantal: **Siyasal Üzerine**, Çev. Mehmet Ratip, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.
- Mulhall, Stephen, Adam Swift: **Liberals and Communitarians**, Oxford, Blackwell, 2003.
- Müftüler, Habibe Gülsüm: “Toplulukçular, Dini Gruplar ve Amitai Etzioni’nin Yaklaşımları,” Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2011.
- Müftüoğlu, Aydın: “Rawls, Rorty ve Taylor’ın Demokrasi Anlayışlarında Birey ve Kollektivitenin Yeri,” Doktora tezi, Ege Üniversitesi, 2000.
- Neal, Patrick, David Paris: “Liberalism and the Communitarian Critique: A Guide for the Perplexed,” **Canadian Journal of Political Science**, Vol. 23, No: 3, September 1990, s. 419-439.
- Nisbet, Robert A.: **Community & Power**, New York, Galaxy Books, 1962.
- Nozick, Robert: **Anarchy, State and Utopia**, New York, Basic Books, 1974.
- O’Hagan, Timothy: “Charles Taylor’s hidden God,” **Ratio**, Vol. 6, No: 1, 1993, s. 72-81.
- Okumuş, Ahmet: “Komüniteryanizm: Cemaatçi Siyaset Felsefesi,” **Çağdaş Siyaset Teorisi**, Ed. Muhammed A. Ağcan, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2022, s. 65-100.

- Özel, İsmet: **Waldo Sen Neden Burada Değilsin**, İstanbul, Tiyo, 2013.
- Öztürk, Armağan: “Neo-Atina Cumhuriyetçiliği Özelinde Liberalizm Komüniteryanizm Tartışması Üzerine Notlar,” **Liberal Düşünce**, Sayı: 71, 2013, s. 93-106.
- Paul, Jeffrey, Fred D. Miller: “Communitarian and Liberal Theories of the Good,” **The Review of Metaphysics**, Vol. 43, No: 4, June 1990, s. 803-830.
- Phillips, Derek L.: **Looking Backward**, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1993.
- Rawls, John: **A Theory of Justice**, Cambridge, Harvard University Press, 1971.
- Rawls, John: **A Theory of Justice**, Cambridge, Mass, Belknap Press, 2005.
- Rawls, John: **Bir Adalet Teorisi**, Çev. Vedat Ahsen Coşar, Ankara, Phoenix, 2017.
- Rawls, John: **Siyasal Liberalizm**, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Rosa, Harmut: “Goods and life-forms: Relativism in Charles Taylor’s political philosophy,” **Radical Philosophy**, Vol. 71, May/June 1995, s. 20-26.
- Sandel, Michael J.: “The Procedural Republic and the Unencumbered Self,” **Political Theory**, Vol. 12, No: 1, February 1984, s. 81-96.
- Sandel, Michael J.: “The Political Theory of the Procedural Republic,” **Revue de Métaphysique et de Morale**, 93e Année, No: 1, Janvier-Mars 1988, s. 57-68.

- Sandel, Michael J.: “America’s Search for a New Public Philosophy,” **The Atlantic Monthly**, Vol. 277, No: 3, March 1996, s. 57-74.
- Sandel, Michael J.: **Democracy's Discontent**, Cambridge, Harvard University Press, 1996.
- Sandel, Michael J.: “Usuli Cumhuriyet ve Yüüksüz Ben,” **Liberaller ve Cemaatçiler**, Ed. Andre Berten vd., Çev. Başak Demir vd., Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s. 209-224.
- Sandel, Michael J.: **Public Philosophy: Essays on Morality in Politics**, Cambridge, Harvard University Press, 2006.
- Sandel, Michael J.: **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2014.
- Sandel, Michael J.: **Adalet**, Çev. Mehmet Kocaoğlu, Ankara, BigBang Yayınları, 2015.
- Sandel, Michael J.: **Paranın Satın Alamaycağı Şeyler**, Çev. Mehmet Kocaoğlu, Ankara, Ekşi Kitaplar, 2016.
- Sandel, Michael J.: **The Tyranny of Merit**, London, Allen Lane, 2020.
- Schmitt, Carl: **Siyasal Kavramı**, Çev. Ece Göztepe, İstanbul, Metis Yayınları, 2012.
- Scruton, Roger, Amitai Etzioni: “Community, Yes. But Whose?,” **City Journal**, Spring 1997, (Çevrimiçi) <https://www.city-journal.org/html/community-yes-whose-12284.html>, 15 Şubat 2021.
- Selznick, Philip: **The Moral Commonwealth**, Berkeley ve Los Angeles, University of California Press, 1994.

- Shapiro, Daniel: "Liberalism and Communitarianism," **Philosophical Books**, Vol. 36, No: 3, 1995, s. 145-155.
- Strauss, Leo: "What is Political Philosophy?," **The Journal of Politics**, Vol. 19, No: 3, August 1957, s. 343-368.
- Strauss, Leo: "The Three Waves of Modernity," **An Introduction to Political Philosophy**, Ed. Hilail Gildin, Detroit, Wayne State University Press, 1989, s. 81-98.
- Tam, Henry: **The Evolution of Communitarian Ideas**, Switzerland, Palgrave Macmillan, 2019.
- Taylor, Charles: "Introduction," **Human Agency and Language**, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, s. 1-12.
- Taylor, Charles: "Language and Human Nature," **Human Agency and Language**, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, s. 215-247.
- Taylor, Charles: "Self-Interpreting Animals," **Human Agency and Language**, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, s. 45-76.
- Taylor, Charles: "What is Human Agency?," **Human Agency and Language**, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, s. 15-44.
- Taylor, Charles: "Atomism," **Philosophy and the Human Sciences**, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, s. 187-210.
- Taylor, Charles: "Interpretation and the Sciences of Man," **Philosophy and the Human Sciences**, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, s. 15-57.

- Taylor, Charles: “The Nature and Scope of Distributive Justice,” **Philosophy and the Human Sciences**, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, s. 289-317.
- Taylor, Charles: “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate,” **Liberalism and the Modern Life**, Ed. Nancy L. Rosenblum, Cambridge, Harvard University Press, 1989, s. 159-182.
- Taylor, Charles: “Explanation and Practical Reason,” **WIDER Working Paper WP72**, Helsinki, World Institute for Development Economics Research of the United Nations University, 1989.
- Taylor, Charles: “Hegel’s Ambiguous Legacy for Modern Liberalism,” **Hegel and Legal Theory**, Ed. Drucilla Cornell vd., New York & London, Routledge, 1991, s. 64-77.
- Taylor, Charles: “Modernity and the Rise of the Public Sphere,” **The Tanner Lectures on Human Values**, Ed. Grethe B. Peterson, Salt Lake City, Utah University Press, 1993, s. 203-260.
- Taylor, Charles: “Leading a Life,” **Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason**, Ed. Ruth Chang, Cambridge, Harvard University Press, 1997, s. 170-183.
- Taylor, Charles: **Hegel**, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Taylor, Charles: **The Ethics of Authenticity**, Cambridge, Harvard University Press, 2003.
- Taylor, Charles: **Modern Toplumsal Tahayyüller**, Çev. Hamide Koyukan, İstanbul, Metis Yayınları, 2006.
- Taylor, Charles: **Modernliğin Sıkıntıları**, Çev. Uğur Canbilen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.

- Taylor, Charles: “Tanınma Politikası,” **Çokkültürcülük**, Ed. Amy Gutmann, Çev. Yurdanur Salman, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014, s. 46-93.
- Taylor, Charles: **Benliğin Kaynakları**, Çev. Selma Aygöl Baş & Bilal Baş, İstanbul, Küre Yayınları, 2018.
- Taylor, Charles: **Seküler Çağ**, Çev. Dost Körpe, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Taylor, Charles: **Hegel ve Modern Toplum**, Çev. Kadir Gülen, İstanbul, Kolektif Kitap, 2021.
- Theobald, Paul, Todd Dinkelman: "The parameters of the liberal-communitarian debate," **Peabody Journal of Education**, Vol. 70, No: 4, 1995, s. 5-18.
- Tocqueville, Alexis de: **Eski Rejim ve Devrim**, Çev. Turhan Ilgaz, Ankara, İmge Kitabevi, 2004.
- Tocqueville, Alexis de: **Amerika’da Demokrasi**, Çev. Seçkin Sertdemir Özdemir, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016.
- Tomasi, John: “Individual Rights and Community Virtues,” **Ethics**, Vol. 101, No: 3, April 1991, s. 521-536.
- Touraine, Alain: **Birlikte Yaşayabilecek Miyiz?**, Çev. Olcay Kunal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Tönnies, Ferdinand: **Cemaat ve Cemiyet**, Çev. Emre Güler, İstanbul, VakıfBank Kültür Yayınları, 2019.
- U.S. Department of State: “Interagency Report on the Implementation of the Presidential Memorandum on Advancing the Human Rights of LGBTQI+ Persons Around the World (2022),” (Çevrimiçi) <https://www.state.gov/lgbtqi-human-rights/>, 16 Haziran 2023.

- van der Loo, Hans,
Willem van Reijen: **Modernleşmenin Paradoksları**, Çev. Kadir Canatan, İstanbul, İnsan Yayınları, 2006.
- Vincent, Andrew: “The Ontology of Individualism,” **Theoria: A Journal of Social and Political Theory**, No: 85, May 1995, s. 127-149.
- Vincent, Andrew: **The Nature of Political Theory**, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Vincent, Andrew: **Modern Political Ideologies**, Oxford, Wiley-Blackwell, 2010.
- Wallach, John R.: “Liberals, Communitarians, and the Task of Political Theory,” **Political Theory**, Vol. 15, No:4, November 1987, s. 581-611.
- Walzer, Michael: **Spheres of Justice**, New York, Basic Books, 1983.
- Walzer, Michael: “Liberalism and the Art of Seperation,” **Political Theory**, Vol. 12, No: 3, August 1984, s. 315-330.
- Walzer, Michael: “The Communitarian Critique of Liberalism,” **Political Theory**, Vol. 18, No: 1, February 1990, s. 6-23.
- Walzer, Michael: **Interpretation and Social Criticism**, Cambridge, Harvard University Press, 1993.
- Walzer, Michael: **Thick and Thin**, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994.
- Walzer, Michael: **Hoşgörü Üzerine**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Walzer, Michael: “What Does It Mean to Be an ‘American’?,” **Social Research**, Vol. 71, No: 3, Fall 2004, s. 633-654.

- Walzer, Michael: **Politics and Passion**, New Haven & London, Yale University Press, 2005.
- Walzer, Michael: “Liberalizmin Cemaatçi Eleştirisi,” **Liberaller ve Cemaatçiler**, Ed. Andre Berten vd., Çev. Başak Demir vd., Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s. 253-273.
- Walzer, Michael: “Yorum,” **Çokkültürcülük**, Ed. Amy Gutmann, Çev. Filiz Aydoğan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014, s. 117-121.
- Weinstock, Daniel: “Communitarianism,” **The Cambridge Rawls Lexicon**, Ed. Jon Mandle & David A. Reidy, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, s. 119-125.
- White, Stephen K.: **Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory**, Princeton ve Oxford, Princeton University Press, 2000.
- Williams, Zoe: “Corbyn gained an edge in this debate, even if he hasn’t forged an alliance,” (Çevrimiçi)
<https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/jun/01/corbyn-winner-tv-debate-progressives>, 10 Şubat 2021.
- Wren, Thomas E.: “Liberal-Komüniteryan Tartışması,” Çev. Can Beysanoğlu, **Liberal Düşünce Dergisi**, Sayı: 91-92, Yaz-Güz 2018, s. 201-205.
- [Anonim]: “The Responsive Communitarian Platform,” **The Communitarian Network**, (Çevrimiçi)
<https://communitariannetwork.org/platform>. 13 Şubat 2021.

ÖZGEÇMİŞ

İstanbul Şehir Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümünden mezun oldu (2016). "The Problem of Political Philosophy in Leo Strauss' Thought" başlıklı teziyle aynı üniversiteden yüksek lisans derecesi aldı (2018). Doktora çalışmaları sırasında Columbia Üniversitesi Felsefe bölümünde bir yıl misafir araştırmacı olarak bulundu (2023). Hâlen İstanbul Medipol Üniversitesinde araştırma görevlisi olarak görev yapmaktadır. İlgi alanı, siyaset felsefesi ve modern siyaset teorisidir.